

Библиотека Института славяноведения



Российская академия наук  
Институт славяноведения  
Отдел этнолингвистики и фольклора

С. М. Толстая

Т. А. Агапкина

Е. Е. Левкиевская

А. А. Плотникова

В. В. Усачева

И. А. Седакова

Л. Г. Невская

Т. В. Цивьян

Л. Н. Виноградова

Л. Раденкович

М. М. Валенцова

О. А. Пашина

С. Е. Никитина

## Мир звучащий и молчащий

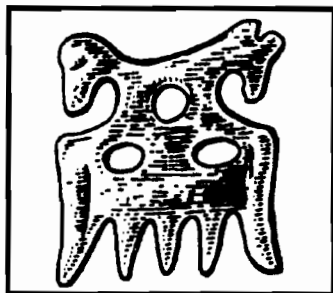
Семиотика звука и речи  
в традиционной культуре  
славян

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«ИНДРИК»  
Москва 1999

Российская академия наук  
Институт славяноведения



Библиотека  
Института славяноведения



Отдел  
этнолингвистики и фольклора

Российская академия наук  
Институт славяноведения

# Мир звучащий и молчащий

Семиотика звука и речи  
в традиционной культуре  
славян

 ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«ИНДРИК»  
Москва 1999

Р е д к о л л е г и я

*Т. А. Агапкина, Л. Г. Невская, И. А. Седакова,  
С. М. Толстая* (ответственный редактор)

Издание осуществлено при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(номер проекта 97-04-16089д)

**Мир звучащий и молчащий:** Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С. М. Толстая — М.: Издательство «Индрик», 1999. — 336 с. («Библиотека Института славяноведения РАН. 11».)

ISBN 5-85759-065-5

Сборник посвящен звуковому коду в языке традиционной культуры славян. Семиотические характеристики и мифология природных шумов, звуков животных, музыки, речи, а также тишины и молчания рассматриваются на материале различных фольклорных жанров и фрагментов обрядности.

Книга предназначена специалистам (филологам, этнографам) и широкому кругу читателей, интересующихся духовной культурой славян во всем ее разнообразии.

**World of Sounds and Silence: Semiotics of Sound and Speech in the Traditional Culture of the Slavs.**

The book studies the sound code in the traditional culture of the Slavs. Semiotic characteristics and the mythology of nature noises, sounds of the animals, music, speech, as well as silence are thoroughly investigated on the basis of various rituals and folklore genres.

The book will appeal not only to the specialists (philologists, ethnologists), but also to those who are interested in the Slavic folk culture in all its diversity.

ISBN 5-85759-065-5

© Институт славяноведения РАН, 1999  
© Коллектив авторов, 1999

*Светлой памяти  
Никиты Ильича Толстого  
посвящается*

## Содержание

<i>С. М. Толстая.</i> Звуковой код традиционной народной культуры .....	9
<i>Т. А. Агапкина.</i> Звуковой образ времени и ритуала (на материале весенней обрядности славян) .....	17
<i>Е. Е. Левкиевская.</i> Голос и звук в славянской апотропеической магии .....	51
<i>А. А. Плотникова.</i> Магия звука в славянской скотоводческой обрядности .....	73
<i>В. В. Усачева.</i> Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян .....	85
<i>И. А. Седакова.</i> Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка .....	105
<i>Л. Г. Невская.</i> Молчание как атрибут сферы смерти .....	123
<i>С. М. Толстая.</i> Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика .....	135
<i>Т. В. Цивьян.</i> Отражение звукового пейзажа в языке и в тексте (на материале русской загадки) .....	149
<i>Л. Н. Виноградова.</i> Звуковой портрет нечистой силы .....	179
<i>Л. Раденкович (Белград).</i> Голос в народных заговорах южных славян .....	200
<i>Т. А. Агапкина.</i> Вещь, образ, символ: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян .....	210
<i>М. М. Валенцова.</i> О магических функциях колокольчика в народной культуре славян .....	283
<i>А. А. Плотникова.</i> О символике свиста .....	295
<i>Е. Е. Левкиевская.</i> О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская народная традиция) .....	305
<i>Л. Н. Виноградова.</i> Гадания по звукам .....	311
<i>О. А. Пашина.</i> «Борона» .....	320
<i>С. Е. Никитина.</i> Убери магнитофон! .....	325

# Contents

<i>S. Tolstaya</i> . Sound Code of the Traditional Culture .....	9
<i>T. Agapkina</i> . Sound Image of Time and Ritual (Slavic Spring Customs).....	17
<i>E. Levkievskaya</i> . Voice and Sound in the Apotropaic Magic.....	51
<i>A. Plotnikova</i> . Magic of the Sound in the Slavic Stock-Breeding Rituals .....	73
<i>V. Usacheva</i> . Role of the Onomatopoea in the Ritual Practice of the Slavs .....	85
<i>I. Sedakova</i> . Cry and Crying in the Slavic Birthlore .....	105
<i>L. Nevskaya</i> . Silence as an Attribute of the Sphere of Death.....	123
<i>S. Tolstaya</i> . Ritual Lamentation: Vocabulary, Semantics and Pragmatics .....	135
<i>T. Tsvijan</i> . Reflection of the Sound Landscape in the Language and Text (On the Materials of the Russian Riddle).....	149
<i>L. Vinogradova</i> . Sound Portrait of the Demons.....	179
<i>L. Radenkovitch</i> (Belgrade). Voice in the Folk Charms of the Southern Slavs .....	200
<i>T. Agapkina</i> . Thing, Image, Symbol: the Church Bells and Bell-Ringing in the Traditional Culture of the Slavs .....	210
<i>M. Valentsova</i> . On the Magic Functions of the Bell in the Folk Culture of the Slavs .....	283
<i>A. Plotnikova</i> . On the Symbolics of Whistling .....	295
<i>E. Levkievskaya</i> . Demonic Features of the Music and Music Instruments (Carpathian Folk Tradition) .....	305
<i>L. Vinogradova</i> . Fortune-Telling According to the Sounds.....	311
<i>O. Pashina</i> . «The Harrow».....	320
<i>S. Nikitina</i> . Take Away the Tape-Recorder!.....	325



## **Звуковой код традиционной народной культуры**

Особенностью семиотического языка культуры (по сравнению с другими системами знаков, в том числе и естественным языком) является использование им в качестве культурных символов элементов, имеющих разную природу (субстанцию) и принадлежащих разным кодам: вербальному (языковые единицы), акциональному (ритуальные действия), реальному (предметные символы), музыкальному и т. д. Одним из таких кодов, используемых языком культуры, является звуковой код. Подобно другим явлениям и реалиям внешнего мира звук может наделяться значением, становится знаком, приобретает культурную функцию и включаться в культурный текст. В этнографической литературе можно найти множество примеров семиотизации разного рода звуков и шумов в народном быту и ритуальной практике славян, однако до сих пор не было сделано попыток целостного рассмотрения звукового кода культуры и осмысления его формальных, функциональных и семантических особенностей.

Формальный аспект данной темы предполагает изучение природы и принадлежности (или происхождения) семиотизируемых культурой звуков, их систематизацию и сопоставительную характеристику. Культурные функции и значения неодинаковы для природных звуков и шумов («голосов» природы: ветра, грома, текущей воды и т. п.; голосов и криков животных и птиц; звуков, издаваемых мифологическими персонажами), с одной стороны, и звуков и шумов, создаваемых человеком: движением

предметов, работой орудий труда и т. п.; трудовых сигналов (звуков пастушьего рожка, выкриков строителей, торговцев и т. п.); ритуальных шумов и звуков, музыкальных звуков, колокольного звона и т. д. — с другой.

Совершенно особым объектом в ряду звуковых знаков оказывается голос человека, наделяемый несравненно более широким спектром значений и магических функций, чем звуки вообще. Голос как природная функция человека служит приметой «этого», земного, звучащего мира в противоположность «тому», потустороннему миру, лишенному звуков и голосов. Вместе с тем голос — инструмент знакового поведения человека (речи), и он способен приобретать различные семиотические и магические функции — защитную, отгонную, продуцирующую, лечебную и т. д. Семиотизация голоса в культуре (в отличие от его использования естественным языком), как правило, связана с изменением его физических характеристик: повышением или понижением тона, изменением интенсивности (от крика до шепота), ритмической структуры, характера звукоизвлечения и т. п.

В обрядах и обычаях славян все виды человеческого голоса и «голосового поведения», а именно: крик, зов, пение, шепот, свист, плач, голошение, смех, икота, наконец, говорение, речь, находят символическое или мифологическое истолкование и используются в магических целях. Оппозиция «звук (шум) — тишина» и ее коррелят в мире «человеческих» звуков — «голос — молчание» являются одной из главных категорий звукового кода культуры. На семантическом уровне им соответствует кардинальное для всей культуры противопоставление земного мира людей, звучащего и говорящего, и потустороннего мира мертвых, погруженного в тишину и безмолвие. См. об этом материалы международной конференции «Голос и ритуал» (М., 1995), организованной Фольклорной комиссией Союза композиторов России и Институтом искусствознания РАН.

Функциональный аспект исследования звукового кода культуры предполагает, во-первых, каталогизацию сведений о наиболее типичных «вхождениях» разных звуковых элементов (знаков) в разнообразные ритуальные и мифологические контексты: семейные, календарные, окказиональные обряды; в демонологические верования и фольклорные тексты и т. п.; во-вторых, анализ и систематизацию самих этих функций в их отношении к

структуре обрядов и текстов и их содержанию (продуцирующие, апотропейные, лечебные и т. п. функции звуков); в-третьих, изучение звукового фона отдельных обрядов или их комплексов.

Семантическая сторона звуковых знаков — наиболее сложная проблема. Ее изучение далеко не всегда может ограничиться звуком как таковым, т. е. звуком в его невербализованной форме. Семантизация воспринимаемых человеком звуков во многих случаях ориентирована на язык, на звук в его языковой, вербальной ипостаси. Толкование и символизация природных звуков, например, пения или криков птиц, основана на их «вербальном» прочтении, уподоблении осмысленным звукам человеческой речи (см. специальную работу: А. В. Гура. Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // Славянское и балканское языкознание. Струтура малых фольклорных текстов. М., 1993, с. 132–152).

Семантика звуков в системе символического языка народной культуры неотделима от их прагматики. Восприятие природных звуков зависит от того, кому, какому «отправителю» приписывает их народное сознание. Любой звук или шум считается «сообщением», переданным определенным отправителем определенному адресату или адресатам с определенной целью: треск в доме или скрип половиц ночью — это «речь» домового, сообщающего о своем присутствии; кукование кукушки — это передача вестей с «того» света оставшимся на земле родственникам; долгий вой собаки — это предупреждение и предсказание скорой смерти и т. п.

Еще более «прагматичны» звуки, издаваемые или создаваемые человеком, и прежде всего звуки, включенные в ритуал, составляющие часть культурного текста. Они всегда имеют конкретную магическую цель: битье в металлические предметы на Благовещение или в день св. Иеремии должно отпугнуть и отогнать от дома змей на все лето; выкрикивание своего имени должно оградить человека от встречи со змеями в лесу; подражание звукам животных и домашней птицы в рождественский сочельник способствует, по народным представлениям, благополучию и приплоду скота; битье палкой по забору или стене дома перед рождественским ужином избавляет от опасных для урожая летних заморозков; игра на деревянных трубах во время цветения злаков ускоряет созревание хлеба; колокольный звон может разогнать градовые тучи и т. п. Столь же ритуализованы и связанные со звуками запреты: требование соблюдать тишину, сохранять полное молчание,

не отвечать на приветствие или вообще не отзываться на голос и т. п. часто считается необходимым и обязательным условием действительности ритуала.

Роль языка и речи как вербального кода традиционной культуры в его отношении с другими, невербальными формами издавна и постоянно находится в сфере внимания этнографов и фольклористов. Однако прежде всего изучается содержание языковых компонентов культурного текста и в меньшей степени объектом изучения оказывается «этнография речи», прагматика языковых форм и речевого поведения, культурные функции голоса и речи, язык как инструмент культуры. Между тем не только тексты как продукт языка, но и сам язык на всех его уровнях — звуковом, грамматическом, лексическом, может приобретать в контексте культуры особые ритуальные функции и наделяться особыми, «культурными» смыслами.

Ритуальная речь может не иметь специальных формальных или структурных особенностей, отличающих ее от обычной, естественной, повседневной речи, и тогда лишь ее содержание и включение в ритуал определяет ее культурные функции. Но часто она приобретает специальные признаки, особую организацию, и эти особенности ритуальной речи пока еще мало изучены.

На звуковом уровне к специфическим чертам ритуальной речи следует отнести особый характер голоса, часто намеренную смену голоса, говорение высоким, низким, «тонким» или «толстым» голосом, крик, шепот, скороговорку, глоссолалии (заумь), звукоподражания (голосам животных, птиц, детской речи и т. п.), рифмовку, звуковые повторы и притяжения и т. д. Все эти признаки особенно характерны для магических и сакральных текстов (заговоров, заклинаний, проклятий и т. п.).

Ритуальная речь имеет и специфические грамматические черты. Так, ей свойственна мифологизация таких сугубо грамматических категорий, как род и число, использование их в магических целях (см., в частности: *Н. И. Толстой*. Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // Историческая лингвистика и типология. М., 1991, с. 91–98); нестандартная прагматика вокатива, местоимений, императива, глагольных времен, наклонений, отрицания (см.: *С. М. Толстая*. Магические функции отрицания в сакральных текстах // Славяноведение, 1966, № 1, с. 39–43). Особыми значениями могут наделяться в культурных

текстах словообразовательные и синтаксические категории (ср., например, словообразовательную «инерцию» заговорных текстов или магические функции перечислительных конструкций в благопожеланиях и других заклинательных текстах).

Несколько большее внимание уделялось до сих пор лексико-прагматической стороне ритуальной речи — явлениям табу слов (ср. известную монографию Д. К. Зеленина: «Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии». Л., 1929–1930, ч. 1, 2), этимологической магии (см., в частности: Н. И. и С. М. Толстые. Народная этимология и этимологическая магия // Н. И. Толстой. Язык и народная культура. М., 1995, с. 317–332); культурным функциям бранной лексики и фразеологии (см.: Б. А. Успенский. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Studia slavica*. Budapest, 1983, v. 29, p. 33–69; v. 33, p. 37–76), изучению культурных слов и специально — обрядовой терминологии и ее роли в организации ритуального текста и его семантике (этой теме посвящена большая серия дипломных работ и кандидатских диссертаций, выполненных под руководством акад. Н. И. Толстого на материале разных славянских языков и культурных традиций; см. также: С. М. Толстая. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1989, с. 215–229).

В отношении структуры текста ритуальная речь также демонстрирует специфические черты, которые до сих пор еще недостаточно изучены. К наиболее ярким явлениям в области структуры текста, имеющим особые культурные функции и уже обращавшим на себя внимание исследователей, относятся: повторы и тавтология, чтение «задом наперед» (от конца текста к началу), чтение с отрицанием перед каждым словом и некоторые другие.

Особую и чрезвычайно важную проблему изучения вербального кода культуры составляет этнография и семиотика имени в ритуальных и фольклорных текстах. Богатый материал на эту тему содержат этнографические описания славянских народных обрядов и обычаев, особенно южнославянских традиций, однако он пока еще недостаточно осмыслен в свете современных научных представлений о прагматике имени. В этой области чрезвычайно важными проблемами являются обычаи и верования, связанные с присвоением имени ребенку, с практикой переименования в магических целях, табуированием имени, магическими функциями

имен (в том числе имен умерших предков); присвоением личных имен стихиям, животным, предметам, демонам и т. д.

Еще один блок проблем, ожидающих своего систематического изучения, — это собственно прагматика ритуальной речи, особенности так называемых вербальных ритуалов и их «жанры» (см.: *С. М. Толстая. Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994, с. 172–177*); роль и особенности различных речевых актов (приветствий, просьб, проклятий, сообщений, рассказов и т. д.) в культурном тексте; функции ритуальных диалогов (см.: *Н. И. Толстой. Фрагмент славянского язычества. Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984, с. 5–72*); связанные с ними запреты (запрет здороваться, отзываться на голос, благодарить, хвалить и т. д.).

Наконец, особый круг проблем составляют народные верования (и обусловленные ими обряды и обычаи), относящиеся к речи ребенка и проливающие свет на природу голоса (ср. представления о «материальности» голоса) и человеческой речи вообще (ср. магические приемы и запреты, применяемые и соблюдаемые ради того, чтобы ребенок «заговорил», не остался немым); народное отношение к немому и глухому человеку и представление о причинах немоты и глухоты; представления о речи животных, звуковом поведении и речи мифологических персонажей; особенности речи исполнителей обрядов, например, ряженных, кукуеров и т. п.; семиотика и ритуальная сторона пения.

Этот по необходимости краткий обзор проблематики, связанной с изучением звукового кода традиционной народной культуры, представляет собой своего рода программу и очерчивает общую рамку исследований, рассчитанных на серию публикаций, каждая из которых освещала бы один из крупных блоков проблем. В настоящем томе, открывающем эту серию, сделана попытка так или иначе отразить всю широту темы, затронув если не все, то многие и разные из названных выше вопросов. Детальное изучение отдельных, выбранных из разных блоков, тем не только продвинуло разработку общей темы в эмпирическом и практическом отношении освоения соответствующего славянского материала, но и высветило чрезвычайно важные новые аспекты и создало более отчетливую перспективу целого.

В большинстве статей звуковая тема получает конкретизацию и необходимые акценты в самом важном для нас и наименее изу-

ченном отношении — семантическом. Так, в статье Т. А. Агапкиной, впервые систематически исследовавшей крупный массив славянских весенних ритуалов с точки зрения их «звукового пространства», сделаны чрезвычайно важные наблюдения, касающиеся пространственной и временной семантики звуков, их «делимитативной» (пограничной) функции и соотношения (устойчивого противопоставления) «культурного» звука (голоса, пения) и природного, «дикого» звука, принадлежащего иному миру. Попытку целостного описания звукового фона скотоводческой обрядности предпринимает в своей работе А. А. Плотникова. Апотропеические функции голоса в заклинаниях и заговорах рассматриваются в статьях Е. Е. Левкиевской и Л. Раденковича. Магической роли и мифологической семантике звука и молчания в погребальных и поминальных обрядах посвящены статьи Л. Г. Невской и С. М. Толстой. И. А. Седакова анализирует восточно- и южнославянские данные о звуковой символике и магии голоса в структуре родинного обряда.

Проблема символического толкования «вещих» звуков в гаданиях затрагивается в работе Л. Н. Виноградовой; в другой статье того же автора предлагается анализ обширного материала всех славянских традиций, относящихся к звуковой характеристике мифологических персонажей. Отрицательные коннотации свиста, связь этого специфического звукового действия с миром нечистой силы в народных верованиях раскрываются в статье А. А. Плотниковой. В. В. Усачева обобщает разрозненные свидетельства о роли звукоподражаний в обрядах и магической практике славян.

Богатый материал о символике и магии колокольного звона собран и интерпретирован в статье Т. А. Агапкиной. Ее дополнением служит работа М. М. Валенцовой о магическом использовании колокольчиков — как утилитарных, например, подвешиваемых скоту (коровам, овцам), так и специально изготавливаемых с ритуальной целью (колокольчики ряженных и т. п.). Е. Е. Левкиевская приводит интересные данные об обрядовых функциях музыки и музыкальных инструментов в карпатском регионе.

Уникальные сведения о магическом ритуале одновременного исполнения разных по календарной приуроченности песен в фольклорной традиции русско-белорусского пограничья содержит работа музыковеда-фольклориста О. А. Пашиной. Любопытны наблюдения С. Е. Никитиной о настроенном и опасливом отношении

старообрядцев, молокан и духоборцев к магнитофону: поскольку голос воспринимается в их культурной модели как ипостась человеческой души и средство общения с Богом, отторжение голоса от человека и передача его машине считаются делом опасным и дьявольским. В статье Т. В. Цивьян предлагается детальный анализ звукового пейзажа, воспроизводимого в текстах русских загадок, и ставится более общий вопрос о характере и механизмах языковой передачи, семантизации и символизации голосов и шумов окружающего человека звучащего мира.

*С. М. Толстая*



*Т. А. Агапкина*

## **Звуковой образ времени и ритуала (на материале весенней обрядности славян)**

Представление о разнообразии «языков» культуры вообще и, в частности, о «многоязычии» ритуала относится сейчас едва ли не к категории аксиоматических истин и, кажется, не требует дополнительной аргументации<sup>1</sup>. В фокусе внимания исследователей традиционной славянской культуры в последнее время находятся основные коды ритуала — акциональный, вербальный и предметный, а также проблемы, касающиеся их взаимодействия<sup>2</sup>. Вместе с тем, язык звуков, о котором и пойдет здесь речь, по-видимому, являет собой — при многочисленных точках пересечения — нечто самостоятельное и не вполне тождественное ни коду акциональному, ни вербальному, ни собственно музыкальному. Предметом работы станет «невербализованный» звук, семантика которого,

---

<sup>1</sup> См., например: *Н. И. Толстой*. Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982, вып. 15, с. 57–71; Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987 и др.

<sup>2</sup> См.: *Л. Н. Виноградова*. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989, с. 101–121; *С. М. Толстая*. К характеристике акционального кода традиционной народной культуры // Балканские чтения–3. М., 1994, с. 68–71; *Л. Н. Виноградова*, *С. М. Толстая*. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. М., 1993, с. 3–36; *С. М. Толстая*. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. М., 1992, с. 33–45; Вещь в контексте культуры. СПб., 1994 и др.

как мы постараемся показать в дальнейшем, обусловлена не словом, им озвучиваемым, а скорее тем, какое место занимает этот звук в структуре ритуала или календарного периода и какие задачи по ходу ритуала ему приходится решать. Иначе говоря, привычной для нас триаде «смысл — слово — звук», где смысл связан со звуком посредством слова, уступит место связка «смысл — звук», зависящая от факторов сугубо экстралингвистических.

Мы будем говорить в некотором смысле о звуке вообще — объединяя под этим словом и голос человека — от шепота до пения и крика, и музыкальные звуки, и, наконец, шумы, создаваемые человеком с определенной целью или произвольно. Не в меньшей степени нас будет интересовать звуковой образ всего календарного сезона и в перспективе — его звуковая структура. Всю эту совокупность звуков, актуализируемых в том или ином отрезке календарного времени и несущих на себе некую смысловую нагрузку, т. е. звуков-знаков, а также звуков, производимых с определенной магической целью, мы объединяем понятием звукового пространства (поля). Оно и станет предметом настоящей работы.

Несколько слов о составе звукового пространства календарного цикла. С точки зрения жанровой, он включает звуковые магические акты и специфические звуковые ритуалы, в том числе — обрядовое пение, т. е. исполнение календарных напевов в соответствии с требованиями места и времени. Сюда же можно отнести особые формы речевого, а точнее — звукового поведения человека в обряде: например, поведение ряженых.

В формировании звукового пространства принимают участие звуки и голоса природы (такие, как первый гром или кукование кукушки); звуки и голоса, имеющие сверхъестественное происхождение, а также «культурные» звуки, например, колокольный звон. В этой связи речь идет не столько о «производстве» звуков, сколько о правилах отбора значимых звуков из всего окружающего человека мира, об их трактовке, а также о нормах поведения человека в ситуации контакта с этими звуками. Таким образом, для звукового пространства понятие «слушать, распознавать звуки» оказывается не менее важным, нежели понятия «говорить» или «звучать». Звук выступает не только как элемент ритуала, но также как объект запрета или толкования.

Звуковое поле многолико и с точки зрения конкретного набора звуков, шумов и голосов. Это голос человека: говорение, пение,

крик, гукания, уханье, чмоканье, вытье, звукоподражания и мн. др. Это искусственно создаваемые человеком шумы: стук, стрельба, битье посуды, хлопанье бичами, битье металлическими предметами, звуки музыкальных инструментов. Звуковой фон составляют и разнообразные природные звуки: лай собак, кукование, кваканье, свист ветра, гром, стрекот сверчков, вой волков и т. д. И, наконец, на мифопоэтическом уровне звуковое поле включает в себя и потусторонние звуки и голоса: стоны, крики, вой, шелест, приписываемые предкам и нечистой силе, олицетворенным праздникам.

Элементы звукового ряда наделяются в календарных праздниках разнообразными символическими значениями и привлекаются к выполнению многих ритуальных функций. Создается впечатление, что звуковой образ календарного периода в достаточной степени целостен и «адекватен», поскольку передает его основное мифопоэтическое содержание.

Звуковыми средствами маркируется время и пространство весеннего цикла и отдельных ритуалов. Это особенно заметно в переломные точки календарного периода — в его начале, середине и в конце. Обратимся за примерами к обычаям и приметам начала весны.

Во многих славянских традициях приход весны ассоциируется с появлением голосов некоторых животных и птиц<sup>3</sup>. На Украине, например, сурок, вылезший из норы 1 марта, в день св. Евдокии, и свистнувший несколько раз, оглашает наступление весны: «Старі люди кажуть, що на цей ден байбак вилізе з нори й свисне раз, тай заховається, то це буде две неділі холодно, а як байбак свисне разів три та ще й посиде над норею, то за тиждень ростане й почнетися висна» [ИИФЭ, оп. 3 доп., д. 309, л. 31]. Видимо, с пробуждением животных связано известное восточным славянам название этого праздника *Евдокии-свистуньи* [Некрылова 1991, с. 128]. Поляки

---

<sup>3</sup> Голоса природы, в частности, птичьи трели воспринимались как символы весны в разных областях культуры. Вспомним, например, шутовскую процессию, сопровождавшую князь-папу петровского «Всепянейшего собора». В ее состав входила так называемая «весна» — набранные из разных мест свистуны, мастера высвистывать по-птичьи. Современник Петра I, Н. И. Кашин, так описывает одно из рождественских развлечений «всешутейшего князь-папы»: «И потом папа <...> бьет плешивых по головам, и весна ему закричит многолетие разными птичьими голосами» (цит. по: [Чудинова 1994, с. 153–154]).

Поморья считали, что весна наступает тогда, когда «zmijom i żabom otwierają się pyski przez całą zimę zarosłe» [Stelmachowska 1933, s. 119], а по чешским поверьям, в день св. Григория, 12.03, «žaba hubu otevře» [СД, с. 552], ср. пол. диал. название Благовещения *Matka Boska Żabiczna*. На Украине в день св. Феодула (5/18.04) начинали стрекотать сверчки [Килимник 1962, с. 344], а в России в день Иосифа-песнопевца весну возвещал журавлиный крик [Некрылова 1991, с. 151]. На Витебщине первые весенние раскаты грома связывают со Сретеньем. Праздник получил название *Громницы* якобы оттого, «что в этот день св. Юрий пробует на чертях свою „стральбу“ и чистит ее. Поэтому, хотя и редко, с этого дня можно слышать громовые раскаты» [Никифоровский 1897, № 1863]<sup>4</sup>. С первыми лучами весеннего солнца откликалась звонкой и сама земля, извещающая мир о своем пробуждении. В Закарпатье об этом говорили так: «Зэмля по весні грала на сѳнцэ, так краснѳ дзвэніла, як шѳ сѳнцэ зэмлю гріэ» [ПА, Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл.]. И даже предки, как бы уснувшие зимой, подавали голоса с наступлением весны. На Житомирщине рассказывали, что в том месте заливного луга, где когда-то утопился человек, «веснѳю на лѳзи спевала вода великая» [ПА, Вышевичи Радомышльского р-на].

Отсутствие какого-нибудь природного звука, ожидаемого в это время, чревато неприятностями. Чехи верили, что на Сретенье первый раз должен запеть жаворонок, даже если бы от этого он замерз [ČL 1892, roč. 1, s. 507]. «A gdy nie zaśpiewa na Gromniczną skowronek, — считали поляки Поморья, — to zima długo się przewlecze» [Stelmachowska 1933, s. 90]. Сербы Призрена определяли начало весны по воркованию дикого голубя: если он «проворкует» свою песню до конца, то можно уже не бояться холодов, если же не закончит ее, то еще возможны заморозки [Гура 1993, с. 142].

---

<sup>4</sup> С помощью природных звуков принято было измерять время и соотносить с ними хозяйственный календарь. В Полтавской губ. говорили, что лук надо сажать ранней весной, «поки ще жаб не чуть, поки не крикають, поки жаба не закуе» [Милорадович 1991, с. 243]. Свист сурка воспринимался как знак грядущих полевых работ: «Старые люди говорят, что как только свистнет байбак, то можно нести к кузнецу, если рассохлась соха или борона, надо это исправить, потому что будет скоро весна, а если байбак еще не свистит, то еще не чинят, так как до весны еще далеко» [ИИФЭ, оп. 3 доп., д. 309, л. 31].

Впрочем, начало весны знаменовали не только природные звуки. С первых ее дней возобновлялось уличное пение, а у восточных славян на эти дни приходилось *кликанье весны* — исполнение призывных песен, или закличек. Вот как об этом рассказывали в Польше: «Ад Стрэчэння вёсну петь пачыналі толькі ў хаце, варуючыса, а ад Благавешчання ўжэ на вуліцы деўкі пеюць, галасиста, як ніколі вёсну гукаюць» [ПА, В. Бор Хойницкого р-на Гомельской обл.]. Иногда начало весеннего пения совпадало с появлением первых весенних голосов природы и в каком-то смысле обуславливалось ими. Об этом так сказано в одной украинской веснянке:

Ой ми зіму зімовали — не співали.  
Весни дождали — заспівали.  
Повиходьте, старі баби —  
Вже заклохотали в болоте жаби,  
Повиходьте, старі мужи —  
Вже засвітали в болоте ужи,  
Повиходьте, паняночки,  
Та заспіваєм весняночки.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 720, л. 35,  
Житомирская обл.].

Совсем иным предстает звуковой облик одной из срединных дат весеннего цикла — Средокрестья. Основная идея этого праздника — «перелом» Великого поста — выражена в славянском (да и во всем европейском) календаре самыми разными способами (ср. хотя бы широко известное в Европе ритуальное распиливание старухи Коризмы, олицетворявшей Великий пост). Мифологический сценарий «перелома» может разыгрываться и иначе — звуковыми средствами. На юге России в полночь на Средокрестье родители посылали детей на улицу послушать, «как ломается пост» [Калужская обл., Сухиничский р-н, МГУ ФП]. По сообщению А. В. Терещенко, в ночь на Средокрестье одного из домочадцев сажали на печи, чтобы он подслушивал, как перейдет половина поста. Когда что-нибудь трескало в переднем углу избы, это означало, что «пост перешел свою середину» [Терещенко, 6, с. 19–20]. В ритуале же «перелом» поста иногда намеренно «озвучивался». Поляки над Рабой в полночь, когда все спали, разбивали о двери и ворота домов старые горшки и миски [Świętek 1893, s. 104] или в ознаменование середины поста в полдень в течение нескольких минут прерывисто звонили в маленький колокол [Siarkowski 1885, s. 23].

Окончание весеннего цикла на звуковом уровне маркировалось прежде всего изменением ритмико-мелодического склада календарных песен. Весеннее пение прекращается, и прощание с ним превращается в прощание с весной. Примеров тому в восточнославянском календаре можно было бы указать множество, но мы ограничимся описанием обряда «проводов Стрелы», приуроченного к Вознесению и записанного Г. Барташевич в Ветковском р-не Гомельской обл. К этому дню женщины заранее делали из тряпок небольшую куколку, олицетворявшую и саму весну, и весеннюю песню, и на Вознесение брали ее с собой в поле; шли они туда большой и шумной процессией, распевая весенние песни. «Ідом к жыту, дзе жыта пасеяна, і ў жыце закопваем лялечку... Гэта ўжо лічыцца вясна... Хто кажа: „Ты сё лета [в этот год. — Т. А.] была нехарошая, сухая, каб ты такая не вернулася, вясна, болей ты нам не нада! Закапуйце яе!... Хадзіце, людзі, на абед, ужэ пахавалі вясну...“ Ляльку закопваюць пан і паня [ряженые. — Т. А.], а ўсе спяваюць развітальную песню:

Песня мая маленькая,  
Схаваю цябе к налеццэй... У-у!  
К налеццямку,  
Ой к такой пары к Ушэсцям... У-у!  
К Ушэсцямку...»

Закопав в землю куклу, женщины возвращались домой с пением летних песен. «Гэта ўжо кончаецца вясна і починаяцца лета» [Барташэвіч 1985, с. 113–115]. На западе Украины исполнение особых весенних хороводных песен, так называемых «гайвок», совпадает по времени с трехдневным празднованием Пасхи и тем самым маркирует начало и конец пасхальных гуляний, ср. об этом в короткой песенке, записанной в Галиции:

Моя мила гайво,  
Ой же ж тебе тільки:  
В неділю сі зачила,  
В вівторок сі скінчила.

[Дей 1963, с. 297].

Граница весеннего цикла обозначается изменением природных звуков, среди которых, разумеется, наиболее заметны голоса птиц. Прекращение их пения в фольклоре и верованиях прикрепляется к Вознесению, Троице или Петровским праздникам. В Бе-

лостокском воев. Польши и на Ровенщине считают, что всю весну вплоть до Вознесения или дня св. Онуфрия (12/25.06) соловей поет на 12 голосов, а после этого — лишь вполголоса. К Петрову дню, по восточнославянским поверьям, замолкает и кукушка. Это обычно объясняют тем, что она «давится вареником» или превращается в ястреба [Гура 1997].

Маркируя границы календарного цикла, а по сути — структурируя годовое время, звук тем самым становится одним из существенных компонентов мифологической картины мира. Это находит отражение в жесткой организации звукового пространства цикла и в его строгой регламентированности. Неукоснительное соблюдение правил звукового поведения — причем и людьми, и природой — относится к обязательным требованиям времени и ритуала, а их нарушение чревато дисбалансом в природной сфере, области человеческих отношений и хозяйственной деятельности. Запреты, касающиеся человеческой речи и шумов, а также разнообразные приметы и поверья, толкующие голоса природы с точки зрения их нормативности/ненормативности, формируют в славянской мифологии целую систему звукового «поведения» природы и человека.

Вот как это отражается в сфере природных звуков и голосов. У поляков и западных украинцев широкое распространение получило поверье о том, что если лягушки начнут весной квакать раньше положенного им срока (то есть до начала весны — до Благовещения или дней св. Георгия или св. Войцеха), зима, как бы отвечая на такое нарушение, все равно возьмет свое и задержится дольше, чем ей положено. Так, в Калишском воев. «przed św. Wojciechem obserwują grzechotanie żab, utrzymując, że na ile dni przed tymże świętym żaby się odezwą, tyle dni jeszcze po nim mrozów albo przymrozków będzie» [Kolberg, 23, s. 91]. Жители Угорской Руси считали, что за сколько дней до Благовещения начинают петь жабы, столько дней после Благовещения они молчат, поскольку в эти дни случаются сильные морозы [Жаткович 1896, с. 5]. Многим славянским народам известно поверье о кукушке или соловье, запевших первый раз раньше времени, обычно — до Юрьева дня, дня Бориса и Глеба (2/15.05) или до того, как лес покроется листвой, т. е., как говорят, «на голый лес». В России и на Украине это событие предвещало голодный год, неурожай и падеж скота [Ермолов, 3, с. 337; Некрылова 1991, с. 175, 183; Чубинский, 3, с. 31]. Хорваты Полицы внимательно следили за тем, оделся ли лес в листву к Юрьеву дню. Если кукушка, которая, как ожида-

лось, должна была закуковать к этому времени, подавала голос «на голый лес», то думали, что год будет неурожайным; если же на клене к этому времени уже появлялись «сережки», это считали доброй приметой. Поверье даже нашло отражение в юрьевской песне:

Kukaj, kukaj, crna kukavice,  
Kukaj, kukaj, ma ti ne virujen,  
Dok ne vidin resu na jasení.

[кукуй, кукуй, черная кукушка, кукуй, кукуй, но я тебе не поверю, пока не увижу сережек на ясене] [Ivanišević 1905, s. 50]. Примечательно, что и другие природные и человеческие голоса, первый раз прозвучавшие весной «на голый лес», также предвещали неблагоприятные последствия. Поляки Поморья говорили: «Gdy grzmi na goły las, będzie ciężki czas» [Stelmachowska 1933, s. 153], а на Могилевщине из тех же соображений старались не петь, пока «лес адзеніцца» [Гарэцкі, Ягораў 1928, с. 83]. К событиям, которые могли бы негативно повлиять на человека, македонцы, сербы и болгары относили и услышанный в Юрьев день натошак рев осла, кукование кукушки, голос ласточки, аиста или какой-нибудь другой птицы [Филиповић 1939, с. 397; Гура 1997], а также пение лазарок. Считалось, что лазарки и птицы в таком случае могут «запеть» домочадцев до истощения или неблагоприятно повлиять на урожай [Ђорђевић 1958, с. 320; Zečević 1973, s. 72, 78, 80]<sup>5</sup>.

Регламентация касалась и игры на музыкальных инструментах, особенно в связи с обрядностью Юрьева дня. Севернорусские пастухи только с 23 апреля начинали дуть в трубы и играть на рожке. Выгоняя же коров до этого времени, они подавали друг другу сигналы щелканьем бича [Зеленин 1991, с. 92]. У сербов дети и пастухи начинали играть на самодельных трубах и рожках также с Юрьева дня [Филиповић 1949, с. 135]. По этой причине до Юрьева дня взрослые не делали для детей «пищалок» из колосьев ржи, а тот, у кого бы появилась такая «пищалка» и кто решился бы поиграть на ней, в будущем вынужден был «пропиштати од сиротиње» («пищать от бедности, сиротства») [Милошевић 1937, с. 207].

Среди многочисленных шумовых запретов весеннего цикла у западных и южных славян популярен запрет колотить пральником

<sup>5</sup> Впрочем, сходные приметы — вне связи с обрядностью — известны во всем мире, ср. англ. «Sing before breakfast and you will cry before night» и др.



(вальком) по белью во время стирки во избежание летнего грома и града (он приурочивается к Страстной или Тодоровой неделе, дню Божьего Тела и др. праздничным датам). Как известно, опасностью градобития объясняется множество запретов на весенние полевые работы, часть из которых связана с производимыми при работах шумами. По восточноукраинским поверьям, в день св. Константина и Елены «царь Костянтын выбивает градом поле на такое расстояние, на какое можно услышать крик погонщика, погоняющего волов» [Чубинский, 3, с. 185].

Особенно строго соблюдался порядок исполнения календарных песен — масленичных, купальских, петровских, юрьевских и др., а его нарушение трактовалось как частный случай «неправильного» поведения, поэтому и наказание за него возлагалось на конкретного человека. У капанцев девушки не пели лазарских песен после субботы св. Лазаря, иначе у тех, кто сделал бы это, появились бы чирьи [Капанци, с. 220]. В Пензенской губ., как и повсюду в Поволжье, Петровское заговенье было последним днем, когда можно было исполнять весенние песни: «Ежели летом заиграть вёшнюю песню, — считали местные жители, — то шолуди заведутся» [РЭМ, д. 1369, л. 24]<sup>6</sup>. Вместе с тем, сознательное нарушение календарной регламентации обрядового пения могло иметь магический смысл и практиковаться, например, для «обмана» болезни. На Гомельщине, в том случае, если в селе начиналась эпидемия кори или оспы, «то стары́е гоўоры́ли люди, на́да ходы́ть да спеўа́ть коледá на Тры́йцу» [ПА, Симоничи Лельчицкого р-на]<sup>7</sup>.

Гораздо более серьезными по своим последствиям были нарушения, касающиеся начала исполнения весенних песен как таковых (т. е. календарного перехода от зимы к весне). Мы уже говорили, что эти песни как бы делили годовое время на определенные отрезки, равные календарным сезонам, и потому от того, насколько точно соблюдены правила календарного пения, зависело

---

<sup>6</sup> Подобные мотивировки относятся и к песням других календарных циклов, в частности, зимних. По болгарским поверьям, если до дня св. Игнатия начать петь колядные песни, «хората окраставеват» [у людей будет короста] [Маринов 1914, с. 275].

<sup>7</sup> О некоторых других запретах и поверьях, связанных с пением и не имеющих отношение к календарю, см.: Е. Миненок. Поверья о пении // Народное творчество, 1993, № 9, с. 19–20.

не только благополучие отдельного человека, но и социума в целом, движение времени и сохранение установленного миропорядка. Еще в 80-е гг. в центральном Полесье жители были убеждены в том, что до Благовещения (дня, когда наступает весна) нельзя петь на улице: «На Благовещенне так встречаем вэсну, а до того нэ маеш права спэвать на дворе»; «На Благовещенне першый раз веснянку спэваюць, если раньшэ петь, то хлод буде, снег буде ити, град ўсё повыбьёт» [ПА, Червоная Волока Лугинского р-на Житомирской обл.]. Пение в неурочное время могло, согласно поверьям, отрицательно сказаться и на вегетативных процессах. На севере Житомирской обл., в с. Выступовичи Овручского р-на, цикл весенних песен, исполнение которых начиналось с Благовещения и ни днем раньше, назывался *пэрэбаўночку спивать* (т. е. петь веснянку «Перебаўночка, да чорна галочка, перебавила собе сокола...», с которой в Выступовичах обычно открывался цикл весенних песен). Если же кто-нибудь осмеливался запеть до срока, случалось следующее: «До Благовещення, як заспываюць, то колісь поп прибежыць и ўжэ их вйзме и бье ўжэ их. Это шоб до Благовещеньня пісне не спэваць: кóрень не оживаэ, нельзя пэрэбаўночку спэваць. А як ўжэ Благовещенне перейдэ, то ўжэ спэваюць. Поп запрешшл, батькі не давали спэваць» [ПА].

Вообще, в восточнославянском календаре есть немало запретов, ограничивающих весеннее обрядовое пение по причинам, связанным с вегетацией культурных растений. Обычно петь запрещали либо до пахоты, либо в период, когда пахота начинается. Так, в Рогачевском у. Могилевской губ., по сведениям Е. Р. Романова, девушки «гукают весну каждый вечер, начиная со дня Благовещения до тех пор, пока станет возможным пахать землю. „А тяды гукать вясну старыки ни пазваляюць, сварутца“, и девушки начинают петь „веснянки“, весенние песни, не приуроченные к определенному дню» [Романов, 8, с. 147]. Во Владимирской губ. песен не пели до самого начала пашни, чтобы был хороший урожай хлеба [Свирилина 1880, с. 123]. В южных губерниях России пение вблизи полей даже считалось грехом [Некрылова 1991, с. 179]. По-видимому, подобные ограничения можно толковать в контексте аналогичных запретов на любые интенсивные действия вблизи пашни во время (или до) начала полевых работ из боязни повредить земле (уже обремененной семенем, готовящейся его принять или просто еще погруженной в зимний сон). Назовем в этой связи

запрет скакать на досках после сева, играть на некоторых музыкальных инструментах (до поспевания хлебов), водить хороводы (до начала пахоты). В Кулижанском кусту деревень Удмуртии (у русских поморцев) разрешалось *ходить кругами*, когда поспевает хлеб, а весной — запрещалось, иначе хлеб *позябнет* [Никитина 1982, с. 106]. В традиционной культуре пение воспринималось не как форма досуга, а как определенное действие, обладающее огромной силой — созидательной и разрушительной — в зависимости от того, на что оно было направлено, производилось ли с соблюдением установленных правил.

Сила и энергия человеческого голоса, а также шумов, звуков и «голосов», исходящих от самой природы, были действенным инструментом славянской магии и широко применялись в обрядах, в том числе и календарных. Среди всего разнообразия функций, которыми наделялись звуки, принципиальный характер имеют три из них, а именно: побудительная, продуцирующая и апотропеическая.

Достаточно редки, но тем не менее весьма показательны ритуалы ранней весны (а также некоторых других пограничных периодов), провоцирующие пробуждение природы, растительности, а также в каком-то смысле и социума в целом. Эти специфические звуковые ритуалы стимулируют наступление нового календарного периода. Человеческий голос или «голос» музыкального инструмента, прозвучавшие в моменты «перелома» времени, как бы напоминают окружающему миру о необходимости перемен, побуждают природу сделать следующий шаг в своем развитии. Укажем на некоторые, на наш взгляд, наиболее красноречивые свидетельства такого рода<sup>8</sup>. В Болгарии в окр. Тырново в масленичное воскресенье, а также в течение нескольких дней на неделе, предшествующей масленице, девушки собираются *на гора*. Перед восходом солнца они сходятся группами в разных концах села или на возвышенностях. Никаких особых обрядов они не совершают, а лишь с восходом солнца начинают петь песни, исполнение которых допускается один раз в году. Среди этих песен — протяжные любовные песни о кrale Марко; от повседневных песен их отличает разве что припев «Гбро ле, гбро зелена». По убеждению местных

---

<sup>8</sup> Отметим, справедливости ради, что приводимые ниже факты крайне редки.

жителей, это пение «призовава гората да почне вече да се развива и раззеленява» [Касабов 1896, с. 246]. В той же Болгарии в окрестностях Асеновграда 1 марта — в день, считающийся началом весны, дети играют на специальном музыкальном инструменте, называемом *марта-джърка* и издающем особый сильно вибрирующий звук. Звучание этого инструмента сопровождает исполнение перво-мартовских песен, а все это вместе, согласно поверью, «помагат на марта да „пукне“ [лопнуть]» [Шуберт 1993, с. 61].

Звуки, как мы уже показали в начале работы, пробуждают природу; вот почему в обрядах ранней весны такое большое значение придается первому звуку, а ритуалы, связанные с его появлением и «извлечением», приобретают смысл целенаправленного магического акта. Эти звуки не только пробуждают природу: они очерчивают некое культурное пространство и сообщают всему тому, что находится в его пределах, искомые качества, например, плодородие и социо-возрастное развитие, не говоря уже о том, что они как бы закрывают это пространство от любых неблагоприятных воздействий извне. В центральном Полесье в конце 1980-х гг. Полесской экспедицией были зафиксированы такие обычаи. На Благовещение девушки собирались утром группами, каждая на своем хуторе или на своей улице, и затем начинали петь веснянки, стараясь сделать это раньше других групп. Верили, что в том конце села, где раньше раздастся пение, будет лучше урожай, сыграют больше свадеб, а гроза и бури, напротив, обойдут эти места стороной: «То от ӯ тӯм концў заспиваюць и здесь, то каюць, давайце заспиваемо, шчоб там не ўопередили, шчоб тут грозы не так булб, шчоб тут веселэй было, в гэтом краў, шчоб там град збиваў большэ, бура така. То ўсё напроци дожджа, напроци лёта» [ПА, Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл.]; «У котбром концў весну ранышэ запёюць — будзе лён хорашый» [там же]; «На Благовещенне в яком краў перш заспевають (зразу пбсле обёда мбна спевать), ў том краў вперёд пйдэ дёўка замиж» [ПА, Червоная Волока Лугинского р-на Житомирской обл.]. Нечто подобное имело место и у южных славян. Так, в Скопской Котлине в Юрьев день девушки соревновались аналогичным образом (правда, не группами, а поодиночке): считалось, что та из них, которая раньше запоет утром, будет удачливее других в течение всего года [Филиповић 1939, с. 399].

Для сравнения укажем на один болгарский обычай, в котором подобный же смысл придавался природным звукам. В Чипров-

ском окр. в канун дня Сорока мучеников девушки из южной части села собирались вместе и выходили за село в южном направлении; то же делали и девушки из северной части, собираясь за селом с северной стороны. Там на месте каждая группа разводила свой костер и проводила время за работой и разговорами. Ночью девушки не пели, опасаясь, что ведьмы, которые ходят в это время, могут отобрать у них голос<sup>9</sup>. Да и разговаривали они негромко, чтобы не пропустить момент, когда запоют петухи. Считалось, что там, где петушиный крик раздастся раньше, «през годината ще има повече изобилие» [Тенев 1900, с. 47].

Функция пробуждения природы приписывалась иногда и другим звукам. Жители Скопской Котлины в Юрьев день стреляли из ружей на поле, «што се ослободило зиме и ушло у лето» [Филиповић 1939, с. 398]. В славянской календарной обрядности найдется немало примеров того, как с помощью звуков человек «побуждал» к жизни и деятельности культурные растения, скот, пчел. Подобные ритуалы совершались также в переломные моменты календарного года — главным образом на Рождество и Пасху<sup>10</sup>.

Приведенные только что материалы могли бы служить иллюстрацией и к следующему тезису — о том, что звук вообще и голос, в частности, обладают оплодотворяющей силой. И здесь, как и в других случаях, мы сталкиваемся с тем любопытным фактом, что и природные звуки, и человеческий голос, и искусственные шумы — все эти группы звуков наделяются в традиционной культуре фактически одним и тем же смыслом. Так, например, гром в один из ранневесенних праздников, согласно приметам, побуждает к росту полевые культуры и предвещает урожай. У сербов по числу громовых раскатов на неделе, предшествующей Юрьеву дню, считают снопы будущего урожая [Бубало-Кордунаш 1932, с. 87].

---

<sup>9</sup> «Отбирание голоса», т. е. способности к пению, порча, наводимая на голос, — вещи, вполне возможные с точки зрения традиционного менталитета. Так, в восточной области Сербии, Лесковачкой Мораве, такое могло случиться при встрече двух дружин лазарок. Если девушки из одной группы успевали незаметно для второй посмотреть на нее через свои платки и при этом тихонько пропеть: «Наши гласи ко звоно, ваши гласи ко слама» [наши голоса как звоночек, ваши голоса как солома], девушки из второй группы должны были осипнуть и потерять голос [Ђорђевић 1958, с. 242–243].

<sup>10</sup> Об этом подробнее см.: СД, с. 266–267.

У словенцев громкий лай собак в ночь на Рождество обещает урожай фруктов [Kuret, 4, s. 165]. Поляки Поморья говорили: «Kiedy grzmi w święto Wojciecha, rośnie rolnikom rosiecha» [Stelmachowska 1933, s. 155]. По поверьям жителей Ярославской губ., «растительность на земле весною только тогда начинает идти „по-настоящему“, когда ударит первый гром» [Балов 1903, с. 445]. Палитра голосов, производимых человеком в таких целях, весьма разнообразна. В Боснии в Юрьев день парни воют по-волчьи («лају као вукови») в садах, чтобы уродили плодовые деревья. Старики говорили им: «Ајде, лајте, трчите [бегайте], нек шљиве боље роде!» [ГЕИ 1970–1971/19–20, с. 166]. Болгары при масленичных кострах кричали неестественно высокими голосами: «У-у-у!» и слушали: там, где отзывалось эхо, ожидали хорошего урожая [Маринов 1914, с. 366]. В Чехии в день св. Матая (24.02) хозяйка посылала ребенка в сад со словами: «Frantíku, křič hodně, aby to také slyšela ta šlestka tam vzadu v plotě» [сильно кричи, чтобы это слышала слива у забора] [ČL 1892, гоџ. 1, s. 512]. Считалось, что сливы будут плодоносить там, куда дойдет детский крик. В Полесье в Юрьев день, выходя в поле, хозяева должны были «громко гэхать», чтобы уродилось жито [ПА, Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.]. Болгары окр. Граово в Юрьев день выносили на возвышенности за селом остатки сбереженного ими рождественского ужина и сжигали там на костре. Одновременно они во весь голос кричали: «Колкав ни е глас, толкав да ни е клас!» [каков у нас голос, таков пусть будет и колос] [Мартинов 1958, с. 724]<sup>11</sup>. Впрочем, с помощью человеческого голоса оказывалось возможным воздействовать также на скот, домашнюю птицу и другие сферы хозяйственной деятельности. Так, в Пермской губ. хозяйка утром в Страстной четверг пела в курятнике петухом, чтобы куры лучше неслись [Зеленин, 2, с. 1030]<sup>12</sup>.

Оплодотворяющей силой обладало и своеобразное «опевание» поля, т. е. пение вблизи засеянного поля или там, откуда оно достигало полей. Его магическое воздействие на урожай зависело не

<sup>11</sup> У сербов Лесковачкой Моравы подобный обряд совершался в Рождество. Хозяева катали по полю колачик и при этом кричали: «Колки глас, толки клас!» [Ђорђевић 1958, с. 348].

<sup>12</sup> О ритуальных и магических функциях звукоподражания, в том числе и в обрядах календарного цикла, см. статью В. В. Усачевой в наст. изд.

от содержания песен, а от самого поющего голоса<sup>13</sup>. «Опевание» полей было известно всем славянским народам и совершалось практически в любой крупный календарный праздник. Так, в Словакии «*sprievanie Jura*» (пение юрьевских песен) всегда происходило на возвышенных местах, чтобы голоса поющих разносились как можно дальше, потому что везде, где их слышно, был обеспечен хороший урожай [Kováčová 1989, s. 46]. У болгар Фракии (Лозенградский окр.) в день Сорока мучеников девушки выходили на поле и в трех местах устраивали хоро и пели по три песни, после чего возвращались в село. Делалось это, «за да има плодородие» [Вакарелски 1935, с. 425]. В Костромской губ. девушки в ночь на Иванов день сажали своих подруг на ось телеги и потом, взяв ее за передние колеса, возили сидящих на оси по полям или селениям, распевая до утра песни [Некрылова 1991, с. 246]<sup>14</sup>.

Что же касается шумов, то в звуковой продуцирующей магии их было немало. Сербь в Зете, например, стреляли вверх голов скота, чтобы он был здоров [Радуловић 1936, с. 56]; чехи в Страстной четверг стучали по ульям, чтобы было больше меда [Pernica 1951, s. 49]; словенцы на Страстной неделе гремели трещотками, полагая, что эти «*klopotci grozde zorižo*» [досл. «трещотки зб́рят виноград», т.е. способствуют его созреванию] [Kuret, 2, s. 259]; лемки на масленицу хлопали в ладоши на льняном поле, чтобы лен и конопля выросли длинными [Řehoř 1897, s. 357] и т. п. Зачастую в звуковом пространстве того или иного ритуала или магического акта искусственно создаваемый человеком шум накладывался на природные или «культурные» звуки и голоса, что рождало сложный фонический эффект. Болгары, например, дождавшись весной первых раскатов грома, кидали камнями в стены

---

<sup>13</sup> Правила исполнения обрядовых песен были весьма строгими. Так, у хорватов и словенцев девушки-*ladarice*, обходящие села в период от Юрьева до Иванова дня, не имели права во время пения прерываться или просто переводить дыхание. Если они все же ошибались и сбивались, то хозяйка, рядом с домом которой девушки находились, имела права выгнать их метлой и ославить по всему селу [Lovrenčević 1979, s. 148]. Подобные строгости были неслучайны: ошибка поющих могла привести к внезапной смерти одного из домочадцев, а также к прекращению роста посевов этой семьи [Kuret, 2, s. 106].

<sup>14</sup> Обратим внимание на то, что ночное распевание «богомерзких» песен не раз осуждалось в поучениях против язычества XVII в., см.: [Ливанова 1938, с. 285–288].

амбаров, чтобы жито уродилось лучше, и стучали палками по бочкам с вином, чтобы его было больше [АЕИМ-880-II, с. 11], а чехи в Страстную субботу, услышав звон колоколов, звенели в саду домашними ключами: считалось, что там, куда доносится этот звон, уродятся фрукты [Vykoukal 1901, s. 137].

Мы вынуждены говорить в данном случае лишь об основных функциях обрядового пения. Вместе с тем, в славянском календаре поле функций обрядового пения значительно шире. В составе каждого календарного праздника есть песни, «воспроизводящие» обряд или его фрагменты в неких словесно-музыкальных формах (это могли быть егорьевские окликации, купальские песни с мотивами изгнания ведьм или троицкие, посвященные кумлению девушек, обрядам с троицкой березкой, гаданию по венкам и т. п.). Кроме того, в традиционном календаре проявляется и некая «энергетическая» ценность поющего голоса. Так, на Витебщине при сборе лекарственных трав в купальскую ночь женщины должны были петь, ибо в противном случае травы не имели бы целебной и магической силы [Романов, 8, с. 211]. Большое значение придавалось обрядовому пению и в некоторых социализирующих ритуалах, входящих в состав календарных праздников. Костромичи считали, что если в Фомино воскресенье никто не придет «окликать» молодоженов (т. е. не споет вьюнишных песен, отмечающих их переход в новую социо-возрастную группу), молодая непременно оглохнет [Дмитриева 1993, с. 192]. Ср. у поляков над Рабой, где в рождественские праздники родители просили колядников обязательно «obkolędować wszystką swą młodszą dziatwę, by lepiej rosła i dobrze się sprawowała» [«опеть детей», т. е. спеть колядки всем детям в доме, чтобы они лучше росли и хорошо вели себя]. Внимательно следили и за тем, чтобы не остались «неопетыми» девушки на выданье, что могло неблагоприятно сказаться на их судьбе [Świętek 1893, s. 70].

Особый случай представляет собой «фоновое» пение, создающее звуковое, вокальное пространство ритуала или магического действия. На юго-западе Македонии, у мяяков, на Вознесение при обходах «крестонош», т. е. обходов полей и селений с крестами, при выносе крестов из церкви или монастыря все собравшиеся хором пели в унисон и «с гласеви» (т. е. во весь голос) специальные песни. В это время происходило ритуальное «опоясывание храма», создание вокруг него своеобразного «пояса защиты» [Смильанић 1960/1961, с. 149]; специально об опоясывании храма см.: [Толстой 1987].



В окр. Призрена в Вербную субботу во время пения лазарок у дома женщины спешно вязали на металлических спицах, полагая что от «zveckanja igala beže zmije» [звяканья спиц убегают змеи] [Zečević 1973, s. 81]; в троицкие праздники во время пения «красиц» молодые женщины брали себе на колени ребенка, чтобы в доме все прибывало и плодилось (дети, скот и др.) [там же, s. 116].

Звук выполнял в календарных обрядах и апотропеическую функцию, причем не только превентивную; пожалуй, даже чаще звуковые средства использовались для изгнания нежелательных феноменов или персонажей. В таких ситуациях звук был лишь одним из множества других ритуальных средств, выполняющих ту же функцию.

В качестве примера рассмотрим западнополесский обряд «проводов зимы», совершаемый в Фомино воскресенье. Способы изгнания «зимы» были и акциональными, и звуковыми, и вербальными: ее выгоняли кочергой из углов, из-под лавок и печей или со двора; выметали метлой, стучали метлами или палками по заборам, воротам и перелазам; кидали камнями в ворота и заборы; выбрасывали за ворота старые вещи; свистели; били горшки о заборы и стены домов; кричали, шумели, дрались. При этом дети произносили словесные формулы, отражающие «проводной» смысл обряда. Вот как это происходило на Пинцине: «...ў понэдылок гоньмо зыму. У хаты ўбзьэмо палку и гэто по кутках и гоўорым: „А ну, зыма, до Бучына: ужэ ты нам докучыла. А ну, зыма, до Пэтра, ужэ ты нам допэкла“. А по ўсех кутках будэм гоньты и дўэра, из дўэрэй да на ўўлицу, а з ўўлицы идём аж на бэрог, на рэчку. Коцюбу ўбзьэмо, коцюбой найбйльш гоньлы. Это горшкы бросэмо ноўые, бьэмо, гонэм еэ. И мы это ўсэ гэто покыдаем, нэхай тая зыма пльвэ з рэчкою» [ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.].

В подобных случаях мы сталкиваемся не только с параллелизмом магических приемов, принадлежащих к разным обрядовым «языкам» (акциональному, вербальному, звуковому), но и с тенденцией к разнообразию самих звуковых средств, к использованию в ритуале не одного звука, а целой палитры шумов и голосов. Самым популярным, пожалуй, было соединение шума (или шумов) с криком или нескольких шумов друг с другом. Словаки в Юрьев день хлопали на пастбищах бичами и стреляли, чтобы отогнать нечистую силу от села и от скота [Olejník 1978, s. 120]. В Прекмурье (Словения) парни утром в Страстной четверг шелкали бичами и выли в молочные горшки, чтобы прогнать «škodlive sile»

[Kuret, 1, s. 162]. Поляки Поморья перед Пасхой устраивали «wynoszenie żuru poza granice wsi przy dźwiękach muzyki, huku bębna i pokrzykach chłopców» [устраивали вынесение жура за границу деревни под звуки музыки, грохот барабана и крики парней] [Stelmachowska 1933, s. 139]. Русские в Вологодской губ. в Страстной четверг изгоняли диких зверей, защищаясь от их нашествий в течение года; они ходили в лес и кричали: «Волки, медведи, из слуха вон...»; при этом они стучали в сковороды и звенели колокольчиками [Иваницкий 1890, с. 123].

Присмотримся внимательней к тому, как распределяются апотропеические функции между звуковыми и акциональными магическими средствами в конкретных обрядах. Есть ситуации, когда парадигма «изгнания», состоящая из средств звуковых и акциональных, как бы раздваивается и за каждым из обрядовых кодов закрепляется функция более частная. Звуки и шумы, а также вербальные формулы «берут на себя» изгнание, маркируют «нежелательность» того или иного ритуального персонажа, оскорбляют его. Его удаление за пределы культурного пространства не просто сопровождается шумом, а скорее — осуществляется с его помощью. И только после этого уже изгнанный и поруганный «персонаж» уничтожается, причем исключительно акциональными средствами (потопление, сжигание, захоронение и т.п.). Это наглядно видно на примере проводов масленицы: толпа с ряженой масленицей ведет себя предельно разнузданно, шумит, кричит и оскорбляет «масленицу»; и лишь после этого, насладившись зрелищем поруганной героини и зачастую покинув пределы селения, сжигает или разрывает чучело<sup>15</sup>.

Вообще, окончание масленицы практически во всех славянских традициях сопровождалось активизацией «шумовой» деятельности. Крики, вопли, стрельба, шумовые эффекты сопровождали не толь-

---

<sup>15</sup> В наиболее чистом виде функция поругания шумом выражена в «шаривари» — «кошачьих концертах», устраиваемых толпой под окнами рогоносца, старой девы и др. людей, социальный или нравственный облик которых не соответствует общепринятой норме. Подобные формы звукового осуждения не чужды и славянской обрядности. В Жешувском воев. Польши парни на Сретенье, выставляя на посмешище девушек, у которых уже не осталось шансов выйти замуж в мясоед, выли у них под окнами волками, тем самым как бы имитируя их плач [Karczmarzewski 1972, s. 44].

ко похороны русской «масленицы»; не в меньшей степени они были свойственны и ритуальным проходам хорватского Mesopust'a, Knpjeval'a и других подобных персонажей. И даже в том случае, когда масленичное празднество не было олицетворено в конкретном персонаже, ритуальный шум, сопровождающий последние часы славянского карнавала, как бы обнаруживал присутствие «зла», пусть даже и неперсонифицированного. У поляков Верхней Силезии, к примеру, в Запустный вторник одна из самых старых женщин в селе обходила по очереди дома и собирала всех молодых женщин, принуждая их взять с собой металлическую и деревянную утварь — молотки, вальки для белья, метлы, серпы, косы, кочерги. Шум, производимый с их помощью вечером в корчме, знаменовал завершение масленичных гуляний [Pośpiech 1987, s. 140].

Несколько иначе выглядит звуковое пространство тех весенних обрядов, в которых звуку предписывалась роль превентивного оберега. В таких случаях интенсивность фонического эффекта снижалась; звуки, голоса и шумы были не столько призваны отогнать зло, сколько оградить некое пространство от его вмешательства и проникновения внутрь. И здесь мы вновь сталкиваемся со способностью звука маркировать определенные границы, в данном случае — уже пространственные. В словенской Штирии парни в день св. Павла (25.01) поднимались на холм около села и во весь голос кричали: «Beži, beži, Pavel, kaj te megla ne dobi!» [беги, беги, Павел, чтобы тебя тот туман не достал]; считалось, что там, куда дойдет их голос, холод и изморозь не навредят посевам [Kuret, 4, s. 339]. У сербов Верхней Краины на Благовещение девушка, ударяя ключом о кочергу, обходила все поместье, принадлежащее ее семье, в надежде, что там, где слышен звон, в течение лета не будет змей [Ђурић 1934, с. 203]. Нельзя не заметить, что «очерчивание» голосом определенного культурного пространства в таких ритуалах сопровождается его заключением в магический круг, т. е. обходом.

В связи с апотропеической функцией звуков обратим внимание на то, что мы имеем дело с двумя принципиально разными их видами. С одной стороны, в весенних обрядах защитная функция придается иногда, если можно так выразиться, «культурному» звуку, т. е. звуку, которому ведомы гармония и ритм. Яркий пример тому — обрядовое пение. В словенской Штирии девушки *la-darice*, о которых мы уже упоминали, в период от Юрьева дня до Купалы пели по ночам на полях: тем самым они «varovale polja»

[охраняли поля] от ведьм [Kuret, 2, s. 99]. У банатских геров «кральци́ ам» — девушкам, обходящим село в троицкий период, приписывалась функция «облачар», песнями и играми отвращающих от своего села непогоду и град [Филиповић 1958, с. 311]. В ночь на праздник Сорока мучеников в Михайловградском окр. Болгарии парни и девушки собирались на высоком холме за селом, разжигали костры, веселились и пели песни, специально для этого случая предназначенные. Петь надо было как можно громче, поскольку считалось, что «додек се гласот чуе, там град не бие» [Кузманова 1981, с. 137]. У болгар Видинского окр. в день Сорока мучеников перед восходом солнца парни и девушки разжигали в лесу на какой-нибудь поляне костер, перепрыгивали через него, водили хороводы и пели песни «за уáпаната девока от змия» (т.е. для того, чтобы летом змеи не кусали их) [Петров 1974, с. 379–380].

Чаще, однако, роль апотропея приписывалась звукам, которым не свойственны ни ритм, ни благозвучие. Звуковое пространство таких обрядов предельно хаотично, основано на диссонансах, когда каждый из участвующих в обряде действует, а точнее — «звучит» совершенно самостоятельно, не слушая остальных или намеренно противопоставляя себя им<sup>16</sup>. Кроме того, звуки здесь нарочито какофоничны: это крики, вопли, возгласы, а также резкие металлические шумы. Пример тому — широко известные в Поволжье обряды «проводов русалки», происходившие в Петровское заговенье. Процессию с ряженой конем «русалкой» сопровождала толпа, которая била в печные заслонки, тазы и косы, играла на дудках, гармонике и жалейке, свистела, щелкала кнутами, стреляла, гремела трещотками, кричала, смеялась, сама русалка звенела привешенными к ее наряду колокольчиками, и все это происходило одновременно [Зеленин 1994, с. 290–294]. Звуковой «разнузданности» таких обрядов соответствовала и оргиастичность поведения их участников. Вот как описывал А. Н. Минх «проводы русалки», виденные им в Аткарском у. Саратовской губ.: «...после обедни молодежь собирается на улице, и начинаются песни и пляс; немного погода принимаются за русалку, для чего наряжают чучело. К вечеру является и русалка: это конь, сделанный из соломы; на нем сидит мальчик лет 15, „говорок“, и смешит

---

<sup>16</sup> О сходном обычае петь «в борону» см. в статье О. А. Пашиной (наст. изд.).

народ своими прибаутками; <...> конь весь увешен разноцветным тряпьем и бубенчиками; за ним валит народ, преимущественно бабы, девки и дети, гремят трещотки, бьют в тазы и заслоны; нейдет он прямо по улице, а мечется в стороны, разгоняет и давит народ и тех, которые сидят около изб и нейдут „проводать русалку“; таким образом вся толпа валит к реке, с песнями, приплясыванием, хохотом, и бросает чучело в воду» [Минх 1890, с. 105]. В подобных ситуациях, когда смысл обряда состоял в удалении персонажа, олицетворяющего некое зло, потусторонние или хтонические силы, для «общения» с ними человек выбирал их «язык», язык хаоса и дисгармонии, тем самым еще раз подчеркивая границу между собой и этим злом<sup>17</sup>.

Как мы могли убедиться, апотропеическая функция звука наиболее ясно и последовательно обнаруживает себя в обрядах проводного типа, совершаемых в переломные моменты календарного цикла — главным образом в начале весеннего сезона (масленица) и в его конце (Троица, купальско-петровский цикл). Вместе с тем, было бы неверным считать эту функцию звука обязательной для проводных обрядов. В частности, в словацких обрядах «вынесения Марены» она отсутствует, и ритуальное изгнание Марены совершается исключительно акциональными и вербальными средствами.

Последнее обстоятельство подводит нас к более общему вопросу — о том, какое место занимает звуковой фактор в весенней обрядности, какова парадигма звуковых средств, актуализируемых в том или ином отрезке календарного времени, празднике или обряде.

Существуют, и в этом мы могли уже не раз убедиться, «шумовые» обряды, в которых звук если и не главенствует (ему, безусловно, трудно «тягаться» с богатейшим арсеналом акционального «языка» славянской обрядности), то во всяком случае занимает в них весьма заметное место.

---

<sup>17</sup> Ср. в этом отношении весьма примечательное описание из «Жития Феодосия Печерского». Бесы смущают покой Феодосия, устраивая нечто вроде процитированного выше шумового концерта: «Съдъшю же ему..., и се слышааше глас хлопота в пещерѣ от множества бѣсов, якоже се им на колесницах ѣдущем, другим же в бубны биущем, и инѣм же в сопѣли сопущем, ти тако всѣм кличущем, якоже трястися пещерѣ от множества плища [гомона] злыхъ духов» [Житие Феодосия Печерского, с. 336].

В составе весенне-летнего цикла есть целые отрезки времени, находящиеся под влиянием определенной звуковой тенденции, когда некий звук или напев становятся знаком этого периода. К таковым, как нам кажется, относится западнорусская и восточнобелорусская «весна» — группа напевов, на которые в течение почти двух месяцев — от Благовещения до Вознесения — изо дня в день исполняется обширный пласт весенней песенной лирики.

Определенный интерес представляет также вопрос о том, как «распределяется» звуковой фактор между отдельными периодами, праздниками и почитаемыми днями весеннего цикла. В этом отношении весьма своеобразно организовано звуковое пространство Великого поста и особенно Страстной недели. Период от масленицы до Пасхи представляет собой цепочку постоянных и очень резких переходов от тишины к шуму и обратно. Окончание масленицы отмечено предельным повышением шумового фона, когда смысл праздничного времени сводится к разгулу во всех сферах жизни, когда люди «*bawią się jaż się dach trzęsie*» [весеются так, что крыша трясется] [Saloni 1908, s. 118]. Приходящий на смену масленице Великий пост, который должен подготовить верующих к встрече Воскресения Христова, вносил ограничения в повседневный уклад жизни человека и в традиционные формы досуга. Однако великопостная тишина не просто сменяла звуковое бесчинство масленичного времени. Этот переход был осмыслен в формах ритуала, и звук, обычно выступающий в роли «инструмента» ритуала, становился в последние дни масленицы его объектом. Прощание с музыкальным звуком, персонифицированным в музыкальных инструментах или самих музыкантах, принимало порой крайние формы, впрочем, вполне типичные для культуры масленичных празднеств. Музыку «хоронили» — почти так же, как на Вознесение в Полесье «хоронили» весенние песни. Обряды, о которых в данном случае идет речь, были широко известны словакам, мораванам и в меньшей степени чехам; встречались они также на юге и юго-западе Польши и в Верхней Силезии. В Познаньском воев. женщины, повесив в Пепельную среду на столбе соломенную куклу, говорили, что они *powiesiły gracza* (музыканта) [Kolberg, 9, s. 129]. В Великопольше в конце масленицы на тачку сажали музыканта и вывозили его за село, что называлось *zabijaniem grajka* [Dydowiczowa 1967, s. 45]. У чехов, словаков и мораван из деревни в конце масленицы торжественно вывозили обернутые в тряпки музыкальные

инструменты, называя это *pochovánie basy, zakopávat basu* («похороны контрабаса»); после чего парни, сделавшие это, пили на помин его души [Pegnica 1951, s. 40–41]. Иногда музыкальные инструменты выносили из села на носилках, прикрыв их полотном и разыгрывая пародийные порохоны; таково *pochovávanie trupki* в Текове [Rényiová 1982, s. 321]. В других местах музыкальные инструменты просто прятали куда-нибудь подальше («do worków na strych lub do wędzarni», Stelmachowska 1933, s. 111) или, снимая с них струны, лишали «голосов» [Kuret, 1, s. 86]<sup>18</sup>.

В итоге звуковая палитра Великого поста оказывалась как бы обедненной и разительно отличалась от времени мясоеда. Даже в быту люди вынуждены были говорить меньше обычного. «Всего охотнее, — писал С. В. Максимов, — крестьяне говеют на первой, четвертой и Страстной неделе. В это время говеющие стараются как можно меньше говорить, чтобы не проронить пустого слова...» [Максимов, 2, с. 380]. На время Великого поста входил в действие запрет на уличное пение: для многих славянских традиций это был единственный подобный запрет во всем календаре. Пение переносилось в дом: здесь в семейном кругу люди пели «божественное»: духовные стихи, псалмы и пр. Подобные формы досуга заменяли обычные бытовые разговоры: «...по вечерам, если есть в семье грамотный, читается какая-нибудь божественная книга, и все слушают и молятся» [Максимов, 2, с. 380]. Прекращались уличные игры и хороводы. Примечательна обращенность такого запрета

---

<sup>18</sup> Как не вспомнить в этой связи известную по древнерусским поучениям и указам, направленным против язычества, практику уничтожения духовенством и светскими властями музыкальных инструментов, которые использовались в тех или иных обрядах и праздниках. Вот, например, как сказано об этом в «Памяти Верхотурского воеводы Рафа Всеволожского приказчику Ирбитской слободы Григорию Барыбину 1649 г. 13 декабря»: «А где объявятся домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гудебные бесовские сосуды, то тебе б то все велеть выимать, и изломав те бесовские игры, велеть жечь» [Акты исторические, с. 124]. Сколь бы существенны ни были различия между этими двумя группами фактов (польскими и чешскими, с одной стороны, и древнерусскими, с другой), есть нечто, что объединяет их, а именно: уничтожение музыки и веселья языческого праздника при столкновении с христианскими установлениями (масленица и Великий пост; обыватели-язычники и священники-христиане). С описанными западнославянскими обычаями сопоставим новгородский обряд «похороны Дударя»: по завершении святок, на Крещение, люди жгли соломенного *Дударя* (ср. *дударь* 'музыкант') [Власова, Лобанов 1996].

у болгар, где за соблюдением этих запретов, согласно поверьям, приставлены были «следить» самовилы, не позволяющие людям развлекаться в пост [Маринов 1914, с. 412]<sup>19</sup>.

Однако в конце Великого поста ситуация резко менялась. Большая часть «звуковых» ритуалов этого времени — своеобразное обыгрывание событий христианской истории, связанных прежде всего с бичеванием Христа, а также землетрясением, последовавшим за Его смертью. В момент смерти Христа словенцы со страшным треском валили на землю несколько предварительно подпиленных деревьев, а в течение всех трех дней — со среды до пятницы — с грохотом разбивали и топтали собранные со всего села старые доски, посуду, бочки и другие деревянные предметы, называя это *strašenje Boga* [Kuret, 1, s. 150, 174]. В пятницу — в ознаменование смерти Христа и землетрясения, а в ночь с субботы на воскресенье — в знак Его Воскресения — у церквей и костелов принято было стрелять. Словаки Закарпатья объясняли это так: «Znali streľac kolo kostola. Kedy Ježiša na križ pribivali — tedy bardz hremelo — mertvi z hrobu vstavali — tak hremelo. To je taki znak — strelec» [Валенцова 1988, с. 253]. Поляки Поморья в память об этом землетрясении били в барабан в пасхальную ночь, и при звуках этих ударов люди спешили на службу в костел [Stelmachowska 1933, s. 142].

Любопытным севернорусским обычаем Страстной недели было изгнание «ефимонов» — вечерней службы в церкви, продолжавшейся в течение всего Великого поста. На Мезени в среду Страстной недели после вечерни по случаю прекращения «ефимонов» дети собирались на церковной паперти и, бросая кверху шапки, громко кричали: «Кыш, ефимон, из трапезы пошел, за три дня до Христова дня» [Зеленин, 1, с. 35].

К этому добавлялись шумовые обряды, посвященные «изгнанию Иуды» (ср. словен. выражения *tolčenje juda*, *mlatenje juda*, отражающие в том числе и звуковые способы такого изгнания) или

---

<sup>19</sup> Ср. болг. и серб. название «глухая неделя», относящееся чаще всего к пятой (реже — ко второй и третьей) неделе Великого поста, когда особенно актуализируется запрет на уличное пение и громкие разговоры (ср. другие ее названия: словен. *tina*, *srna*, серб.-хорв. *безимена* и под.). Об этом подробнее см.: А. Тарасьев. Откуда у сербов «Глувна» и «Мироносна» неделя? // *Philologia Slavica*: К 70-летию Н. И. Толстого. М., 1993, с. 170–178; Т. А. Агапкина. Глухой, глухота // *Славяноведение*, 1995, № 3, с. 24–27.



«Поста», а также обыкновение заменять молчание в последние дни Страстной недели колокола грохотом трещоток и колотушек. За таким занятием молодежь проводила три последних дня Великого поста, оглашая окрестности невероятным шумом. Этим она «творила память» Иисусу Христу, ср. моравскую приговорку: «Му roledne zvoníme, tím ramátku činíme...» [Pernica 1951, s. 49]. В среду, четверг и в пятницу у хорватов совершался так наз. *baraban*, когда по окончании службы парни сильно били длинными прутьями по скамьям в церкви и гремели трещотками [Milićević 1974/1975, s. 450].

Вместе с тем, один из этих дней, «шумных» своей ритуальной практикой, — Страстная пятница — в быту и повседневной жизни был временем вселенской скорби по поводу кончины Иисуса Христа, выражающейся не только в строгом посте и других ограничениях, но также и в изменении звуковой палитры. В Страстную пятницу, по поверьям, вся природа скорбит вместе с людьми и затихают птицы. Со скота снимают колокольчики, хозяйки запирают в темных сараях домашнюю птицу, чтобы она не шумела и хоть немного попостилась (по словенским поверьям, это воздержание летом защитит птицу от нападения ястребов, лисиц и хорьков). Запрещается свистеть: словенцы считают, что в момент смерти Христа от радости свистели черти. Потому человек, засвистевший в пятницу, будет унесен чертом<sup>20</sup>, а тот, кто на минуту забудется и закричит, уже никогда в жизни не сможет закричать. Матери запрещают детям играть на улице и шуметь, а также просят не топтать ногами по земле, чтобы не ранить ее гвоздями от каблуков, ведь в землю уже положен Христос [Kuret, 1, s. 158, 163, 169, 179]. В доме не шумят, не разговаривают в полный голос, не ссорятся и не бранятся [Килимник 1962, с. 64]. У кашубов Страстная пятница называлась *Placzybóg*: в этот день принято было плакать; а если дети не плакали, то их били ветками, говоря: «*Pláčëta, dzis je Pláčëboga*» [Ракитянская 1989].

Таким образом, в звуковом пространстве календаря по-своему отражаются изменения времени — со «скоромного» на «постное»

---

<sup>20</sup> Запрет шуметь в Страстную пятницу во многих европейских традициях перенесен на все пятницы в году: ср. словен. «смеющийся в пятницу плачет в воскресенье», пол. «смеющийся в пятницу будет несчастен»; белорусское поверье о том, что если петь и веселиться в пятницу, то позже непременно придется плакать [Никифоровский 1897, с. 88].

и наоборот, события священной истории; в нем предусмотрены также особые формы звукового поведения для повседневной жизни и ритуала, для улицы и дома.

В весеннем календарном цикле известны праздники и периоды, которые отличает удивительная звуковая избирательность, сосредоточение на одной «ноте», отвечающей сути праздника, хотя в целом звуковой фактор отнюдь не преобладает в нем. В православных славянских традициях Духов день — понедельник после Троицы — и Духовская суббота были тем временем, когда души умерших активно общаются с миром людей. Поэтому слушание голосов предков и звуковой контакт с ними составляли как бы лейтмотив этих дней. В Болгарии, в Македонии, чтобы услышать голоса предков, люди прикладывали ухо к ореховым веткам, расстеленным на полу в церкви, или же просто ходили на кладбище и «слушали» могилы. Иногда мертвые разговаривали с людьми, например, просили испечь обрядовые хлебы [СБНУ 1898, кн. 15, с. 65, Охрид]. Чаще же до людей просто долетали звуки их голосов, напоминающие жужжание и бормотание пчел в улье; оттого в церкви весь день стоял неясный гул, как будто «бъргат некои пчели во кошаркѝ» (пчелы жужжат в улье) [СБНУ 1894, кн. 10, с. 121, Прилеп]. Если человек хотел увидеть умершего родственника, его надо лишь было громко позвать у реки, и покойник, услышав знакомый голос, показывался в глубине вод [АЕИМ-878-II, с. 26]. По русским поверьям, в Духов день предки посещают землю, и об их присутствии среди людей можно догадаться по голосам и звукам. Вот как рассказывали об этом на Смоленщине: «Слышала, как шли родители на Духовскую субботу. Голоса на улице и взрослые, и детские. Соседка говорит сыну: „Пойди, убери велосипед, люди идут“. А никого нет, это только голоса бывают слышны днем» [Листова 1993, с. 76].

Совершенно иным было звуковое пространство крупных календарных праздников — масленицы, Пасхи, Юрьева дня, Троицы или Купалы. Их звуковое поле — своего рода «парад» (по выражению В. Н. Топорова) всех способов звуковой выразительности, что, как кажется, отвечает полисемантической и полифункциональности праздника как такового. Звук здесь и знак праздника, способ ритуальной консолидации общества (пение хором, например) и одновременно — способ его социальной стратификации; звук несет на себе значительную часть конкретных функций, придаваемых празднику и ритуалу, в частности, тех, о которых мы говорили. Вместе с

тем, во время праздника актуализируются и периферийные сферы звукового поля, имеющие касательство к области потустороннего, поскольку граница между «тем» и «этим» мирами оказывается разомкнута. С каждым крупным праздником связываются мифологические рассказы о раздающихся в эти чудесные ночи звуках, которые предсказывают те или иные события в будущем. Словенцы Нижней Краины верили, что тот, кто в пасхальную ночь влезет на верхнюю перекладину озеродов (кбзлов для сушки снопов), услышит все, что случится в грядущем году [Kuret, 1, s. 242]; в пасхальную ночь чаще всего был слышен из воды и колокольный звон некогда затопленных церквей и костелов. Именно в праздничные ночи совершались славянские гадания, в том числе гадания по звукам и голосам. Например, на Смоленщине девушки в купальскую ночь «долю искали». Выходили в поле и кричали: «Доля, гу! Отгукни! А где ты?» [РАМ, Шумячский р-н]<sup>21</sup>. В праздники человек имел возможности услышать голоса домашних животных и растений. Украинцы Закарпатья считали, что в Русальную пятницу (первую пятницу после Троицы) или в купальскую ночь травы рассказывали о своем предназначении: «На Руса́ўну п'я́тницю иду́т рва́ты бур'ян. Ночью ро́бят у Руса́ўну п'я́тницю и на Купа́льну ничь. Трэ́бося розыбра́ться дого́ла, зме́ты цу́рья и идты квіткы собира́ты. И квіткы сама́ говорит: „Цэ от нечы́стой си́лы, цэ от тогб...“» [ПА, Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл.].

Праздник — время активного общения с предками и нечистой силой. Известны поверья о том, что на Пасху во время христосования с предками на кладбище или во время прощания с ними в Прощеное воскресенье предки подают голоса. Так, если поприветствовать их, сказав «Христос воскрес!», они ответят «Во истину воскрес!» [Селиванов 1886, с. 102]. На Пасху в стенах церкви возятся нечистые духи [Свирелина 1880, с. 121, Владимирская губ.], а под землей ведьмы вопят по случаю Воскресения Христова [Романов, 8, с. 294]. Чтобы не умереть от страха, слышав эти стоны, не стоит класть во время Всенощной земные поклоны. Звуками обнаруживают себя ведьмы и в купальскую ночь: хозяин, зашедший в это время в хлев, слышит звук выдаиваемого ведьмой молока и, не видя самой ведьмы, кидает топор в том направлении, откуда он доносится, и ранит ведьму [ПА, Нобель Заречнянского р-на Ро-

<sup>21</sup> О славянских гаданиях по звукам см. статью Л. Н. Виноградовой (наст. изд.).

венской обл.]. Хохот, стоны, плач, пение, смех, крики, хлопанье в ладоши, агуханье — вот те «голоса», которыми русалки объявляют о своем присутствии на земле в троицкий период. Однако этим праздничные ночи и опасны. Человек, оказавшийся перед лицом нечистой силы, вынужден позаботиться о своей безопасности, и это обстоятельство накладывает отпечаток на его поведение, в частности, заставляет ограничить свою речевую и вообще звуковую деятельность. На Витебщине, например, люди старались на Троицкой неделе держаться подальше от леса, поскольку считали, что у человека, услышавшего русалок, повредится слух [Зеленин 1995, с. 195]. Человек, отправившийся в купальскую ночь за цветком папоротника, обязан был соблюдать молчание; если бы он отозвался на оклики нечистой силы, его преследовавшей, то наверняка бы погиб. Так же должен был вести себя человек, решившийся понаблюдать за ведьмами в купальскую ночь через хомут или осиную борону [Никифоровский 1897, № 1972]. Вообще в эту ночь люди старались быть ближе к дому и вести себя тихо: «Пад Купалу, — рассказывали на Брянщине, — не выходили никуды, не ругались, не шумели, а то русаўка пачуёт» [ПА, Картушино Стародубского р-на]. «Тодорцы» — мифические всадники, появляющиеся на земле на первой неделе Великого поста, в Тодоров день, могли наказывать людей за учиненный в их праздник шум [Толстой 1990, с. 105]. Овчары в Софийском окр. в канун Юрьева дня выгоняли овец на росу очень рано, до восхода солнца, и при том — в полной тишине, для чего даже снимали на это утро с овец колокольчики. И лишь когда овцы поваливаются по свежей росе, пастухи надевали на них колокольчики и возвращали стадо в село. Такой порядок выпаса следовало соблюдать потому, что в эту ночь овцам могли навредить «магыосници» [Колева 1981, с. 53].

Практически каждый крупный праздник — это не только время неземных голосов; это период, когда на сцене появляются звуковые «маски» ряженных с их невнятной, почти потусторонней речью и голосами, с неестественным для обычного человека тембром — слишком высоким или низким. Севернорусские ряженные на святки «переменяли рець на грубу или тонку» [Морозов, Слепцова 1993, с. 177], а в Словакии ряженные парни, носящие во время Великого поста по селу чучело «Ded' a», не пели и не разговаривали по дороге, а лишь издавали невразумительные звуки [Olejnik 1978, s. 117]. Хаотичность их речевого поведения подчеркивалась

звуковым сопровождением: звоном колокольчиков и грохом погремущек, привешенных к их одежде, трещотками, звяканьем металлических предметов. Впрочем, среди этих «звуковых» портретов возможны и немые, молчащие маски, «инаковость» которых — на фоне человеческой речи — была не менее заметна. Среди этих последних, пожалуй, самые известные — болгарские «русалии», совершающие обходы на Русальной неделе и берущие на себя функции целителей. В основе их поведения — разрыв социальных связей и отказ от человеческих норм. В течение всей Русальной недели они живут вместе где-нибудь в изоляции от своих родственников, и при этом они не только не разговаривают с посторонними, не здороваются и не прощаются со встречными, но также и не говорят друг с другом за исключением своего вожака [Маринов 1914, с. 485–486]. На время связав себя с потусторонними силами, «русалии» (равно как и другие ряженые) вынуждены вести себя сообразно нормам их поведения.

Подведем итоги. Теперь уже очевидно, что предложенное в начале работы понятие звукового пространства весеннего календарного цикла представляет собой определенную условность, прежде всего потому, что это звуковое пространство едва ли специфично. Скорее есть смысл воспринимать его в качестве своеобразного среза народной звуковой культуры вообще. Звуковое пространство календаря строится на постоянном воспроизведении, «проигрывании» двух основных (для традиционной культуры вообще) семантических оппозиций: на противопоставлении тишины (молчания) и звука, а также звука «культурного» и звука «дикого», или потустороннего, принадлежащего неместному миру. Оно существует не изолированно от других пластов и областей культуры, взаимодействует с другими его обрядовыми циклами, а также и со сферой повседневности.

Звуковое пространство — внутренне динамичная структура, чутко «реагирующая» на все колебания и изменения реального времени и ритуала, в которых она существует. Эмоциональная и мифологическая тональность праздника или календарного периода, его сакральный или профанический статус, основные функции ритуала (прежде всего из сферы регулирования отношений между человеком и природой, социумом и космосом) — все это оказывается доступно языку звуков и находит отражение в звуковом образе времени.

Такая ситуация возможна, как нам кажется, только благодаря неким общим свойствам звука. С одной стороны, он организует пространство и преодолевает его дискретность; с другой — звук принципиально медиативен и коммуникативен, он как бы всепроницаем и потому способен соединять разомкнутые пространства и времена.

Рассматривая звуковое пространство календаря, мы могли убедиться и в том, что в рамках праздника или обряда имеет место известная универсализация звуковых средств. Практически все элементы звукового поля наделяются сходными символическими значениями и не обнаруживают особой склонности к спецификации по функциям. Другое дело — сами праздники, обряды и календарные периоды. В разных славянских традициях и этнодиалектных зонах отдельные праздники и обряды обнаруживают специфическую звуковую «насыщенность», используют разные звуковые средства и в разном объеме, и более того: придают одним и тем же звуковым ритуалам и акционально-звуковым элементам нетождественные функции и смысл.

И, наконец, последнее. Мы могли наблюдать, как в рамках звукового поля обряда или календарного периода частично снимается противопоставление между человеческим голосом и звуком вообще. Голос человека, природные звуки и искусственно создаваемые шумы взаимно дополняют друг друга и образуют то многообразие звучащего мира, о котором здесь и шла речь.

## Литература

- Акты исторические — Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1842, т. 4.
- Балов 1903 — А. Балов. Колокольный звон в народных верованиях (Из этнографических материалов, собранных в Пошехонском у.) // Живописная Россия, 1903, № 42, с. 445–447.
- Барташэвіч 1985 — Г. А. Барташэвіч. Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мінск, 1985.
- Бубало-Кордунаш 1932 — М. Бубало-Кордунаш. Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ, 1932, кн. 7, с. 82–89.
- Вакарелски 1935 — Х. Вакарелски. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит // Тракийски сборник. София, 1935, кн. 5.

- Валенцова 1988 — *М. М. Валенцова*. Терминология словацкой календарной обрядности. Дипл. раб. МГУ, 1988.
- Власова, Лобанов 1996 — *З. И. Власова, М. А. Лобанов*. Похороны Дударя (песня и обряд) // Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996, с. 61–71.
- Гарэцкі, Ягораў 1928 — *М. Гарэцкі, А. Ягораў*. Народныя песьні з мэлёдыямі. Мінск, 1928.
- Гура 1993 — *А. В. Гура*. Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // СБЯ, 1993, с. 132–152.
- Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Дей 1963 — *Ігри та пісні* / Уклад. О. І. Дей. Київ, 1963.
- Дмитриева 1993 — Традиционный фольклор Русского Севера / Автор-составитель С. И. Дмитриева. М., 1993.
- Ђорђевић 1958 — *Д. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Ђурић 1934 — *С. Ђурић*. Српски народни обичаји у Горњој Крајини // СЕЗБ, 1934, књ. 50, с. 196–209.
- Ермолов, З — *А. Ермолов*. Народная сельскохозяйственная мудрость в поговорах, поговорках и приметах. СПб., 1905, т. 3.
- Жаткович 1896 — *Ю. Жаткович*. Замітки етнографичні з Угорської Руси // ЕЗ, 1896, т. 2.
- Житие Феодосия Печерского — Житие Феодосия Печерского / Перевод и коммент. О. В. Творогова // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978, с. 305–392.
- Зеленин, 1; 2 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914, вып. 1; 1915, вып. 2.
- Зеленин 1991 — *Д. К. Зеленин*. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1994 — *Д. К. Зеленин*. К вопросу о русалках // *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. М., 1994, с. 230–298.
- Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- Иваницкий 1890 — *Н. А. Иваницкий*. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия ОЛЕАЭ, т. 69. Труды этнографического отдела. М., 1890, т. 11. вып. 1.
- ИИФЭ — Рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии Украинской академии наук. Киев. Ф. 1.
- Капанци — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североисточной Българии. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Касабов 1896 — *М. Касабов*. Обичаи периодически от Търново // СБНУ, 1896, кн. 13.

- Килимник 1962 — С. Килимник. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1962, т. 3.
- Колева 1981 — Т. Колева. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Кузманова 1981 — В. Кузманова. За системния характер на пролетните обреди // Обреди и обреден фолклор. София, 1981, с. 115–146.
- Ливанова 1938 — Т. Ливанова. Очерки и материалы по истории русской музыкальной культуры. М., 1938, вып. 1.
- Листова 1993 — Т. А. Листова. Похоронно-поминальные обычаи русских // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993, с. 48–83.
- Максимов, 2 — С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. Т. 2: Крестная сила. М., 1993.
- Маринов 1914 — Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Мартинов 1958 — А. Мартинов. Народописни материали от Граово // СБНУ, 1958, кн. 49.
- МГУ ФП — Архив кафедры фольклора Московского гос. университета. Материалы фольклорной практики.
- Милорадович 1991 — В. П. Милорадович. Житье-бытье лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991, с. 170–341.
- Милошевић 1937 — М. Милошевић. Народне празноверице у копаоничком селима у Ибру // ГЕМБ, 1937, кн. 12, с. 204–208.
- Морозов, Слепцова 1993 — И. А. Морозов, И. С. Слепцова. Праздничная культура Вологодского края. М., 1993.
- Минх 1890 — А. Н. Минх. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губ. // Зап. РГО по отд-нию этнографии. СПб., 1890, т. 19, вып. 2, с. 1–152.
- Некрылова 1991 — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- Никитина 1982 — С. Е. Никитина. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские устные и письменные традиции и народная культура. М., 1982, с. 91–126.
- Никифоровский 1897 — Н. Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Петров 1974 — П. Петров. Лечебните свойства на леската в народните поверия // Известия на Етнографския институт с музей. София, 1974, кн. 16, с. 375–457.
- Радуловић 1936 — И. Радуловић. Народна веровања у Зети // ГЕМБ, 1936, кн. 11, с. 54–64.
- Ракитянская 1989 — А. Н. Ракитянская. Польский народный календарь в этнолингвистическом освещении. Словарь польских хрононимов. Дипл. раб. МГУ, 1989.



- РАМ — Российская академия музыки им. Гнесиных. Фольклорный архив кабинета народной музыки.
- Романов, 8 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8.
- РЭМ — Российский этнографический музей. Архив, ф. 1, оп. 7 (Тенишевское бюро).
- Свирелина 1880 — *К. Свирелина*. Народные обычаи в некоторых селах Владимирской губернии // РФВ, 1880, т. 4, с. 119–125.
- Селиванов 1886 — *А. И. Селиванов*. Этнографические очерки Воронежской губ. // Воронежский юбилейный сборник. Воронеж, 1886, т. 2, с. 69–117.
- Смильанић 1960/1961 — *Т. Смильанић*. Старе народне мијачке песме // ГЕИ, 1960/1961, књ. 9/10, с. 139–170.
- Тенев 1900 — *Т. Тенев*. Народен календар от Чипоровци // СбНУ, 1900, кн. 16/17, ч. 2, с. 43–48.
- Терещенко, 6 — *А. В. Терещенко*. Быт русского народа. СПб., 1848, ч. 6.
- Толстой 1987 — *Н. И. Толстой*. Из славянских этнокультурных древностей: 1. Оплзание и опоясывание храма // Труды по знаковым системам. Тарту, 1987, вып. 20.
- Толстой 1990 — *Н. И. Толстой*. Южнославянские *Тодорица/Тодоровден*. Обряд, его структура и география // Балканские чтения–1. М., 1990, с. 101–109.
- Филиповић 1939 — *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ, 1939, књ. 54, с. 277–566.
- Филиповић 1949 — *М. Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗБ, 1949, књ. 61.
- Филиповић 1958 — Банатске Хере / Ред. М. Филиповић. Нови Сад, 1958.
- Чубинский, 3 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872, т. 3: Народный дневник.
- Чудинова 1994 — *И. А. Чудинова*. Смех, веселье, шабаш: Традиции скomorошества в период петровских реформ // Скоморохи: Проблемы и перспективы изучения. СПб., 1994, с. 149–160.
- Шуберт 1993 — *Г. Шуберт*. Глинени пищялки и свирки в Дунавско-Балканския регион // Български фолклор, 1993, № 2, с. 59–67.
- Dydowiczowa 1967 — *J. Dydowiczowa*. Zwyczaje i obrzędy doroczne // Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967, т. 3.
- Ivanišević 1905 — *F. Ivanišević*. Polica // ZNŽO, 1905, knj. 10, sv. 1, s. 11–111.
- Karczmarzewski 1972 — *A. Karczmarzewski*. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Kolberg, 9; 23 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963, т. 9; 1964, т. 23.

- Kováčová 1989 — *J. Kováčová*. Dievčenské spevy v jarnom zvykosloví na Slovensku // *L'udové hudobné a tanečné zvykosloví*. Bratislava, 1989.
- Kuret, 1; 2; 4 — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Celje, 1965, d. 1; 1967, d. 2; 1970, d. 4.
- Lovrenčević 1979 — *Z. Lovrenčević*. Ladarice // *Narodna umjetnost*, 1979, knj. 16, s. 137–158.
- Miličević 1974/1975 — *J. Miličević*. Narodni život i običaji na otoku Braču // *Narodna umjetnost*, 1974/1975, knj. 11/12, s. 399–462.
- Olejník 1978 — *J. Olejník*. L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.
- Pernica 1951 — *B. Pernica*. Rok na Moravském Horácku a Podgóracku. Havlíčkův Brod, 1951.
- Pośpiech 1987 — *J. Pośpiech*. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Rényiová 1982 — *K. Rényiiová*. Fašiangová obchádzka v Tekove // *Výroční obyčeje*. Brno, 1982, s. 316–321.
- Řehoř 1897 — *F. Řehoř*. Kalendářik z narodního života Lemkův // *Časopis Musea Kr. Českého*. Praha, 1897, s. 353–375.
- Saloni 1908 — *A. Saloni*. Lud rzeszowski // *MAAE'*, 1908, t. 10, s. 50–344.
- Siarkowski 1885 — *W. Siarkowski*. Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa. Cz. 1 // *ZWAK*, 1885, t. 9, s. 3–72.
- Stelmachowska 1933 — *B. Stelmachowska*. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Świątek 1893 — *J. Świątek*. Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
- Vykoukal 1901 — *F. Vykoukal*. Rok v starodávnych slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.
- Zečević 1973 — *S. Zečević*. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973.

*Е. Е. Левкиевская*

## **Голос и звук в славянской апотропеической магии**

Семантика вербального оберега (впрочем, как и любого другого сакрального текста) зависит не только от того, что говорится в тексте, но и от того, как он произносится, т.е. какие способы звуковой организации текста, в данном случае оберега, придают ему сакральный статус, отличают от обыденной речи, определяют его магическую силу, см., в частности: [Астахова 1992, с. 74–85]. Говоря о роли звука и голоса в апотропеическом тексте, можно сформулировать общий принцип: оберегом служит то, что характеризует собой человеческий мир, в противоположность «иномирным» голосам и звукам, являющимся источником опасности для человека. Сюда относится, прежде всего, сам человеческий голос и все специфические приемы звуковой маркировки произносимого текста. Апотропеической функцией обладают звуки и шумы, символизирующие человеческий мир: производимые с помощью ритуальных предметов (как, например, церковный колокол), а также предметов домашней утвари и инструментов, получивших сакральный статус именно в силу своей принадлежности к деятельности человека (коса, заслонка, печная лопата и под.). Наконец, оберегами могут служить и голоса домашних животных.

Как известно, апотропеем, или оберегом, т.е. магическим средством защиты человека и его мира от опасности, может быть практически любой элемент славянской традиционной культуры — предмет (соль, игла, уголь и под.), растение (крапива, боярышник, липа и т. д.), действие (плевать, закрепщивать, опаживать и др.),

жест (например, кукиш), а также самые разнообразные вербальные формы — заговор, приговор, молитва, песня, вербальный ритуал. Любой из концептов традиционной культуры может считаться апотропеем при наличии у него двух составляющих — апотропеической функции и апотропеической семантики.

Обычно под *голосом* принято понимать звучание, издаваемое голосовыми связками живых существ, преимущественно человека. Но, подчиняясь логике традиционной культуры, к таковым, вслед за человеком и животным, нам придется причислить и мифологических персонажей. Голосом наделяются и некоторые предметы с явными признаками антропоморфизации, например, колокол (он имеет не только голос, но и язык). Что касается *звука*, то в традиционном понимании это акустическое явление более общего характера, чем голос, в основном имеющее своим источником «неживое» происхождение. Такое толкование голоса и звука слишком огрубленно и, вероятно, не совпадает с определениями, принятыми в музыке, физике и проч., но оно в основном верно отражает разницу употребления этих слов в области традиционной культуры.

Голос и звук в качестве апотропеев имеют различный «диапазон» функционирования.

С точки зрения магического употребления человеческий голос выполняет двойную роль: во-первых, он является средством произнесения ритуального текста — большинство текстов традиционной культуры функционирует именно в устной форме, поэтому чтобы реализовать текст, его необходимо произнести; при этом определенные звуковые и фонетические приемы организации апотропеического текста усиливают его сакральный статус. Звуковая организация текста включает рифму, ритм, звуковые повторы и др. Эта роль голоса универсальна для всех без исключения сакральных текстов и не является особенностью только вербальных оберегов. Она катализирует заложенные в тексте смыслы, но не создает новых. К примеру, семантика отгона в заговоре против градовой тучи содержится в словах заговора, а выкрикивание заговора в сторону тучи лишь акцентирует семантику оберега. Во втором случае голос или отсутствие голоса, т. е. молчание, выступают как полноценный оберег. Здесь голос из средства реализации текста превращается в самостоятельный текст (в семиотическом смысле слова) и у него появляются собственная апотропеическая функция и семантика — именно этот случай представляет для нас особый

интерес, хотя примеров, когда голос выступает в качестве самостоятельного оберега, не так уж много. Например, во время весенних обходов полей с целью защиты их от града и заморозков апотропеическая семантика создается именно громким криком или громким пением с целью распространить человеческий голос на возможно большее пространство; слова, которые при этом произносятся, имеют явно вспомогательное значение.

Необходимо заметить, что в магической практике голос, которым произносится ритуальный текст, обычно так или иначе маркирован — заговор, приговор и под. редко произносятся «обычным» голосом, они выкрикиваются, произносятся шепотом или «про себя», часто с особой интонацией, ритмом или даже с изменением тона. Таким образом, в магической практике обычного голоса как бы не существует, поскольку используются только его маркированные модификации. Эти специфические способы произнесения магического текста, как правило, зависят от ситуации. Громкий крик или громкое пение предписывались во время ритуальных обходов полей, усадьбы и проч. Напротив, при встрече с ведьмой или колдуном, способными сглазить человека, нейтрализующую их зло формулу часто необходимо было произносить шепотом или «про себя». Обычно при передаче сакрального текста другому человеку сообщались и условия, при которых он должен произноситься.

Эта маркированность никогда не затрагивает естественных характеристик голоса отправителя текста. Человеческий голос, будучи знаком «этого» мира, сам по себе содержит апотропеическое начало, именно поэтому голосовая мимикрия, характерная для других обрядовых ситуаций (например, при ряжении) и призванная отразить принадлежность говорящего к потустороннему миру, при произнесении оберега неприемлема.

Что касается ритуально производимых с помощью различных предметов звуков и шумов, а также голосов домашних животных, то они, в отличие от звуков человеческой речи, всегда выступают в качестве самостоятельного апотропеического текста. К примеру, выстрелы из ружья на свадьбе или удары бичом на Щедрый вечер имеют семантику отгона нечистой силы и для того, чтобы быть оберегами, не требуют вербального сопровождения [Olejník 1978, s. 134]. Словесный текст может быть дополнением ритуального звука и шума, точнее сказать — не дополнением, а своеобразной «расшифровкой» цели происходящего действия, «переводом» его

на вербальный уровень. Таким образом, если голос часто служит лишь дополнительным средством апотропеизации, звук (за исключением звуков человеческого голоса, оформляющих текст) обычно является самостоятельным оберегом, хотя и может выступать вместе с другими видами оберега (например, заговорными текстами). В последнем случае оберег приобретает дополнительную семантику в зависимости от содержания заговора.

Рассмотрим сначала случаи, когда голос и звук являются самостоятельными оберегами.

**Заполнение пространства человеческим голосом и звуками человеческого мира.** Человеческий голос — наиболее сильный и очевидный маркер «этого» мира. В такой же роли выступают звуки и шумы, производимые с помощью предметов хозяйственной утвари и хозяйственных механизмов и отличающие мир человека от потустороннего, в котором, согласно традиционным представлениям, отсутствуют все эти звуки. Голос и звук создают своеобразную ограду, защищающую пространство от опасности. Но в отличие от других видов магической ограды (создаваемой, например, опаживанием, обходом, очерчиванием и под.), проходящих по периметру охраняемого пространства, человеческий голос или звуки человеческого мира заполняют все пространство целиком настолько, насколько они бывают слышны. Показательно, что в Полесье существовала даже мера расстояния, где за единицу измерения бралась мощность человеческого голоса или голоса домашнего животного. Расстояние, на которое разносился человеческий голос, называлось *klikóvišče*, а расстояние, на которое доносился крик вола, называлось *na valóy ryk* [Moszyński 1967, s. 123]. Для ограждения пространства от приближающейся опасности его «заполняют звуками», принадлежащими человеческому миру, создавая на расстоянии слышимости звука невидимую преграду. У карпатских украинцев в Сочельник перед ужином хозяин обходил вокруг дома, ударяя камнем о косу (КА 1991, Луквица богород. ив.-фр.), у сербов это делала девушка, стуча ключом о кочергу [Ђурић 1934, с. 203]. У болгар в день св. Еремея хозяин обходил хозяйство, стуча в хлебную лопату [Захариев 1918, с. 158, Кюстендилско], у сербов это делала хозяйка дома, стуча колом в лопатку, которой выгребают жар из печи [Николић 1936, с. 119, Сретечка жупа]. На какое расстояние разносился звук, на такое змеи не будут подползать к дому в течение всего года. У гуцулов на Благовещенье хозяин на-

гишом обегал свой дом со звонком в руке, приговаривая: «Як дилеко чути сего дзвінка, аби так звірка за дилеко ни сьміла присту-  
пити до моєї худоби» [Онищук 1912, с. 33, укр.].

В этой же функции использовался и ритуальный крик. В Словении в день св. Павла (25.01.) парни поднимались на возвышенность и оттуда кричали: «Павел, беги, пусть тебя холод не достанет!» Куда дойдет их голос, на таком расстоянии туман и холод не повредят посевам [Kuret 1970, s. 339]. Такой ритуальный крик носил название *huškanje* [Möderndorfer 1946, s. 27]. В Моравии в день Трех королей (6. 01) выходили в сад и громко кричали: «Каспаре, Мельхиор, Бальтазар!» — считалось, что на расстояние слышимости злодеи не смогут подойти к дому [Bartoš 1892, s.25]. Сербы заполняли охраняемое пространство своим именем, которое выкрикивалось и должно было замаркировать, «застолбить» участок территории, с этого момента становившийся недоступным для змей, града и проч. В Словении в день св. Павла кричали дети, чтобы их крик разносился далеко вокруг — на такое расстояние туман не повредит посевы [Möderndorfer 1946, s. 27].

Такую же роль играло и пение специальных песен во время весенних коллективных обходов полей, когда сам факт пения ритуальных песен в охраняемом пространстве (независимо от их содержания) имеет апотропеическую функцию и защищает поля от града, нечистой силы и проч. Сюжет таких песен может и не содержать апотропеической семантики, однако в них обычно присутствует высказывание с иллокутивным значением утверждения, играющее роль закрепки, «гарантирующей» действительную силу данной песни. Пространство заполнялось пением специальных песен в определенные календарные даты. В различных славянских традициях подобные обходы с песнями приурочивались к разным календарным датам. В Болгарии молодежь накануне дня Сорока мучеников (9.03 ст.ст.) собиралась на холме и громко пела предназначенные для этого случая песни: считалось, что там, где будет слышен голос, град не повредит посевов [Кузманова, с. 137, Михайловградско]. Часто цель этих действий прямо декларировалась: в районе Лодзи в день св. Иоанна молодежь обходила поля, распевая песни, в которых, в частности, говорилось: «Gdzie się głosy rozlegajum, / Tam ci grady nie bijajum» [Lechowa 1967, s. 11, пол.].

**Отгон и устрашение опасности.** Чаще всего ритуальный шум использовался для отпугивания и отгона опасности. Эта функция

может совмещаться с предыдущей. К примеру, создание громких звуков во время обхода дома (битье в косу, в заслонку и проч.) имело целью не только заполнить окружающее пространство «своими», «домашними» звуками, но и отпугнуть опасность создаваемым шумом. У восточных славян ритуальный шум использовался в обряде опахивания, когда женщины, проводящие борозду вокруг своего села для защиты от болезней, били в сковородки, в печные заслонки, в косы, в деревянные колотушки, устраивали звон, поднимали дикий визг с целью напугать болезнь [Журавлев 1978, с. 78]. У южных славян с помощью ритуального шума отпугивали градовые тучи: стреляли из ружья, заряженного в Сочельник (серб., р-н Ниша) или из небольших самодельных мортир (Драгачев), пускали в ход пустую мельницу, чтобы она тархеньем пугала тучи и под. В Алексиначском Поморавле, когда начинался град, хозяйка во дворе стучала в сито и кричала: «Бермане, догде твоје, одавде наше» [Антонијевић 1971, с. 196].

Одним из наиболее действенных оберегов в славянской апотропеической магии признавался колокол, голос которого определял пределы христианского мира. Звон колокола, наряду с другими христианскими символами — крестом, святой водой и др., обладал способностью прогонять нечистую силу. Обычно колокольный звон использовался как оберег у южных и западных славян при отгоне градовых туч, вернее тех демонов, которые, согласно поверьям, находились в этих тучах и направляли их на поля и селения [Nahodil, Robek 1952, s. 198]. В частности, польские планетники, направляющие градовые тучи, якобы так ярились, слыша звон освященного колокола, что даже пытались вырвать колокольные веревки [Fischer 1926, s. 163]. В одной чешской быличке рассказывается, что крестьянин, в полдень оказавшийся в лесу, подслушал разговор трех демонов, которые мешали град в больших бочках. Они говорили о том, что направить тучу с градом в одно из сел невозможно, поскольку там имеются «zlé psy, a jejich hlas by zničil naše dilo» [Nahodil, Robek 1952, s. 197]. «Злыми псами» они называли церковные колокола, поскольку, как и все представители нечистой силы, не могли выговорить настоящее имя сакрального предмета (лужицкие карлики *lutki* также не могли выговорить слово «колокол», называя его *brumbak* или *klampaw*). Здесь интересен факт табуирования названия «опасного» предмета с точки зрения нечистой силы. На Воеводине еще перед Второй мировой



войной устанавливали специальные колокола от града, называемые «леда», считалось, что их звон отгоняет градовые тучи [Чайкановић 1939, с. 170]. У сербов в области Срема считалось, что отпугивать тучи может только тот колокол, который не звонил по усопшему, поэтому во многих сремских церквах был специальный колокол, которым никогда не звонили по мертвому, а только созывали на службу и для отгона туч [Бабовић 1963, с. 83]. На Западной Украине для защиты от града односельчане всем обществом покупали колокол, освящали его и первый раз звонили в него на Пасху, говоря: «Як типирь не виджу нич на наших хотарах, так бим николи не видів». После этого колокол приобретал способность отгонять град [Зубрицкий 1909, с. 45]. Согласно лужицким поверьям, звон колокола был невыносим для *lutków* — карликов, которые обессиливали и умирали от колокольного звона. После безуспешных попыток разбить или испортить колокола, *lutki* переселились под землю, говоря: «Te brumbaki włązą na świat, a my musimy schodzić ze świata» [Czerny 1895, s. 56–57]. По мнению галицких украинцев, волк, услышав на Пасху колокольный звон, был обречен крутиться целый год на том месте, где этот звон был услышан [Зубрицкий 1900, s. 45]. У русских считалось, что звон колокола облегчает участь самоубийцы, томящегося в аду, тогда как другие способы поминовения самоубийц могут лишь усугубить их положение [Зеленин 1995, с. 41]. У гуцулов звон колокола считался полезным путеводителем для души только что умершего человека, поэтому сразу после смерти близкого кто-нибудь из домочадцев бежал в церковь, «щоби по душі подзвонити, аби она довго не блукала по лісах та горах» [Шухевич, 3, с. 242]. Метафорическое осмысление звона колокола или колокольчика как голоса лежит в основе их лечебного применения: из колокольчика, с которым дяк на Водокрещенье ходил по хатам, поили немых детей, полагая, что после этого они начнут говорить [Шухевич, 4, с. 209, гуцул.].

Показательно, что сакральная сила колокольного звона могла переноситься на предметы и вещества, связанные с колоколом. Чтобы оградить роженицу от моры, чехи использовали смолу, образовавшуюся на колоколе от масла, которым его смазывают. Такую смолу, которой подкуривали роженицу и ребенка, называли «*zvonový hlas*» [Kulda 1874, s. 265, морав.]. Ср. схожее употребление частей музыкальных инструментов в качестве оберегов, например, у словаков ребенку от глаза на руку надевали скрипичную струну [Červenák 1966, s. 91].

Уже упоминалось, что берегами могут служить и голоса домашних животных. Всем славянам известны апотропеические свойства петушиного крика, прогонявшего нечистую силу. У сербов для отгона градовой тучи использовался рев специально разоглаженных быков, бляенье баранов, визг свиней, собачий лай [Толстые 1981, с. 56–57].

Одним из вариантов звукового апотропеического поведения можно считать замещение опасности суррогатом. Принцип действия таких берегов основан на том, чтобы своим поведением и поступками имитировать хаос, беспорядок, отступление от нормы, показывая тем самым носителю опасности, что его действия уже не могут вызвать отрицательных последствий, поскольку хаос и так уже налицо. В западнорусских районах и в восточной Белоруссии на Ивана Купалу существовал обряд «борона», во время которого для отгона нечистой силы устраивалась ритуальная какофония, музыкальный хаос: участницы обряда одновременно пели каждая свою календарную песню, причем такую, исполнение которой было запрещено в этот период (устное сообщение О. Пашиной и М. Енговатовой, см. статью О. Пашиной в настоящем сборнике).

**Молчание.** Этот вид речевого поведения еще раз подтверждает, что «на всякий звук есть эхо на земле» (А. Тарковский). Если представить себе отношения между отправителем берега и носителем опасности как своеобразный диалог, где берег является ответом на возникшую опасность, молчание, на первый взгляд, может показаться исключением из этого правила. В действительности молчание можно считать не отсутствием вербального поведения, а разновидностью такого поведения, таким же «правильным» ответом на возникающую опасность, как и заговор, приговор или любой другой вид берега. С другой стороны, если считать берегом уклонение от контакта с опасностью, молчание можно рассматривать как один из способов такого уклонения; это своеобразная «не-встреча» на вербальном уровне. Поскольку, по народным воззрениям, голос так же материален, как взгляд и слово, он разрушает невидимую границу между человеческим и потусторонним миром, при этом граница может быть разрушена только в том случае, если человек откликнется на провоцирующий его «иномирный» голос.

Молчание служит также берегом в те моменты, когда существует опасность, что вместе с откликом можно отдать и благосостояние. Его соблюдают при доении коровы, посеве, посадке овощей,

сновании, в день отела скота и проч.: «Як корову дбать, то гомонить нельзя, кáжут: трэба мбўчкй. [Подсолнух] и гарбузы як содють, нельзя гомонить, а то варабьи бўдут пить» (т. е. клевать. — *Е.Л.*) [ПА, Старые Боровичи щорс. черниг.]; «Як ворбўжыш — маўчў, як молоко нясеш — маўчў, бо глаз усякий буваець» [ПА, Гортоль ивацевич. брест.]; «[Когда кто-то приходит в дом во время снования], малчкўм снўб, нэ разгоўарўаеш» [ПА, Онисковичи кобрин. брест.]; «Як цэлица корўва, то не здорўбкаюцца, чы свиннў, чы вэчка, чы шо, <...> бо не ўрўдить у тебэ, а у йих урўдить» [ПА, Кочище ельск. брест.]. В Пинском Полесье ритуальное молчание соблюдается также, когда мечут стог или укладывают зерно, вероятно, чтобы его не погрызли мыши [ПА, Ласицк пин. брест.]. Ср. также использование русскими в лечебной магии так называемой «молчаливой» воды, т. е. воды, взятой из источника и принесенной домой при полном молчании, — при нарушении этого условия вода теряла свои лечебные свойства. Молчание использовалось в качестве оберега при встрече с мифологическими персонажами и вообще с потусторонним миром: при встрече с русалкой «говорыты нэ мбўно. Что-нибудь скажешь — зразу умрўш» [ПА, Ветлы любеш. волын.], молчать полагалось при встрече с волком [ПА, Одрижин иванов. брест.], при встрече с вихрем, иначе есть опасность онеметь [Колев 1980, с. 79, болг. Пловдив].

Голос демона часто бывает тем средством, с помощью которого он наносит вред человеку, приводит его к гибели: человек умирает, услышав голос упыря или стопана, у беременной женщины, услышавшей голос душ некрещеных младенцев, бывает выкидыш, а маленькие дети при этом заболевают. Для ряда демонов подражание человеческому голосу, имитация знакомого голоса с целью сбить человека с дороги является основной функцией. В белорусских поверьях окликают человека кликуши, в русских и украинских — леший, в болгарских и сербских — самовилы, в чешских — блуждающие огоньки, в польских — водяной, а также вампир, который, выходя из гроба, влезает на колокольню и перечисляет имена людей, которые умирают от его голоса [Санникова 1990, с. 39]. Можно проверить, кто кричит — демон или человек: если голос слышится три раза, то зовет человек, если два — то демон [КА 1987, Самаково путил. черновиц.]; ср. также: [Ястребов 1894, с. 41; Онищук 1909, с. 95]. Характерно, что болгары считают эхо откликом нечистого духа, живущего в пещерах, на скалах и других недоступных местах.

Человек не должен откликаться, когда слышит эхо, иначе злой дух может его иссушить [Маринов 1914, с. 213]. По мнению русских, леший вторьем (эхом. — *Е. Л.*) морочит [СРНГ, вып. 5, с. 232]. Ср. полесское поверье: «И ў лесу нельзя было озывацца на голос, як хто озывае. Нечысты́й дух это ходыть и вызывае» [ПА, В. Теребежов стол. брест.]. Поэтому у славян повсеместно существует запрет откликаться на голос или оборачиваться в ту сторону, откуда он слышен, поскольку этим человек открывает нечистой силе доступ к себе: «Абэ ты не обзывала на тэ́й голос, що не зна́ш, бо сатана вжэ буде ходэ́тэ до тебе, жінкэ, чэ дй́ўчэнэ. Отак тэ́ прокречэ́ш, то вин ма́је пра́во ходэ́тэ. Вин з нэй живэ́, як чоловiк з жiнкой» [КА 1990, зап. С. Бушкевич, Головы верхов. ив.-фр.]. «Лiсницi пiддурюють та викликають до себе парубкiв так, що говорять, смiються i спiвають голосом коханки. Кличуть їх навiть по iменi, хто вiдiзвется, до того вони зараз пристають» [Гнатюк 1991, с. 394]. «Ў пoлный дэнь вин (злой дух. — *Е. Л.*) покажэцца, будэ пудвoдыть, кликать будэ, будэ казать чи кум чи кумá. И нэ (o)бзывацца — то мoжэ пудвэсьты» [ПА, Чудель сарн. ров.]. «Потопленники, они ў нoчи пужають людeй. Там у нас малады чалавек утапiўся, дак у нoчи гукáе, дак не гукáе на iмье, а так гукáе. И никогда не отгукивайса, бо прийде» [ПА, Замoшьe лельч. гoм.]. По этой причине нельзя самому кричать в лесу, в поле и т. д., поскольку откликом может быть голос нечистой силы. Во время похорон, когда покойника везут на кладбище, нужно молчать, поскольку в этот момент «дорога открыта на тот свет» и не существует обычной границы между «тем» и «этим» миром, а значит необходимо от него отделиться, отгородиться молчанием [ПА, Олтуш малорит. брест.]. Сюда же относится запрет плакать, голосить по умершему — часто покойника можно было оплакивать только до момента погребения, после возвращения с кладбища голосить уже не подагалось: «У нас як чоловик умрэ, спустэм ў мoгэлу, ужэ голосэ́тэ нэ мож. Плакатэ мож, а голосэ́тэ — ни. Прэсэхáе сэ» [КА 1989, зап. автора, Лути, рах. зак.]. «Як шoс такыи умре, ци бi жiнка, ци бi чоловiк, ци бi лyбас, <...> та аби дуже жылиував за тим, аби дуже плакаў, буде так сохнути...» [Гнатюк 1912, с. 251, Зеленици надворн. станисл.].

В славянской традиционной культуре голос мыслится как достаточно автономная часть человеческого существа. Он существует как материальная субстанция, которая может отделяться от своего носителя, передаваться другому, отниматься и проч., что в славянских

языках хорошо видно на примере действий, совершаемых с голосом. Прежде всего, голос можно иметь или не иметь (ср. пол. *mieć głos*, рус. *человек без голоса* «бессильный, несамостоятельный»). Как и вещь, голос можно *давать* (рус. *подать голос*, укр. *подати голос*, серб. *давати гласа* «отзываться», пол. *dać komu głos* «предоставить право высказаться»), *брать* (пол. *zabrać głos* «начать говорить»), *отбирать* (рус. *лишить голоса*, пол. *pozbawić kogo głosu, odmówić głosu* «лишить возможности высказывать свое мнение») или *терять* (рус. *утратить голос*, пол. *stracić, popsuć głos*). Показательны крестьянские представления начала века о телефонной связи как об устройстве, в котором голос говорящего, как предмет, переносится в нужное место нечистой силой: «У телефоні то «тот» — осина — квичне голос... тай як пани хоки говорити, то він — пек му — покичає голос відци хокь у Надвірну, а хокь де...» [Онищук 1909, с. 71, надворн. станисл.]. Здесь актуализируется представление о том, что голос, как и некоторые другие части человеческого тела, может отделяться от своего хозяина. Подобно ногтям, волосам, молоку, зубам, экскрементам, голос представляет собой часть целого, которая может замещать самого человека. Поэтому он и уязвим для опасности, поскольку действия (как положительные, так и отрицательные), производимые над частью, как известно, переносятся на целое. Подобно тому, как подобравший чужие ногти, волосы и под., может навредить их хозяину, так «подобравший» или «отобравший» чужой голос, имеет власть над человеком, которому он принадлежит. Сербские демоны караконджулы отнимают голос у крикнувшего человека и делают с ним, что хотят, после чего человек становится совершенно беспомощным. Поэтому в местах возможного «скопления» караконджулов человек не должен разговаривать «нити гласа од себе пуштати» (т. е. не должен «голос от себя не отпускать») [Ђорђевић 1958, с. 560, Лесковачка Морава]. Похоже ведет себя сербское женское демоническое существо *пустоловица*, которая зовет человека по имени «Николе, што радиш?» На этот крик нельзя отзываться, «jer ћеш изгубити глас» (иначе потеряешь голос) [Вулетић-Вукасовић 1934, с. 183]. Согласно поверьям карпатских украинцев, волк, увидев человека, может его «замовити», т. е. своим взглядом лишить человека голоса, сделать так, что человек «не може пуштити з себе голосу». В этом случае предписывалось разорвать у горла рубашку, символически освобождая тем самым путь голосу, «чтобы мову пустило» [Онищук 1909, с. 25].

Перейдем к рассмотрению тех случаев, когда способы произнесения текста, а также элементы его звуковой организации служат для его сакральной маркировки. В этом случае апотропеическая семантика бывает преимущественно выражена в самом вербальном тексте, а способ его произнесения (шепот, крик, пение), а также фонетические особенности (рифма, повтор отдельных фрагментов и проч.) лишь усиливает магическую мощь слова.

Одним из наиболее распространенных способов произнесения текста является крик. Существует, по крайней мере, три случая, когда выкрикивание текста придает оберегу дополнительные коннотации.

**1. Оповещение.** В славянской магической практике одним из способов предотвращения какой-либо опасности является сообщение о ней всем окружающим. Обычно эта мера используется южными и, реже, западными славянами в тех случаях, когда возникает подозрение, что ребенок, рожденный с какими-то отклонениями от нормы (с зубами, в кровавой «сорочке» и под.), в будущем может стать вампиром, вештицей, морой и др. демоническим существом. Чтобы это предотвратить, в первую же ночь после рождения ребенка кто-нибудь поднимается на крышу и как можно громче кричит: «У нас се родило дижете у црвеној хальинци!» [Ђорђевић 1953, с. 223].

**2. Опережение опасности.** В некоторых случаях, чтобы обезвредить опасность, нужно опередить ее — первому совершить какое-либо действие, произнести обережную формулу или просто крикнуть. При встрече с вампиром человек должен первый обратиться к нему со словами: «Wseki duck (duch) Pana Boga chwali». Если позволить вампиру заговорить первым, он навредит человеку [Kosiński 1905, s. 9, зап. Галиция]. Если человек, увидев волка, успеет крикнуть до того, как волк его увидит, он тем самым замкнет волку зубы, но если волк первым взглянет на человека, то человек онемев (полес.). Таким образом человеческий крик является разновидностью апотропеического действия, способного обезвредить опасность.

**3. Обращение к носителю опасности.** Часто обережные тексты содержат обращение к носителю опасности (к градовой туче, волку и проч.) с просьбой уйти, угрозами, задабривающими формулами и т. д. Такие тексты, как правило, тоже выкрикивались, поскольку предполагалось, что существа, представляющие угрозу человеку, находятся далеко, в «том» мире, а значит, чтобы они услышали, им

нужно кричать. К примеру, в открытое окно громко звали волка на рождественский ужин, чтобы летом он не приходил [Зубрицкий 1909, с. 53, Мшанец старосамб. лъв.]. Сербы всегда выкрикивали заговоры, обращенные к градовой туче: «Тамо, цермане, тамоооо! / У пуста гора Олелија... / Тамо, Бошке, тамооо, / у пуста гора Олелија / У-у-у лу-лу-лу луу!» [Толстые 1981, с. 95 и др.].

Пение как способ произнесения апотропеического текста часто употреблялось наряду или вместо крика в ритуалах обхода полей, села и проч. Отличие песенных текстов от других видов вербальных оберегов заключается не только в принципах организации текста, но и в способе его исполнения — в том, что он поется, а не произносится. Часто последний критерий является решающим для определения жанровой принадлежности текста, поскольку некоторые обереги в зависимости от локальной традиции могут и произноситься, и петься, как, например, польские тексты на отгон града типа: «A idźcie z ta chmury / Na tatarskie góry, / Gdzie tatarzy siadają, / Krople wody żądają» [Толстые 1981, с. 60]. Очевидно, что пение во время совершения обряда является дополнительным способом сакрализации текста и ситуации в целом. Ср. южнославянские песни на плодородие и оберег пчел, которые содержат формулы от сглаза, в других ситуациях не поющиеся, а произносимые: «Ко т уреко, медо, / Ко т уреко, мајко, / у пркно утеко, мајко» [Толстой 1993, с. 65, серб.] или: «Кoj те где-да, Ма-то, / лук му у о-чи, Ма-то, лук му у о-чи, Ма-то, лук му у о-чи, Ма-то, лук му у о-чи, Ма-то, / о-чи да му ос-ле-пат» [там же].

**Песни-обереги в календарных обрядах.** Обычно в качестве оберегов выступают обрядовые песни. Апотропеическая обрядовая песня, в отличие от других вербальных оберегов, имеет ограниченную самостоятельность, т. к. она сама является частью структуры конкретного обряда. Ее исполнение фиксировано рамками данного обряда, что накладывает на нее определенные особенности, как в исполнении, так и в структуре. Можно говорить о существовании двух типов соотношения текстов, исполняющихся в рамках обрядов, с их невербальной частью. В первом случае апотропеическая песня, хотя и имеет определенное место в ритуале, однако существует вне производящихся обрядовых действий, параллельно им, и отчасти служит для их сакрализации, отчасти для словесной иллюстрации. Например, в обряде опахивания участницы ритуального шествия — девушки и вдовы — идут и поют: «Мы идем, мы идем, / Девять

девок, три вдовы...» [Афанасьев, I, с. 567, рус.], что соответствует реальному числу тех и других участниц. В других обрядах песня (и шире — вербальный ряд) не описывает совершающиеся действия, а является равноправной частью этих действий, как, например, в сербском обряде «вучари», о котором будет сказано ниже.

Болгары в Кюстендилско в день св. Еремия, который празднуется как день защиты от змей, обходят хозяйство с пением следующей песни: «Беште змии и гуштере у море, / Еремія у поле! / Јутре е Ереміа! [Захариев 1918, с. 158]. В Болгарии на Иванов день девушки вместе с Еньовой булей обходили посеы и пели: «...да видиш, Еньо, малките моми, / малките моми и големите... / Да обикалят целото село / Да изгониме лютата ламя... [Дражева 1972, с. 191]. У восточных славян апотропеические песни исполнялись во время троицко-купальских обрядов. Эти песни обычно отражают общую ситуацию охраны полей и скота от ведьм в купальскую ночь. Ср. белорусскую песню, исполнявшуюся на Купалу, в которой повествование, содержащее диалог между святыми покровителями Купалой и Ильей, сменяется высказываниями, содержащими просьбу к сакральным покровителям: «Звала Купала Илью на игрища, то, то, то, / Хадзи, Ильища, ка мне на игрища, то, то, то... / Гэту ночку мне не спаца... / Нада жита усяго пильноваца... / Каб змяя залому ни ломала... / У жице каренья ни капала...» [Дмитриев 1869, с. 98].

Апотропеические песни, приуроченные к троицко-купальскому периоду, могли и не соотноситься с конкретной обрядовой ситуацией, во время которой они исполняются, но иметь более общую перспективу, как, например, песня, поющаяся женщинами на Троицу во время связывания верхушек берез: «От русалки, от семицкой / Ачиртися, акружися, / От лихова чилавека, / А кто лихо, лихо мыслит» [Зеленин, 2, с. 594, калуж.]. К сожалению, эта песня известна нам только по фрагменту, приведенному Д. К. Зелениным, поэтому невозможно судить о том, как он соотносился со всей песней в целом. Однако налицо необычность этого высказывания, обращенного участницами обряда кумления, по-существу, к самим себе и содержащего совет, кодифицирующий нормы апотропеического поведения в опасный период (известно, что троицкий период связан с появлением на земле русалок).

Календарные обряды по своей природе полифункциональны, и обеспечение безопасности — лишь одна из их целей. Однако существуют собственно апотропеические обряды, основная цель



которых — предотвращение конкретной опасности. Не все из них содержат песни (часто при проведении подобных обрядов предписывается молчание, как, например, при тканье обыденного холста). Песня, которая поется в сербском обряде «вучари», является частью совершаемых в обряде действий и имеет своей целью предотвратить нападение волков на людей и скотину, о чем говорится в самой песне (анализ обряда и библиографию вопроса см.: [Толстой 1992, с. 62–64]). Суть обряда состоит в том, что охотники, убившие волка, обходят все дома селения с убитым волком и перед каждым домом поют песню: «Домаћине, газда мој, / ево вука пред твој двор... / подај вуку ченица, / да не умре женица, / подај вуку вуница, / да не коље јуница» Хозяева дают исполнителям обряда съестные дары, чтобы защитить село «од зулумћара», т. е. волка [Николић 1936, с. 118]. В этом случае отношения между людьми, включенными в обряд, строятся по принципу диалога, в котором одна сторона (сами вучари) использует песенный код, а другая (хозяева домов) отвечает им своим непосредственным действием — вынесением даров.

Достаточно сложно соотносятся песня и акциональный ряд в обряде опахивания, неоднократно описанном в научной литературе. С одной стороны, песни, поющиеся во время опахивания села, «комментируют» происходящие события, поэтому высказывания, из которых состоят эти песни-выкрики, в основном содержат иллюзию утверждения. Когда во время проведения магической борозды участницы рисуют кресты на воротах, они поют-выкрикивают: «Захрестим мы смерть, захрещаем! / Уж как, други мои, захрещаем! / Девять девок, три вдовы захрещаем!» (что соответствует реально производимым в этот момент действиям). Когда крест нарисован: «Захрестили мы смерть, захрестили, / Уж вы други мои, захрестили!» [Померанцева 1982, с. 31]. Однако, засевание пропаханной борозды песком сопровождается следующим текстом: «Удовушка на девушке пашет, песок рассеивает. / Когда песок узойдет, тогда к нам смерть придет. / У нас на селе Увлас святой / Со святою свечой. / На чужой стороне скот везут и несут, / А нас Господь помилует» [Городцов, Броневский 1897, с. 188, тул.]. В этом случае слова песни являются мотивировкой совершаемых действий (засевания борозды песком — «когда песок узойдет, тогда к нам смерть придет»).

**Песня-оберег в семейных обрядах.** Среди семейных обрядов только свадьба содержит песни с апотропеическим содержанием. У свадебных песен, как и у большинства обрядовых песен, апотро-

пеическая функция не является единственной, а сочетается с другими (продуцирующей, величальной и др.). Обрядовая песня отражает некоторую общую, «эпическую» ситуацию, распространяемую на конкретный случай. Отсюда способы сакральной маркированности, схожие с существующими в заговорных текстах, в частности, высказывания, играющие роль зачина и «переключающие» ситуацию в сакральный ряд. Ср. фрагмент свадебной песни, исполняющейся, когда свадебный поезд отправляется в церковь: «Филипка матка радзила, / Месяцам абгарадила, / Сонейкам падперазала, / Звездами ушпиляла, / Да шлюбу выправляла...» [Дмитриев 1869, с. 65, бел.]. Песня содержит рассказ о сакральных способах охраны жениха, соответствующих реальным магическим действиям охранительного характера, совершаемым перед отъездом к венцу (обсеванию зерном, обвязыванию поясом, затыканию иголки в одежду). Однако начинается песня с «начала» — момента рождения жениха.

**Колыбельные песни-обереги.** Редко берегами могут быть и колыбельные песни. Апотропеическая функция у них существует не самостоятельно, а наряду с основной — успокаивать и убаюкивать ребенка. Это определяет особенности высказываний, входящих в текст песни, чаще всего имеющих иллюзию утверждения. Ср., например, колыбельную: «Сан у бешу, несан мимо бешу. / Рок у бешу, урок мимо бешу. / Уроци ти по гори ходили, / траву пасли, с листа воду пили, / Студен камен под главу метали, / Тебе, сине, ништа не удили...» [Раденковић 1982, с. 429, босн. и герц.]. В Сербии мать поет над колыбелью своего ребенка песню от уроков: «Нина, сине, сан те преварио! Сан у љуљу, уроци под љуљу! / Уроке ти вода однијела, / Мимо твоју љуљу пронијела...» [Милићевић 1894, с. 296].

**Шепот и чтение оберега «про себя».** Шепот и проговаривание «про себя» как способы реализации сакрального текста имеют не менее широкую сферу применения, чем пение. Ср., хотя бы, характерное название знахаря в гомельском Полесье — *шепталъник* [ПА, Голубица петрик., гом.], от способа, которым он обычно произносил заговор. Вот пример речевого поведения известного белорусского знахаря Якуленка, описанного С. Н. Рачинской: «Весь заговор он (Якуленок. — Е. Л.) говорил таинственным шепотом, поминутно останавливаясь и пугливо озираясь при малейшем шорохе в траве... Пока я записывала заговоры, он все время что-то шептал... Нечистая сила <...> преимущественно гнездится в углах, на которые знахари и обращают всегда особое внимание, крестят их и шепчут над ними»

[Шейн, II, с. 518–519]. Шептались в основном апотропеические заговоры, произносимые знахарем, направленные на защиту отдельного лица, в отличие от средств «коллективной защиты», которые обычно выкрикивались. Так, обязательно шепотом произносился знахарем заговор-«отпуск» при отправлении молодых к венцу [Макаренко 1898, с. 391–392, енис.]. «Про себя» могли произноситься короткие приговоры типа «Нога за ногою, твое лихо за тобою», направленные на защиту самого себя перед лицом опасности (например, при встрече с ведьмой). Ср. полесскую запись подобного приговора с объяснением, как его следует произносить: «Як идеш куды. Як хто на тэбэ усмóтрит: Соль табе в óчи, А скула́ в го́рло. Як ты ме́не за сраку не укуси́ш — Так ты мене не урекнё́ш — Тры ра́зы покажы́ сама себе» [ПА, Золотуха калинк. гом.].

**Способы звуковой организации сакрального текста.** Наиболее распространенный способ сакральной маркировки текста — рифма — встречается в апотропеических текстах разных жанров. Ср., например, польский заговор от градовой тучи:

Idźcie, chmury!  
 Na lasy,  
 Na góry,  
 Gdzie pastuszkowie siadaia,  
 Kapki wody nie żądaja...

[Kotula 1974, s. 56, Rzeszów].

Принцип ритмической организации текста особенно очевиден в прозаических заговорах, где рифма или отсутствует или встречается непостоянно. Ритм структурирует текст — ритмически законченные отрезки текста, как правило, имеют смысловую автономность и свою прагматическую маркированность. Ср. заговор «от пуль свинцовых» (ритмические отрезки выделены разными шрифтами): «В высоком терему в понизовском, за рекою Волгою стоит красная девица, стоит покрашается, добрым людям похвально. В правой руке держит пули свинцовыя, в левой медныя, а в ногах каменныя. Ты, красная девица, отбери ружья: турецкия, татарския, немецкия, черкесския, мордовския, всяких языков и супостатов, заколи ты своею невидимою рукою ружья вражьи. **Будет ли стрелять из ружья, и их пули бы не в пули;** а пошли ты эти пули во сыру землю, во чисто поле. **А был бы я на войне невредим, и мой конь был цел и невредим, а была бы моя одежда легче панциря.** Замыкаю мои приговорныя слова замком, а ключ кидаю под горюч

камень Алатырь. *Как морю не услышать, камня не увидеть, ключей не доставать, так меня пулям не убивать до моего живота по конец века* [Бурцев 1902, с.24–25, сев.-рус.]. В приведенном примере каждый из семи ритмических отрезков включает самостоятельное высказывание с собственным иллокутивным значением (первый — декларацию, второй и четвертый — просьбу, третий, пятый и седьмой — пожелание, шестой — утверждение).

Принцип повтора текста установленное количество раз (чаще всего три или девять) — универсальный прием, используемый для различных текстов от коротких вербальных формул до заговоров. Реже практикуется повтор отдельных сегментов внутри самого текста. Так, в Словении при отгоне градовой тучи читали «Отче наш» и другие молитвы с повторением кратчайших фрагментов текста дважды: «Oče naš, Oče naš, kateri si v nebesih, kateri si v nebesih...» [Möderndorfer 1946, s.252]. Повторяться может определенный элемент текста, который пронизывает весь текст, усиливая сакральность: «у тех же *тридцати* тынов есть *тридцать* ворот, есть *тридцать* замков, есть *тридцать* ключей» [Бурцев 1902, с.22, холмогор. арх.]. Ср. сербские и карпатоукраинские заговоры, где действует черный (красный, железный) человек в черной (красной, железной) шапке, с черным (красным, железным) мечом и т. д.

Принцип перечисления отдельных элементов текста (носителей опасности, их зловредных качеств, способов защиты и проч.) — особенность восточнославянских заговоров — также является способом звуковой сакрализации текста. Чтобы отвлечь от себя определенную опасность, недостаточно просто назвать ее, необходимо перечислить каждый ее элемент или каждого, кто может быть ее носителем. Ср., например, фрагмент севернорусского заговора «от пицалей и стрел»: «...завещает и заповедует тот пастух своим детям: железу, укладу, булату, красному и синему, стали, меди, проволоке, свинцу, олову, серебру, золоту, камням, пицалям и стрелам, борцам и кулачным бойцам...» [Бурцев 1902, с.23–24].

Принцип «этимологической» магии встречается чаще всего в южнославянских апотропеических текстах, хотя примеры подобного рода можно найти и в других славянских традициях. «Венчана сам овим *вијнцем*... Граде, не на мене, иди планинским *вијнцем!*» кричали молодые женщины, отгоняя градовую тучу свадебными венцами (серб. *виенец* — «свадебный венок» и «горный кряж»)

или: «*Брдом* те бијем — *брдом* иди! *Брдом* ти машем — *брдом* иди!» (серб. *брдо* — «бердо» и «гора»; цит. по: [Толстые 1981, с. 72]).

Принцип переворачивания текста как способ звуковой сакрализации применяется в славянской традиции достаточно редко, вероятно, в силу своей излишней «радикальности» — чтение канонических молитв, особенно «Отче наш», от конца к началу использовалось, например, в Полесье для предотвращения града или пожара, но часто осознавалось как кощунственное и входящее в практику ведьм и колдунов.

Принцип эфемистического *искажения* слов, использование *глоссолалий* как самостоятельные приемы встречаются довольно редко в славянских апотропеических текстах, главным образом, в оберегах книжного происхождения (например, тексты типа *Abra-kadabra*, которые могли использоваться в охранительных целях). Другой прием — включение в текст иноязычных фрагментов и отдельных слов преимущественно латинского, греческого или древнееврейского происхождения для повышения его сакрального статуса. Ср., например, словенский заговор против волков: «*Pokličem jest* *Jaka vimen Svetga Benedikta / in vimen Tega Nar Svetišga Čez nebeške Moči / Adonoji / Attanatos Deous / Bog tanar Močnejši u Presveti Trojici / zpik-tro-ik-volf / troje Aleluja Aleluja Aleluja / trikrat križ naredit in trikrat gor dihnit / še 4 nebeška znamenja se morja dat / vžit Nato se moli 7 očenašov / h Čajsti Presvetej Trojici in teh Patronov*» [Slovanska molitva 1983, s. 21].

Иногда для создания звукового эффекта соответствующие заговоры произносили скороговоркой, как, например, при отгоне градовых туч в районе Драгачева: женщина, отгоняющая тучу, махала в ее сторону серпом и произносила скороговорку, обращаясь к последней утопленнице в селе: «*Ој Милева утопљенице! / Не дај твојим бијелим овцама / На наша зелена поља!...*» [Толстые 1981, с. 51].

Все рассмотренные выше способы звукового оформления текста служат для выделения тех характеристик сакральных текстов, которые отличают их от текстов, функционирующих в обыденной речи. Эти приемы универсальны для всех ритуальных текстов и не являются особенностью исключительно вербальных оберегов.

## Литература

- Антонијевић 1971 — *Д. Антонијевић*. Алексиначко Поморавље // СЕЗБ, 1971, књ. 83.
- Астахова 1992 — *А. А. Астахова*. Интонация в восточно-славянских заговорах // Локальные традиции и жанровые формы фольклора. Кемерово, 1992.
- Афанасьев, I — *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. I.
- Бабовић 1963 — *Г. Бабовић*. Обичаје једног сремског села // СЕЗБ, 1963, књ. 76.
- Бурцев 1902 — *А. Е. Бурцев*. Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902, т. 2.
- Вулегић-Вукасовић 1934 — *В. Вулегић-Вукасовић*. Призријавање // СЕЗБ, 1934, књ. 50.
- Гнатюк 1912 — *В. М. Гнатюк*. Похоронні звичаї й обряди // ЕЗ, 1912, т. 31–32.
- Гнатюк 1991 — *В. М. Гнатюк*. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Городцов, Броневский 1897 — *В. А. Городцов, Г. П. Броневский*. Этнографические заметки. II. Опахивание деревни во время эпидемий // ЭО, 1897, №. 3.
- Дмитриев 1969 — *М. А. Дмитриев*. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северно-Западного края. Вильно, 1869.
- Дражева 1972 — *Р. Дражева*. Аграрни магически практички, свързани с деня на лятното слънцестоене при източните и южните славяни (края на XIX и началото XX в.) // Известия на Етнографския институт с музей. София, 1972, т. XIV.
- Ђорђевић 1953 — *Т. Р. Ђорђевић*. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању // СЕЗБ, 1953, књ. 66.
- Ђорђевић 1958 — *Д. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ, 1958, књ. 70.
- Ђурић 1934 — *С. Ђурић*. Српски народни обичаји у Горњој Крајини // СЕЗБ, 1934, књ. 50.
- Журавлев 1978 — *А. Ф. Журавлев*. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СБФ, 1978.
- Захариев 1918 — *Й. Захариев*. Кюстендилско краище // СБНУ, 1918, кн. 32.
- Зеленин, 2 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915, вып. 2.
- Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- Зубрицкий 1900 — *М. Зубрицкий*. Народный календар у Мшанци // МУРЕ, 1900, т. 3.

- Зубрицький 1909 — *М. Зубрицький*. Селянські будинки в Мшанци Старо-самбірського пов. // МУРЕ, 1909, т. 11.
- Колев 1980 — *Н. Колев*. Народни представи и вярвания за вихрушката // Въпроси на етнографията и фолклористиката. София, 1980.
- Кузманова 1981 — *В. Кузманова*. За системния характер на пролетните обреди // Обреди и обреден фолклор. София, 1981.
- Макаренко 1898 — *А. Макаренко*. Материалы по народной медицине Ужурской волости Агинского округа Енисейской губернии со сборником народно-медицинских средств той же волости // ЖС, 1898, вып. 4.
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи // СБНУ, 1914, кн. 28.
- Милићевић 1894 — *М. Ђ. Милићевић*. Живот Срба селяка // СЕЗБ, 1894, књ. 1.
- Николић 1936 — *В. Николић*. Разне етнолошке белешке из околине Пирота и Ниша // ГЕМБ, 1936, књ. 11.
- Онищук 1909 — *А. Онищук*. Матеріяли до гуцульскої демонології // МУРЕ, 1909, т. 11.
- Онищук 1912 — *А. Онищук*. Народний календар у Зеленици // МУРЕ, 1912, т. 15.
- Померанцева 1982 — *Э. В. Померанцева*. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Раденковић 1982 — *Љ. Раденковић*. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Санникова 1990 — *О. В. Санникова*. Польская мифологическая лексика в этимологическом и народно-лингвистическом освещении. Канд. дисс. М., 1990.
- Толстой 1992 — *Н. И. Толстой*. Южнославянские вучари. Обряд, его структура и география // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения—1. М., 1992.
- Толстой 1993 — *Н. И. Толстой*. Пчелиные песни в сербской традиции // Русский фольклор. СПб., 1993, т. XXVII.
- Толстые 1981 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // СБФ, 1981.
- Чайкановић 1939 — *В. Чайкановић*. Старинска религија у нашим дневним листовима // Годишњица Николе Чупића. Београд, 1939, књ. 48.
- Шейн, П — *П. В. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893, т. II.
- Шухевич, 3–4 — *В. Шухевич*. Гуцульщина, т. 3–4 // МУРЕ, 1902, т. 5; 1904, т. 7.
- Ястребов 1894 — *В. Н. Ястребов*. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.

- Bartoš 1892 — *F. Bartoš*. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
- Červenák 1966 — *J. Červenák*. Tradičný život Lišovana. Banská Bystrica, 1966.
- Fischer 1926 — *A. Fischer*. Lud Polski. Warszawa, 1926.
- Kosiński 1905 — *W. Kosiński*. Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej // MAAE, 1905, t. VII.
- Kotula 1974 — *F. Kotula*. Po Rzeszowskim Podgórzu błędząc. Kraków, 1974.
- Kulda 1874 — *B. M. Kulda*. Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry. Praha, 1874, d. II.
- Kuret 1970 — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Starosvetne sege in navade od pomladi do zime. Celje, 1970, d. 4.
- Lechowa 1967 — *I. Lechowa*. Obrzędowe obchodzenie granic pól w Lowickiem w świetle materiałów etnograficznych // Łódzkie studia etnograficzne. 1967, t. IX.
- Möderndorfer 1946 — *V. Möderndorfer*. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. Celje, 1946, t. 5.
- Moszyński 1967 — *K. Moszyński*. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967, t. II, cz. 1.
- Nahodil, Robek 1952 — *O. Nahodil, A. Robek*. České lidové pověry. Praha, 1952.
- Olejník 1978 — *J. Olejník*. L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.
- Slovanska molitva 1983 — Slovanska ljudska molitva. Ljubljana, 1983.

### Принятые сокращения

арх. — архангельский  
 бел. — белорусский  
 богород. — богородчанский  
 болг. — болгарский  
 босн. — боснийский  
 брест. — брестский  
 верхов. — верховинский  
 волын. — волинский  
 герц. — герцеговинский  
 гом. — гомельский  
 ельск. — ельский  
 енис. — енисейский  
 зак. — закарпатский  
 зап. — западный  
 ивацевич. — ивацевичский  
 ив.-фр. — ивано-франковский  
 калинк. — калинковичский  
 калуж. — калужский  
 кобрин. — кобринский  
 лельч. — лельчицкий  
 льв. — львовский  
 любеш. — любешовский

малорит. — малоритский  
 морав. — моравский  
 надвorn. — надворнянский  
 пин. — пинский  
 полес. — полесский  
 пол. — польский  
 путил. — путильский  
 рах. — раховский  
 ров. — ровенский  
 рус. — русский  
 сарн. — сарненский  
 сев.-рус. — севернорусский  
 серб. — сербский  
 станисл. — станиславский  
 старосамб. — старосамборский  
 стол. — столинский  
 тул. — тульский  
 укр. — украинский  
 холмогор. — холмогорский  
 черниг. — черниговский  
 черновиц. — черновицкий  
 щорс. — щорский



*А. А. Плотникова*

## **Магия звука в славянской скотоводческой обрядности**

Рассматривая звуковой код славянских календарных и хозяйственных обрядов, можно отметить, что для его формальной характеристики принципиальное значение имеет отсутствие/наличие звука (голоса); а в случае наличия — специфические шумовые, музыкальные и речевые эффекты, которые возникают случайно или создаются человеком целенаправленно. К ним относятся звон церковного колокола, шум, треск, стук, стрельба, крик, свист, пение и т. д. В славянской скотоводческой обрядности этим звуковым феноменам также приписывается сакральный смысл, но, кроме того, существуют и специфические способы создания «звуковых знаков», связанные с использованием пастушеских орудий труда — музыкальных инструментов (рожка, трубы и т. п.), а также кнута, колокола (или колокольчиков) для скота. Исполнителями различных магических действий, создающих шумовые эффекты, могут быть хозяева скота, в то время как музыкальные наигрыши с аналогичными целями (например, для защиты скота от диких зверей или нечистой силы) остаются привилегией пастуха, владеющего игрой на рожке, трубе и т. п.<sup>1</sup>

Оставляя за рамками исследования эстетическую функцию игры на музыкальных инструментах<sup>2</sup>, обратимся к анализу магической роли звуков в скотоводческой обрядности. Речь идет о столь важных для народного сознания функциях звука, как защитная (включающая превентивную и отгонную магию) и продуцирующая (обусловленная желанием благотворно повлиять на плодовитость скота, домашней птицы, роение пчел).

Звуковые сигналы, подаваемые пастухом с помощью музыкальных инструментов или кнута, имеют прежде всего коммуникативную направленность. Таким способом, например, пастух сообщает хозяевам о начале выпаса, дает знак животным собираться в стадо и т. д. Однако эта «сигнальная» функция может быть также магически усилена с помощью некоторых специальных приемов, применяемых в пастушеской практике. Так, у великорусов считалось, что труба пастуха приобретает необыкновенную силу и ее звук непременно собирает стадо, если в трубу вкладывается шерсть, взятая от скотины, а на трубу говорится заговор: «И затрублю в свою трубу или в рог заиграю, тогда бы на голос трубы мой скот [идет перечисление] — все скоплялись и шли» [Елеонская 1994, с. 155]. Подобного типа заговоры особенно распространены на Русском Севере, например: «И как придет вечерняя заря, и заиграю я, раб божий, пастырь (имярек), в рог или трубу, я проговорю сии слова: собирайся, мой милый скот, крестьянский живот, быки и коровы, нетели и малые телята, идите, бежите ко своим домам, ко своим хозяевам» [Криничная 1986, с. 183]; «И стану аз, раб, на совершенное место и затрублю аз, раб (имярек), в восковую золотую трубу или золотой рог, — тот мой скот, милый живот, Власьев род, скоплялся ко мне, рабу (имярек), на травку и порог от рек и от озер и мелких ручьев» [там же, с. 182–183]; «Стану я, раб божий имярек, на суженое место и затрублю я, раб божий имярек, во свою златую трубу и во златой рожок, и тол бы мой скот, милой живот, Власиев род, скоплялся и собирался ко мне, рабу божию имярек, на трубу и на рожок, от рек и от озер, и от мелких ручьев, и от зыбучих болот, со всех четырех сторон, ко мне, рабу божию имярек, и с тем бы скотом, с милым животом, со Власьевым родом, куды надобно, туды и пошел бы, где мне сяжно [доступно]...» [Бобров, Финченко 1986, с. 142]. В этом заговоре рубежа XVIII–XIX вв. пастух и его музыкальный инструмент — это некий центр («суженое место») пространства, к которому отовсюду («со всех четырех сторон») сходятся призываемые домашние животные. В другом заговоре XIX в. сам пастух уподобляется «трубному голосу», на который собирается стадо: «Заиграю я, раб Божий, пастырь, в свой рог или трубу я проговорю сии слова: „Собирайся, мой милый скот, крестьянский живот, быки и коровы, нетели и малые телята, идите, бежите ко своим домам, ко своим хозяевам, как летит из лука стрела, сколь прямо и сколь ярко, назад не возвращается и как ярые пчелы сходятся и слетаются в свои ульи и как малые му-

раши сходятся и сливаются к своему царю, большому муравью и как шает и горит уголь в горне, так шаяло бы и горело у всякой скотины по скотине поръ(?) и сердце по своем хозяине и хозяйке и по мне, рабе Божиим, пастыре, по моем трубном голосе» [Мошков 1900, с. 458]. Здесь речь идет также и о хозяевах; к ним должен стремиться «милый скот, крестьянский живот», как и к «трубному голосу», который метонимически замещает самого пастуха. В новгородском «отпуске» звук трубы (и «голос» пастуха) сравнивается с колокольным звоном, созывающим в церковь народ: «И как сходитя народ Божий, крещеный по колокольному звону и приходило бы моё счетное стадо коровье, конное и овечье на мой голос и трубу» [там же].

В разных славянских ареалах изготовление пастушеских музыкальных инструментов (а затем — и обращение с ними в быту) сопровождается рядом магических действий, запретов, предписаний (ср. выбор «особого» дерева, запреты передавать, продавать инструменты, дотрагиваться до них постороннему и т. д.). Кроме того, севернорусские крестьяне полагали, что скот будет сходитья скорее и охотнее на звук рожка, куда вложен кусочек пасхальной свечи, с которой пастух обошел стадо; или воск с шерстью от каждого животного в стаде; сам рукописный заговор и другие магические предметы. По некоторым поверьям, заговоренный воск пастух должен всегда носить с собой, а потому он кладет его под берестяные обкладки трубы, с которой никогда не должен расставаться. На Русском Севере пастух часто прятал трубу, с которой совершал обход стада при первом выгоне скота (как и «отпуск», кнут, плеть), в недоступных местах, а в течение лета использовал дубликаты сокрытых орудий труда, в том числе и вновь сделанную трубу. Подобное отношение к музыкальному инструменту позволяет исследователям предположить, что «самостоятельная сигнальная функция пастушьей трубы — лишь позднее вычленение ее из архаической синкретической функции» [Криничная 1986, с. 183].

С музыкальным инструментом пастуха в различных вариантах обрядовой практики так или иначе связан севернорусский пастушеский «отпуск» — молитва или заговор, нередко содержащий целый ряд запретов для пастуха как следствие «договора» с лешим, «хозяином леса» (например, не собирать лесных ягод и грибов, не разорять муравейники, не отгонять мух и комаров и т. п.). Считается, что за это леший должен помогать пастуху пасти скот, не причиняя зла ни животным, ни их проводнику. Игра на рожке или трубе становится

средством общения с лешим (подающим ему сигнал гнать коров из леса и др.), а сам музыкальный инструмент — неким сакральным предметом, принадлежащим к сфере потустороннего. Пастух, заключивший «договор» с лешим, считается единственным обладателем права играть на музыкальном инструменте. Добровольное нарушение этой таинственной связи с нечистой силой влечет за собой строгое наказание. Не подлежит изменению и пространство, на которое распространяется действие магических звуков, скрепляющих отношения пастуха с лешим. Характерными в этом смысле представляются записанные в Архангельской области былички, в которых рассказывается, как пастух по договору с лешим пасет скот, призывая его с помощью рожка или даже свистка. В ситуациях, когда пастух забывает о сакральном статусе своего музыкального инструмента — использует в городе, дает поиграть знакомому милиционеру и т. д., — леший убивает провинившегося [Рейли 1989, с. 189–191].

Некоторые из «звуковых» пастушеских орудий могут иметь значение талисмана, хранящего благополучие стада. Именно такую роль играет в южносербских горных областях *звоно* — небольшой колокол, который обычно привязывают вожаку стада. О нем говорят: «Док звоно постоји може се стадо обновити» [Пока существует колокол, можно восстановить стадо]. В связи с представлением о значимости колокола для сохранения стада этот предмет и после поголовного мора животных на полонине никогда не продают и не дают взаймы даже хорошему другу. Случалось, что после мора скота чабаны с зимовок в отдаленных районах возвращались в село только с псом и пастушеским колоколом на посохе [ГЕМБ 1930, кн. 5, с. 108]. Чтобы подобный колоколец или колокольчик «правильно» и «красиво» звучал, сербские чабаны вешают его на шею специально выбранной овце (например, тонконогой, подвижной, с приятным для глаз цветом шерсти и т. д.) [Златковић 1995, с. 245]. В горных областях Словакии колокольчики всей отары овец отлаживались пастухами «на один голос» (*do jedňieho hlasu, do štimu*), что требовало особого умения и было вопросом престижа чабана. Каждый пастух старался, чтобы колокольчики в его стаде издавали наибольший *hrk* («звон»). При каких-либо нарушениях правил во время выпаса на полонине (например, в случае перехода животными границы между условными владениями разных чабанов) пострадавший чабан стремился возместить потери присвоением предметов инвентаря, а также кражей колокольчиков с чужих овец [Podolák 1982, s. 150, 148].

В славянской скотоводческой обрядности наиболее выражена защитная функция звука, что, видимо, связано и с некоторым реальным отпугивающим воздействием шумов и звуков музыкальных инструментов на предполагаемого врага (например, на диких зверей). Впрочем, следует отметить амбивалентность семантики пения, свиста, игры на музыкальных инструментах и т.п. действий: они могут как отпугивать, так и привлекать к скоту различную нечисть. Считается, например, что свистом можно активизировать лешего, чтобы тот сгонял скот, «разбудить» и вызвать сильный ветер, а звуки пастушьего рожка или свирели часто импонируют слуху разных демонов, которые сбегаются, слетаются к пастуху и его стаду. Вспомним, в частности, южнославянские верования о вилах и самодивах, танцующих под звуки пастушьей свирели и стремящихся заманить в круг самого пастуха. С этой точки зрения вполне объяснимо, что не менее действенными защитными мерами в скотоводческой обрядности могут быть: молчание, тишина, стремление не создавать никаких звуков.

В качестве превентивных средств защиты скота у славян преобладают запреты на различные формы «говорения», пение, свист, крик, игру на музыкальных инструментах. Так, на Карпатах во время доения овец чабан не смеет ни с кем говорить, чтобы у животных не пропало молоко. В это же время, а также после захода солнца и в течение всей ночи нельзя подавать сигнал трембитой, иначе соберется «всякая нечисть», дикие звери нападут на стадо [Дзендзелевский 1984, с. 269, 273]. В некоторых славянских регионах (например, на Русском Севере, у сербов Боснии) пастуху запрещалось играть на рожке или трубе до Юрьева дня. Первый выгон скота в Подгалье (Польша) совершается в полной тишине, чтобы не будить «зло» (впрочем, в некоторых селах того же региона, наоборот, создают как можно больше шума — трубят, свистят, звенят колокольчиками — чтобы «зло» отпугнуть) [РТПР, s. 176]. У болгар Софийского края выгон дойных овец происходит в тот момент, когда чабаны услышат пение девушек в поле («Пусть растет нива...»). Тогда они очень тихо выгоняют овец, и только когда животные хорошенько «искупаются» в целебной росе, привязывают им колокольчики и гонят в село [Колева 1981, с. 53]. В польских Татрах встречается запрет на пение по дороге на пастбище, иначе бы — «возвращались с плачем» [РТПР, s. 171]. По карпатоукраинским поверьям, возле овец нежелательно свистеть, так как на свист «идут волки», «высвистывается» молоко, животные заболевают [Дзендзелевский 1984, с. 266].

Многие запреты подобного типа (в частности, на крик, свист, ругань) соблюдаются в канун Рождества или на Новый год, чтобы не накликал на скот «врага» в следующем году. В Синьской Краине (Хорватия) в Великую пятницу во избежание опасности со скота снимали все колокольчики или затыкали их сеном [Milićević 1967/1968, s. 480]. В обрядах, связанных со скотом, вообще стараются избегать резких звуков, которые якобы приятны для слуха демонов и «притягивают» их к животным. Болгары в «опасные» для скота дни не подзывают овец голосом, чтобы животных не съели волки. Отметим и так называемые речевые запреты упоминать имена диких зверей (например, у болгар в «Волчьи праздники» — названия волка), говорить о болезни, несчастье, иначе они переходят на скот. У македонцев не принято произносить в Сочельник слово *Некам* — «не буду», в противном случае коровы не будут телиться, лошади — жеребиться и т. д. [Ристески 1975, с. 240].

У многих славянских народов при «общении» с домашними животными принят определенный речевой этикет. Он строго соблюдается, поскольку его нарушение также влечет за собой нежелательные для скота последствия. У карпатских скотоводов при работе с овцами непозволительным считается употреблять презрительные или пренебрежительные клички, как и вообще грубые слова. Строго запрещается ругать овец или кричать на них, когда их пропускают через специальные доильные приспособления во время дойки; работника, нарушающего этот запрет даже по незнанию, могут *вигнати з полонини* *або покарати* [Дзендзелевский 1984, с. 267]. У южных славян обращение со скотом предусматривает такие обязательные действия, как, например, приход хозяев или чабана в хлев вечером в Сочельник или на Рождество, кормление скота куском обрядового хлеба, поздравление с праздником, пожелания скоту здоровья: «Добрый вечер! С Рождеством вас! Будьте здоровыми и сильными!» В селах Буковицы чабан идет в хлев с чашей вина, пьет за здоровье самого сильного вола со словами: «Будь здоров, Зеконя!» [Ardalić 1915, s. 34]. Здесь сказывается убеждение хозяев в том, что скот, как часть дома, «член семьи», также должен быть включен в общее празднование наступающего года. Подобные благопожелания нередко оформляются как заклинания и в этих случаях сопровождаются различными магическими действиями. Так, в Лике (Далмация) вечером в Сочельник хозяева идут со свечой в загон и, осторожно ступая, обходят по двое вокруг животных, проговаривая: «Добрый вечер. После счаст-

ливого Рождества приходят и другие благоприятные дни» [Ivančan 1971, s. 84]. Апотропеическое значение имеет приветствие или «благословение» скота, которое совершается в Юрьев день при первом выгоне скота в западной Хорватии. Хозяйка делает круг, посыпая вокруг животных просо, и приветствует их: «Доброе утро, мои милые виторогие, поздравляю с днем св. Джуры. Когда враги соберут это просо около вас, тогда и отберут у вас молоко» [Колева 1981, с. 75]<sup>3</sup>.

Среди превентивных способов защиты скота от порчи, сглаза есть и действия, направленные на создание шума; звона, стука. Так, в Переславле Залесском (центральная Россия), чтобы парализовать опасные чары недобрых людей и сберечь скот от всякого вредительства, хозяйки перед выгоном обходили скот в хлевах с иконой, хлебом и солью в тот момент, когда пастух хлопал бичом или играл на рожке [Смирнов 1927, с. 59]. Предотвращая уроки (т. е. порчу), в селах Софийского края дети привязывают на шеи молодым животным колокольчики, звенящие мониста [Софийски край, с. 264].

Как уже упоминалось выше, создание шумовых и музыкальных эффектов особенно часто практикуется с целью отгона нечисти, болезни и диких зверей от домашних животных. Именно такой смысл нередко приобретает игра на пастушеских музыкальных инструментах, щелканье кнутом, стрельба из ружей. Так, на Русском Севере пастухи своей игрой на музыкальном инструменте во время обхода стада «заигрывали» или «закрывали пасть зверю» [Финченко 1992, с. 88–89]. Во многих местах Хорватии, чтобы прогнать злые силы, пастухи перед выгоном скота в поле обходили село, трубя в так называемые *trubaljke*, *trumbe*, *trobente* [Колева 1981, с. 60]. В соседней Словении (в области Бела Краина) такие обходы продолжались в течение лета до праздника Успения Богородицы (15 августа), т. е. в период, когда коровы дают большое количество молока [там же, с. 61]. Аналогичным образом пастухи в польских Татрах и Подгалье «расчищали» скоту дорогу к месту выпаса. Для этого делали трубы из слового дерева, длиной до 1,5–2 метров; с помощью такой трубы пастухи переключались на полонине, а по дороге на высокогорное пастбище трубили непрерывно, «чтобы отпугнуть зло» [PTPP, s. 169]. Словацкие пастухи при первом выгоне скота громко щелкали бичами, чтобы «открыть луга» и очистить их от злых сил [Nogehronie 1988, s. 196]. Иногда с целью изгнания из села злых духов пастухи трубили всю ночь с «Зеленого четверга» (день первого выгона скота) на Великую пятницу. При первом выгоне скота в Моравской

Валахии хозяева били бичом и стреляли из ружей, чтобы разогнать злых духов [Грацианская 1975, с. 110]. У южных славян стрельба из ружей сопровождала самые различные скотоводческие ритуалы (дое-ние овец, первое кормление ягнят, первый выгон скота и др.). Хозяева и пастухи стреляли над помещениями для скота и над стадом, «чтобы отогнать демонов, болезни и порчу», на Юрьев день, Спасов день (дни, в которые домашние животные особенно подвержены действию нечисти), а в некоторых областях — в Иванов день и на Рождество (т. е. во время общего разгула нечистой силы). Так, в западной Сербии стреляли над стадом в день Рождества, чтобы в течение года на расстояние выстрела не подошли к овцам волки и не ударил в стадо гром [Јовашевић 1971, с. 182]. В Боке Которской (Адриатическое побережье Черногории) зафиксировано и соответствующее заклинание: «Колико се ова пушка надалеко чује, толико од вас (стоке) били гладни вуци и горски ајдуци» [Насколько далеко слышен этот выстрел, настолько же далеко от вас (животных в стаде) пусть будут голодные волки и лесные разбойники] [СМР, с. 136].

Звуковые эффекты используются и в магических действиях, имеющих продуцирующую функцию, т. е. направленных на обеспечение здоровья и плодовитости домашних животных. Механизм магического воздействия (не столь очевидный по сравнению с отгонной силой звука) в этом случае, видимо, также строится на своего рода материализации звуковых явлений. Звук церковного колокола, бича, выстрела из ружья воспринимается предметно, и таким образом звук попадает в разряд средств, влияющих на плодовитость и здоровье скота, так же как различные природные и бытовые объекты (например, весенняя зелень, яйцо, ткаческие орудия и т. п.). Так, чтобы кони были сильными и резвыми, на севере Хорватии в Сочельник, как только послышится звон церковного колокола, хозяйские парни быстро выбегают из конюшни и щелкают бичами [Međmurac 1896, s. 215]. В Новограде (Словакия) в Зеленый четверг при последних ударах церковного колокола хозяйки спешили напоить коров чистой водой, чтобы животные хорошо доились [Hogváthová 1986, s. 179]. Распространенный в Болгарии обычай стрелять из ружей в последний вечер перед Великим постом часто связывается с представлением о том, что это обеспечивает роение пчел и плодовитость овец. В сербских селах аналогичные действия совершаются в Сочельник и в Юрьев день до восхода солнца с целью, чтобы скот был здоров и давал потомство. Болгары в день св. Петки



перед спариванием овец пересчитывают их вслух громким голосом, чтобы они плодились как можно больше.

Пастушеские музыкальные инструменты и «звуковые орудия» широко используются и в календарных обрядах, имеющих продуцирующую и апотропеическую функции. Прежде всего, это относится к обрядам, главными персонажами которых становятся пастухи. Так, во время весеннего обряда «Зеленый Юрий», известного в Словении и Хорватии, ряженные-пастухи, совершая обходы домов, трубят в рожки и изо всех сил звенят снятыми с коров, овец, коз колокольчиками [Колева 1981, с. 94]. В Словакии в районе Верхнего Грона пастухи на Рождество ходили по домам, звеня снятыми с животных и привязанными к поясу колокольчиками. Ударами пастушьих дубинок они отбивали такт во время исполнения поздравительных песен [Norehronie 1988, s. 196]. Собирая рождественские дары, словацкий пастух также щелкал бичом и трубил около каждого двора, после чего женщины выносили ему хлеб, спиртное, деньги [Horvátová 1986, s. 63]. А вот как совершался подобный обычай в Южной Чехии: на Рождество под окном устанавливали деревце и «ясельки», ждали, когда придет пастух и затрубит в трубу. Пастух трубил, после чего произносил благопожелание: «Дай вам Бог добрый вечер! Желаю вам хороших и веселых святок, будьте здоровы, живите без грехов и в большой радости, а после смерти да достигнете рая, и я с вами». Его одаривали хлебом, пирожками, а дети дразнили, выкрикивая насмешливые стишки: «Слуга трубит под окном, выгоняйте девок стройных, свиней, овец — в можевельник, коз — в колючки» [ČL 1917, roč. 27, № 3/4, s. 84]. В селах Высоких Татр пастухи трубили в свои трубы и рожки, чтобы, как верили крестьяне, выгнать «босорок» (ведьм) из села. В некоторых селах «трубление» пастухов продолжалось с вечера в Сочельник до заутренней, когда люди шли в костел. Все пастухи выстраиваются в ряд перед костелом, трубят в рожки, фуяры и хлопают (стреляют) бичами — *na bicoch stržilajom*. По дороге от костела они, по-прежнему трубя, останавливались возле домов и поздравляли хозяев, за что получали угощение [Podolák 1967, s. 147]. Рождественские обходы пастухов с их различными «звуковыми» аксессуарами особенно характерны для западнославянской традиции. В этих обрядах сохраняется «устрашающая», охранительная функция пастушьих орудий, а все звуковое сопровождение посетителя свидетельствует о необычном статусе гостя-пастуха, причастного к потусторонним силам. В северной Словакии еще и во второй поло-

вине XX в. бытовало поверье, что для процветания хозяйства в доме самое важное — не прогневать чабана, хорошо с ним обращаться, оказывать ему почет и уважение, в противном случае он бы мог нанести большой вред магическими приемами, которые знает только он, и никто больше [Podolák 1982, s. 115].

Наблюдения над практическим и магическим использованием разных «звуковых орудий» в скотоводческих обычаях свидетельствуют об их взаимозаменяемости. А. Е. Финченко пишет о том, что на Русском Севере «употребление кнута при сборе стада происходило аналогично использованию музыкального инструмента: пастух, выходя вечером на лесную поляну, несколько раз громко щелкал кнутом: „Как с ружья стреляешь, коровы сразу чувят и бегут к тебе“» [Финченко 1992, с. 79]. Подобные семантические соответствия наблюдаются и в других славянских регионах: по свидетельству карпатских словаков, случалось, что пастух, собирая рано утром скот на выпас, не хотел пользоваться трубой, а вместо этого громко щелкал кнутом, подавая знак хозяйкам, чтобы они выгоняли животных из дворов. Более того, вспоминают, что бывалый пастух умел «вышибать» (*vypráskat*) кнутом песню, а звук хорошего кнута, по их мнению, должен раздаваться подобно выстрелу из ружья, который слышится с пастбища даже в селе [Horehronie 1988, s. 185]. Впрочем, подобная взаимозаменяемость «звуковых орудий» носит универсальный характер. В период турецкого владычества, когда в Черногории не было колоколов в церквях, на молитву прихожан созывали ружейными выстрелами, в связи с чем сами черногорцы замечали, что Богу все равно — колокол или ружье — лишь бы он слышал, что они (черногорцы) зывают к нему [СМР, с. 136].

Несмотря на то, что различные музыкальные и шумовые пастушеские орудия в принципе взаимозаменяемы, в различных славянских ареалах заметное предпочтение отдается лишь некоторым из них. Употребление кнута характерно для восточных и западных славян, в то время как у южных славян восточной и центральной части Балканского полуострова (у болгар, сербов и македонцев) использование кнута или бича в магических целях практически не встречается. Отгонная и продуцирующая сила здесь чаще всего приписывается стрельбе. У западнобалканских славян (хорватов, словенцев), как и у словаков, чехов, а также на Русском Севере, в аналогичных функциях фиксируется и использование кнута, и ружейные выстрелы.

Для звуковых явлений в славянской скотоводческой практике характерны те же механизмы семантизации, что и для любых других значимых в сфере традиционной культуры рядов символов. Некоторые ареальные особенности в магическом использовании определенных «звуковых» и «звучащих» орудий и предметов связаны с характерным для магических действий разнообразием форм при их общей содержательной основе.

### Примечания

- <sup>1</sup> Не вдаваясь в описание разнообразных славянских пастушеских музыкальных инструментов, заметим, однако, что в некоторые их классификации включаются такие «звуковые орудия», как кнут, свисток, украшенные погремушками топоры, палки с жестяными пластинками и даже кий, дубинка, пастушеский посох (выбивающие такт при исполнении песни). Они могут рассматриваться среди прочих «самозвучащих», «воздушно-звуковых» и других народных музыкальных инструментов, см., например: [Norehronie 1988, s.178–251].
- <sup>2</sup> См., например, об этом: [Финченко 1992, с.86–87], а также: Т. В. Кирюшина. Традиционная русская инструментальная культура. М., 1989 (там же литература).
- <sup>3</sup> Заметим, что особый речевой этикет в дни календарных праздников соблюдается у славян и при разведении пчел, например, украинский пасечник на «теплого Олексия» (17 марта) уведомляет пчел о приходе весны, а на Благовещение (25 марта) трижды открывает крышку или дверь погреба, где содержатся зимой пчелы, и приветствует их: «Христос воскрес!» [Милорадович 1991, с. 238].

### Литература

- Бобров, Финченко 1986 — А. Г. Бобров, А. Е. Финченко. Рукописный Отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII — начало XX в.) // Русский Север. Л., 1986.
- Грацианская 1975 — Н. Н. Грацианская. Этнографические группы Моравии. К истории этнического развития. М., 1975.
- Дзензелевский 1984 — И. А. Дзензелевский. Запреты в практике карпатских овцеводов // СБФ, 1984.
- Елеонская 1994 — Е. Н. Елеонская. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.
- Златковић 1995 — Д. Златковић. Улога звука у управљању животињама // Пиротски зборник. Пирот, 1995, књ. 21.
- Јовашевић 1971 — Д. Јовашевић. Обичаји у Чачанском крају // Зборник радова народног музеја. Чачак, 1971, књ. 2.

- Колева 1981 — *Т. Колева*. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Криничная 1986 — *Н. А. Криничная*. О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушеских обрядов) // Русский Север. Л., 1986.
- Милорадович 1991 — *В. П. Милорадович*. Житъе-бытѣ лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Мошков 1900 — *В. А. Мошков*. Труба в народных верованиях // ЖС, 1900, вып. 3/4.
- Рейли 1989 — *М. В. Рейли*. Былички и поверья об «отпуске» пастуха (по материалам Архангельской области) // Русский фольклор. Л., 1989, т. XXV.
- Ристески 1975 — *М. Ристески*. Баднички обичаи во некои краишта на Македонија // Македонски фолклор. Скопје, 1975, год. VIII, бр. 15/16.
- Смирнов 1927 — *М. И. Смирнов*. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде // Труды Переславль-Залесского историко-этнографического и краеведческого музея. Переславль-Залесский, 1927, вып. 1.
- СМР — *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић*. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Софийски край — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- Финченко 1992 — *А. Е. Финченко*. Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX — начала XX в.) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992.
- Ardalić 1915 — *V. Ardalić*. Godišnji običaji (Bukovica u Dalmaciji) // ZNŽO, 1915, knj. 20.
- Horehronie 1988 — Horehronie. Bratislava, 1988.
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1986.
- Ivančan 1971 — *I. Ivančan*. Lički narodni plesovi // NU, 1971, knj. 8, s. 45–197.
- Međumurac 1896 — *M. Međumurac*. Hlebine u Hrvatskoj // ZNŽO, 1896, knj. 1.
- Milićević 1967/1968 — *J. Milićević*. Narodni verovanja i običaji u Sinjskoj krajini // NU, 1967/1968, knj. 5/6.
- Podolák 1967 — *J. Podolák*. Pastierstvo v oblasti Vysokých Tatier. Bratislava, 1967.
- Podolák 1982 — *J. Podolák*. Tradičné ovčiarstvo na Slovensku. Bratislava, 1982.
- PTPP — Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala. Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala. Wrocław, 1969, t. 7.

*В. В. Усачева*

## Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян

Голоса животных, птиц, насекомых, будучи воспроизведенными человеком, приобретают статус выделенного элемента культуры, который входит составной частью в различные обрядовые тексты. Подражание голосам животных, птиц может представлять собой самостоятельный ритуал, приуроченный к определенному календарному празднику. Так, весной в день Сорока мучеников (9/22 марта) дети кричат по-птичьи: «в Сумской обл. каркают *как-кар*, в Курской обл. с хлебцами в виде птичек... кричат *чивиль-чивиль*, подражая крику чибиcов» [Гура 1993, с. 132]. Охотники используют звукоподражание для успешной охоты и делают это не только голосом, но и с помощью искусно сделанных манков, призванных обмануть птицу, зверя имитацией нужных звуков. Многие детские игры построены на звуковом коде с подражанием голосам птиц, зверей и называются по тому животному или птице, которые являются главным действующим лицом (ведущим, руководителем), например, рус. *гуси-лебеди*, в *ворона*, болг. *квачка* и др.<sup>1</sup>.

Уподобление человеческого голоса звукам, издаваемым птицами, животными, насекомыми довольно часто используется в обрядах календарного цикла, реже — в семейных или же вokka-

---

<sup>1</sup> Ср. святочную игру в *быка*, известную в Костромском крае. Парень с горшком на ухвате и с накинутым пологом входил в избу, *мычал* и мотал головой, как бык [СД, с. 274]. В Моравии и Словакии известна масленичная игра и танец *káčer*, *kačur* 'селезень', в которых танцующие изображают движения утки.

зиональных. На всей славянской территории широко известен подобный прием имитативной магии, цель которого — вызвать успешное разведение домашних животных, птиц, пчел, а вместе с ним благополучие семьи. Обряды, основанные на звуковом коде, часто входят составным элементом в более сложные по структуре развернутые магические действия. Наряду с обрядами, выполняющими продуцирующую функцию, звукоподражательный элемент присутствует в лечебной магии, в ритуалах, направленных на снятие порчи, сглаза, в обрядах-оберегах и некоторых других.

В книге «Народный театр чехов и словаков» П. Г. Богатырев писал: «С основным театральным признаком — перевоплощением — мы встречаемся при исполнении магических обрядов, обычаев и магических действий, доминантной функцией которых является или магическая, или религиозная функция, причем исполнитель в этих обрядах изображает не только различных лиц, но и животных и даже неодушевленные предметы» [Богатырев 1971, с. 14].

Звуковое перевоплощение, использующее акустические средства, выступает в магических действиях, провоцирующих успешное разведение домашних животных и птиц. Такие обряды совершались главным образом в период зимних праздников, начиная с дня св. Люции у католиков и Варварина дня у православных и кончая праздником Крещения. Приуроченность этих обрядов преимущественно к зимнему циклу диктовалась еще и магией первого дня, началом нового года, с которыми был связан целый ряд примет, обрядов, запретов, правил поведения. Впрочем, изредка они исполнялись на масленицу, во время Великого поста, на Страстной неделе, реже — в день св. Юрия. Очень редко и не у всех славян обряды с использованием звукоподражательного компонента отмечены в день св. Власия, Тодоров день (болгары), во время жатвы (мораване), а также в обрядах семейного цикла у восточных славян.

Среди многочисленных обрядов, приуроченных к зимним праздникам, большую группу составляют ритуалы, связанные с мотивом увеличения приплода скота и птицы. Основой этих действий была вера в то, что подражание куриному квохтанию, мычанию коров, бляению овец и т. п. могло обеспечить в наступающем году успешное ведение хозяйства. П. Г. Богатырев, наблюдавший подобные обряды в Подкарпатской Руси, писал по этому поводу: «Подражая в Сочельник и Крещение крикам домашних животных и птиц, крестьянин ждет воспроизведения в течение года этих

криков у себя на скотном дворе, а следовательно, приобретения этих животных» [Богатырев 1971, с. 184–185]<sup>2</sup>. Так, в Сочельник крестьянки подражают кудахтанью кур, чтобы они лучше неслись (Смереково), при этом предметы, на которых должны реально отразиться результаты имитируемого действия, не принимают участия в совершении магической операции [там же, с. 184].

Обряды, способствующие размножению домашней птицы, фиксируются почти во всех славянских традициях. Они включают в себя имитацию голосов кур, уток, гусей и/или их птенцов. Следует отметить еще один немаловажный момент описываемых обрядов. В ряде случаев действующие лица не только имитировали птичьи голоса, они еще подражали их движениям, позе. Обряд расширился за счет перевоплощения участников в животных. Почти повсеместно, где бытовал такой обряд, человек, имитировавший голос наседки (курицы, гусыни, утки), должен был это делать, сидя на полу рядом с очагом, печью, на соломе (иногда на решете с щепками, на охапке принесенных им прутьев), что должно было напоминать сидящую на гнезде «квочку». Украинцы восточной Словакии и юго-западной Украины в Сочельник исполняли следующий обряд. Хозяйка садится на пол, обкладывает себя соломой, принесенной хозяином, и «квочке», чтобы велась в доме птица. Дети, изображающие птенцов, ползают по полу, пищат, как цыплята, и собирают разбросанные по соломе орехи, монеты. Впрочем, иногда ограничивались подражанием движениям птицы или позе. Особенно часто изображали наседку, сидящую на яйцах. В Воронежской губернии, например, в первый день Нового года первых пришедших с поздравлениями засевальщиков просили присесть у порога или на лавку — «чтобы раньше квочки садились» [КГ, с. 58]<sup>3</sup>. В Польше

<sup>2</sup> Это ожидание отражено и в песенном фольклоре. Одна из волоческих песен, записанная в западнорусских губерниях, содержит такие слова: «На твоём дворе три радости: / Первая радость — коровка телилася, / Другая радость — овечка ягнилася, / Третья радость — кобыла жеребилася... / Корова телила телочку, / Овечка ягнила ярочку, / ...Кобыла жеребила коника» [КГ, с. 463].

<sup>3</sup> Подобные обряды совершали и в другие дни. Средокрестие в некоторых русских деревнях отмечали оригинальным образом: детишек, пришедших поздравлять с окончанием первой половины Великого поста, сажали, как цыплят, под большую корзину, откуда доносились их тоненькие голоса, поющие здравницу хозяину — красному солнышку, хозяйюшке — светлому месяцу и детям — ярким звездочкам [там же, с. 454].

вошедший в Сочельник в дом должен был сразу же сесть у дверей и *квохтать*, подражая курице, чтобы куры весной поскорее начали нестись и прилежно высиживали цыплят [КОО-1, с. 208]. В Словении также в некоторых местах первого рождественского гостя приглашали сразу же сесть, чтобы в доме было много цыплят [Möderndorfer 1948, s. 83]. Тот же мотив подражания не только звукам, но и позе отражен в запрете, бытующем в восточной Словакии и у словаков, живущих в Закарпатье: в Сочельник хозяйка не должна вставать из-за стола в течение всего ужина, чтобы и курица не вставала с гнезда при высиживании цыплят. Чтобы куры хорошо неслись, хозяйка еще и *квохтала* [Валенцова 1992, с. 228; Ганудель 1987, с. 206].

В центральной России в Рождественский сочельник во время ужина, проходившего в торжественном молчании, ребятишек заставляли залезать под стол и «цыпкать» там цыпленком, чтобы хорошо водились куры [КГ, с. 60]. И в Винницкой губернии после сочельнического ужина дети залезают под стол и там «квокчут, щоб квочки сидали», а мать кидает им за это в солому орешки и мелкие монеты [Воропай, 1, с. 76]<sup>4</sup>. На западе Украины был такой обычай: хозяин приносил с гумна сено, сноп ржи, ячменя, гречихи в хату, а хозяйка садилась на пол, обкладывалась соломой и *квохтала* — чтобы в доме велась птица [Чубинский 1877, с. 263].

В материалах Полесского архива Института славяноведения и балканистики РАН, собранных по программе Полесского этнолингвистического атласа, в разделе «Птицы» [Программа, XVIII, вопрос № 9а] есть описания интересующего нас обряда, который бытовал преимущественно на востоке полесской зоны. В с. Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл. в Сочельник (на «Первую кутью») мать надевала рукавицы, брала горшок с кутьей, а дети шли за ней, держась за юбку, и кричали: *ко-ко-ко — гу-гу-гу*, чтобы все в хозяйстве «велось». Другой информатор добавил, что дети не только *квокают*, но и *мукают*. В с. Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл. перед Рождеством, чтобы куры хорошо неслись, варят кашу, несут на стол и говорят: «Усі куры *кох! кох! кох!* а у майеи ячки несёт». Кроме звукоподражания,

---

<sup>4</sup> Присутствующий здесь момент одаривания за перевоплощение в курицу усиливает действие звукоподражания.



использовали и другой прием имитативной магии — хозяйка, подкладывая яйца под курицу, изменяла свой внешний облик и делала из волос на лбу чуб, чтобы куры и гуси были «чубатые». Иногда обряд сводился только к произнесению приговора «*ко-ко-ко*»: «На Кобляды [период от Рождества до Нового года] приговаривали: *ко-ко-коб*, шоб кúры квóхталы» (Челющевичи Петриковского р-на Гомельской обл.). В Челхове Климовского р-на Брянской обл. после того, как в хату внесли сено, хозяйка ставила горшок с кутьей на стол и садилась на лавку, говоря: «*Кох-кох-кох!*». Это делали для того, чтобы куры квохтали, чтобы наседки прилежно сидели на яйцах и заботились о цыплятах. Полагали, что сено, которое лежало на полу в течение всего праздника, также обладает продуцирующей силой, поэтому его клали в гнездо курицы. Кроме того, в ответах на вопросы Программы есть такие записи: «На каждой кутье *квохтали*». «Когда хозяйка несет кутью, у нее волосы должны быть растрепанные, чтобы куры были космоногие, они хорошо несутся», «Неся кутью, *квохчет*, чтобы и куры квохтали и неслись». В с. Злеев Репкинского р-на Черниговской обл. [Программа «Святки», вопрос № 10б] рождественский обряд включал такие звукоподражательные междометия: «Як куттiо перенóсиш с печi на кут, то приказываеш: *ко-ко-ко, кудáх-дах! кох-кох-кох* приквóхтывали, шоб кúры квахтáли». В ряде записей отсутствует указание на то, кто имитировал наседку. Интересно отметить, что по материалам середины XIX в. на Украине в некоторых местностях переносил горшок с кутьей с припечка на покутье (в красный угол) мальчик, который, выполняя это действие, должен *квохтать*, как квочка. Квоктать должны и другие мальчики, если они присутствуют при этом, но женщины и девушки ни под каким видом не должны этого делать [Потебня 1989, с. 435]<sup>5</sup>.

Диалогический вариант звукоподражательного ритуала записан на северо-западе Сумщины: на Рождество или Новый год бабка несла в горшке еду курам и говорила: *Квох-квох* (чтобы куры садились на яйца), а дед ей отвечал: *Чив-чив* (чтобы цыплята выводились) (д. Очкино). Так делали в тот момент, когда хозяйка

---

<sup>5</sup> Ср., однако, и другое сообщение: на Подолье девицы или кто другой квокчет в соломе, чтобы куры квоктали [Потебня 1989, с. 435, со ссылкой на работу А. Свидницкого «Великдень у подолян»].

несла кутью на покуть. В с. Боровичи записано более пространное звукоподражание. Под Новый год, когда хозяйка несла миску с кутьей, она произносила: *Ка-ка-ка-ка. Кудах-дах-дах! Ка-ка-ка-квох-квох!* — и с размаху садилась в угол, где уже лежало заранее принесенное сено — чтобы курица садилась на яйца [Пашина 1995, с. 232].

У чехов и словаков обряд заключался в том, что хозяйка, вставая из-за стола в сочельнический ужин, произносила *квок, квок*, а остальные ей отвечали *цьяп, цьяп*. Этот краткий «разговор курицы с цыплятами» должен был принести удачу в разведении домашней птицы в наступающем году [КОО–1, с. 268].

В Статаницах около Праги обряд совершается на Щедрый вечер и в нем участвуют детишки обоого пола: мальчики поют, как петухи, а девочки кудахчут, как куры. Чем больше они квохчут, тем больше будет наседок и цыплят [Štěpánek 1893, s. 407].

В Моравии и в области Словацко хозяйка после ужина, подсев поближе к печи, имитировала не только звуки курицы, но гусыни и утки, выводящих птенцов, а дети отвечали ей голосами цыплят, гусят, утят [Václavík 1959, s. 68].

Иногда не ограничивались имитированием звуков и движений домашних птиц, и тогда обряд включал в себя и элементы ряжения. Например, в Острогжском уезде Воронежской губернии в крещенский вечер старший в семье садился на пороге избы в разодранном полушубке, в шапке и *квохтал*, чтобы квочки хорошо садились на гнезда, а цыплята выводились хохлатыми и чубатыми [КГ, с. 80]. Ср. полесский обычай взлохмачивать волосы или делать из них на лбу чуб перед тем, как посадить курицу на яйца. По мнению хозяек, это должно повлиять на будущее потомство — куры будут «космоногие», а они хорошо несутся.

Именно ряжение является главным моментом обряда *ношение курицы*. Он исполнялся на святки у русских в Сибири. Кого-нибудь из колядующих наряжали курицей и перетаскивали из дома в дом, где она, квохча, ходила по избе. Некоторые хозяева подпускали к ней живую курицу и, обращаясь к ряженой хохлатке, просили: «У нас нет цыпляточек, так посодействуй, голубушка» [Болонев 1978, с. 49].

В день Люции в Словении (Прекмурье) в числе других обрядов соблюдался обычай, называвшийся *кокодаканьем* (кудахтанье). Заключался он в следующем: рано утром группа парней ходила по

домам с пожеланиями процветания хозяйства. Стоя под окном, парни кричали: «*Кокодак*, дай Бог, чтобы ваши куры столько яиц снесли, сколько камней на дороге; чтобы коровы дали столько молока, сколько воды в источнике...». Так перечислялись все домашние животные и птицы с такими же пожеланиями [КОО-1, с.240]. Данный приговор включает звукоподражательный элемент лишь как вступление к развернутому благопожеланию. Подобный текст записан в Пиринском крае (Болгария), где обряд совершался в Варварин день каждым, кто первым посетит дом. Его называли полазником. Входя, он приветствовал всех домохозяев, шел к очагу, клал возле него прутики орешника, садился на них, шевелил угли и произносил пожелание, содержащее звукоподражание курице и цыпленку: «*Дай Бог Ви здра́ве, / Квак-цик, квак-цик. / Дай Бог яйца́, пилци, / Берекёт, царевица, Да се раждат агънца, / Да се раждат я́рета и т. п.*». Вслед за этим назывались остальные домашние животные, после чего полазник вставал и, получив дары, уходил, а хозяйка спешила собрать прутики, на которых сидел полазник, и клала их в гнездо курицы, чтобы она неслась лучше [Пирински край, с. 423]. Характерно, что в описанных обрядах, словенском и болгарском, имитировался только куриный голос, но, несмотря на это, ждали не только успешного разведения домашней птицы, но и увеличения поголовья скота (а в болгарском и хорошего урожая зернового хлеба и кукурузы). Впрочем, перечислялось все, что хотели получить в будущем.

Подражание голосу несущейся курицы или наседки, сидящей на яйцах, могло быть составной частью обряда или же весь обряд ограничивался этим звуковым действием. В южной Шумадии, в районе Гружи, диалог «курицы и цыплят» включен в один из рождественских обрядов: вносящий в дом солону произносит *кво-кво* (подражание куриному квохтанию), а дети, подражая писку цыплят, отвечают *пију-пију* [Петровић П. 1948, с. 225–226]. Как отметил Н. И. Толстой в своем фундаментальном исследовании, посвященном анализу ритуального диалога, этот обряд широко распространен у южных славян, но иногда междометные выражения *кво-кво* и *пију-пију* могут произноситься одним лицом.

Для южнославянской традиции характерно, что полазник — лицо, наделяемое сакральными чертами, приносящее счастье в дом, — выполняет магические действия, призванные обеспечить прежде всего благосостояние семьи. В числе других обрядов им

совершается и звукоподражательный ритуал, он — один из участников этого действия и выступает в роли курицы, а домашние отвечают ему за цыплят<sup>6</sup>. Кроме всего прочего, полазнику вменяется в обязанность сидеть спокойно, чтобы так же сидели и куры на яйцах.

Но не только полазник был исполнителем этого продуцирующего обряда. На юге Баната (Воеводина) в Сочельник хозяйка разбрасывала солому по всем помещениям, постоянно произнося *квоц, квоц*, а остальные вторили ей *пију, пију* [БХ, с. 298]. У сербов Косова Поля в Сочельник мужчина, внесший бадняк, обходил с ним и с соломой трижды очаг, брал маленький трапезный столик (*софру*), после чего вместе со всеми детьми, пищавшими «по-куриному», выходил на порог дома. Оставшиеся в доме спрашивали: «Како је на двор?» [Как на дворе?], а стоящие на пороге отвечали: «Свуд је ведрина, а на нашу кућу облачина!» [Всюду чистое небо, а над нашим домом туча] [Толстой 1993, с. 100]. Т. Вуканович, записавший этот обряд, поясняет его так: по патриархальным представлениям это означает, что в каждом доме в селе будет «меньше людей и скота», а в этом доме «много людей и скота». В данном случае звукоподражание выступает как бы зачином, главное же звено ритуала — во второй части диалога.

Иногда звукоподражание дополнялось другим магическим действием — разбрасыванием по комнате мелких предметов — орехов, слив, зерен, монет по соломе, чтобы дом был полон домашней птицы и прочей живности, как полон орехов, слив, жита. Собирая разбросанные им плоды, полазник квохчет: *кво, кво, кво*. Эффект звукоподражания таким образом усиливался с помощью другого магического приема, основой которого была магия множественности (Украина, Словакия, Подкарпатская Русь, Сербия). У хорватов (Варош) в день св. Варвары полазник, сидя за дверью, произносил благопожелание в тот момент, когда хозяйка обсыпала его зер-

---

<sup>6</sup> По мнению П. Карамана, эту дополнительную роль полазник получил в результате народноэтимологического сближения слов *polaženik* и *polog* 'яйцо, которое кладется в гнездо для стимулирования яйценоскости кур'. В результате этой контаминации вместо *polaznik*, *polaženik* стала употребляться форма *položajnik*, а затем появились и такие названия этого обрядового лица как *kokošinji položajnik* и, наконец, *kvočka* (см.: P. Caraman. Obrzęd kołędowania u Słowian i u Rumunów. Kraków, 1933, s. 396).

ном: *Kvrč, kvřč, kòkòkò, koliko zřnaca, toliko jàjaca!*. Сказав это, вставал, а хозяйка угощала его ракией. В Сочельник он же, произнеся благопожелание, садится за дверь, хозяйка посыпает его кукурузой, а он кричит: *Pi, pi, pi!*. В Болевце в Игнатов день хозяйка приносит полазнику решето грецких и лесных орехов, он их разбрасывает, а потом собирает, имитируя квохтание наседки [Усачева 1978, с. 33, 42].

У сербов Скопской Црной Горы в канун Рождества пастух (*воловар*) приносил в дом 2–3 охапки соломы, разбрасывал ее по полу, а затем горсть ее зажигал и шел на четвереньках вокруг горящей соломы, говоря: *Ква, ква, ква*, а дети ему отвечали: *Пив, пив, пив*. Пастух назывался *квачка*, а дети *пилики* [Петровић А. 1907, с. 440].

Во Враньском крае (юго-вост. Сербия) в Рождественский сочельник домашние сидят на соломе перед очагом, где горит бадняк (рождественское полено). Все развязывают опанки (вид обуви) и смотрят на хозяина. Как только он крикнет: «*Пиу, пиу, пиу!*», присутствующие одновременно сбрасывают опанки с ноги. Это делается для того, чтобы весной также дружно вывелись птенцы [Златановић 1987/1988, с. 7].

В Лесковацкой Мораве (южное Поморавье) в день св. Игнатия<sup>7</sup> полазник входит с дубовой веточкой, ворошит ею жар в очаге, произносит благопожелания, чтобы год был урожайным на хлеб, на скот, на пчел, чтобы все были здоровы. Входя в дом, он звенит монетами и гремит орехами (звон и погромыхивание также имеют символическое значение — магическое вызывание богатства), которые у него в мешке в левой руке, в правой же он держит бадняк. Дети выстраиваются один за другим гуськом и идут за полазником. Все вместе они ходят вокруг очага. Шествие возглавляет хозяин и квохчет: *кво, кво*, а дети отвечают ему: *пију, пију*. По окончании ритуала хозяйка посыпает всех пшеницей [Ђорђевић 1958, с. 342].

Наряду с ритуальным диалогом, построенном на звуковом коде, существовал монологический вариант обряда, характерный

---

<sup>7</sup> О связи продуцирующих обрядов, направленных на разведение домашней птицы, с днем св. Игнатия говорит и его название *кокошињи божић*, зафиксированное в ряде мест Сербии (Гружа, Левач, Темнич).

для болгарского региона. Магические действия, включающие звукоподражательный компонент, совершались главным образом ползником, первым посетителем чаще всего в день св. Игнатия. Они также выполняли продуцирующую функцию. В Габровском и Плевненском округах в этот день ползник приходит с щепками или соломой в руках. Войдя в дом, произносит благопожелания, после чего садится рядом с очагом, чтобы наседки сидели на яйцах, а куры в гнездах. Его посыпают зерном. В Пиргосе и Русе ползник кроме того, что сидит на горшке с щепками, подражает голосу наседки или курицы, сносящей яйцо. В Кара-Бунаре (Бургасский округ) этот обряд исполняет ребенок-ползник. Он высыпает принесенные щепки рядом с очагом, садится на них и квохчет, как наседка [Маринов 1984, с. 273; СБНУ, с. 3]. В селах близ Плевны ползник бросает щепки в гнездо курицы и при этом подражает голосам всех домашних животных [Маринов 1984, с. 273]. В с. Чанакча близ Тарфа также в день св. Игнатия маленькие дети ходят по дому и пищат: *ни-ни-ни-ни!*, их осыпают конфетами [Младенов и др. 1935, с. 450]<sup>8</sup>.

Изредка звуковой код включался в ритуал, который исполнялся не дома, а под открытым небом. Так, в Чехии в районе Железного Брода в Страстную пятницу хозяйка, выйдя на чужую луговину или поле, выкрикивала такую формулу: «*Kda, kda, kda, kdááák, mně vajíčko, tobě kdák*», т. е. мне яйца, а тому, на чем поле это предельвается, только кудахтанье [Velikopосе 1895, s. 331]<sup>9</sup>.

Иногда в продуцирующих обрядах употреблялись междометия, которыми обычно подзывались животные, например, у банатских геров ползник, придя в дом и стуча кочергой по горящим поленьям в очаге, высекал искры и произносил: «*Пилу, гусу,*

<sup>8</sup> Более подробно о болгарских обычаях Игнатова дня см.: В. В. Усачева. Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда «ползник») // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977, с. 62–75.

<sup>9</sup> Сходный обычай магического воздействия на яйценоскость кур записан на востоке Польши в Жешовском воеводстве: вечером после рождественского ужина хозяйки выходили во двор и смотрели на небо. Если звезды светили ярко и было их много, это предвещало в будущем году обилие яиц. Хозяйки говорили, смотря на небо: «*Gdakanie twoje, a jaja moje*» (F. Kotula. *Przeciw urokom*. Warszawa, 1989, s. 165).

*бене, гућо*». Эти магические действия и заклинания были призваны способствовать увеличению приплода [Усачева 1978, с. 36].

Кроме подражаний голосам домашних птиц, в зимнем цикле существуют обряды, отличающиеся как магическими действиями, так и звукоимитирующими междометиями. Они включают подражание *мычанию* коров [КОО–1, с. 247, Босния: Ливаньско Поле], *блеянию* овец, звукоподражание голосу коз (Моравия). В Белоруссии в день Рождества участники обходов шли от дома к дому, *блея*, как овцы, а хозяин подзывал колядников к дому так, как обычно подзывают настоящих овец, то есть «*беиш, беиш*». В районе Вильна колядники могли заговорить человеческим языком только после того, как получили угощение [Václavík 1959, s. 63].

В Подкарпатской Руси в Сочельник, когда в дом вносят сноп, под ним или за ним прячется ребенок, который, находясь там, *мычит*, как корова, *ржет*, как лошадь, *блеет*, как овца. Подобные звуковые ритуалы, по мысли крестьян, должны были вызвать плодовитость этих животных [Богатырев 1971, с. 210]. В Синевирской Поляне в этот день разбрасывали бобы с приговором: «*Брр!* [подражание овце]. Сколько телят, столько и ягнят», а в Нижнем Синевире к желанию вызвать увеличение численности скота прибавляется пожелание увеличения семьи: «*Брр! Брр!* Играйте се телятка і ўся челятка». «*Брр!* Грайте ся хлопці, діўки, грайте ся воли рогаті, корови діўкаті, козлиці, ягниці» 'Играйте парни, девки, играйте быки рогатые, коровы с большим выменем, козы, ягнята' [там же, с. 217]. В с. Прислоп хозяин разбрасывал по углам избы угли, приговаривая: «*Брр...* Пусть ягнята будут такими же черными, как этот уголь» [там же, с. 197]. Как видно из контекста, магические действия совершаются для того, чтобы овечье потомство было черного цвета. Звукоподражание служит зачином развернутого приговора-благопожелания.

В южной Моравии в Рождественский сочельник ряженные мальчики с хомутами и колокольчиками на шее со страшным шумом и *блеянием* выскакивали из домов и бежали по улице, за ними шел ряженный и гнал их впереди себя, как пастух овец в Вифлееме [КОО–1, с. 209]. В некоторых моравских деревнях ребятишки имитировали не только блеяние овец, но и голоса козы, коровы [Václavík 1959, s. 63].

В Сербии (Рогозна) на Рождество пекли маленькие калачи по числу детей в доме. Утром ребятишки, взяв обрядовые хлебцы,

шли в хлевы, конюшни, овчарни. Войдя в помещение, где находился скот, дети трижды обходили его, *мыча, бляя*, подражая голосам всех животных [КОО-1, с. 258]<sup>10</sup>.

В Болгарии в Сочельник ползаник входил в дом, неся собранные во дворе щепки и солому, направлялся к очагу и, положив принесенное в огонь, произносил: «*Чурр, пилета! беее, агнета! муу, теленца!*», высказывая таким образом пожелание плодovitости скота и птицы [Вакарелски 1977, с. 504, без указания места]<sup>11</sup>.

В районе Стражице в Пепельную среду молодые замужние женщины в полдень сходились в винном подвале, куда приносили с собой еду (пончики, яйца, рыбу). При постоянном *kvo-kvo-krr-krr* (кроме этих междометий никаких слов нельзя было произносить) одна из женщин садилась около запертых дверей в корзину, представлявшую гнездо курицы, после чего все приступали к трапезе. Мужчин, желавших попасть в подвал, не пускали до тех пор, пока кто-нибудь из них не обещал *петушиным голосом* выполнять функции петуха. Впустив, его насильно сажали в корзину

<sup>10</sup> Ср. описание рождественских праздников в Архангельской губ.: «В селениях Шенкурского и Вельского округов приготавливают к празднику Рождества из пшеничного теста изображения *коров, быков, овец* и др. животных... Эти фигуры ставились на окна для показа проходящим, на столе с утра (24. XII) красовались для семейства, а вечером рассылались в подарок родным. Терещенко прибавляет, что и в Малороссии, хотя и не повсюду, делают из ржаного или пшеничного теста *коников, ягнят, коров, быков* (выделено нами. — В. У.) и дарят ими детей». Кроме того, автор упоминает великорусскую *козулю* — изделия из пресного теста, которые делались и продавались только на Рождество, а также московскую *коровку* — хлебец или лепешка, приготовленная для раздавания колядовщикам вечером 24. XII [Потебня 1989, с. 416–417].

<sup>11</sup> Д. Маринов записал в западной Болгарии обряд, совершавшийся в первый день Нового года: как только пропоют первые петухи, парни идут по домам с пожеланиями здоровья, добра и счастья. По дороге они непременно *мяукают*, как кошки, а войдя в дом, произносят приговор-пожелание: «*Мяу, стрино, кофръндали* [Мяу, тетя, <дайте> кусок свинины!]». По словам этнографа, никто из его собеседников не смог объяснить, почему подражают именно кошке в обряде *сурвакане* [Маринов, с. 112]. И. А. Седакова обратила наше внимание на то, что многие болгарские обряды зимнего цикла содержат элемент подражания *мяуканию* кошки, а действующие лица местами называются *мяучкари* (Софийско), *кѳтета* (Пловдивско). Совершая рождественские, новогодние, крещенские обходы, они *мяукают*, произносят традиционные благопожелания и выпрашивают угощение, чаще всего это мясо (см. подробнее: И. А. Седакова. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Канд. дисс. МГУ, 1984).



наседки и так досаждали ему, что впоследствии у него пропадало желание участвовать в такой забаве [Václavík 1959, s. 75].

В Овручском Полесье записан редкий ритуал — звукоподражание пчеле, направленное на то, чтобы пчелы хорошо велись: хозяин *гудел*, когда приносили рождественскую кутью и ставили ее на покутье [Гура 1993, с. 132, с. Журба]. В России 5 ноября ели мед, а дети играли в «пчелиные» игры, изображая пчел и подражая их *жужжанию*. Считалось, что чем больше ешь меда в этот день и имитируешь звуки, издаваемые пчелами, тем они лучше будут роиться, тем больше будет меда в ульях<sup>12</sup>.

Примером «симпатического воздействия изображением» назвал Н. Познанский обряд, приводимый Н. Виноградовым: «Бортяники в Великий четверток залезают на деревья, *жужжат* и гагайкают в том поверьи, что как далеко слышен их крик, так от тех пор пчелы будут узнавать его борт и садиться в нее» [Виноградов 1909, с. 81]. «Очевидно — продолжает исследователь, — что они изображают пчел, с шумом вьющихся вокруг дерева» [Познанский 1917, с. 132].

Звукоподражание было характерно не только для календарной обрядности. Использовалось оно и в семейных ритуалах, где ему также приписывалась продуцирующая функция. В Полтавском у. (с. Ждановка) в свадебном обряде одаривания жениха и невесты живностью все присутствующие подражали тому животному, которое дарили молодым: если это был теленок, все кричали *бу, бу!*, если овца, то кричали, как овца: *бе!* и т. п. [Чубинский 1877, с. 592]<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> На западе Брянщины звуковое подражание рою пчел использовалось в ритуале, которым оповещали всех о появлении в селе новорожденного. Участвовали в обряде женщины. Они шли по улице, неся большой платок (кусок полотна) над головами на вытянутых руках, и *жужжали*, как пчелы (сообщение О. А. Пашиной и Е. А. Дороховой).

<sup>13</sup> Обряды продуцирующей направленности со звукоподражательным компонентом (кудахтанье кур, голоса домашних животных) известны и за пределами Славии. Упомянем лишь албанский обряд, засвидетельствованный в Мирдите. Исполнялся он в Рождественский сочельник всеми домочадцами. Процессия во главе со старейшиной рода, который нес две головни от бадняка (*buzmi bujar*), обходила хлева, загоны для скота, поля, сады и огороды. Войдя в загон для овец, все присутствующие подражали овечьему бляению, а хозяин, высекая искры из головней, просил дать столько же ягнят, сколько искр летит. То же повторялось в стойлах других животных — подражали голосам коров, коз и желали большого приплода [КОО-1, с. 304]. В Греции (остров Лемнос) колядующие дети кudahтали, подражая курице, а хозяйка просила их присесть, чтобы куры хорошо неслись [там же, с. 318].

Апотропеическую функцию выполняют звукоподражательные междометия в обрядах Власьева дня (11. II). В Болгарии (Панагюриште) в этот день пекли большой хлеб, называемый *арабджийска пита* 'хлеб возчиков'. Его разламывали и раздавали всем встречным, которые произносили: *Му-у-у-у*, и в ответ слышали такое же подражание воловьему мычанию. Во многих местах (Пловдивский край) этот день получил название *Муканица* или *Муковден* (буквально «день мычания» или «день Мука»), так как там также существовал обычай раздачи хлеба с «мычанием». В с. Скребатно (Неврокопско) приготовленным специально для этого дня хлебом (*пита*) трижды обводят голову корове, быку и мычат: *Муууу!* [Чолаков 1872, с. 112]. В селах Пловдивского края в день св. Власия люди ходили по домам собирать провизию для совместной трапезы, при этом они должны были *мычать* [СД, с. 383]. В с. Перушица обряд Власьева дня представляет собой совместную трапезу за селом, после чего, возвращаясь домой, участники бежали как можно быстрее, *мычали, ржали, бляели*, голосами и движениями подражая скоту [Вакарелски 1977, с. 508; СД, с. 383]. В некоторых селах Пиринской Македонии специально выпеченный в этот день хлеб раздавали на улице. Каждый, кто брал кусок хлеба, подпрыгивал и произносил пожелание: «...Да си здрави воловете, / Да рипат, да мучат, да не цръкалят!» 'Пусть здравствуют волы, пусть они брыкаются, мычат и не дохнут' [Пирински край, с. 435]. Подобные обряды совершались в Тодоров день, чтобы лошади были здоровы и успешно плодились. День начинался с того, что женщины разносили по селу обрядовые хлебы. Отламывающий кусочек желал здоровья и приплода лошадям («Да са живи и здрави коне, да се плодят и множат!»). Если ритуал исполняли женщины, они вставали спиной друг к другу, обе подскакивали, лягались и *ржали*, как кобылы [Вакарелски 1977, с. 508]. Здесь превалирует идея размножения, однако присутствует и мотив оберега от болезней, о чем говорится в благопожелании («да са живи и здрави»). Иногда подражали только движениям — брыкались, не издавая звуков — для здоровья лошадей [КОО-2, с. 282]. В северо-западной Богарии на *Тудурицу* месили два хлеба, один из которых назывался *колак св. Тудур*, его разламывали на большие куски, и когда самая старшая женщина в семье давала кусок кому-нибудь, она издавала звуки, подобные *ржанию* кобылы, и при этом лягалась, как конь. После этого про-

износились благопожелания. Это делалось для того, чтобы лошади были здоровы и кобылы благополучно жеребились [Маринов 1984, с. 126].

Иногда звукоподражательные обряды были направлены не на размножение скота, а на его охрану от нечистой силы. У русских, например, на Новый год, когда на праздничном столе появлялось главное угощение — молочный поросенок или приготовление из сваренных свиных ножек, дети забирались под стол и хрюкали, подражая поросятам. Это должно было уберечь свиней от неприятностей в наступающем году: верили, что нечисть, услышав дружное хрюканье, испугается и откажется от своих злых намерений [Молдавская, Яременко 1995, с. 7].

Существовали обряды с использованием звукового кода для снятия порчи. Так в юго-восточной Сербии (Лесковац) корову, которая не давала молока из-за того, что ее «закуковала» кукушка, т. е. прокуковала прежде, чем корове дали корм, надо было отвести до восхода солнца к источнику и совершить обряд снятия заклятия. Кто-нибудь из домашних (два человека) поливал ее водой, при этом каждый трижды произносил свою часть диалога: *Ку-ку!* — *«Раскуку!*». Кроме снятия порчи этот магический акт должен был принести изобилие молока [Толстой 1993, с. 101]. Чтобы кукушка не «закуковала корову», т. е. не отняла у нее молоко, принимали превентивные меры. В западной Болгарии (район Софии) весной, когда начинала куковать кукушка, совершали обряд, называемый *откуване кравата от кукувица*. Его исполняли две женщины. Они окропляли водой всех отелившихся коров и буйволиц, вперые выгоняемых на выпас, и переговаривались: *«Куку! — Што кú-каш?»* *«Ку-ку! — Что ты кукуешь?»*. Ответ на этот вопрос был таков: *«Откúвам млеко и масло»* *«Раскукиваю молоко и масло»*. Завершался диалог репликами: *«Откука! го! — Откуках го!»* *«Раскукай его! — Раскукала я его!»* [там же]. В восточной Болгарии (р-н Бургаса) в день Афанасия зимнего (18. I) совершали ритуал «лечения баранов» от чумы (*кукуване овни*) для того, чтобы предохранить животных от этой страшной болезни [СД, с. 120]. Ср. представление, бытовавшее у русских в Вятском крае: первый выгон скота должен непременно произойти на Егорьев день (6. V), иначе «кукушка окукует скотину, и та летом не будет ходить домой» (кукушка вылетает 10. V) [Вятский фольклор, с. 109, Шабалинский р-н].

Кашубы обрядовую стрижку овец производили весной в мае. Начинаясь она с ритуала подстрижения волос пастуха-овчара. Этот магический акт сопровождался голосами участников обряда, которые подражали *блянию* овец [Malicki 1986, s. 44].

Пастухи на полонинах Бескида совершали магические обряды с имитацией голосов, движений, позы животных и птиц с целью вызвать их успешное разведение [Lechowska 1962, s. 131].

В Моравской Валахии (северо-восточная Моравия) в процессии с жатвенным венком принимали участие разные маски: конь, медведь, баран. Сохранились сведения об особой роли козы при дожинках: последний косарь, скосивший последние стебли, ударял косою о землю, а все работавшие рядом жнецы и жницы в этот момент изображали *бляние* козы [КОО-3, с. 191]<sup>14</sup>.

Приведем несколько окказиональных обрядов, содержащих звукоподражательный элемент. На Украине записан обряд, выполнявшийся пастухом в случае потери коровы. Виновник, бегая по лесу, должен был кричать: *Мань, мань, мань. Му-у-у!* — считалось, что животное услышит пастуха и найдется [Воропай, 2, с. 97].

На Вологодчине (Белозерский р-н, д. Меросла) советовали пастуху при встрече в лесу с медведем *залаять* — верили, что зверь не тронет человека [Традиционная русская магия, с. 44].

В юго-западной Македонии (Охрид) после завершения обряда похорон две женщины оставались у свежей могилы и совершали еще один ритуал, который должен был предотвратить превращение покойника в вампира. Начинаясь он с подражания кукушке. Выполнявшие обряд трижды обходили свежую могилу, посыпая свой путь вареной пшеницей. После этого исполнялся ритуальный диалог. Первая (стоя у изголовья могилы), кричала: *Ку-ку!*, а вторая (стоя в ногах) спрашивала: «Што кукаш?» ‘Что ты кукуешь?’, и слышала в ответ: «Е брка дивина!» ‘Прогоняются дикие твари!’ [Толстой 1993, с. 104].

В лечебной практике звукоподражание использовалось при передаче недуга другому человеку или животному. Больной залезал на куриный насест и *пел петухом* — болезнь должна была перейти на кур [Зеленин 1994, с. 141, Череповецкий у.]. В Белоруссии полагали, что подобный акт мог излечить от куриной слепоты.

---

<sup>14</sup> В источнике отсутствует мотивация обряда.

Больной должен был громко пропеть, стоя на воротном столбе: «*Kakariekù, zaśpiewaju, chto raczuje, to tamù*», и болезнь перешла бы на того, кто его услышал [Federowski 1897, s. 392]. И лихорадку можно также было «отпеть»: «*Kakariekù! ja śpiewaju (v. pajù) / Chto to czuje niechàj maje (v. to tamù)*» [там же, s. 406].

В Кратове (Македония) больной, стоя на крыше, по три раза *кукарекал*, как петух, *лаял*, как собака, *мяукал*, как кошка, после чего, не оглядываясь, заходил в дом [Simić 1964, s. 408]. Там же записан заговор, содержащий звукоподражания кошке, собаке, курице, а также лягушке. Больного окуривали перьями курицы и приговаривали: «*Ako je od mačka, mau, mau, mau, / Ako je od kuče, vau, vau, vau, / Ako je od kokoška, kutkude, kutkude, kutkude. / Ako je od žaba, vrak, vrak, vrak!*» [там же, s. 408].

У сербов также записан лечебный обряд с использованием звукоподражания. Больной откусывает кусок хлеба и бросает его собаке, говоря при этом: «*Av! колико је небо, три пута бих га прождро!*» [Милићевић 1984, с. 276, Ужич, западная Сербия]. Ср. упоминание подобных действий у Н. Познанского [Познанский 1917, с. 168]: *брешут* собакой, чтобы выгнать болезнь (без локализации и указания источника)<sup>15</sup>.

Ф. М. Потушняк приводит уникальный обряд, исполнявшийся при копании колодца: когда появлялся первый ручеек, копавший наклонялся над ямой и пищал кошачьим голосом, чтобы привлечь воду и заставить ее показаться сильной струей [Потушняк 1942, с. 354].

Звукоподражание — магический прием, который играет немаловажную роль в обрядах. Этот элемент сопровождает ритуальные действия, цель которых вызвать плодородие. Подражание голосам домашних животных, птиц, пчел в народной традиции наделяется магической силой воспроизводить то, что олицетворяют эти звуки, голоса. Звуковые имитации включаются в магические действия, выполняющие апотропейные функции. Они обладают

<sup>15</sup> Ср. иное значение имитации собачьего лая, которое приводит А. А. Потебня, объясняя польское выражение *odszczekać nieprawdę*: «оно относится к прежнему обычаю заставлять уличенных в клевете лезть под стол и лаять там по-собачьи в знак того, что они и прежде ввали, как собаки» [Потебня 1989, с. 471]. Ср. похожий обычай заставлять проигравшего в карты под столом кричать петухом, козлом и под.

способностью оградить скот от разного рода напастей (болезней, вредных действий ведьм, от кукушки, которой также в народных верованиях приписываются вредоносные свойства), находить потерянную в лесу скотину, предотвращать превращение покойника в вампира. В лечебной магии раздражительное звукоизвлечение служит избавлению от болезней.

## Литература

- Богатырев 1971 — П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Болонев 1978 — Ф. Ф. Болонев. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- Вакарелски 1977 — Хр. Вакарелски. Етнография на България. София, 1977.
- Валенцова 1992 — М. М. Валенцова. Терминология календарной обрядности словаков Закарпатской обл. Украины // Исследования по словацкому языку. М., 1992.
- Виноградов 1909 — Н. Н. Виноградов. Заговоры, обереги, спасительные молитвы // ЖС, 1909, вып. IV.
- Воропай, 1–2 — О. Воропай. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991, т. 1–2.
- Вятский фольклор — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Ганудель 1987 — З. Ганудель. Народні страви і напої. Bratislava, 1987.
- Гура 1993 — А. В. Гура. Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // СБЯ, 1993.
- Ђорђевић 1958 — Д. Ђорђевић. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Зеленин 1994 — Д. К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
- Златановић 1987/1988 — М. Златановић. Божићни обичаји у врањском крају // Расковник. Београд, 1987/1988, бр. 50.
- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- КОО–1 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.
- КОО–2 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

- КОО-3 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Маринов 1984 — *Д. Маринов*. Избрани произведения. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България. София, 1984.
- Милићевић 1984 — *М. Б. Милићевић*. Живот Срба сѣљака. Београд, 1984.
- Младенов и др. 1935 — *С. Младенов, Хр. Кодов, Хр. Вакарелски*. Бит и език на тракийските и малоазийските българи, ч. 1. Бит // Тракийски сборник. София, 1935, кн. 4.
- Молдавская, Яременко 1995 — *Кс. Молдавская, Н. Яременко*. Новый год на Руси // Тур-курьер. Декабрь, 1995, № 12.
- Пашина 1995 — *О. А. Пашина*. Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // СБФ, 1995.
- Петровић А. 1907 — *А. Петровић*. Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори. Београд, 1907.
- Петровић П. 1948 — *П. Ж. Петровић*. Живот и обичаји народни у Гружи // СЕЗБ, 1948, кн. 58.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Познанский 1917 — *Н. Познанский*. Заговоры. Опыт исследования и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Потебня 1989 — *А. А. Потебня*. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // *А. А. Потебня*. Слово и миф. М., 1989.
- Потушняк 1942 — *Ф. Потушняк*. Вода, земля и воздух (в народном верованью) // Зоря. Ужгород, 1942, роч. 2, ч. 3–4.
- СБНУ — От Добричко. Записал М. Вайков // СБНУ, 1892, кн. 10.
- Толстой 1993 — *Н. И. Толстой*. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // СБЯ, 1993.
- Традиционная русская магия — Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.
- Усачева 1978 — *В. В. Усачева*. Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // СБФ, 1978.
- Чолаков 1872 — *В. Чолаков*. Българский народен сборник. Болград, 1872, ч. 1.
- Чубинский 1877 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1877, т. 4: Обряды: Родины, крестины, свадьба, похороны.
- Federowski 1897 — *M. Federowski*. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897, t. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.

- Lechowska 1962 — *M. Lechowska-Bujak*. Obrzędy i zwyczaje pasterskie w Beskidzie Wyspowym // *Wierchy*. Kraków, 1962, rok 30.
- Malicki 1986 — *L. Malicki*. Rok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.
- Möderndorfer 1948 — *V. Möderndorfer*. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. Celje, 1948, t. 2: Prazniki.
- Simić 1964 — *S. Simić*. Narodna medicina u Kratovu // *ZNŽO*, 1964, knj. 42.
- Štěpánek 1893 — *F. Štěpánek*. Vánoce [часть коллективной работы] // *ČL*, 1893, roč. 2.
- Václavík 1959 — *A. Václavík*. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Velikonoce 1895 — *Velikonoce* // *ČL*, 1895, roč. 4.



*И. А. Седакова*

## **Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка**

-

«Мир кричащий» — так, перефразируя заглавие сборника, можно определить тему этих заметок. Очевидно, что крик, подобно другим компонентам архаической картины мира, независимо от того, получают ли они акустическое выражение или нет, обладает полисемией и полифункциональностью. Крик имеет отношение к различным сферам — человеческой, природной и мифологической, он бывает словесным и бессловесным, может использоваться в охранительной, отгонной и продуцирующей магии. Расширение этнокультурной семантики и прагматики *крика* связано еще и с тем, что во многих языках (и славянских, и неславянских) глаголы со значением 'кричать' имеют и семантику 'плакать'. Полисемия слова обуславливает тот факт, что *кричать* оказывается элементом длинного ряда неполных синонимов: рус. *вопить, выть, кликать, плакать* и др., болг. *викам, плача, пищя*, серб. *викати, лелекати*. Еще в большей степени это характерно для существительного *крик*: рус. *вопка, вопль, клик, плач*; болг. *вик, кряськ, писък, плач*; серб. *вика, граја, дрека, кукњава, лелек* и др. Семантическое развитие слов-синонимов *кричать* приводит к такому значению, как 'звать, приглашать', ср. рус. сиб. *реветь*, пск., новг., тамб. *вопить* — 'звать' [Даль, 3, с. 168; 1, с. 29], то же и в других славянских языках. Лексемы со значением 'кричать', 'плакать', 'звать' в метаязыке обрядов составляют целую группу терминов, определяющих разнообразные сакральные речевые действия, а производные от этих глаголов обозначают фрагменты ритуалов и магические акты, а также обрядовые

предметы, лица, мифологические персонажи, болезни и т.д.<sup>1</sup>. Суммарное значение повышенной фонации и интенсивного голоса можно составить лишь с учетом семантики и прагматики всех видов крика во всем объеме традиционной культуры (своего рода *langue*).

Крик в *ragole* конкретного обряда или магического акта детализируется в зависимости от субъектов, места, действия и некоторых дополнительных обстоятельств. В данной статье в качестве *ragole* избран звуковой ряд поверий и ритуалов, связанных с рождением и развитием ребенка, т.е. с определенным отрезком жизни и младенца, и его матери. Многие в поведении женщины во время беременности влияют на будущие свойства и качества ее ребенка. Для этого периода характерно повышенное внимание к миру, особое восприятие и интерпретацию внешних шумов (звукосприятие) и кодифицирование речевого и звукового поведения (звукопроизводство) будущей матери и ее окружающих.

В «пассивное» (крик=звучание) звуковое поле женщины до родов входят крики животных и птиц, по которым гадают об исходе беременности<sup>2</sup>. До и после появления ребенка на свет особое внимание уделяется зову и окликам непонятного происхождения, и здесь система семейных обрядов смыкается с демонологическими и народно-медицинскими представлениями. Если женщине снится, что ее окликают, значит, она больна, и ее нужно лечить [СБНУ 1905, кн.21, с.54]. Неведомые крики в народном восприятии таят в себе потенциальную опасность, ведь они идут из «иного» мира, отвечать на них нельзя, — это повлечет за собой смерть или тяжелую болезнь (подробнее о речевом поведении при контакте с нечистой силой см. статью Е.Е.Левкиевской об апотропеической магии в наст. сборнике).

«Активное» (крик=действие) звуковое поведение женщины во время беременности, родов и после появления ребенка на свет строго регламентируется. Повсеместно у славян будущей матери запрещается кричать, ссориться и браниться. Родив, женщина также не должна повышать голос, кричать, громко разговаривать, петь. Сведения же о криках при родильных муках очень малочисленны, видимо, сокрытие звуков согласуется с известным обычаем утаивания самих родов и изоляции женщины. Единичны свидетельства о том, что роженица кричит и стонет, а возле ее кровати ей вторит муж [Попов 1903, с. 342]<sup>3</sup>.

Еще один вектор изучения крика в родинах — это анализ его символических функций и приписываемых ему магических свойств.

Считается, что громкий голос обладает продуцирующими свойствами и обеспечивает желаемое, ср. сербский ритуал выкрикивания перед дверью спальни молодых в свадебной обрядности — «Мальчик!» или «Девочка!» (т.е. продуцирование желаемого заранее, до наступления беременности). В Полесье подобные выкрики совершались уже во время родов: если отец хотел сына, он бегал вокруг дома или залезал на крышу и кричал [ПА, Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл.]. Особый случай представляет крик в церкви, который, видимо, более чем обычное заговорное слово, может быть равнозначен действию [Топоров 1993, с. 13]. Мы имеем в виду известный хорватам обычай в случае рождения ребенка «в сорочке» (а это может грозить младенцу превращением в демона) отправляться в церковь и кричать там трижды во весь голос: «Ребенок ангел!» [Компендиум 1981, № 1284]. Считается, что подобная констатация отпугивает от новорожденного нечистую силу.

К магическому использованию крика относится и «запугивание» (при затянувшихся родах под окном у роженицы посторонние мужчины кричат: «Что же вы, леший вас подери, так долго копаетесь?» [Попов 1903, с. 345] или «Пожар! Пожар» [Сумцов 1880, с. 8]).

Важной функцией крика в родинах является оповещение, ритуальное разглашение, следующее за сокрытием или умолчанием какой-либо информации, обычно пола и имени новорожденного: в Болгарии после крещения дети бегут по селу с криками, сообщая имя младенца, которое до этого строго держалось в тайне [РКС, 374 — здесь и далее цифры означают номер дипломной работы в Архиве]. К утилитарным функциям крика относится и использование его для приглашения, созыва гостей на родины (ср. соответствующий болг. термин этого праздника *викане пита*)<sup>4</sup>.

Наибольшее внимание в родильной обрядности с точки зрения ее звукового поля концентрируется на крике ребенка: символическое значение имеют первые звуки, которые издает новорожденный, значительный по объему материал связан с криком-плачем ребенка и «подменышей». Анализу младенческого крика и посвящена данная статья.

Семиотические оценки крика ребенка зависят от различных атрибутивов (времени и продолжительности, места и др.) и могут принимать противоположные значения. Так, первый крик новорожденного обязателен<sup>5</sup>, его ждут, он несет положительную информацию, символизируя жизнь и противостоя молчанию — небытию

и смерти, ср. русскую поговорку «Кто родится — кричит, кто умирает — молчит». Эта символика не случайна, она имеет архаичные истоки и коррелирует с уподоблением голоса жизни и жизненной силе человека. Немаловажное значение имеет в данном контексте и связь крика, особенно первого, с дыханием — непременным условием жизни. Отсутствие крика (и соответственно дыхания) при рождении воспринимается как аномалия и в народном сознании соединяется со сферой смерти. Неслучайны поэтому и дериваты от \**mor/mer* для обозначения молчащего новорожденного — рус. *обмерший* и др. Прозрачны и следующие интерпретации: быстро закричавший ребенок будет долго жить, а родившийся в обмороке и лишь потом оживший будет болезненным и рано умрет [Никифоровский 1897, с. 67; Ящуржинский 1893, с. 76], из него не будет толку [Кирсово].

Многочисленны описания приемов повитухи, направленных на то, чтобы младенец подал признаки жизни, начал дышать и заплакал: его шлепают [Вовк, с. 186], попеременно окунают в теплую и холодную воду [Пирински край, с. 382], дуют ему через соломинку в рот, уши и др. [СбНУ 1905, кн. 21, с. 14]. Иногда совершаются действия с последом — «двойником» новорожденного: не перерезая пуповину, послед кладут на угли, чтобы согреть, затем поливают водкой. Считалось, что после этих процедур ребенок должен «ожить» и громко закричать. Чтобы вызвать дыхание и плач, используется магия словесного крика. У русских считалось, что «обмершего» младенца можно «откричать», т. е. вернуть к жизни выкрикиванием имени его отца или умерших предков [Зеленин, 1, с. 57; Попов 1903, с. 357; Логинов 1993, с. 61], ср. подобные попытки у сербов криком привести в чувство женщину: если во время родов жена теряет сознание, муж громко зовет ее по имени [Антониевич 1982, с. 57].

По звукам, издаваемым новорожденным, гадают о его живучести, долголетию и силе. Первый крик (его тональность, громкость и т. д.), как и все первое, — находится в магической связи с будущим и предвещает не только жизнеспособность ребенка, но и некоторые его свойства и черты характера (вост.-сл. «толстый голос — хозяином будет», если голос с визгом, родился болезненным, а если кричит долго и «шибко», будет «вздорным, вопливым и сердитым» [Попов 1903, с. 359 и др.]). Украинцы полагают, что если новорожденный закричит громко, значит, он живучий, слабо — будет плохо жить и не в силах будет справляться с работой [Малинка 1898, с. 283]. У сербов же считается, что если ребенок заплачет сразу, он будет трудолюбивым, если

при этом бьет руками — с сердитым характером, если сначала помолчит, а потом закричит несильно, без надрыва — будет умным [Требешанин 1991, с. 111]. У болгар, слишком громкий крик младенца свидетельствовал о том, что родился злой и жестокий человек [СбНУ 1905, кн. 21, с. 65]. Словенцы новорожденного держат за ноги, чтобы кричал изо всех сил, — тогда он станет силачом [Орел 1944, с. 266].

Крику младенца придается важное значение и в обряде крестин — своего рода второго рождения<sup>6</sup>. Согласно южнославянским поверьям, если при крещении ребенок плачет, он станет певцом (ср. то же и при рождении [Компендиум 1981, № 1898]), будет здоровым, крепким, сильным, будет долго жить [Орел 1944, с. 272; Требешанин 1991, с. 133; ГЕМБ 1933, кн. 8, с. 60]. Русские также судят о продолжительности жизни по звучности голоса младенца при погружении в купель [Зеленин, 1, с. 216]. Белорусы полагают, что если ребенок кричит, он будет сердитым и долговечным [Никифоровский 1897, с. 129].

Итак, первый младенческий крик необходим, однако он обладает своеобразной градацией — «сильный» и «слабый», «мгновенный» и «запоздалый», что и ставит его на разные полюса шкалы оценок и соотносит с определенными будущими свойствами личности. Здесь проявляется амбивалентность крика: с одной стороны, громкий голос как символ жизненной силы гарантирует долголетие (здоровье, работоспособность и пр.), музыкальные способности, а с другой стороны, излишняя фонация нежелательна и связывается с отрицательными, «негуманными», чертами характера — например, злостью и жестокостью<sup>7</sup>.

\* \* \*

Крик как плач (ср. *криксы*, *плаксы*) имеет совершенно иной семиотический и мифологический статус. Детский крик является имманентным свойством ребенка и выделяется специальным термином у многих народов, по этому признаку обозначается и грудной ребенок — серб. *викало*, белорус. *кугыкало*. Слишком продолжительный, «нечеловеческий» ночной крик, однако, представляется болезнью и всегда объясняется иррациональными причинами: воздействием различных демонов, ведьмы, колдуна или наговором, сглазом недоброжелателей, испугом, нарушением бытовых запретов. Нередко плач смыкается и объединяется с такими болезненными

состояниями, как бессонница или беспокойство. Ребенок может плакать из-за того, что его сон «унесли» (посторонние люди или куры, свиньи, коровы). Считается, что плач (как и слезы, испуг/страх) может перемещаться в пространстве — насыщаться, передаваться и др., ср. серб. *набачена страва*, рус. *колдуны сажают крикуна, ревуна* [Быт 1993, с. 130], болг. *душмани напращат вик* [РКС, 153]<sup>8</sup>. По белорусским поверьям, *крыкса* может иметь сезонный характер: *Ена зимой бываець и не даець робятам спаць* [ЭСБМ, с. 131].

В заговорных формулах «от плача», когда нежелательное уничтожается, изгоняется (подробнее см. ниже), а желаемое берется, выстраиваются ряды «положительного»: сон = покой = мир = кротость = тишина = молчание = не крик = здоровье и «отрицательно-го»: бессонница = беспокойство = крик = плач = болезнь.

Некоторые названия болезненного плача не маркированы, они не содержат мифологических коннотаций, а только звуковые: болг. *вик*, *плач*, *рев*, *писък*; серб. *врисак*, *врискови*, *писка*; рус. *крик*, *плач*, *вопь*. Часть народно-медицинских терминов, однако, объединяет в себе и симптомы болезни, и ее причины (демоны, насылающие болезнь), входя, таким образом, и в метаязык народной демонологии: *крикуха*, *криксы*, *крикун*, *реву* и др. К этой группе лексики относятся и смежные названия, не апеллирующие к звуковому коду, они непосредственно указывают на происхождение болезни: например, рус. *ночница*, *ночнушки*, *полуношница*, *щекотун*, *щекотаренка*; болг. *мрачосване* — «плач, детская бессонница», словен. *pošpisa* и мн. др.

Этнографические и фольклорные данные по детскому крику-плачу очень богаты и разнообразны. Они включают в себя предписания и запреты (регламентация поведения беременной и правила обращения с ребенком), «этиологические» поверья и былички, заговоры и магические действия «от плача». Этот обширный материал отчасти описан Л. Н. Виноградовой (заговорные формулы коммуникативного типа от плача вследствие бессонницы), В. В. Усачевой (вокативные формулы в магических лечебных действиях) и Т. В. Цивьян (приемы защиты от дурного глаза — на албанском материале). Необходимо отметить, что в многочисленных славянских магических способах избавления от детского крика на передний план выходят различные коды — вербальный, акциональный, персональный и др. (подробнее о семантических доминантах в ритуалах см.: [Толстая 1996, с. 89–103]). Нас же интересуют прежде всего те ключевые моменты, которые позволяют раскрыть народные представления о

голосе и звуковом поведении человека, в конкретном случае — о болезненном плаче ребенка. При каталогизации основных концептов, существенных для восприятия и интерпретации крика, в контексте архаического «слышания» мира прежде всего следует выделить именно звуковые компоненты. Плач ребенка находится в магической связи с другими звуками, которые во временном плане могут даже предшествовать его появлению на свет. К уже упомянутым запретам беременной повышать голос [СЕЗ6 1909, кн. 14, с. 103; Логинов 1993, с. 30] добавим запрет на оплакивание покойников [Требешанин 1991, с. 87] (иначе ребенок будет плакать по ночам). Кроме того, считается, что звуки животных, которые слышит будущая мать, могут передаваться младенцу — отсюда распространенные запреты беременной и ее мужу резать кур и домашних животных, т.к. ребенок будет заходиться при плаче, пищать, как курица, когда ее режут (ср. *кричит, будто его режут*) [Родопи 1994, с. 122]. В Полесье женщине запрещается пинать ногой домашних животных, особенно свиней, — новорожденный будет *кректать* [ПА, В.Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.]<sup>9</sup>.

Звуковой код прослеживается в номинации и в магических приемах избавления от плача. Терминологизированные словосочетания, описывающие способы унять крик, также включают лексемы со значением звукопроизводства или говорения: рус. *крик отблеять* — «идти с ребенком среди овечьего стада»; *крик отфрикивать* — «читать от крику» — заговаривать [СРНГ, вып. 15, с. 254], *крыксы и плаксы отговорить* [Майков 1994, с. 34]. Болгары *криком* изгоняют плач, и громкий голос выступает в своей отгонной функции: ночью младенца выносят во двор и три раза кричат: «Айде вик низ горицу иди» («Иди, крик, в лес») [РКС, 88].

Крику в символическом языке народной культуры противостоит молчание, и этот мотив нередко эксплицируется в заговорных формулах [РКС, 103]. Болгары при плаче, вызванном испугом, отмеряют три локтя веревки, затем делают из нее круг на груди со словами: «Сидит (имярек) на берегу белой реки... Святая мать Богородица говорит ему: „Почему (имярек) плачешь?“ „Как мне не плакать, как не кричать? Испугался я...“ „Молчи, молчи, я тебя очищу как чистое серебро...“» [Родопи 1994, с. 69], ср. похожий русский заговор от страха: «Сел (имярек) на дорогу, на перекресток, сидит и плачет. Идут Господь и Богородица. Спрашивают: „Почему плачешь (имярек)?“ „Как же не плакать, если налетают на меня дьяволы с рогами, да пуга-

ют меня, покою не дают“. „Молчи, молчи, придут Господь с Богородицей и метлой его выметут, в леса отнесут, ребенку (имярек) ничего не оставят“». Кроме того, в словесных формулах в обмен на «крик и вопь» просят «тиха ва аньяла» [Зеленин, 2, с. 785].

Молчание и тишина являются обязательным условием при совершении ряда магических и лечебных действий. В случае же с детским криком безмолвие создает атмосферу подобия и способствует избавлению от крика. В Полесье в этих целях больного ребенка поят *тихой водой*, набранной в тишине полночь на Голодную кутью [ПА, Хоробичи Гродненского р-на Черниговской обл.]. В Родопах мать, набрав молча в рот воды, при полной тишине домашних зажигает прутик и, обходя колыбель, гасит его в воде со словами: «На кучето аф, на котето мяф, на кукошки кряк, на люде вик, на гуведа реф, на детету мир» («Собаке „Ав“, кошке „Мяу“, курице „Кудах“, людям — крик, коровам — рев, а ребенку — покой») [Родопи 1994, с. 122].

Своеобразная «раздача лишних звуков» в этой словесной формуле очень символична. Здесь проявляется важный закон архаичного видения мира, который условно можно назвать нормативностью. Представления о норме и мере важны для всех областей народной культуры, однако наиболее очевидно они проявляются в традиционных взглядах на ребенка. Здесь можно привести множество примеров моделирования «нормального» ребенка, такого, «как все», однако ограничимся лишь теми, которые непосредственно связаны с его звуковым поведением. Подобно тому, как, согласно народным воззрениям, каждому человеку отводится определенный срок жизни — век, конкретный удел, так и в деталях поведения существует предопределенность и нормированность. У каждого ребенка есть мера крика (его громкости и продолжительности), превышение которой не укладывается в рамки упорядоченного мира. Излишний крик звучит диссонансом, воспринимается как хаос, нарушение порядка, имеющее непосредственное отношение к иному миру и миру демонов (ведь крик пронзительный — характерная черта демонов)<sup>10</sup>. Очень показательны в этом плане многочисленные былички о подменыше, в частности в последних материалах Каргопольской экспедиции ребенок, который «ревит день и ночь», оказывается «обменным», его приносит домовая или другая «нечисть» [ЖСт 1996, № 2, с. 57]. Аномальное звуковое поведение (оно может быть полусонным — или постоянные плач, визг, или абсолютное безмолвие) характеризует ребенка как «не своего», подброшенного, рожденного не человеком, а демоном.



В заговорах болезненный плач может трактоваться как угроенный плач или удвоенный голос. Например, при лечении «лишнего» крика болгары в Родопах гасят угли в «молчальной» воде, сопровождая эти действия троекратным ритуальным диалогом: «Что ты гасишь?» — «У ребенка три плача, два гашу, один оставляю». Подобные действия совершают и с двумя угольками, называя их «два голоса», и выбрасывают их из окна, считая, что избавились от плача [Родопи 1994, с. 130; СБНУ 1890, кн. 2, с. 171].

В архаической картине мира нормативность проявляется и в том, что каждое живое существо должно издавать «свои» звуки. Известные всем этнографам случаи заимствования чужого звукового поведения всегда маркированы — либо предвещают беду (курица поет петухом), либо используются человеком в обрядах сознательно для обеспечения плодородия (см. статью В.В. Усачевой о звукоподражаниях животным в наст. сборнике). В случае же с криком ребенка, кроме нормы в отношении громкости и продолжительности плача, как нам кажется, имплицитно присутствует представление о том, что болезненный крик может не принадлежать ребенку. Мы предлагаем именно такую трактовку заговорной формулы «раздачи звуков» домашним животным и птицам (см. выше). Л. Н. Виноградова считает, что в этом заговоре изображается мир «свой» в противоположность «тому» миру, куда обычно отсылается болезнь («где петух не поет, корова не мычит, овцы не блеют» и т. д.) [Виноградова 1993, с. 163]. Эта интерпретация вовсе не противоречит нашему постулату, здесь сконцентрирован целый комплекс представлений. Соотнесение детского плача со звуковым поведением животных и птиц очень типично, поэтому для лечения активно используется вся атрибутика и лексика, связанная со скотом и домашней птицей. Чтобы избавиться от крика, ребенка берут в подол, идут с ним под куриный намест и шепчут: «Куры рабаи, куры сераи, куры чорнаи, вазмита сваи криксы ат хришшоанага, параждонага, малитвенанага раба Божия (имя рек), аддайтя наш сон» [Майков 1994, с. 32–33], ср. белорусское: «Куры-куры бярыце мае крыксы-плаксы, як буду жаніцца, буду ў вясілля прасіць» [Слоўнік 1980, с. 543]. Подобных текстов очень много, они отчасти описаны исследователями [Виноградова 1993, с. 162; Усачева 1994, с. 233].

В свете нашей темы особый интерес представляет словесная формула, в которой обращаются не к курам, а к петуху. Известно, что петушиный крик имеет множество символических коннотаций,

маркированных позитивно; в данной ситуации, применительно к ребенку, он явно воспринимается как негативный: знахарка брызгает водой петуха: «Петух-хрип, возьми с младенца Ивана хрип, а ему дай сон» [Попов 1903, с. 69]. Итак, продолжительный крик ребенка — это аномальное явление, от которого надо избавиться, отдав его, например, курам, петуху, свиньям, коровам или овцам, ср. болгарский заговор: «Нека овцете бляят за моето дете, а не то за овцете...» («Пусть овцы блеют за моего ребенка, а не он за овец») [СБНУ 1889, кн. 1, с. 87].

Продолжая тему домашних животных в ее отношении к детскому плачу, отметим частотность приема буквального прочтения устойчивых языковых сравнений и использования образов «спокойных» животных (овец и ягнят) в акциональной и вербальной частях ритуалов. Особенно это характерно для болгарской традиции, где сравнения «кроткий/тихий как ягненок/овца» находят многообразные формы применения не только на языковом, но и на акциональном уровне. Женщины собирают шерсть от овец и, смешав ее с сосновыми иголками, окуривают ребенка [Родопи 1994, с. 133], приговаривают: «Да спи като агне» («Пусть спит как ягненок») [СБНУ 1905, кн. 21, с. 52]. Бросают одежду младенца или свивальник туда, где пройдет овечье стадо, и говорят: «Както са хрисими овцете, така да е хрисимо дететето» («Как смирны овцы, так пусть будет смирно дитя») [РКС, 115; СБНУ 1905, кн. 21, с. 54]. Усиление признака спокойствия, выражаемое в заговоре «да спи като вакло заклано агне» («Пусть дитя спит, как зарезанный ягненок») [РКС, 103], соотносится со вторичным использованием сакральных предметов, в данном случае специально оставленных после обрядового заклания жертвенного ягненка в день св. Георгия: свечу, которая горела на ягненке в этот праздник, кровь ягненка и кусочек венка, которым его украшали, зашивают в синий платочек и привязывают плачущему на шею со словами: «Спи, как ягненок» [СБНУ 1905, кн. 21, с. 53].

Однако не только звуковым компонентам традиционной картины мира придается важное значение в представлениях о детском плаче. Так, старанием избежать, например, того, чтобы ребенок во время крика вытягивался, объясняется болгарский запрет измерять рост новорожденного, хотя более распространенной мотивировкой запрета служит то, что младенец может умереть [Капанци 1985, с. 170]. Особенно же заботились о том, чтобы младенец не «заходил от плача». У южных славян это проявляется в целом ряде запретов, связанных с *закатом* солнца. Словесное соответствие *заход* — *захожда* се

(ср. представление о том, что если ребенок родится *на заод слънце* — *ке се заоди*, т.е. родившийся на закате будет заходиться от плача [СБНУ 1897, кн. 14, с. 480]), безусловно, имеет и более глубокую мифологическую основу: закат солнца и наступающая темнота — время опасное, когда активизируется нечистая сила. Из обилия рекомендаций беременной, нацеленных на предотвращение детского плача, укажем лишь несколько: после захода солнца женщине нельзя пить воду [PKC, Новоселско; Ангелова 1948, с.184; СБНУ 1905, кн. 21, с. 42], расчесывать волосы [СБНУ 1892, кн. 7, с. 126], да и все домашние стараются ничего не давать из дома, особенно огонь [ГЕМБ 1933, кн. 8, с. 59].

В глаголах *захождам*, *заходитъ* может выделяться и развиваться значение «ухода», «исчезновения», благодаря чему лечение приурочивается к закату солнца: «Каквото зажда слънцето така да зайде и да бега плач от детето...» («Как заходит солнце, так пусть заходит и убегает плач от ребенка») [PKC, 103; СБНУ 1905, кн. 21, с. 52].

Упоминание вечернего и ночного времени суток чрезвычайно существенно для понимания детского плача. Темнота может персонифицироваться и приобретать демонологические свойства. Так, словенцы считают, что демоны *tračnina*, *trak* отнимают у ребенка сон, у него болит голова, и он кричит и ревет [Орел 1944, с. 268]. Ближе к этому восприятие темноты и у болгар: хотя *мрак* не называется демоном, но весь контекст указывает на возможность такой интерпретации. В Родопах, например, уберегаются от *мрака*: окуривают щепочками в четырех углах дома и образовавшимся пеплом мажут лица детям, «чтобы их не нашел мрак» [Родопи 1994, с. 71]. Дериваты от *мрак* (*мрачѐсва*, *мрачосване*) обозначают болезненное состояние младенца, вызывающее беспокойство ребенка по ночам и крик.

Контакт с темнотой опасен для ребенка и его матери, поэтому существует много бытовых запретов: повсеместно не оставляют пеленки ребенка на ночь; человек, вернувшийся из темноты, мрака, не может сразу подойти к ребенку, иначе он будет плакать [ГЕМБ 1932, кн. 7, с. 83]. Сравнение идентичного материала из области Родоп (посторонняя женщина, войдя в дом, перед тем, как прикоснуться к грудному ребенку, должна трижды поднести руки к огню [Родопи 1994, с. 133]) свидетельствует о том, что темнота синонимична неосвоенному пространству и противопоставляется свету (огню) и дому как свое/не свое и человеческое/нечеловеческое. Т.В.Цивьян отмечает как особенно важную оппозицию видимого/невидимого в связи

с представлениями о дурном глазе [Цивьян 1993, с. 166]. Потенциально опасным считается пространство вне помещения — двор, другие дома, где светятся окна, и особенно — отдаленные локусы — лес, поляны, овраги и т.д. Считается, что плач может «напасть», «прийти», «появиться» именно извне (в связи с этим до крещения новорожденного рекомендуется занавешивать окна, чтобы на ребенка не наслали крик). С другой стороны, условия спокойствия ребенка (сон, здоровье) можно «вынести» из дома, т.е. с представлениями о локусах коррелирует семиотика векторов действий и движений. Чтобы предотвратить внесение, вхождение в дом плача, — вносится, оставляется хорошее, а плохое — удаляется, уносится, отсылается и т.д. На это ориентированы многие бытовые предписания и запреты. Оставшиеся на ночь в доме с младенцем дают что-либо матери, чтобы дитя не плакало. Если кто-то забыл об этом, ему напоминают: «Остави на детето сън» («Оставь ребенку сон») [СБНУ 1905, кн. 21, с. 15]. Увидевший ребенка впервые обязательно кладет для него монеты, чтобы тот не плакал [РКС, Новоселско]. С представлением о том, что можно «унести» сон, связаны запреты убирать что-либо из комнаты, где спит ребенок. У болгар на праздновании родин не разрешается выносить хлеб; родильница до очистительной молитвы не дает никому огонь, чтобы ребенок не был крикливым и плаксивым [РКС, 48; РКС, 93; СБНУ 1890, кн. 3, с. 141].

Указанные выше примеры и выделенные мотивы — лишь малая часть из обширного круга представлений о детском плаче. Безусловно, многое в этих поверьях и магических действиях базируется на народной вере в материальность голоса и плача и возможность их отчуждения. Крик, подобно другим болезням и психопатическим состояниям (например, так же, как и страх ребенка при первых шагах [Седакова 1996, с. 297]), можно переместить в пространстве: унести, отдать, передать, отослать, изгнать (в том числе громким голосом). Крик можно и уничтожить: рассечь, сжечь, сварить, выпарить и т.д. Крик можно вернуть демонам, которые его наслали, или выменять его на сон и спокойствие. Смысл словесной формулы может усиливаться и соответствующим действием — выбрасыванием различных предметов, выливанием, выпариванием воды, закрыванием, запираанием сосудов и т.д.

Интересны народные способы изгнания плача (или его причины — испуга, сглаза) из тела ребенка. Болгары при плаче ребенку говорят «Уроци и почудици да излезат от главата» («Сглаз и испуг

пусть выходят из головы») [СБНУ 1905, кн. 21, с. 15]. В Родобах знахарка, взяв в руку муки, дотрагивается до лба, груди (сердца), коленей и ступней ребенка, приговаривая: «От головы в ноги пусть перейдет болезнь, а из ног — наружу» [Родопи 1994, с. 68]. Голова, сердце — обычные в народном представлении локусы концентрации болезни. Считается также, что у плачущего ребенка от испуга может сместиться сердце (желудок). Подняв ребенка за ноги, мать или бабушка при восходе солнца произносят: «Сдънце на бърце, сърце на мясту» («Солнце на холм, а сердце/желудок на место») [СБНУ 1889, кн. 1, с. 171]<sup>11</sup>.

Мы проиллюстрируем приемы лечебной магии, основанные на физическом изгнании и уничтожении крика еще несколькими примерами. В македонском способе избавления от плача и в словесной, и в акциональной части ритуала доминирует мотив изгнания — парень или девушка прутиками от трех деревьев подгоняют в доме мать, у которой на руках ребенок. Действия сопровождаются ритуальным диалогом: «Что ты гонишь?» — «Гоню плач» — «Гони-выгоняй» [СБНУ 1889, кн. 1, с. 87].

Плач могут выметать вместе с мусором, пеплом и прутиками из веника и в обмен брать составляющие «положительного» ряда. В Болгарии мать больного ребенка идет на три перекрестка. На первом поднимает горсть земли со словами: «Беру сон», на втором — камушек: «Беру покой» и на третьем — какой-либо мусор: «Беру кротость». Дома кладет принесенное на ночь под подушку ребенка с тремя кусками сахара. Утром достает все из-под подушки, приговаривая: «Оставляю мир, кротость и сон ребенку, а зло, бессонницу и болезнь выбрасываю на дорогу» [Капанци 1985, с. 174; СБНУ 1905, кн. 21, с. 39].

Зло, которое мешает ребенку и вызывает плач, могут гасить. Знахарка погружает раскаленную цепь с очага котелок с кипящей водой и говорит: «Все зло, которое в голове и в сердце ребенка, я гашу, чтобы ему полегчало и чтобы он спал, как ягненок», ср. примеры выпаривания и мн. др.: [Виноградова 1988; 1993; Усачева 1994]<sup>12</sup>.

Плаксивость, крикливость иногда описывается как черта характера, как проявление несчастливой судьбы, а не как болезнь. В связи с этим считается, что если невеста плачет на свадьбе, ребенок будет плаксивым [ГЕМБ 1933, кн. 7, с. 85]. По этой же причине во время беременности женщине нельзя плакать, есть на ходу, смотреть на огонь, разорять птичьи гнезда [СД, с. 164]. Ряд магических актов с целью предотвращения плача выполнялось после крестин: в украин-

ских Карпатах отец клал ребенка на порог и символически бил его [СД, с. 177], а у белорусов бабка в день крестин обмывала всем присутствующим в доме лицо водой, в которую предварительно положила овес, и выливала воду под образа, чтобы «дитя ни було плаксива, а було щаслива» [Романов 1891, с. 329].

Итак, в обрядах и поверьях, связанных с рождением и развитием ребенка, крик обладает как межобрядовыми символическими коннотациями и функциями, так и сугубо специфическими. К межобрядовым мы отнесем функции оповещения, отгона и продуцирования. Общим моментом также является уподобление крика жизненной силе (причем в родинах эта семантика играет исключительно важную, доминирующую роль). Не в меру громкий крик воспринимается как *нечеловеческий* и связывается в традиционном сознании с пограничьем природы и культуры или переходит в сферу демонологического.

Специфика крика в родинах обусловлена прежде всего общей семантикой этих обрядов и поверий (представлениями о магической связи между матерью и ребенком, в частности), а также с субъектом действия (прежде всего младенцем) в контексте символики начала жизни.

## Примечания

- 1 Подобные именованья особенно распространены в похоронной, свадебной и окказиональной обрядности (подробнее см. работу С. М. Толстой о голошении в наст. изд. и статью «Голошение» Н. И. Толстого [СД, с. 513–515]). Приведем лишь несколько терминов: *воплюшки* — время от сватанья до свадьбы, когда невесту навещают подруги и она плачет (вопит) [СРНГ, вып. 5, с. 96]; *крыкса* — бука, которым пугают ребенка [СРНГ, вып. 15, с. 255]; *крикуха* — калуж. колдунья [там же, с. 256]; *кликанье* в свадьбе — приглашение дружкой всех присутствующих [там же, с. 295], *вить зорю* — причитать (о невесте) [там же, вып. 5, с. 43], *плакальник* — свадебный пирог, *плакальные деньги* — на свадьбе деньги, подаренные невесте подругами при сговоре [там же, вып. 27, с. 74]; *плаканки* — обрядовое причитанье на девичнике, девичник, время от сговора до свадьбы [там же, вып. 21, с. 75] и мн. др.
- 2 Белорусы гадают о потомстве молодой женщины по крикам совы: «Ку-га», предсказывает появление в доме младенца (*кугакыла*), «Пи-лип» — рождение мальчика Пилипки. Протяжным «Ку-гуу» сова предвещает выкидыш. Визг, громкое мяуканье кошек — к благополучному исходу родов [Никифоровский 1897, с. 1].
- 3 Укажем на этикетные различия в женском звуковом поведении при родах. Так, во Франции стоны роженицы должны были обязательно разноситься как можно

- дальше, при этом считалось, что крики присутствовавших также облегчали ее муки [Жели 1991, с. 120, 151], а для западной Африки нормой поведения роженицы является полное молчание [Кицинджер 1978, с. 107]. В неславянских традициях встречается обозначение-эвфемизм родов с использованием звукового кода («стелание», «крики») — англ. *groaning, crying*. Праздник родин и обязательное угощение называется *groaning cake* или *groaning cheese* [Рэдфорд 1961, с. 174–175].
- 4 Нельзя не упомянуть и оплакивание родившегося ребенка, которое известно балканским (но неславянским народам, согласно Геродоту, см.: [Краппе 1930, с. 223]). Интересно сравнить это свидетельство с текстом легенды, записанной в Тырновской обл. у болгар: «Давным-давно, когда человек рождался, его оплакивали, а когда умирал, веселились. Как начали детей крестить, грех их оплакивать, потому что дьявол плачет, а Господь радуется, что родился христианин» [СбНУ 1890, кн. 2, с. 162].
- 5 Здесь может быть очень обширный комментарий. Первый крик символизирует вхождение человека в жизнь, это отмечается в этнографических исследованиях. Так, Сумцов, описывая рождение ребенка и соответствующие обряды, выделяет «акт высокой важности, первый болезненный крик человека в области печали и юдоли» (Сумцов 1880, с. 69). Первая минута жизни и первый крик очень важны — этому придается первостепенное значение во всех традиционных обществах. Так, в западноафриканских деревнях, если ребенок не закричит, повитуха закуривает сигарету и дым выдыхает на ребенка, «для духов», опосредуя, таким образом, связь между миром людей и миром духов — *дуппи* (Кицинджер 1978, с. 131) и мн. др.
- Первый крик интерпретируется со многих точек зрения в поэзии: «*With no language, but a cry*» Tennyson; «*Чим се родиш, са дреком се јавиш, Око себе какву помоћ тражиш*» Љ. Ненадовић [РСКН], с. 95], в трудах по философии, психологии, богословию и мн. др.
- 6 Крик младенца при крещении считается обязательным во многих европейских традициях. Исключительно плохим предзнаменованием считается молчание ребенка во время исполнения обряда у ряда неславянских народов — у англичан, шотландцев и ирландцев это предвещает скорую смерть («ребенок слишком хорош, чтобы жить») [Рэдфорд 1961, с. 30; Портер 1969, с. 16, Компендиум 1981, № 1955, 3292 и др.]. Известны также и предсказания будущих качеств ребенка по звукам, издаваемым им в церкви: на острове Гернси громкий крик при крещении свидетельствует о том, что у ребенка будет тяжелый характер [Гарис 1975, с. 7]. Повсеместно распространены и представления о том, что с криком из ребенка изгоняется нечистая сила.
- 7 Болгары дифференцируют обстоятельства младенческого крика и также связывают его с будущими чертами характера. Ребенок, плачущий в первую ночь после рождения или всякий раз при купании, вырастет злым [РКС, 79, 140]. Сербь тоже обращают внимание на крик младенца при купании: беременной следует чаще купаться, чтобы ребенок был спокойным [СЕЗБ 1909, кн. 14, с. 102]. Следует отметить и положительное отношение к плачу ребенка: так, согласно русским народно-медицинским представлениям, некоторые дети могут «крыком расти», т. е. набираться сил во время плача [СРНГ, вып. 15, с. 254].
- 8 В качестве апотропеев от «плаксивицы» используются традиционные обереги: в люльку кладут гребень или веретено, предметы материнской или отцовской

одежды, крест накрест топор с ножом и т. д., при купании в корыто помещают угли [Логинов 1993, с. 73; РКС, 102], когда мать идет на очистительную молитву, она берет с собой кусок хлеба, уголек и немного соли [Зеленин, 2, с. 614].

- 9 К этим фактам примыкает и украинский запрет, основанный на метонимии, ходить во время беременности с открытым ртом — родившийся ребенок будет крикливым [Малинка 1898, с. 255], ср. и распространенный магический акт у русских: как только ребенок родится, мать дотрагивается пяткой до его рта со словами «Сама носила, сама приносила, починивала», — чтобы не кричал [Харузина 1906, с. 89].
- 10 Писк, плач, стоны, свист — звуки, которые, как считалось, издают мифологические персонажи (дети, умершие до крещения, — болг. *нави*, *навляци*, *навяци*, *еврейчета*, *душата*, *леусничета*, укр. *мавки*, словен. *tavje* и мн. др.) [ЕБ, с. 52; РКС, 123; Раденкович 1995, с. 38]. В их названиях нередко заключается идея крика или звука — серб. *дрекавац*, серб. и болг. *свирец* [СБНУ 1935, кн. 40, с. 255; РКС, 119]. Считается, что *дрекавац* издает страшный крик, от которого глохнут. Если же *дрекавац* отругать, когда он кричит, последует наказание — он будет ездить верхом на человеке до первых петухов [СЕЗБ 1949, кн. 27, с. 214]. Македонцы, описывая демонов *нави*, указывают, что они плачут, как младенцы: «вау-вау-вау» [Цепенков 1972, с. 144].

В Полесье также верят, что детский плач неведомого происхождения — это крик умершего некрещеным ребенка, который просит имени и креста. У болгар в Бессарабской губ. считается, что души младенцев стонут, плачут, кричат птичьим криком: «Креста, креста!» [Казимир 1907, с. 200].

- 11 Важную роль в заговорах от крика играют созвучия слов, ср., например: «Крюк-крюк! Возьми от младенца крик» и др.
- 12 В данной статье мы почти не затрагиваем очень существенную для народных представлений об этиологии детского плача и способов избавления от него связь со сферой демонического. Подробный анализ демонов, которые насылают плач, а также способы установления контактов с ними и основные мотивы заговорных формул представлены в работах Л. Н. Виноградовой [1988; 1993].

## Литература

- Ангелова 1948 — Р. Ангелова. Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948, т. 8/9.
- Антониевич 1982 — Д. Антонијевић. Обреди и обичаји балканских стоцара. Београд, 1982.
- Быт 1993 — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1993.
- Виноградова 1988 — Л. Н. Виноградова. Славянские заговорные формулы от детской бессонницы // Этнолингвистика текста. М., 1988, ч. 1.



- Виноградова 1993 — *Л. Н. Виноградова*. Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Вовк — *Х. Вовк*. Студії з української етнографії та антропології. Прага, б. г.
- Гарис 1975 — *M. de Garis*. Folklore of Guernsey. London, 1975.
- Даль, 1–4 — *В. И. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980, т. 1–4.
- ЕБ — Етнография на България. Духовна култура. София, 1985, т. 3.
- Жели 1991 — *J. Gelis*. History of Childbirth. Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe. London, 1991.
- Зеленин, 1; 2 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914, вып. 1; 1915, вып. 2.
- Казимир 1907 — *Е. П. Казимир*. Из свадебных и родинных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губ. // ЭО, 1907, № 2.
- Капанци 1985 — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Кирсово — Полевые материалы, собранные автором статьи в с. Кирсово Комратского района Молдавии в 1983 г.
- Кицинджер 1978 — *S. Kitzinger*. Women as Mothers. London, 1978.
- Компендиум 1981 — Popular Beliefs and Superstitions. A Compendium of American Folklore. From The Ohio Collection of Newbell Niles Puckett / Ed. by W. D. Hand, A. Casetta, S. B. Thederman. Boston, 1981, v. 1–3.
- Краппе 1930 — *А. Краппе*. The Science of Folklore. London, 1930.
- Логинов 1993 — *К. К. Логинов*. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Майков 1994 — *Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания. СПб, 1994.
- Малинка 1898 — *Малинка*. Родыны и хрестыны // КС, 1898, т. 61.
- Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Орел 1944 — *В. Орел*. Slovenski ljudski običaji // Narodopisje Slovencev. Ljubljana, 1944, 1 del.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Попов 1903 — *Г. Попов*. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб, 1903.
- Портер 1969 — *E. Porter*. Cambridgeshire Customs and Folklore. London, 1969.
- Раденкович 1995 — *Љ. Раденковић*. Митолошка бића везана за рођење дeтeта // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1995, књ. 1.
- РКС — Архив Ст. Романского (хранится в библиотеке Софийского университета им. св. Климента Охридского. Болгария).

- Родопи 1994 — Родопи. Традиционна народна духовна култура и социално-нормативна култура. София, 1994.
- Романов 1891 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Витебск, 1891, вып. 5.
- РСКНЈ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1966, књ. 4.
- Рэдфорд 1961 — *Е. & М. А. Radford*. Encyclopaedia of Superstitions. London, 1961.
- Седакова 1996 — *И. А. Седакова*. Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы (славяно-балканские параллели) // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Слоўнік 1980 — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1980, т. 2.
- Сумцов 1880 — *Н. Ф. Сумцов*. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения, 1880, т. 212, №11/12.
- Толстая 1996 — *С. М. Толстая*. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Топоров 1993 — *В. Н. Топоров*. Об одной индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Требешанин 1991 — *Ж. Требешанин*. Представи о детету у српској култури. Београд, 1991.
- Усачева 1994 — *В. В. Усачева*. Вокативные формулы народного врачевания у славян // СБФ, 1994.
- Харузина 1906 — *В. Харузина*. Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском у. Олонецкой губ. // ЭО, 1906, № 1/2.
- Цепенков 1972 — *М. Цепенков*. Македонски народни умотворби. Скопје, 1972, т. 9.
- Цивьян 1993 — *Т. В. Цивьян*. Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- ЭСБМ — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1989, т. 5.
- Ящуржинский 1893 — *Хр. Ящуржинский*. Поверья и обрядность родин и хрестин // КС, 1893, т. 42.

*Л. Г. Невская*

## **Молчание как атрибут сферы смерти**

В статье рассматривается ряд концептов, синонимически характеризующих сферу смерти: молчание, безмолвие, немота, невнятная речь, тишина, тайна, безымянность и некоторые другие.

Центром этого семантического поля избрано «молчание» как универсальный признак, в погребальном обряде проявляющийся наиболее наглядно. Однако особенность концептуального словаря, ориентированного непосредственно на картину мира, состоит в том, что какой бы концепт ни взять за основу, цельность и единство составляющих картину мира представлений «выведут» и на другие, синонимичные ему, которые и составляют с ним единую парадигму.

Бинаристический характер славянского менталитета реализуется в сложном (до амбивалентности) взаимодействии дихотомических признаков, поэтому сквозное представление о молчании в сфере погребального обряда соседствует с регламентированными и нерегламентированными проявлениями «звучащего мира»<sup>1</sup>.

Здесь следует оговорить также общую проблему толкования семантики обряда самими информантами-исполнителями ритуала, которое может и отдаленно не соответствовать его реконструируемому смыслу. Однако народные толкования смысла обрядового действия должны приниматься во внимание (как и народноэтимологические толкования значения и происхождения слова), потому что и в тех, и в других отражаются общие представления, характерные для конкретной народной традиции.

В процессе «вербализации» ритуала возникает дублирующая его система, достигая наивысшей стадии развития в погребальной причети. Семантика погребального причитания, его темы и даже его поэтика соответствуют смыслу ритуала в целом: истощение жизненных и материальных ресурсов, деструкции разного рода в мире человека и космосе<sup>2</sup>, открытие границы между сферой жизни и сферой смерти, возникающая для социума опасность хаоса и упорядочивание этого хаоса самим отправлением ритуала, в том числе и таким парадоксальным образом, что в определенные его моменты табуируется самое причитание. Так в обряд вводится тема молчания.

Однотипное толкование информантами запрета на плач и причитание во время агонии связано с представлением о продлении мук умирающего, затрудненности выхода души<sup>3</sup>: *Як памірае, галасіць нільзя, ён тады трудзіцца большы, еслі піраб'еш яму смерць, то эта дужа ён доўга трудзіцца* [Сысоў, с. 135]; *У нас, еслі памірае, спакой і цішына, каб ніхто не цываўся. Еслі бачаць, што памірае, ні слова ніхто, і памёр, ні слова ніхто. Пакуль яго не паложыць на лаву, адзенуць, і тагды запалыць свечку на акне, і тады плачуць* [там же, с. 138]; *Ноч лі яго сідзяць радныя: баба, каторая мула, і радныя абязцельно. У ночы ні ў якім случаи не плачуць. Што б не было, но слэз не даўжно быць, цішна далжна быць* [там же, с. 139].

Однако возможно и допустимо «бытовое», а не ритуальное проявление горя. При этом возникает терминологическое противопоставление плакать — выть, голосить: *Плачаш, але не галосіш, ні расстраіваем яго, нільзя* [там же, с. 147]; *Як ужо памыееш, пакладуць на лаўку, становяцца родныя і व्यоуць. Да таго плакаць плачыш, ну не व्यеш. А тады ўжо пачынаеш व्यіць* [там же, с. 150]; *А пірабіваць жа смерць нільзя. Еслі пірабіў чалавеку смерць, ён суткі мучаіцца страшна* [там же, с. 153]. Противопоставление ритуального и бытового оплакивания действует также относительно плача по дороге на кладбище и обратно: бытовое разрешено, ритуальное — нет, т. е. плакать можно, причитать запрещено: *Як ужо нясуць, не галосюць. Дома пагалосюць, а тады ідуць ужо спакойна* [там же, с. 154]. Запрет на плач на обратной дороге связан с опасностью увлечь за собой душу покойного, обоюдной и для мертвого, и для живых: *Пахавалі, усе ідуць абратна дадому. Ужо назад ідуць не плачуць, дажа не разрешаюць. А ідуць той самай дарогай* [там же, с. 140].

Запрет на плач и голошение после захода солнца актуализирует парадигму синонимических противопоставлений: шум, голос, звук — тишина = свет — тьма = день — ночь: *Як памёр, усё ўрэмя галасілі. Толькі ноччу не плачуць — нельга. Сонца зойдзе — ужо не галосцяць* [Сысоў, с. 149]; *Еслі ў нас памёр чалавек і ўжо сонца зайшло, ні ў коім случаі ды заутрыга да утра галасіць ніхто не будзіць. Еслі зайшло сонца, па пакойніку ні плачуць і ні хараняць яго* [там же, с. 152].

Другая регламентация (условно говоря, противопоставление религиозного, церковного и народного, традиционного) запрещает причитание во время молитвы: *Калі моліцца бацяўшка, ніхто не галосіць* [там же, с. 149].

Все эти случаи можно истолковать в связи с пронизывающим весь погребальный обряд и другие, изосемантические ему, представлением о дороге. Этот емкий универсальный концепт в погребальном обряде, как одном из переходных обрядов, реализуется как медиатор сфер жизни и смерти в широком смысле слова (недаром про агонию говорят — *брод*<sup>4</sup>, про агонизирующего — *стоит на дороге*<sup>5</sup>, так же и про рождающегося ребенка). Действует общий закон, универсальный запрет перебежать дорогу (на бытовом уровне это влечет неудачу в начатом деле; в свадебном ритуале — сулит несчастливую жизнь молодым). Нерегламентированный плач является одной из форм такого прешествия. Наказание за нарушение этого запрета несет как субъект, так и объект этого нарушения (в частности, оплакиваемый становится «ходячим покойником», несущим неприятности социуму).

С наступлением смерти требование молчания отменяется, и становится возможным как ритуальное, так и спонтанное проявление горя<sup>6</sup>. Однако все, вовлеченное в сферу смерти, продолжает представлять опасность для окружающих. Молчание участников погребального обряда служит при этом условием, оберегающим других от возможной опасности вовлечения и их в сферу смерти, поэтому, например, изготовители гроба должны молча отнести его в дом умершего.

Время действия смерти не ограничивается похоронами. Ослабленные и преобразованные формы молчания обязательны и в течение сорокадневного траура (пребывание души вблизи прежнего обиталища), они выражались в запретах в это время петь, ходить на гулянья, пить вино<sup>7</sup>; вдове и вдовцу вторично выходить замуж/же-

ниться на протяжении года (при строгом соблюдении правил это распространялось и на близких родственников).

Молчание абсолютизируется, становится регламентированным признаком в ряду других признаков, означающих почитание/сакрализацию покойного. Так возникает клише *почтить минутой молчания*. Бытовое сознание сохраняет эти архетипические представления: молчание и тишина стереотипизируются как знаки проявления уважения, почтения<sup>8</sup>. Монашеский *обет молчания* — это высшая стадия сознательного удаления от жизненной суеты.

И в фольклоре тишина, молчание становятся универсальными атрибутами, маркерами всей сферы смерти: *А чаго ж ты сабрался на тэй свет, у сваю ціхаю ямачку* [Сысоў, с. 147]; *Я кричатъ буду горюша тухлым голосом* [Барсов, с. 258]<sup>9</sup> (т.е. ослабевающим, затухающим, о чем ниже).

Однако чаще сама поэтика причитания детерминирует дублирование семантически близких представлений, нанизывание их друг на друга; при этом конкретный смысл перечисляемого размывается, а общий — усиливается. Так уподобляются глухота, немота и слепота как приметы смерти:

...Уж и резвы-то ноженьки подломились,  
Белы ручушки да опустились,  
Очи ясны да призакрылись,  
Сахарны уста да призамкнулись,  
Ничего ты не услышишь,  
Ничего да ты не увидишь<sup>10</sup>.

Немота и слепота становятся изосемантическими отсутствию души, и все вместе — метафорой смерти<sup>11</sup>:

Ево ясные тут очи запиралися,  
Сахарны уста да заграждалися,  
Душа с белых грудей да вынималася

[Барсов, с. 167].

В причитании молчание, тишина являются проявлениями эзотеризма сферы смерти, а тайна — атрибутом персонифицированного образа Смерти:

Она (Смерть. — Л. Н.) крадци шла, злодийка, лиходеица,  
Ко крылечку ведь она не подходила,  
За вито она колечко не гремела,

Малой пташечкой она в окошко залетела  
И в п о т а й она родителя унёсила

[Барсов, с. 61];

Подошла да тут злодийка лиходеица  
Тихо крадци подходила тут смерётушка  
Тихо молком взяла красно ваше солнышко

[там же, с. 193];

Ан злодей эта — скоряя смерётушка,  
Не в значай она в дом наш залетела,  
Она тихо ко постели подходила,  
Она крадци со грудей душу вынимала

[там же, с. 212].

Сакрализованному покойнику приписывается также тайное знание, тайно же и передаваемое:

Я о том прошу, верба золоченая,  
Сговори со мной хоть малое словечушко...  
Во-п о т а й скажи сестрице ты родимой

[там же, с. 109].

Сакральное значение предсмертного слова, приравниваемого к завету/завещанию:

Посудьячу я победная поретую,  
Што вы проспали нонь братца сдвуродимаго,  
Не сидели со мной этой ноченьки...  
Не смотрели вы во ясны его очюшки...  
Не спросили его т а й н о г о словечушка

[там же, с. 211].

*Тайное словечушко* — это также формула, обозначающая приобщение детей к законам социума. Эта архаическая функция связывалась исключительно с матерью:

А теперь я стану, горькая, горе мыкать:  
Никто со мной думушку не подумает,  
Т а й н о е с л о в е ч у ш к о никто не промолвует

[там же, с. 66];

Ты моя да радельница...  
Ишшо как мне без тебя будет жить,

С кем думушку думать заединую,  
Словечушко тайное,  
Думушку крепкую?

[Костромские причитания, с. 71].

Эта формула эволюционирует в сторону метонимического названия матери:

Милая ты моя матушка, сладкая ты, моя матушка,  
Тайное мое словечушко невыносное

[Барсов, с. 62].

Эзотерический комплекс, образно воплощенный в приведенных выше текстах, объединяющий безмолвие, молчание и тайну, последовательно представлен в собственно языковых фактах. Сквозным доминирующим здесь оказывается признак исчерпания, уменьшения, исчезновения. В одной из ранних работ О. Н. Трубачев объединил праслав. \**tajiti* 'таить', \**tajьnъjь* и др. с \**tajati* 'таять', представив следующий многоэтапный семантический переход: \**tajati* 'состояние' → \**tajiti* (кауз.) 'распускаться, растапливаться, доходить до жидкого состояния; размельчаться' → 'делать мелким, маленьким; прятать, скрывать'<sup>12</sup>. При возможной гипотетичности некоторых конкретных семантических звеньев самая детерминирующая идея 'исчерпания, уменьшения, исчезновения' имеет сильную типологию. Из относящегося к рассматриваемой сфере можно указать лит. *tylà* 'тишина', *tilti*, *tilėti* 'молчать', которые имеют два ряда рефлексов в русском, относящихся к этой же семантической модели: (*y*)*толить* 'утишить', т. е. 'известить нечто, свести его до минимума или известить вовсе' и *тлеть*<sup>13</sup> с его определяющим признаком 'гореть в слабой степени, затухать'<sup>14</sup>. В этом смысле в упоминаемой выше лексеме *тухлый* (*Я кричать буду горюша тухлым голосом*) «свернут» принципиальный комплекс представлений, связанных с семантикой умирания как уменьшения, ослабления, сведения «на нет» в разных кодах<sup>15</sup>. Эта же семантическая закономерность<sup>16</sup> обуславливает и уподобление слепоты, глухоты, немоты в текстах причети:

Нету душеньки его да во белой груди,  
Нету зренья у его да во белых очах.  
Во устах его язык да не воротится

[Барсов, с. 248].



Далее в парадигму атрибутов смерти вводится неподвижность:

Уж как братец сдвуродимый мое солнышко  
 Не похаживае по светлым он по светлицам...  
 Уж белыма то ручкама не смаживае,  
 Да он буйной головкой не покацивае...  
 Уж он ласкова словечка не проговариват

[Барсов, с. 195].

Может быть, в связи с идеей уменьшения, деформации следует вспомнить старую этимологию, связывающую рус. *молчать* с лит. *mūlkis* 'дурак' [Фасмер, 2, с. 648; Fraenkel LEW, s. 471], если толковать эту лексему как 'обладающий ущербным, дефектным умом'. Она могла бы найти косвенное подтверждение в сказочных текстах об Иванушке-дурачке (иногда Иване-царевиче), где этот персонаж наделяется или немотой [Славянская мифология, с. 203], или особой речью, в которой нарушены не только смысловые, но и фонетические правила, отчего она превращается в невнятную заумь [там же, с. 200].

Речь, форма и способ речи, наречие вообще являются сильной характеристической чертой. И здесь дефектность характеризует персонажей особого рода, чужих в широком смысле слова. Этимологически *немой* возникло в результате диссимилиации из \**těmъ* и родственно лтш. *tēms* 'немой', *tētulis* 'заика' [Фасмер, 3, с. 63]. Слово *немец*, первоначально обозначавшее всякого чужого, инородца, человека неправославной веры<sup>17</sup>, в диалектах сохранило значения, связанные в первую очередь с речевыми особенностями: 1) немой человек: *муж сестры немец, после войны потерял речь и слух*; 2) неясно, невнятно говорящий человек: *ровно немец, не скоро поймешь, что он говорит*; 3) молчаливый, неразговорчивый человек<sup>18</sup>; *немовать* — 1) не уметь говорить; 2) говорить невнятно, неотчетливо; 3) картавить; 4) говорить не по-русски, на другом языке; 5) молчать [СРНГ, вып. 21, с. 82]; дефекты не только речевые, но и «интеллектуальные» (см. выше об Иванушке-дурачке) обозначаются диалектным *немтьёрь* — 1) немой, глухонемой человек; 2) неотчетливо, невнятно говорящий, картавый; ребенок, только начинающий говорить; 3) заика; 4) неразговорчивый человек; 5) бестолковый, непонятливый человек [там же, с. 88]. См. там же: *немка, немко, немой* и многие другие. Отметим, что в значении большинства этих лексем обозначения различных форм

дефектной речи соседствуют с молчанием. При этом, по представлениям иного ранга, иностранный язык воспринимается как язык нечистой силы, сам черт в русском народном сознании нередко предстает немцем и под. [Славянская мифология, с. 213–215].

Материал о дефектности нежити, существ потустороннего мира по какому-либо признаку, в том числе речевому, необъятен. Теперь он систематизирован в «Славянской мифологии». В дихотомической картине мира представляя область мрака, ночи, смерти, они при пересечении границы в фиксированных временных и пространственных точках (календарь, обряд), когда силы социума на исходе, предстают как грозящая ему опасность со всем многообразием атрибутов своей сферы: слепотой, глухотой, немотой, кривизной, нечленораздельной речью, хромотой и т. п.<sup>19</sup>

Далее «молчание» рассматривается как признак, маркирующий обряды и ритуальные явления, семантика которых также определяется опасной открытостью границы между жизнью и смертью, связью с загробным миром предков и нечистой силы. В данном случае он может служить в качестве диагностического, вводя эти обряды в одну парадигму с погребальным. Естественно действие общих с похоронным представлений в поминальных обрядах: *деды* во многом повторяют поминки непосредственно после похорон: запрет на шум, веселье, а также на супружескую близость, наказанием за что будет рождение немого ребенка или калеки [Славянская мифология, с. 156] — дефектность, связанная с нарушением звукового кода обряда.

Возможно построение некоторой иерархии, верхнюю строку в которой займет собственно похоронный, а далее — иные переходные обряды, в первую очередь родинный, который также сопровождается молчанием, тайной, которые обеспечивают благополучие «перехода». Тайна и молчание облегчают как рождение, так и смерть: см. серб. *немая вода* (принесенная ночью и молча для облегчения агонии). В присутствии беременной женщины запрещены споры, крики и даже громкие разговоры, способные испугать ее и повредить ребенку [там же, с. 43]. Здесь действует одна и та же модель: при агонии шум, плач являются помехой для свободного выхода души из тела, в родильном обряде — появлению ребенка на свет. При этом как действие смерти не прекращается в момент испускания духа, так и новорожденный не признается живым человеком до совершения ряда обрядовых действий<sup>20</sup>.

Система народных представлений при всем многообразии их реализаций — стройна, последовательна и лаконична. В другом переходном обряде — свадьбе — невесте, как персонажу с неустановившимся статусом, предписывается если и не молчание, то молчаливость, запрет на пение, пляску.

Молчание при гадании и заговоре, когда осуществляется контакт с потусторонними силами, многообразно: помимо того, что снимали нательный крест, развязывали узлы, расплетали косы, шли босиком (ср. проявления правила «возвращение к природному» при трауре), выходили на перекресток, шли молча, к месту гадания шли тайком, чтобы никто не видел, гадали зажмурившись; время гадания — тихое: вечер, ночь, утро до пения петухов (тот же комплекс: ночь — тайна — молчание — слепота)<sup>21</sup>. В заговорах места, куда изгонялась болезнь или бессонница, — это обычные локусы смерти, которые характеризуются молчанием, тишиной: там петух не поет, собака не лает [Славянская мифология, с. 48]<sup>22</sup>. Заговор шептался (*нашептывать воду*), слова не проговаривались отчетливо и т. п. [там же, с. 186].

Особый аспект проблемы молчания и смерти связан с именем человека. Отголосками мифопоэтического мышления, отождествляющего имя и сущность человека (в этой парности отдающего предпочтение имени как детерминанту сущности)<sup>23</sup>, являются дошедшие до нашего времени представления о запрете откликаться на зов, особенно когда голос не идентифицирован и может принадлежать нечистой силе. Откликаясь на имя, человек обнаруживает себя и ставит в уязвимое положение. На этом, в частности, построены многочисленные былички о Смерти, называющей кого-либо по имени. Особенно опасно откликаться тем, кто по статусу находится в переходном состоянии: роженица, беременная, умирающий [там же, с. 212–213]. При подобного рода откликах можно поплатиться жизнью и «долей». Так мотивируется необходимость молчания при севе, посадке овощей, доении коров (см. материалы А. А. Плотниковой и других авторов в настоящем сборнике).

Обильные материалы ритуальных и фольклорных текстов свидетельствуют о семиотической сближенности молчания, тишины, тайны, немоты, невнятной речи, безымянности и некоторых других концептов как атрибутов сферы смерти. В «памяти языка», отраженной в названиях этих явлений и этимологии этих назва-

ний, высказанные предположения, как кажется, находят объективное подтверждение.

### Примечания

- 1 Вопрос о первичности собственно ритуала в его акциональном воплощении и вторичности его «вербализации» (В. Н. Топоров. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, особенно с. 21–22) не может быть поставлен на сравнительно новом материале балто-славянской традиции, имеющей не более чем полустолетнюю историю ее записи.
- 2 Подробнее см. в кн.: Л. Г. Невская. Балто-славянское причитание: Реконструкция семантической структуры. М., 1993, особенно с. 38–55.
- 3 Обильные аналогичные материалы выявлены по всему балто-славянскому ареалу. Однако, чтобы показать концентрированную последовательность этих представлений, здесь намеренно используется единственный и новый источник, одновременно вводимый в научный обиход: У. М. Сысоў. Беларуская пахавальная абраднасць: Структура абраду, галашэнні, функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995 (далее — Сысоў).
- 4 О фольклорных и ритуальных контекстах этой метафоры специально см.: О. А. Седякова. Полесское брод 'агония' и связанные с ним обрядовые представления // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983, с. 78–81.
- 5 См. белорусско-литовскую параллель: *стайці' на даро́з'е на вы́хат ~ стóв'е ант к'а́'о іше́ц' і шіто с'v'ёто* (Л. Г. Невская. Погребальный обряд в Пелясе: Структура и терминология // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980, с. 251). См. также свидетельство П. В. Шейна (Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890, т. 1, ч. 2, с. 511): для сокращения предсмертной муки присутствующие возможно дальше отходили от смертного ложа.
- 6 Возможны и крайние формы самоистязания. Плач, сопровождаемый «лицедрацием и кожейроением» у славян IX–X вв. как психо-физиологической формой притупления горя постепенно ритуализируется и становится социально предписанным элементом. См.: А. К. Байбулин, А. Л. Топорков. У истоков этикета. Л., 1990, с. 95 и след. Интенсивное, направленное звучание (в частности, полесское *на всю голову*) ритуального голошения объясняется его адресованностью «тому свету». См. статью С. М. Толстой об обрядовом голошении в настоящем сборнике. Об особом темброво-интонационном характере мелодики, характеризующей «тот свет», см.: О. А. Пашина. Мир живых и мир мертвых в музыкальных звуках // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995, с. 77, а также: И. И. Земцовский. Мелодика календарных песен. Л., 1975, с. 129.
- 7 В. Смирнов. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920, с. 54 (далее — Костромские причитания).
- 8 См. выбранный наугад пример: «Всегда на этой улице стояла особенная, не-

- сколько торжественная тишина, точно и дома и люди питали друг к другу безмолвное уважение» (Г. Газданов. Железный Лорд).
- 9 Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872 (далее — Барсов).
- 10 Обрядовая поэзия Пинежья. Материалы фольклорных экспедиций МГУ / Под ред. Н. И. Савушкиной. М., 1980, с. 150.
- 11 См. архетипический образ у И. Бродского: *глухонемые владения смерти*.
- 12 О. Н. Трубачев. «Молчать» и «таять»: О необходимости семасиологического словаря нового типа // Проблемы индоевропейского языкознания. Этюды по сравнительно-исторической грамматике индоевропейских языков. М., 1964, с. 102.
- 13 E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg; Göttingen, 1962 (далее — Fraenkel LEW); М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1971, т. 3, с. 64, 71 (далее — Фасмер).
- 14 Небезразлично нашей теме дальнейшее сближение этих лексем с *утлый* (Фасмер, 4, с. 64) в семантическом фрагменте, связанном с «пещерой, дном, дырой, ямой» как воплощениями могилы и нижнего мира, которому принадлежат инородцы, и емые, нежить (Славянская мифология. М., 1995, с. 214, далее — Славянская мифология). Косвенно о связи «тайны» и «тишины» (и как беззвучия, и как неподвижности, медленного течения) см.: рус. *за-тин* 'затишье: тихая вода на повороте под крутым берегом' (см.: в *тихом омуте черти водятся*), см.: К. Буга. Замечания и дополнения к Этимологическому словарю русского языка А. Преображенского // К. Вйга. Rinkiniai raštai. Vilnius, 1959, t. 2, с. 629 и родственные ему рус. *тих-*, *тайнь*.
- 15 Детерминирующая идея умирания как исчезновения тех явлений, которые являются объектами восприятия органов чувств, рассмотрена в работе: В. Н. Топоров. Заметки о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1989, с. 47–53. В более общем виде сюда же относится представление об «изжитом веке» как пределе жизни, ресурсы которой исчерпаны; старикам («стоящим одной ногой в могиле») при отправлении различных ритуалов не только запрещено петь, но предписано молчание (Е. А. Дорохова. Виды ритуального вокального интонирования и структура традиционного сообщества // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995, с. 91).
- 16 Эта закономерность отражена и собственно в языке. В балто-славянском языковом континууме взаимозаменяемы признаки, связанные со сферой зрения и сферой слуха. Ср. метафорические словосочетания типа рус. *глухая стена* — лит. *aklina siena* (букв. 'слепая стена'), *глухое окно* — лит. *aklinas langas*, *глухая крапива* — лит. *akloji dilgėlė* и др. (Разумеется, такое распределение можно наблюдать в пределах и одного языка и даже одного слова: *звонкий, глухой, ясный, тусклый* и т. п. относятся и к звуковому, и к световому/цветовому регистрам.) Семантические мотивировки подобных «дефектных» атрибутов сводимы к ограниченному количеству инвариантных моделей. Наиболее очевидная из них передает неподвижность через глухоту: *глухой*, или *мертвый*, водоем — 'непроточный' (см. и другие примеры неподвижности как атрибута сферы смерти). И в визуальном, и в звуковом коде используется идея постепенного исчезновения при номинации соответствующих лексем: лит. *nyki giria* 'глухой лес' связано с гл. *nykti* 'исчезать, хиреть, приходиться в упадок',

- лит. *žabalas* 'слепой' — с гл. *žlabanoti* 'темнеть, мутнеть', т. е. 'исчезать из поля зрения', *slopus šūvis* 'глухой выстрел' — с гл. *slopti* 'задыхаться, затухать' (см. выше: *тухлый голос*). Лит. *dūslus balsas* 'глухой голос' через этимологическую связь с гл. *dvėsti* 'подыхать, околевать' концентрирует в себе широкий регистр смыслов, свойственных и круту представлений, связанных со смертью: *dausos* 'тот свет', *душа* и т. д., вплоть до (*от*)*дохнуть* как метафоры смерти.
- 17 На картине XVIII в. «Космография» все нерусские народы обозначены как *немцы*; о «королевстве Агленском» говорится: «там немцы купеческие и богатые». Примеры взяты из работы: С. В. Оболенская. Образ немца в русской культуре XVIII–XIX вв. // *Одиссей. Человек в истории*. 1991. М., 1991, с. 171.
- 18 Словарь русских народных говоров. М., 1986, вып. 21, с. 78 (далее — СРНГ).
- 19 С. Ю. Неклюдов. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // *Проблемы славянской этнографии (к столетию со дня рождения Д. К. Зеленина)*. Л., 1979, с. 133–140.
- 20 А. К. Байбурин. Обрядовые формы половой идентификации детей // *Этнические стереотипы мужского и женского поведения*. СПб., 1991.
- 21 Л. Н. Виноградова. Девичьи гадания о замужестве // СБФ, 1981.
- 22 См. также: А. Б. Мороз. Звук / отсутствие звука как способ характеристики «сего» и «того» света (на примере сербохорватских заговоров) // *Голос и ритуал*. Материалы конференции. М., 1995, с. 85.
- 23 О сущности архаического номинализма, первенстве имени над тем, что оно обозначает, самопознании через имя и др. см.: В. Н. Топоров. Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент \**mir-*) // XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1993, особенно с. 8–9.

*С. М. Толстая*

## **Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика\***

Настоящая статья посвящена голошению, оплакиванию, причитанию (прежде всего похоронному и поминальному) как ритуальному акту. Эта тема имеет много разных аспектов (этнографических, фольклорных, музыковедческих и др.) и богатую литературу. Мне, однако, хотелось бы привлечь внимание к «семантической» и мифологической стороне этого явления — к его глубинному смыслу и коммуникативному содержанию, к его прагматике в широком значении этого слова, т. е. к вопросу о том, зачем, с какой целью совершается этот ритуал и кому он адресован. Мне кажется недостаточным объяснение этого явления только как ритуального оформления естественного человеческого состояния горя, печали, тоски при разлуке и прощании с близкими. Разумеется, все это присутствует в голошении, но никоим образом не исчерпывает его содержания. То, что есть в голошении сверх этого, как раз связано, как мне представляется, с природой голоса как своего рода «орудия связи» между земным, человеческим миром и потусторонним миром предков. Это мифологическое содержание голошения проявляет себя во многих особенностях ритуала, но прежде всего в трех основных его сторонах: 1) в регламентациях, запретах и предписаниях, касающихся самого ритуала, его временных и локативных характеристик, его «субъектов», т. е. исполнителей, его «объектов», т. е. тех, кого оплакивают и по ком голосят; затем 2) в содержании самих

---

\* В основе статьи лежит текст доклада, прочитанного на международной конференции «Голос и ритуал», организованной Фольклорной комиссией Союза композиторов России и Институтом искусствознания РАН в мае 1995 г.

текстов голошений и причитаний и, наконец, 3) в народной терминологии, т. е. в лексике, которая используется в местных традициях для обозначения этого ритуала. Я постараюсь последовательно и кратко остановиться на этих трех сторонах обрядового голошения.

Но прежде всего необходимо сказать об обязательности оплакивания покойника. Во всех славянских традициях это непреложное, категорическое требование (при этом обычай собственно голошения, т. е. громкого плача с причитаниями, не повсеместен). Покойник не может остаться неоплаканным. Это требование даже сильнее, чем требование погребения, предания земле. Поэтому если человек погибает на войне, пропадает без вести или умирает вдали от дома, по сербской традиции, его родственники совершают оплакивание над его одеждой, символически замещающей умершего. Таким же образом, т. е. голошением над одеждой или иногда над другими предметами, например, оружием, у сербов было принято оплакивать покойника в поминальные дни [Шневајс 1929, с. 269; Ђорђевић 1937, с. 93–94; Микитенко 1992, с. 67, 69]. В сказке о Шибарше, известной в русских и сербских записях, когда царь запрещает под страхом смерти оплакивать казненного разбойника, его жена, боясь и не смея оставить мужа неоплаканным, берет кувшин с молоком, нарочно роняет его и начинает голосить и причитать. Когда же ее хватают, как нарушившую царский запрет, она объясняет, что плакала потому, что ей жаль пролитого молока и разбитого кувшина [Толстой 1995].

В некоторых случаях народная традиция прямо связывает необходимость громкого плача с ожиданием покровительства со стороны умершего родственника. Так, в западной Белоруссии считалось обязательным громко кричать и причитать во время выноса тела из дома, т. к. «нібуошчык ні спрыяе з таго сьвету, як па ём вычытўаюць» (покойник отказывает в покровительстве с того света, если по нему не голосят) [Fedetowski 1897, s. 321, № 1802]. Необходимость оплакивания может объясняться и тем, что неоплаканный покойник, по народным представлениям, не получит отпущения грехов [Шейн 1890, с. 637], что «слезы смывають грехи» [Свенціцький 1912, с. 27], что чем дольше плачут над покойником, тем меньше времени он будет мучиться на том свете [Свенціцький 1912, с. 25], и т. п. Значительно реже встречаются свидетельства о том, что оплакивают только тех, о ком действительно горюют, см., например, [Кузеля 1915, с. 148].

Жесткие ограничения в погребальных и поминальных обрядах всех славянских традиций касаются времени голошения. Известно,



что не только голошение, но и вообще плач и причитания строго запрещены во время агонии; повсюду этот запрет объясняется тем, что умирающего можно «сбить с пути», т. е. помешать ему преодолеть границу между жизнью и смертью. Иногда этот запрет распространяется и на первые часы после смерти. Здесь можно сослаться на книгу Б. Б. Ефименковой, сообщавшей, что в Вологодской обл., в Кокшеньге, «считается, что в первые часы после смерти [голошением] можно *разредить* умершего». Там рассказывают о страшных случаях, когда при нарушении этого правила покойника *раскричали*, и он бился в судорогах много суток подряд. «Как помрет человек, надо молчать, покуда он не успокоится» [Ефименкова 1980, с. 16].

В южнославянских традициях, напротив, принято тотчас же после кончины возвещать о ней громким криком и плачем. О смерти надо было сразу объявлять: женщины выходили из дома на двор и начинали *кукати* [Ђорђевић 1938, с. 161–162]. В Черногории о смерти оповещал мужской плач: несколько мужчин выходили из дома, и все одновременно громко кричали: «Леле мене, брате (татко, стрико)...». К ним присоединялись женщины, и поднимался страшный вой, далеко разносившийся по округе и длившийся минут десять [Јововић 1896, s. 68]. Подобно этому на востоке Белоруссии сразу же после наступления смерти ближайшая родственница покойного выходила на улицу и начинала плакать и причитать во весь голос [Романов 1912, с. 530]. На Карпатах, у бойков также сразу же после кончины из дома выбегала женщина или девушка «пустити голосом звістку про се» [Кміт 1915, с. 162].

Нередко в сербской традиции оповещение о смерти представляет собой самостоятельный развернутый ритуал со своими особыми регламентациями, касающимися и времени, и места, и исполнителей, и оплакиваемых. Например, в Черногории если сообщают о смерти женщины, то специальные гонцы, обычно мальчишки, просто заходят в дома; если же умер мужчина — то выходят на какое-нибудь высокое место за селом и зовут по имени кого-нибудь из жителей села, обычно самого известного, крича во весь голос, даже если тот живет совсем близко, чтобы слышало все село. И этот житель села должен ответить: «Слышу, слышу» [Вукмановић 1936, с. 178]. В восточной Сербии, в Поморавье, один из родственников выходил на ближайший холм и кричал во весь голос, что такой-то умер. Тот, кто первый слышал эту весть, передавал ее другим, и те сразу бросали свои дела и спешили к дому умершего [Антонијевић 1971, с. 154].

В этой своей «оповестительной» функции голошение подобно колокольному звону, которым во многих славянских традициях принято извещать о смерти [Ђорђевић 1938, с. 162–163].

Если смерть наступала ночью, оплакивать умершего можно было лишь с восходом солнца, ср.: [Шаулић 1929, с. X; Петровић 1948, с. 287, Vukanović 1986, s. 304 и многие другие свидетельства]. Этот универсальный, известный всем славянским народам запрет голошения и оплакивания ночью (от захода до восхода солнца) заслуживает особого внимания. Дневному оплакиванию противостоит ночное бдение при покойнике (ср. кашубское название такой ночи *pusta noc*), цель которого — не допустить превращения покойника в вампира, в «ходячего» покойника, что считается величайшей опасностью и бедой не только для семьи, но и для всего социума. Эта оппозиция: дневное оплакивание — ночное бдение, карауление (при запрете голошения, а фактически вообще при запрете голоса) проливает свет на семантику голошения как магического действия, небезопасного для человека, соприкоснувшегося в случае смерти ближнего с потусторонним миром мертвых.

Другие временные регламентации оплакивания в местных традициях достаточно разнообразны и конкретны. Так, у хорватов считается необходимым голосить: как только наступила смерть, затем во время обрядов покойника, затем когда приходят «чужие» (с приходом каждого нового посетителя); вечером во время трапезы, когда вносят гроб; затем когда погребальная процессия выходит со двора [Микитенко 1992, с. 26]. С приходом священника плач нанятых плакальщиц прекращается, поскольку теперь покойник уже «не их»; когда священник кончает отпевание, голошение возобновляется.

В восточной Сербии, на Мораве, в районе Алексинца, запрещается голосить после возвращения с кладбища: считается, что если нарушить запрет, умрет кто-нибудь еще [Антонијевић 1971, с. 158]. Украинцы Буковины также прекращали голошение после погребения, останавливая его словами: «Не звертай плач до дому» [Свенцицкий 1912, с. 25]. В Хорватии голосят, когда на другой день после погребения идут на кладбище, причем этот ритуал может обозначаться глаголом *полазити*, т. е. тем же словом, от которого образовано название первого посетителя, приходящего в дом на Рождество, *полазника* [Lukić 1921, s. 34]. Голосят также на поминках; иногда, как, например, в сербской области Ресава, — каждое утро перед домом в течение 40 дней после смерти. В отдельных местных традициях голо-

шение прекращается после «роковин», т. е. по прошествии года; или же после этого срока наемным плакальщицам уже не платят.

В некоторых южнославянских областях, в том числе в Словении, Македонии, в северо-восточной Сербии, особенно у валахов, существует обряд так называемого вторичного погребения: через год, три года, иногда через семь и более лет родственники разрывают могилу, вынимают кости (все это делается с соблюдением строгого ритуала — кости вынимают и складывают в определенной последовательности, начиная с конечностей и кончая черепом, затем кости обмывают вином, заворачивают в полотно и относят в церковь, где снова совершается полный обряд отпевания; затем кости возвращают в могилу или помещают в специальный склеп — *костурницу*). В этом обряде также голосят, оплакивают покойника [Bešlagić 1974].

В Белоруссии, на Витебщине, обязательным голошением отмечены следующие моменты похоронного обряда: погашение свечи, помещение покойника в красный угол, укладывание его во гроб, вынос гроба из дома, выход процессии со двора, приближение к кладбищу и предание земле. Вне похоронного обряда голошения бывают не только на «частных» поминках и при посещении могилы, но и в календарные поминки — на Радуницу, в поминальную субботу перед Троицей, иногда даже в дни сельских ярмарок после обедни [Шейн 1890, с. 633, 637]. Наконец, существуют календарные и окказиональные оплакивания вне погребального и поминального цикла, подобные тем, которые записала Е. Н. Разумовская на Псковщине и в северной Белоруссии, — так называемые плачи с кукушкой, которая воспринимается как посланница с того света; ей выплакивают всю скорбь по умершему и передают свои чувства и послания на тот свет [Разумовская 1984].

Само наличие подобных временных регламентаций и запретов свидетельствует о том, что голошение и оплакивание — не просто выражение эмоционального состояния и даже не просто ритуал, а ритуал, имеющий магический и мифологический характер. Не всегда эта сторона ритуала очевидна, часто ее можно «реконструировать» лишь из косвенных данных. Например, упомянутый южнославянский обычай возвещать громким криком и плачем о смерти находит параллель в подобном же ритуале, совершаемом по случаю рождения ребенка, однако таким образом возвещают о рождении ребенка не всегда, а прежде всего тогда, когда ребенок рождается в семье, где «не держатся», т. е. умирают в младенчестве, дети, и тогда крик, вопль

должен защитить новорожденного от смерти, т. е. он имеет не столько «информационный», сколько защитный, магический характер.

В приведенном материале были упомянуты некоторые локативные характеристики ритуала. Не останавливаясь на этом подробнее, хочу только подчеркнуть значение возвышенных мест, на которых исполнялось или с которых начиналось оплакивание. Эта локативная характеристика функционально аналогична силе и напряжению голоса — и в том, и в другом случае эти особые акценты мотивированы адресованностью ритуала иному, потустороннему миру (ср. подобный же способ заклинания градовой тучи с возвышенных мест и сильным, напряженным голосом [Толстые 1981]; аналогично исполняются и весенние заклички и другие заклинательные тексты). Тот же смысл имеет и обычай выходить из дома на улицу, на открытое пространство, откуда голос беспрепятственно уносится к цели. По наблюдениям В. Н. Добровольского, на Смоленщине «выуть и гудуть» обыкновенно, выйдя с «беседы» за ворота [Добровольский 1893, с. 317]. Ср. также украинское свидетельство: «Як уж мерлець наряджений, то тоди найблизша родичка хатна иде и заводит [голосит] на лаўках перед хати» [Гнатюк 1912, с. 227]. Аналогично у сербов области Гружа женщина, извещающая о смерти, выходит голосить за ограду двора [Петровић 1948, с. 287], а в северо-западной Болгарии женщина громким плачем возвещает о кончине больного, забравшись на сарай или кладку дров [Вакарелски 1990, с. 70].

Нередко голошением сопровождается весь последний путь умершего — от дома до церкви, а затем от церкви на кладбище [Петровић 1907, с. 490–492]. Но иногда голосят у дома, отправляясь на кладбище, но идя по селу, не голосят, возобновляя голошение лишь при подходе к кладбищу [Мијатовић 1907, с. 91, 94–95]. Всегда и обязательно голосят на могиле при каждом ее посещении.

Обратимся теперь к регламентациям, касающимся того, кто исполняет голошение, т. е. к субъектам этого ритуального действия. В этом отношении существуют большие различия между разными славянскими регионами; они очень интересны, т. к. отражают общественную и родовую организацию соответствующих социумов, но о них здесь нет возможности подробно говорить. Наиболее существенными признаками, определяющими выбор исполнителей, являются отношения родства, пол и возраст. Так, например, в южной Сербии, по свидетельству русского исследователя И. С. Ястребова, голосили главным образом родственники, причем «дочери

умершего имеют первенство перед сестрами в сидении у его изголовья. Если нет дочерей, то тогда сестры занимают их место; если нет и сестер, то только тогда мать оплакивает сына на его изголовье; но отнюдь жена умершего не смеет занять это место» [Ястребов 1886, с. 461]. Известны случаи, когда жене вообще не разрешалось оплакивать мужа (а мужу — жену), так же как запрещалось голосить невесте по жениху и жениху по невесте, поскольку считалось, что это помешало бы им впоследствии вступить в **новый брак** [Вакарелски 1990, с. 72; Ђорђевић 1938, с. 187–188]. В сербской области Гружа обычай предписывал, чтобы мать голошением возвещала о смерти своего ребенка, сестра — о смерти брата или сестры и невестка (сноха) — о смерти остальных членов семьи [Петровић 1948, с. 287]. У южных славян, как и у русских, иногда существовали профессиональные плакальщицы, которые оплакивали каждого покойника в селе; больше никто не плакал; за это им давали масло, сало и т. п. [Ђорђевић 1938, с. 188–190].

Наиболее сильное ограничение — по полу. В большинстве славянских традиций, как известно, голошение и оплакивание — исключительно женское дело («люди трпе, а жене наричу» — юго-восточная Сербия [там же, с. 186–187]), хотя существует и мужское голошение, например, в Черногории и Герцеговине, однако мужчины оплакивают только мужчин [Микитенко 1992, с. 57–62]. Дополнительные ограничения могли касаться беременных и помолвленных женщин, иногда (у южных славян) — женщин, имеющих сыновей. Нередко тем, кто оплакивает покойника, приходилось соблюдать определенные запреты. Например, в Косово те, кто оплакивают покойника во время опускания гроба в могилу, не должны оглядываться на свой дом и вообще поворачиваться лицом к селу, иначе в доме или в селе умрет еще кто-нибудь [Дебельковић 1907, с. 246]. В других случаях этим лицам поручались какие-то дополнительные ритуальные действия, например, плакальщица разбивала о порог чашку или бутылку с водой, когда приходила в дом покойного, или тарелку о забор, когда процессия выходила со двора. Это говорит о ритуальной «отмеченности» плакальщиц, об их не только обрядовой, но и магической роли, и об «опасном» характере их деятельности.

Еще более релевантны в интересующем нас аспекте регламентации того, кто является объектом оплакивания. Хотя, как уже было сказано, оплакивание было обязательным требованием, а неоплаканый покойник считался нечистым, это требование имело прак-

тически повсеместно ограничение, которое касалось детей (иногда также глубоких стариков) и самоубийц. Часто можно встретить свидетельства о том, что детей нельзя было оплакивать, иногда это запрещалось только матери умершего ребенка. Одним из объяснений этого запрета считалось то, что дитя безгрешно и не нуждается в «смывании грехов». Если же кто-нибудь оплакивает младенца, то тем самым «топит его в слезах» [Свенціцький 1912, с. 27]. Тем не менее у южных славян этот запрет «обходился», но весьма специфическим образом: у хорватов при похоронах ребенка плакали, но плач этот якобы относился не к самому ребенку, а к другим, ранее умершим близким; в плаче по случаю смерти ребенка передавали свои чувства и приветы другим покойникам. Хорваты умерших младенцев называли ангелами, о них говорили: «Над ангелами мало кто плачет, говорят, это грех», однако плакальщица могла причитать по своему ранее умершему родственнику и передавать ему приветы: «Pozdravi mi Petra moga, Petra moga, draga moga» [Ivanišević 1905, s. 91]. В одном хорватском плаче по младенцу девушка передает привет своему покойному жениху:

Ты, милый мой ангел,  
когда пойдешь вдоль горы,  
по эту сторону холодной воды,  
найди молодого парня  
и скажи ему, мой ангел,  
что я шлю ему привет...

[Ivanišević 1905, s. 92].

Иногда в таких плачах по умершему младенцу содержались просьбы к ранее умершим родственникам присмотреть тем за ребенком. Подобные «передачи» на тот свет и оплакивания ранее умерших близких известны и в других традициях и не обязательно в связи с похоронами детей, ср.: [Мијатовић 1907, с. 86]. В уже цитированной книге Б. Б. Ефименковой приводится вологодский плач, обращенный к матери:

Ты пойдешь ведь, мамушка родимая,  
Ты увидишь ведь, мамушка родимая,  
Ты родимую сестрицу.  
Да скажи-ко ты, мамушка родимая,  
От меня да поклончики низкие

[Ефименкова 1980, с. 17–18].

## Ср. аналогичный сербский плач дочери по отцу:

Јао, тале, поздрав бралу,  
 Јао мене, и већ сеју,  
 Јао грдној, и реци им,  
 Јао мене, да их нисмо,  
 Јао грдној, заб'равили  
 Јао мене, ти их пази,  
 Јао мене, и чувај их...

Ох, батјушка, привет братцу,  
 Ох, горе мне, и сестрице,  
 Ох, горе мне несчастной, скажи им,  
 Ох, горе мне, что мы их  
 Ох, горе мне, не забыли,  
 Ох, горе мне, ты за ними присмотри,  
 Ох, горе мне, береги их...

[Мијатовић 1907, с. 87].

Очень интересны черногорско-герцеговинские обычаи по-разному оплакивать разные категории умерших: во весь голос, т. е. *тужбалицами*, оплакивают только мужчин и юношей, но никогда — женщин, девушек и мальчиков, еще не носивших оружия; по ним лишь причитают *нарицанием* [Врчевић 1986, с. 44].

В Скопской Черной Горе косвенным «объектом» оплакивания могли быть могильщики, которые, как и плакальщицы, считались опасными из-за их непосредственного участия в актах пересечения границы жизни и смерти. Когда, накормив обедом, их проводжали копать могилу, об этом «сообщали» покойнику в плаче, и само это упоминание должно было защитить могильщиков от возможных негативных последствий их опасной деятельности [Петровић 1907, с. 488].

Сами по себе тексты тужбалиц (плачей) также воспринимались как опасные для людей; в них было запрещено, в частности, упоминать имена живущих людей, чтобы не навлечь на них беды.

Мифологический характер и магическая функция голошения особенно ярко проявляются в обычаях голошения по живым и голошения над символическим покойником или его предметным заместителем. Обычай голошения по живым известен в юго-восточной Сербии и южной Черногории [Gavazzi 1978, s. 187], причем «объект» ритуала должен был предварительно три дня поститься, а во время поминок по нем сидеть под столом или же вообще не принимать никакого участия в обряде и даже прятаться [Микитенко 1992, с. 45], ср. также обычай прижизненных поминок «помана», известный в северо-западной Болгарии [Вакарелски 1990, с. 148]. «Заместителем» покойника, над которым совершалось оплакивание, могла быть одежда, шапка, оружие, фотография и другие предметы, конь пастуха, умершего и погребенного в горах и др. [Ђорђевић 1937, с. 94; 1938, с. 183–184; Вакарелски 1990, с. 180–181], а также чучело или даже живой человек, исполняющий «роль» умершего.

У валахов восточной Сербии такой символический покойник назывался *лажни морт*, т. е. «ложный мертвец»: на годовые поминки делали чучело, одевали его в новую одежду, клали на кровать и голосили над ним, передавая настоящему покойнику приветы [Бошковић-Матић 1962, с. 191]. В другом селе на годовые поминки накрывали стол на непарное число гостей, под столом должен был лежать мужчина или женщина (соответственно возрасту и полу покойника). Прежде чем лечь под стол, он обязательно должен был выкупаться, переодеться в новую одежду, приготовленную за упокой души умершего. Во время поминок он должен был молчать; те, что были за столом, бросали под стол кости и плевали на него; потом он вставал [там же]. В сербской области Гружа на поминальном обеде к столу приставляли особый стол, тесаный из доски в форме человеческого тела, который символически замещал покойника [Петровић 1948, с. 292].

Эти примеры показывают, что наличие покойника как вещественного знака смерти и мира мертвых считалось необходимым условием, оправдывающим совершение самого акта голошения как «сеанса связи» с потусторонним миром. При этом покойник, к которому часто были обращены причитания и голошения, воспринимался уже как представитель иного мира, как посредник между живущими людьми и высшими небесными силами, ср. текст сербского плача из Ресавы: «Долази овамо, дођи да видиш шта радимо, да нас учиш, што нас тако брзо заборављаш, моли се богу да те пусти да дођеш код нас. Ми молимо тебе, а ти моли њега» (Приходи сюда, приходи и посмотри, что мы тут делаем, и научи нас; что ты так быстро нас забываешь; молись Богу, чтобы он тебя отпустил к нам. Мы просим тебя, а ты проси его) [Бошковић-Матић 1962, с. 192]. Невозможность голошения без персонажа-объекта, пусть даже символического, подтверждается известным и многократно упоминаемым в литературе эпизодом из собирательской практики Вука Караджича, который вспоминал, как найденные им наемные плакальщицы согласились исполнить для него голошение, только повалив одну из женщин на пол, чтобы она изображала покойника, и им было над кем голосить.

Голошение (не только погребальное и поминальное, но и свадебное, календарное, окказиональное) отличается особенно интенсивным, напряженным звучанием (ср. болг. определение голошения: *високогласие*, полесское: *на всю голову* и т. п.), и это также объясняется



адресованностью ритуала и самого голоса иному, нездешнему миру. Голос звучит здесь, на земле, но его адресат находится далеко, за пределами этого мира. Об этом прямо говорится, например, в болгарских плачах: «Ела, сине, да плачеме, да се чуе до Бога!» (Будем, сын, так плакать, чтобы Бог услышал); «Помогайте да плачем, до небеси да се чуе» (Помогайте нам плакать, чтобы и небеса услышали) [Вакарелски 1990, с. 69] и т. п.

Об адресованности голошения свидетельствует также широкое использование для его номинации глагольных слов со значением 'звать', 'кликать', 'призывать' и т. п.: белор. *гукаць бацькоў* 'причитывать по покойникам', *прыгукаць* («Досыць мы пілі — прыгукнем бацькоў») [Станкевіч, с. 243], смоленск. *гукаць родителев* [Добровольский 1893, с. 316], *кликать батюшку* [там же, с. 325]; болг. *викане* 'оплакивание'; серб. *нарицање* 'причитание' (буквально: 'именование, называние', ср. рус. *наречение, нарекать*). Этот признак (напряженность звучания) объединяет голошение с другими звуковыми (вербальными) ритуалами, адресованными иному миру, такими как отгонные заклинания тучи, закликание весны и т. п. Общим для всех подобных ритуалов является не только предельно напряженное пение-крик, но и некоторые другие детали (ср. запрет голошения ночью, обычай подниматься на возвышения и т. п.).

Лексическое поле обрядового голошения в славянских языках достаточно насыщено. В него входят слова трех основных семантических групп: «кричать», «плакать» и «петь». К первому типу обозначений, кроме самого глагола *кричать* (белор. «Свой як паміраець, і то крычыш і валасы рвеш!» [Пахаванні, с. 62]; рус. «Невесту накроют шалью и сиди кричи» [СРНГ, вып. 15, с. 261]), относятся рус. *вопить* и *вопеть* (а также *воп*, *вопь*, *вопка*, *вопль*, *вопленица* и т. д.), *выть*, *выть зорю*, *выть плачи* (и *вытье*, *вытьица* и др.), *вякать*, *визжать*, болг. *писък*. Ко второму типу относятся рус. *плакать*, *плакать голосом*, *плач плакать*, *плакать приревом*, *плаканье*, *гудать*, *гудеть* («Полька ходит на погост и всё гудёт об Иване» [там же, вып. 8, с. 201]) и т. д., серб. *плач*, *плакати*, *плаканье* («Свак те жали, свак те плаче» [Врчевић 1986, с. 33]); черногор. *лелек*, *залелекати*; болг. *плач*, *плачене*, *оплакване*; кашуб. *plakac*. «Так nad nój plakał, jaż są žal robiło» [Sychta, IV, s. 83]; белор. *плакаць*: «Я плачу свае гора» [Пахаванні, с. 71]; *праплакаць на голас* [Пахаванні, с. 68]; укр. *приплакувати*, *ревти*, рус. *реветь*, серб. *ридање*. К третьему — рус. псков. *напевать* («Начинаешь свою мамку напевать» [Разумовская 1984, с. 163]),

белор. *спяваць* («А мой ты хазяін, а мой ты кармілец, можа, ты не чуюшь, як я спяваю?» [Пахаванні, с. 290]); серб. *запевати, запеваља, запевке, жалопојке*, болг. *припяване*. К последнему типу можно отнести также серб. и хорв. *вијење, извијање, навијање*, болг. *виене, виявица* и т. п., укр. *заводити*, белор. *вывесці*, передающие в своем значении характер «ведения» голоса в плачах.

Специальные термины для обозначения обрядового голошения совмещают в себе все три названные значения («кричать», «плакать», «петь»). Это прежде всего вост.-слав. *голос, голосить, голосьба* и т. п.; укр. *голосіння*, белор. *галасіць, галашэнне*, а также известные вост. и юж. славянам термины с корнем \**kik-*: рус. псков. *куковать, кукованье*; смолен. *каковать* («Я ж па табе, мамынька кармилица Наумыўна, какую, слоўна какушичка, ни пиристаю» [Добровольский 1893, с. 319]); белор. *кукаваць* («Памрэ твой муж, тады будзеш кукаваць» [Станкевіч, с. 597]), *кукнуць*; серб. *кукати, кукати на глас, кукање, кукњава*, болг. *кукане*.

В южнослав. языках употребительны также названия, образованные от характерного выкрика, междометия, которым начинается оплакивание и которое отличается особенной силой и протяжностью: серб. *јаукати, јаукање, јаукалица, јекати, ојкати, ојкање*. Ср. также карпатск. *йойокають* ‘голосят’ [Свенціцький 1912, с. 23].

Часть терминов интересующего нас поля мотивирована самой прагматикой ритуала, т. е. такими значениями, как ‘тужить, горевать’ (серб. *жалити, жаљење, тужити, тужбалица, тужење, тушкиња, јадити, јадиковке*, болг. *тџене*), ‘каяться, просить прощения’ (серб. *покајнице, покајање*). Укр. *хвалять* ‘оплакивают’ отсылает к самому содержанию текстов, в которых преобладают мотивы восхваления и прославления умерших.

Особую группу составляют семантические дериваты от глаголов со значением ‘говорить’ и ‘читать’: рус. *причитывать, причет, причитания*, владимир. *сказывать, спрашивать, говорить* («Отец посадит тебя за стол, матери говоришь», т. е. причитаешь [Данченкова 1993, с. 80]); псков. *говорить (разговаривать) с кукушкой* [Разумовская 1984], белор. *гаварыць, прыгаворваць*, укр. карпат. *наказують, приказують, наговорюють* [Свенціцький 1912, с. 23], серб. *набрајати, навијати, наредити* и т. п., которые в некоторых случаях обозначают другой тип оплакивания (без крика и громкого плача).

## Литература

- Антонијевић 1971 — *Д. Антонијевић*. Алексиначко Поморавље. Београд, 1971.
- Бошковић-Матић 1962 — *М. Бошковић-Матић*. Етнолошка истраживања у Горњој Ресави. Народни обичаји // ГЕМБ, 1962, књ. 25, с. 135–210.
- Вакарелски 1990 — *Х. Вакарелски*. Български погребални обичаи. София, 1990.
- Врчевић 1986 — *Вук Врчевић*. Тужбалице. Приредило Д. Радојевић. Титоград, 1986.
- Вукмановић 1936 — *Ј. Вукмановић*. Вјерски и друштвени обичаји у Паштровићима // Записи. Цетинје, 1936, год. IX, књ. XVI, св. 3, с. 177–181.
- Гнатјук 1912 — *В. Гнатјук*. Похоронни звичаји и обряди // ЕЗ, 1912, т. 31–32, с. 133–424.
- Данченкова 1993 — *Н. Данченкова*. Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993, с. 70–90.
- Дебельковић 1907 — *Д. Дебельковић*. Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗБ, 1907, књ. 7, с. 173–332.
- Добровольский 1893 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1893, ч. 2.
- Ђорђевић 1937–1938 — *Т. Ђорђевић*. Неколики самртни обичаји у Јужних Словена // Годишњица Николе Чупића. Београд, 1937, књ. 46, с. 75–103; 1938, књ. 47, с. 153–191.
- Ефименкова 1980 — *Б. Б. Ефименкова*. Севернорусская причеть. М., 1980.
- Кмит 1915 — *Ю. Кмит*. Похоронни звичаји і вірування у Бойків // ЗНТШ, 1915, т. 122, с. 161–166.
- Кузеля 1915 — *З. Кузеля*. Посијине і забави при мерци в українським похоронним обряді // ЗНТШ, 1915, т. 122, с. 103–166.
- Мијатовић 1907 — *С. М. Мијатовић*. Обичаји српског народа из Левча и Темнића // СЕЗБ, 1907, књ. 7, с. 3–169.
- Микитенко 1992 — *О. О. Микитенко*. Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний анализ. Київ, 1992.
- Пахаванні — Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986.
- Петровић 1907 — *Ат. Петровић*. Скопска Црна Гора // СЕЗБ, 1907, књ. 7, с. 335–528.
- Петровић 1948 — *П. Ж. Петровић*. Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник. Београд, 1948, књ. 58.
- Разумовская 1984 — *Е. Н. Разумовская*. Плач с кукушкой. Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // СБФ, 1984, с. 160–178.

- Романов 1912 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8.
- Свенціцький 1912 — *І. Свенціцький*. Похоронні голосія // ЕЗ, 1912, т. 31/32, с. 1–129.
- Станкевіч — *Я. Станкевіч*. Белорусско-русский (Великолитовско-русский) словарь. New York, б/г.
- Толстой 1995 — *Н. И. Толстой*. Скрытый плач по покойнику // *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. М., 1995, с. 461–465.
- Толстые 1981 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачево и других сербских зонах // СБФ, 1981, с. 44–120.
- Шаулић 1929 — Српске народне тужбалице из збирке Новице Шаулића. Београд. 1929.
- Шейн 1890 — *П. В. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. СПб., 1890, т. 1, ч. 2.
- Шневајс 1929 — *Е. Шневајс*. Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата // Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1929, књ. 5, с. 263–282.
- Ястребов 1886 — *И. С. Ястребов*. Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886.
- Bešlagić 1974 — *Š. Bešlagić*. O običaju «dvostrukog sahranivanja» kod naših naroda. Povodom natpisa na stečku Miroslava Raškovića // GZM, 1974, s. 193–212.
- Federowski 1897 — *M. Federowski*. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897, t. 1.
- Gavazzi 1978 — *M. Gavazzi*. Vrela i sudbine narodnih tradicija. Zagreb, 1978.
- Ivanišević 1905 — *F. Ivanišević*. Polica // ZNŽO, 1905, knj. X.
- Jovović 1896 — *L. Jovović*. Crngorski prilozii iz Gluhog Dola u Crmničkoj nahiji // ZNŽO, 1896, knj. I.
- Lukić 1921 — *L. Lukić*. Varoš. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1921, knj. XXV, s. 338–348.
- Sychta, I — *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967–1976, t. I–VII.
- Vukanović 1965 — *T. Vukanović*. Plaćeno naricanje kod Šiptara i Makedonaca // Djurmime Albanologijke. 2. Приштина, 1965.
- Vukanović 1986 — *T. Vukanović*. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986, t. II.

*Т. В. Цивьян*

## **Отражение звукового пейзажа в языке и в тексте (на материале русской загадки)**

Эта работа представляет собой еще одно (следующее) обращение к сюжету *звуковой пейзаж*, интерпретируемый в семиотическом плане<sup>1</sup>. В своем интересе к такому ракурсу в рассмотрении *звука* автор отнюдь не одинок: тема в последнее время становится все более и более актуальной, находится, так сказать, *in progress*, — о чем и свидетельствует настоящий сборник<sup>2</sup>.

Повторим основные положения, связанные со *звуковым пейзажем* и его семиотической интерпретацией (sc. смыслом, который он приобретает при восприятии и освоении человеком окружающего мира и идущим вслед за этим формированием модели мира /ММ/). Термин *звуковой пейзаж*, *le paysage sonore*, *the tuning of the world*, взят из книги Шафера [Шафер 1977], посвященной описанию «звучащего мира», или, точнее, описанию мира через звуки. Звучание является для человека необходимым признаком окружающего его мира, а «владение звуком» в буквальном и переносном смысле (возможность производить и воспринимать звук) — необходимым условием жизни в этом мире. В антропоцентрической перспективе процесс творения мира может быть описан *sub specie* его восприятия с помощью пяти человеческих чувств, прежде всего зрения и слуха: мир перестает быть «безвидным» — и возникает зрительный, «видовой» *пейзаж*. Мир перестает быть «беззвучным» — и возникает слуховой, *звуковой пейзаж*.

Темнота скрывает вид, тишина скрывает звук: и то, и другое возвращает к состоянию до-творения, т. е. к хаосу; и то, и другое

содержит опасность перехода в *иной* мир и в ММ соответствует оппозиции *жизнь/смерть*. Пока мир вокруг *виден* и *слышен*, — *Жив человек!* Если же человек лишается зрения и слуха, то ищет способы компенсации, «восстановления недостачи» (ср. понятие «внутреннего» слуха<sup>3</sup> и «внутреннего» зрения — но не внутреннего обоняния или осязания<sup>4</sup>), поскольку считает, что обойтись без них он не может<sup>5</sup>.

Итак, человек вступает в звуковой мир, явленный в *звуковом пейзаже*. Если (условно) представить это в эволюционно-хронологическом плане, то сначала он должен оказаться в хаосе звуков, воспринимаемых как некий нерасчлененный шум (нечто вроде настройки оркестра перед концертом — но и здесь опытное ухо может различить разные «голоса»). Осваиваясь в мире и осваивая его, человек придает нерасчлененному звучанию статус знаковости, что позволяет ему переходить к содержательной интерпретации этого, как ему казалось, хаотически-случайного комплекса. Каждый звук помещается в *свое* время и место и связывается с определенным объектом. Звук становится сигналом-указателем, дешифрующим ситуацию; в определенных случаях его одного достаточно для ориентации и определения некоего «жизненного сюжета»<sup>6</sup>.

Так происходит семиотизация звукового пейзажа, т. е. отбор и содержательная интерпретация звуков, прежде всего природных. Далее, из пассивного наблюдателя, классификатора, определившего, *кто/что, где, когда* и *как* производит звуки, человек превращается в активного деятеля, который, во-первых, производит звуки сам (особая тема — человеческая речь как осмысленный, целенаправленный, т. е. семантически предельно нагруженный звук, вводимый в *звуковой пейзаж*, а не существующий в нем изначально, — вспомним, что человек был последним созданием Творца<sup>7</sup>) и, во-вторых, может, случайно или намеренно, вызывать звучание *другого*, в соответствии с той же схемой — *кто/что, где, когда* и *как*.

В экзистенциальном смысле звук противопоставляется *тишине* как *космос хаосу* и *жизнь смерти* (см. выше). Но и в нашем, *этом*, звучащем мире звук не существует в сплошной непрерывности, иначе он бы стал нерелевантным и был бы попросту *неслышен*, т. е. потерял бы свою основоположную функцию<sup>8</sup>. Тишина необходима для обеспечения восприятия звука, для сохранения и подтверждения его значимости, и такого рода тишина в мире человека — не беззвучие, но пауза, которая понимается не

как абсолютная, а как относительная тишина: пауза предполагает не разрушение или уничтожение *звукового пейзажа*, но его структурирование. Только пауза создает возможность получения информации «через звук», поскольку она делает возможным членение *звукового пейзажа*; кроме того, она служит ритмическим и временным организатором соответствующего действия<sup>9</sup>.

Оппозиция *звук/пауза*, в более широком плане *звучащее/незвучащее* служит одним из классификаторов словаря ММ, более точно, критерием для выработки границ и структуры ее звукового кода. В *звуковом* словаре существенны не только *звучащие* объекты и предикаты, не только их признаки/характеристики, но и сам способ их передачи на уровне языка. Дело в том, что *звуковой пейзаж* может кодироваться по-разному: копированием *звуков*, их условно-фигуративным изображением<sup>10</sup> и, наконец, их пересказом, т. е. обозначением/изображением с помощью *слова*. В данном случае нас интересует исключительно передача *звукового пейзажа* словом. Таким образом, здесь речь пойдет о звуковом коде ММ специально и только в его транспозиции на словесный уровень<sup>11</sup>.

Далее встал вопрос выбора материала, наиболее подходящего для экспликации общих положений, высказанных выше. Решено было обратиться к паремиологическому фонду, в наибольшей степени поддающемуся «словарному» описанию и толкованию, а в нем выбрать корпус загадок как образец первого «учебника», по которому человек знакомится с окружающим миром: в загадке алфавит ММ отражен наиболее адекватно и последовательно, и, соответственно, словник звукового кода ММ может быть извлечен с наибольшей надежностью<sup>12</sup>. Было сочтено целесообразным ограничиться здесь одной традицией, одним собранием, не проводя ни типологических сопоставлений, ни сравнительно-исторических изысканий. Этот «ограничительный» подход имеет свои недостатки (не учитывается лежащий на поверхности существенный, эффектный и т. п. материал); имеет он и свои преимущества, заложенные как раз в его строгой и последовательной ограниченности, что позволяет прийти к более надежным и обоснованным выводам. Кроме того, схему, построенную на ограниченном «извне» пространстве данных, можно впоследствии использовать и на более широком поле.

Традиция была выбрана русская, а в ней — первое монографическое собрание русских загадок, являющееся своего рода точкой

отсчета, — собрание Садовникова, полное, без купюр, повторение издания 1876 года [Садовников 1995].

Анализ проводился следующим образом. Учитывались все загадки, в левой части которых имеются звуковые характеристики загадываемого, например: *День скрипит, / Утро скрипит, / А ночь спит* — *заслон*, 137д; *Петух поет, / Перья болтаются* — *стенные часы*, 282; *За лесом, лесом / Жеребята ржут, / А домой нейдут* — *волки*, 1536а; *За стеной, за стеной / Стоит барабанчик костяной* — *стенные часы*, 281; *Взойду я на гой-гой-гой, / Ударю: дживарь-дживарь!* — *колокол и звон*, 1025д и т. д.

Поскольку целью нашего анализа являлся звук, а не слово, не рассматривались загадки, связанные с человеческим языком/речью, такие, как, например, диалог в загадке о мышши, петухе и кошке — *красная девица <...> спрашивала <...> он ей отвечал <...> Девица говорит*, 1561; *Шитовило, / Битовило / По-немецки говорило...* — *ласточка*, 1586; *Без языка, а сказывается?* — *шпанская муха*, 2445. Конечно, не удалось избежать определенной непоследовательности: возник вопрос, куда относить те обозначающие речевую деятельность глаголы, в которых делается специальный акцент на звук, — *кричать, реветь, шептать, лепетать* и т. п. Было принято компромиссное решение: загадки, в которых для соответствующего глагола существенной оказывалась звуковая характеристика в чистом виде (*Без крыльев летит, / Без горла ревит...* — *облако*, 1934), включались в *звуковой пейзаж*. Загадки, в которых основной характеристикой глагола была речевая деятельность (*Пан кричит: «Сладко!» / Мужик кричит: «Гадко!»* — *чай*, 562), не рассматривались<sup>13</sup>. Мы основывались на том, что загадка сама различает противопоставление такого рода, см., например, о *цепе*: *Стучит и гремит, / Ничего не говорит*, 1170. Примечательно, что *звук/слово (речь)* различаются/противопоставляются в ряде загадок и в зависимости от того, какой орган звукового аппарата (подразумевается, — человеческого) их производит: *Кричит без языка, / Поет без горла* — *колокол*, 1008; *Что говорит без языка, / Кричит без горла?* — *то же*, 1008а.

Последние примеры относятся к «отрицательным» звуковым характеристикам, которые учитывались особо: *Черненька собачка <...> Не лает <...> А в дом не пускает* — *замок*, 99; *Собой не орган, а в зубах играет* — *хряц*, 520; *<...> Безо рта кричат <...>* — *полозья*, 976; *Одно проклятое дерево без ветра шумит* — *осина*, 1358; *Без*



стуку, / Без гряку / мост помощен — вода подо льдом, 1490; Шумит, гудит / Целый век, / А не человек — ветер, 1904, <...> шумит без ветру — вода, 2433. Это — известный прием создания «теневого портрета», в котором все *не* и *без* оборачиваются положительными характеристиками того объекта, который и описан отрицаниями<sup>14</sup>. В определенном смысле это та самая *пауза* (см. выше), которая поддерживает и обеспечивает сохранность и значимость звука<sup>15</sup>.

Таким образом узнаётся, что собаки — лают, хрящ хрустит на зубах, а *орган* (возможно, *варган*) — музыкальный инструмент «для рта», что ртом кричат, что «природный шум» происходит от ветра и от воды, что мост строится с «производственным шумом», что человек является постоянным источником/производителем звука и т. п.; информация отнюдь не лишняя, если вспомнить, что загадка является первым «учебным» текстом, с которым знакомится ребенок (т. е. человек в начале своего освоения в мире и овладения его структурой) и что корпус загадок представляет собой толковый словарь ММ, где, по определению, должны быть учтены и вполне тривиальные сведения (см. об этом выше).

Далее были составлены словари/списки, отражающие звуковой слой загадки. Учитывая релевантность противопоставления правой и левой части и их взаимосвязанность/противопоставленность, мы начали с составления словаря правой части, т. е. отгадок: в него вошли лексемы, обозначающие объекты и предикаты, описываемые через звук; более точно, это те объекты, которым в ММ приписывается способность звучать (уточнение не лишнее, если посмотреть набор этих объектов; более подробно см. ниже):

### Алфавитный список *звучащего* (из правой части)

балалайка, береза, бук (кадка для стирки) с холстом, бык;  
ведра, ветер, ветрянка, вода, вода подо льдом, водяная мельница, волк,  
вьюга;  
голик, горох, горшок, грибы, гроб, гроза, гром, гудок (музыкальный инструмент);  
дверь, дьячок, дождь;  
жернов, жук;  
замок, заслон;

Иона;  
 каменка, клепало на корове, колеса, колокол, комар, корова, коса, косу  
 точат, косят;  
 кот, кузня, курица;  
 лен мнут, лук;  
 мазарки, месяц, младенец в брюхе, молотят, мороз, мялица;  
 овод, опара, осина, отголосок;  
 песты в ступе, пастух, петух, печь, пиктель, пол, поп, пчела;  
 ружье, рукомойка;  
 самовар, сарафан, сверчок, свинья, свисток, серп, сито, сковорода, ско-  
 вородник, смолянка, снег, снопы на току, собака, стенные часы, стре-  
 ла, тканье, телега, толчея;  
 улей;  
 хряц;  
 цеп, цыплята;  
 чашка, человек;  
 шмелиное гнездо;  
 эхо;  
 язык, яичница.

Это пестрое собрание достаточно легко классифицируется тема-  
 тически, в соответствии с обычной рубрикацией корпуса загадок.

### **Тематический словарь (из правой части)**

#### Одушевленное

Люди: человек (язык), Иона, младенец в брюхе, дьячок, пастух, поп.

Животные: бык, волк, корова, кот, свинья, собака.

Птицы: курица, петух.

Насекомые: жук, комар, овод, пчела (улей), сверчок, шмель (шме-  
 линое гнездо).

#### Неодушевленное

Растения: береза, горох, грибы, лук, осина.

Элементы и явления природы: ветер, вода, вода подо льдом, выюга,  
 гроза, гром, дождь, месяц, мороз, снег, отголосок (эхо).

Предметы:

- а) «звучащие» (музыкальные инструменты): балалайка, гудок, клепало на корове, колокол, свисток.
- б) связанные со «звучащими» действиями: косу точат — коса; лен мнут — мялица; молотят — цеп, снопы на току; тканье; водяная мельница и ветрянка — жернов, пиктель, колеса (в том числе колеса телеги); кузня; толчая; песты в ступе; ружье; стенные часы.
- в) «звучащие» в процессе изготовления или употребления: бук с холстом, ведро, голик, горшок, гроб, дверь, замок, заслон, каменка, опара, печь, пол, рукомойка, самовар, сарафан, серп, сито, сковорода, сковородник, смолянка, стрела, хрящ, чашка, яичница.

В полном соответствии со структурой загадки определенная часть этих лексем помещена и в левую часть, т. е. служит материалом загадывания (*бук, бык, вода, волк, гудок, колокол, пастух, петух, поп, собака, человек* — своего рода «дидактическое дублирование»: повторение — мать учения). В соответствии с той же структурой, в левую часть помещены лексемы, описываемые через звук, являющиеся носителями звука; они вполне могли бы попасть и в правую часть, т. е. быть темой загадки, но не попали. Их мы выносим как дополнительный алфавитный

### Словарь звучащего (из левой части)

барабанчик, баба, бабушка, барин, бес, братец, бубен;  
вздых, вол, воробышки;  
голос, гусь;  
девушка, дубрава, дуда/дудка, Дюк, дьяк;  
жеребец, жеребята, живой (сущ.);  
зверь, звон;  
капитан, караульщик, Климан, кобыла, конь (конь крылатый), кочет;  
лев;  
Марина, медведь, мертвый (сущ.)/мертвец, мужик;  
Никола;  
орган;  
пастух, певец, певчий, пономарь, поросята, птица/птица Гаганур;  
сатана, скрипячий (сущ.), соловей/соловейко, сорока, старик, сын;

теленок, труба, тур;  
утка;  
хряк;  
царь.

И здесь этот список классифицируется по темам:

### Тематический словарь звучащего (из левой части)

#### Одушевленное

Люди и сверхъестественные персонажи: баба, бабушка, барин, бес, братец, девушка, Дюк, живой, капитан, караульщик, Климан, Марина, мертвый/мертвец, мужик, Никола, пастух, певец, певчий, пономарь, сатана, скрипячий, старик, царь.

Животные: вол, жеребец/жеребята, зверь, кобыла, конь, конь крылатый, лев, медведь, поросята, теленок, тур, хряк.

Птицы: воробышки, гусь, кочет, птица/птица Гаганур, соловей/соловейко, сорока, сыч, утка.

#### Неодушевленное

Предметы:

а) «звучащие» (музыкальные инструменты): барабанчик, бубен, дуда/дудка, орган, труба.

б) общие понятия о звуке: вздох, голос, звон.

Различие в лексемном наборе левой и правой части загадки определяется лёгко; оно, можно сказать, почти бросается в глаза: в правой части явно преобладание *неодушевленных*, в левой — *одушевленных* объектов. В первую группу входят главным образом явления и элементы природы и то, что относится к повседневной жизни человека, т. е. к его домашнему миру: «технические сооружения» (вроде мельницы или кузни), орудия труда, утварь и т. п. Способы загадывания, т. е. соответствия объектов правой и левой части, вполне согласуются со схемой, предложенной в свое время Э. Кёнгэс-Маранда<sup>16</sup>.

Из этого следует, что в загадках преобладает вариант, когда *неодушевленное* загадывается через *одушевленное*: ветер шумит и гудит, как человек — 1904, облако ревет без горла — 1934, вьюга бурчит — 1976, водопад день и ночь кричит голосом — 1482, снег, когда тает, ревет — 1964, гром уподобляется свисту тура — 1940, ржанию жеребца или кобылы — 1945, 1945а, реву вола — 1947 и т. п.; дверь, зыбка поют песни — 74, 240, дверь поет, как соловей — 91а, у горшка есть голос [sc. человеческий] — 333, ведра пишат-верещат, как девушка — 424, опара вздыхает — 465, 465а, сарафан шумит и хохочет — 661, самовар шумит — 441, шипит — 442, стучит и гремит — 447, ружье рывкает, как кочет — 1413, стрела свистит, как птица — 1421, стенные часы поют, как петух — 282, клепало на корове хохочет, как человек (Никола) — 872 (о колоколе см. далее особо); мялица твякает, как собачка — 1188, жернова режут, как бык, корова — 1091, 1091а, — или медведь — 1094, ржут, как конь — 1092, водяная мельница трещит, как сатана — 1082, шипит кипяток, который плещут на каменку, — как будто почирикают воробышки — 1056 и т. д.<sup>17</sup>. Это — наиболее показательный пример семиотизации/анимизации звукового пейзажа в антропоцентрической перспективе, когда он кодируется через человека или животное, главным образом домашнее. Указание на человека подчеркивается введением собственного имени в левую, загадывающую, часть (Дюк, Климан, Марина, Никола).

Анимизация/антропоцентричность (в широком смысле, т. е. ориентация на мир человека, см. выше) подтверждается и подкрепляется загадыванием одного (одушевленного) производителя звука через другого: *цыплята* представлены как стадо, в котором пастух — *петух* — 939, *петух* загадывается как певец, певчий, пономарь — 943е, ж, з, караульщик — 946, а гудящие улей, *шмелиное гнездо* как — *петух-певец* — 1438, 1665, *сорока* поет, как бес (бык), как дьяк — 1581, 1581д, а *дьячок* блеет в церкви — 1035<sup>18</sup>, *пчелы* визжат, как поросята — 1445, *пчела* — птица-говорок — 1453, *сверчок* поет, как птичка — 1676, *комар* летит, как птица Гаганур — 1643, *овод* летит по-птичь, ревет по-бычь — 1654, *жук* летит, как птица<sup>19</sup>, рычит, как зверь (ср. *воет*, а не зверь — 2444), по-бычь мычит, по-медвежь урчит, воет, как лев — 1656г, й, 1657, *волки* ржут, как жеребята — 1536<sup>20</sup> и т. д.

Реже встречается загадывание как одушевленного, так и неодушевленного объекта через *неодушевленное*, что понятно: в данном

случае, т. е. в звуковом коде, это должен быть заведомо звучащий предмет; практически им оказывается музыкальный инструмент, а оркестр ММ (во всяком случае, по Садовникову) весьма невелик, см. выше — балалайка (встречается только в правой части, т. е. в отгадке, как и клепало на корове), барабан, бубен, гудок, дудка, колокольчик, орган, свиристелка (если допустить, что это род свистка, а не ономатопеическая лексема). Приведем малочисленные примеры:

*Одушевленное* загадывается через *неодушевленное* или с привлечением *неодушевленного*: *бык* играет в четыре дудки — 878, 878a<sup>21</sup>, *сверчок* — барин с колоколом — 1677 (или *царь-колодец* — 1566; правда, колокол выступает не самостоятельно, а как атрибут живого существа), *младенец в брюхе* — костяной бубен за каменной стеной — 17066.

*Неодушевленное* загадывается через *неодушевленное*: *стенные часы* — барабанчик костяной — 281 (ср. выше о младенце в брюхе: судя по выбору музыкального инструмента, имеются в виду ритмические удары — сердца, в одном случае, — маятника, в другом: о роли ритма в звуковом коде ММ см. далее), *голик* — гудок, который играет, или гудит — 293, 293а, б, в<sup>22</sup> (здесь явно имеет значение и сходство фонетической структуры обеих лексем); *хряц* хрустит, как орган — 520, *шипящая на сковороде яичница* — свиристелка — 558, *ружье* трещит, как дуда — 1406, *рукомойка* позванивает, как колокольчики — 249а.

Звуковым протагонистом загадок, без всякого сомнения, является *церковный колокол*: теме «Колокол и звон» посвящена 61 загадка (1006–1025 с многочисленными вариантами и три в Дополнении (с. 366), ср. еще *Глашенник*, / *Да каженик*, / *Да крикальник* — колокол, *поп*, *дьячок*, 1026, а также загадки о колокольне <...> *Выше города плетень*; / *На том плетне лепетун*, 998 и др.). Эта выделенность вполне объяснима: колокол принадлежит к сфере сакрального, являясь звуковым воплощением-репликой верхнего, божественного мира на земле. С другой стороны, в этом своем качестве посредника-медиатора он принадлежит и микрокосмосу. Колокол, помимо всего прочего, является временным регламентатором жизни человека: он звучит в отмеченных точках мифо-ритуального сценария (рождение — свадьба — смерть) и в повседневной жизни, где течение года — месяца — недели — суток размерено церковными службами<sup>23</sup>. Тем самым колокол служит и

указателем, и мерой времени<sup>24</sup>: *времени сакрального*, когда удары колокола отмечают некие космические перво-события, и *времени профанического*, когда в определенные дни и часы колокол сзывает народ в храм<sup>25</sup>. Об особой, в каком-то смысле универсальной роли колокола в организации мира человека говорит загадка:

Выйду на вывой,  
Ударю в бели-берды,  
Утешу царя в Москве,  
Короля в Литве,  
Мертвеца в земле,  
Игуменью в келье,  
Малу дитю в колыбели.

1025к

В эту загадку включены, пожалуй, все основные оппозиции ММ, описывающие и структурирующие мир человека (здесь они экономно представлены каждая только одним членом): *живой/мертвый* (мертвец), *молодой/старый* (младенец), *свой/чужой* (литовский король), *высокий/низкий* по положению (московский царь), *сакральный/профанический* (монахиня). При этом подчеркивается радиус действия колокольного звона, проникающего все мировое пространство: *наверх и вниз* (на земле и под землей), *вширь* по земле (от Москвы до Литвы), *внутри* закрытого объема (келья, колыбель)<sup>26</sup>.

Неудивительно, что в загадках о колоколе прорабатываются практически все способы представления его звукового портрета. Звон колокола уподобляется крику, реву, ржанию и т. п. птиц, диких зверей, домашних животных, например: *Сидит петух на столбе, / Хвост по полу, / А голос по небу*, 1022; *Крякнула утка / На море чутко*, 1024й; *Заревел медведь на Романовском; / Зарембали коровы на Мурманском*, 1021; *На каменной горке / Воют волки*, 1005; *Бык железный, / Хвост конопляный / Косы до полу, / Голос до неба*, 1018; *Заржал жеребец на Сионской горе...*, 1020 и др.

Добавим к этому загадки с «очеловечиванием» колокола; в данной работе они, может быть, несколько неоправданно, остаются в стороне из-за присутствия в них мотива речи, говорения, который мы не рассматриваем, отдавая предпочтение звуку в чистом виде. Тем не менее приведем некоторые примеры, начав как раз с противопоставления колокола человеку по признаку обладания

речью, отождествляемой с умом: *Что с ушами и языком, а ничего не слышит и не понимает?*, 1006; *Кричит без языка, / Поет без горла...*, 1008; *Не говорит, а всех зовет*, 1009; *Некая вещь, как голова, / Только без ума, / По воздуху летает, / К себе призывает*, 1010. Колокол противопоставляется человеку по признаку живой/мертвый (необычный мертвый, так как он сохранил способность «звучания», ср. 1011 с вариантами: *Живой мертвого бьет, / Мертвый голос издает...*, а также *благим матом кричит, во всю глотку орет, во всю голову ревет, вопиет*)<sup>27</sup>. Ср. еще: *Кликнул Климан / Сквозь белый камень: / Собирайтесь детки, / К деревянной матке!*, 1013; к этому же колокол — *глашенник*, 1026.

Самостоятельную и, пожалуй, наиболее разнообразную часть в загадках о колоколе занимает изображение/кодирование его звучания речевыми/словесными средствами. Помимо уже приведенных, связанных со звуками, исходящими от живых существ (*издавать голос, кричать, орать, вопить, реветь, рыкать, ржать, крякать, квакать, вякать*), см.: *брякать, звякать*, а также богатейший оноματοпеический набор: *безюлюль, люль, люль; бели-берды; бирюль-рюль-лю; бом-бом-бом; бряк (кряк, бряк); вой-вой-вой; вяк (кряк, вяк); гай-гай; гой-гой; гой-гой-гой; дживарь, дживарь; люль-лю-лю; нелель-лель-лель; рюль-лю-лю; тивиль-вилье; тюль-лю-лю; трень-брень; цивиль-виль-виль; чивирь-вирь-вирь* и др.<sup>28</sup>. См. один из наиболее ярких и полных вариантов загадки о колокольне, колоколе и звоне:

Взойду я, взойду  
 На гой-гой-гой,  
 Ударю, ударю  
 В цивиль-виль-виль,  
 Утки крякнут,  
 Берега звякнут:  
 Собирайтесь, детки,  
 В одну клетку!

1025a<sup>29</sup>

Яркий акустический портрет колокола заставляет обратиться к той стороне звукового кода, которая здесь не была затронута. До сих пор шла речь, скорее, о персонажной организации звукового мира, о том, кто и что звучит. Взаимные переходы *одушевленного* и *неодушевленного* касались, главным образом, взаимоотношений



между ними (противопоставление *живой/неживой*, или *мертвый*) и были направлены в сторону анимизации. Из загадки узнается, что живое — заведомо звучит, или что одно из обязательных проявлений жизни — звучание. Но узнается также, что парадоксальным образом может звучать и неживое, в ряде случаев получая таким образом статус живого. Причем если для *живого* звук был имманентным признаком<sup>30</sup>, для *неживого* он обычно оказывался связанным с движением. См., например: <...> *Сама поскрипывает (повизгивает), / Сама попрыгивает, / Сама песни поет* — зыбка, 240; *Бегунки бегут, / Скрыпунки скрыпят... — телега*, 1258е; ...*На руках плачет, / А на полу скачет* — балалайка, 273; *Под дерюшкой: илеп! илеп!* — *вода подо льдом*, 1492 и др. Тем самым, во-первых, звук и движение оказываются объединенными по признаку *жизни*; во-вторых, подчеркивается, что звук происходит при движении, т. е., что они имплицитно связаны.

Далее мы переходим непосредственно к звуковым характеристикам, т. е. к тому, как изображается звук/звучание. Естественно, что весь материал содержится в левой части, в загадываемом, и мы представляем его в виде словаря. Из него изъяты живые существа и музыкальные инструменты и оставлены глаголы, прилагательные и существительные, обычно отглагольные, описывающие и изображающие разные типы звуков, точнее, олицетворяющие эти звуки в виде персонажей (*топотиха, хлопун* и под.). Разделение «описания» (*шуметь, стучать, реветь* и под.) звуков и их «изображения» (ономатопея) не случайно: ономатопеические фигуры в загадках столь многочисленны и разнообразны, что по ним был составлен особый словарь.

### Словарь звуковых характеристик (левой части)

блекотать, блять, бормота/бормотай, брэнчать, брякотать/брякнуть, брякота/брячиха/побрякушка, бурчать, бырчать;  
верещать, визжать/завизжать (повизгивать), вздох, вопить, ворчать, выть/завыть;  
глас/голос/глащенко/отголосок, гоготать, греметь/гром/громот/громотуха/громко/громогласно, грохотиха, гряк, гудеть/загудеть; глотку (драть);

звать, звенеть/звякнуть, звонкий;  
 играть/наиграться;  
 квакнуть, кликнуть, кокнуть, крик/кричать (благим матом)/закричать,  
 крыкальник, крякнуть, куковать;  
 лаять, лепетун, лопотать;  
 мычать;  
 орать, офкать;  
 певец/певчик, петь (песенки петь)/спеть/воспевать, пищать, плакать/за-  
 плакать, плескать, повизгивать, почикивать, пряфкать;  
 реветь/зареветь/ревнуть/ревом реветь, ревец/ревин/ревун/ревунчик/по-  
 ревунчик/ревяк, ржать/заржать, рыдать, рыкнуть/рычать, рывкнуть/  
 взрывкнуть;  
 свистеть/свистнуть/посвистывать, скрипеть/поскрипывать/скрипа/скри-  
 пулица/скрыпица/скрыпунки/скрипячий, смеяться (надселя со сме-  
 ху), стонать, стрекотать, стук/стукота/стучиха, стучать;  
 талалай, тарара; топотиха/топотушка/затопать, трещать/затрещать; тру-  
 бить; урчать;  
 хохотать, хлопотать (здесь от 'хлопать')/хлопун, хрякать;  
 шипеть, шуметь/зашуметь/шумитиха/шумок, шурчать;  
 юкать.

### Ономатопеический словарь (левой части)

безюлюль, люль, люль; бели-берды; бирюль-рюль-лю; бом-бом-бом;  
 бряк;  
 виту-виту; вой-вой-вой; все в лады! все в лады!; вяк! вяк!  
 га! га! га! га!; гай-гай! гам! гам!; ги-ги-ги; го-го-го; гой-гой-гой.  
 горь-горь-горь, греми-дерды;  
 дживарь, дживарь; дзень! дзень!  
 и-го-го/игогонница<sup>31</sup>;  
 кахиль! кахиль!; крик-крик; кряк;  
 люль-люль-лю;  
 нелель-лель-лель; ну-ну;  
 полоуднички!; потату! потаты!;  
 рюль-лю-лю;  
 стук да стук;

тавтавта; такату! такаты!; таты-латы! таты-латы!; тах-тарарах; тень<sup>32</sup>; телепутнички!; тивиль-вилье; тилипи! тилипи!; то-то мы ли! то-то мы ли!; то-то-ты! то-то-ты!; тпру; тпрусе; тпрусеньки; трень-брень; трухиль! трухиль!; ты-ты-латы!; тюлили! тюлили!; тюль-лю-лю; тьяв-тьяв; тьявк! тьявк! тьявк!; тят тятком;

храп-тахта; хлоп; хлюп! хлюп!;

цивиль-виль-виль;

чекоты! чекоты! чекотушечки!; чивирь-вирь-вирь;

ширки! ширки! шлеп! шлеп.

При хорошо известной, подчеркнутой образности загадки и насыщенности ее тропами нет ничего неожиданного в том, что звук изображается в ней в высшей степени экспрессивно. Нейтральные характеристики типа *вдох, голос, звать, звенеть, стучать, шуметь*, и др. теряются в изобретательных изображениях вроде *блекотать, брякотать/брякнуть/брякота/брячиха/побрякушка, бурчать, бырчать, громотуха, офкать, ревнуть/ревом реветь, ревин/ревун/ревяк/ревунчик/поревунчик, рвякнуть/взрякнуть, стукота/стучиха, топотиха, урчать, хрякать, шумитиха* и т. п. Для подавляющего большинства звуков характерна громкость, если не пронзительность. Эти звуки не просто привлекают к себе внимание: их нельзя не услышать. Изображенный в загадках мир звучит только *forte* и *fortissimo*: гремит, ревет, кричит благим матом, орет, рыдает, хохочет, звенит, блекочет, блеет, лает, воет, топочет, трещит...<sup>33</sup>. Как в фантастическом рассказе, где из-за обмана зрения маленькое насекомое предстает чудовищем, в звуковом мире загадки жук воет, как лев (в мире русской загадки зверь почти фантастический), комар вопиет, овод ревет по-бычьему и рычит по-медвежьи, — как медведь ревет и песты в ступе, — пчелы визжат, как поросята, утка крикает так, что слышно по всему свету, дождь лает и т. д.: чтобы не повторяться, см. примеры выше. Словом, разыгрывается грандиозный звуковой спектакль, и чтобы изобразить его, не хватает не только полнозначных слов, но и даже оноματοпечических замен, вроде *топотихи, стукотихи, шумитихи, побрякушки* и т. п.<sup>34</sup>.

Загадка находит выход в оноματοпее, заменяя звукоподражанием и объект, и действие над ним. Примеры хорошо известны: *Вышел я на ухтухту, / Съела меня тавтавта, / Кабы не пахтахта* — /

*Горе бы мне — улица, собака, палка, 909; Потату! Потаты! / Такату! Такаты! / А яички ворохом несутся — молотят, 1242; Без черев собачка: вяк! вяк! (или гам! гам!; Тявк! тявк! тявк!) — мялица, 1188, 1188а, б; В лесу тяп, тяп; / Дома ляп, ляп; / По краешкам: тпрусеньки! В середине: ну-ну! — сито, 368; Тах-тарарах — / Стоит дом на горах... — водяная мельница, 1079; Бабушка: Кахиль! кахиль! / Тросточка: Трухиль! трухиль! — лен мнут, 1305; / Ширки! ширки! / Да опять в портки — смолянка (то, чем точат косу), 1166; Взойду я в зой-зой-зой, / Вскликну я тюлили! тюлили! / подай путутай, путутай — / Во что пузырь положить — курица и яйцо, 934 и т. д.; см. выше загадки о колоколе.*

Ономатопеическая сторона загадки (как и других паремиологических жанров и — шире — как вообще распространенный в фольклоре прием), конечно, бросается в глаза. Естественно, что это — постоянная тема соответствующих исследований. В последнее время акцент делается на анаграмматическом слое (см. прежде всего работы Д. Буркхарт и В. Н. Топорова<sup>35</sup>), одно из проявлений которого — звукоподражательный вариант загадываемого слова, например: *В поле-то го-го-го, / А в лесах-то ги-ги-ги — горох и грибы, 1390*<sup>36</sup>. Это — сильный способ для обнаружения скрытого/сокровенного семантического слова загадки; более того, в определенных случаях он служит и открытой/откровенной подсказкой. Если, как правило, отгадку приходится выучивать, то естественно, что такие заданные в левой части ее звуковые модели, как *Самсон в избе — заслон, 139; Слон да кондрик? — заслон и конник, 177; Катюха да Палаха, / Самсон да Фефел — кут, полати, стол и вехоть, 238*, приближают к правильному ответу.

С другой стороны, акцентирование анаграмматического слоя как бы уводит звуковую организацию загадки от ее независимой и самодостаточной функции, несколько перегружая «умышленно»-семантическую сторону. Кроме того, если приведенные выше примеры рассчитаны на слуховое восприятие, то такие, ставшие хрестоматийными случаи, как *ЧЕРный КОнь прыГАет в оГонь — Ко-Чер-ГА*, рассчитаны на чтение, т. е. не слуховое, а на визуальное восприятие (что, в сущности, и определяется внутренней формой слова *анаграмма*).

Если рассматривать экспрессивно-ономатопеический слой, т. е. звуковую организацию загадки (и других текстов той же структуры) в более широком плане, то обнаруживаются и иные функции

этого приема, также более или менее очевидные. Обратимся к недавней работе А. В. Гуры [Гура 1993, с. 132–152], содержащей обстоятельный анализ текстов звукоподражательного характера: по сути, это первый подступ к систематизации и интерпретации этого специфического жанра, обойденного вниманием фольклористов. Автор перечисляет «объекты» звукоподражания (голоса птиц, реж — других животных, еще реже — шумы, производимые работой некоторых технических устройств, и звуки музыкальных инструментов) и случаи его практического применения (ритуал, игры, народная хореография), а также основные фольклорные жанры, его включающие (главным образом, детский фольклор). Далее, что весьма важно, он останавливается на собственно звуковой стороне этих текстов, отмечая их ярко выраженную ритмизированную структуру, словесные повторы, иногда рифмы; «специфической, и опять-таки „пограничной“, является и речевая манера воспроизведения этих текстов, которой бывает присуща подвижность тона, перебивы темпа и интонационный контур, смыкающийся с музыкальным интонированием» [там же, с. 133].

Тем самым подчеркивается важность изображения звука как такового и при этом звука ритмически и музыкально организованного. Мы как бы возвращаемся к *звуковому пейзажу*, причем на той его стадии, когда начинаем различать в нем закономерность и структурированность. Существенно, что одновременно ощущается потребность буквального воспроизведения, инсценирования *звукового пейзажа*: тем самым выводятся наружу те внутренний ритм и мера, которые изначально заложены в человеке и подчиняясь которым он живет.

Однако параллельно этому и одновременно актуализируется потребность в семантической мотивировке воспринимаемого комплекса звуков. Семантизация осуществляется в двух планах (или в двух направлениях), аналитическом и синтетическом. Первое состоит в том, чтобы выделить из общего гула дискретные звуки и закрепить за ними определенное и постоянное значение (конечно, с учетом синонимии и омонимии). Это, собственно говоря, и есть установление звукового кода ММ. Второе состоит в том, чтобы создать им соответствия на уровне языка, т. е. перевести на человеческий язык, выразить их словом.

Сочетание этих двух процессов и создает, как представляется, перетекающую структуру звукоподражательных текстов. С одной

стороны, это чисто фонетические подражания, типа «кар!» или «ку-ку!», с другой — лексико-фонетические, типа «украл!», «караул!», «Катерино!» и т. п. (терминология и примеры А. В. Гуры)<sup>37</sup>. На нашем материале эти переходы особенно ярки в загадках о молотье, где есть и неотожествляемые сочетания звуков, и подражания крику птиц (как фиксированные в данной традиции, так и окказиональные), и полнозначные (хотя, порой, с невыясненным значением) лексемы, и четко оформленные, семантически мотивированные «ритмизаторы»<sup>38</sup> — ср. сводку 1240–1243 (с вариантами): *Потату! Потаты! Такату! такаты!*; *турлы, турлы (турмы, турмы)*; [птицы говорят] *«То-то мы ли! То-то мы ли!»* или *«Таты-латы! таты-латы!»* или *«Тилипи! Тилипи!»*; [гуси кричат] *«Га! га! га! га!»* или *«ты-ты-латы!»* или *«То-то-ты! То-то-ты!»* или *«Чекоты! Чекоты! Чекотушечки!»* или *«Все в лады! Все в лады!»* или *«Телепутнички!»* или *«Полоуднички!»*<sup>39</sup>.

Ономатопеические «словарь молотья», «словарь колокола», «словарь фауны» (звуки, издаваемые животными) и под. ставят несколько достаточно общих и не так просто решаемых проблем. Возникает вопрос, насколько точно все эти звукоподражания соответствуют реальному звучанию. Не забудем, что речь идет о переводе, а любой перевод, по определению, — это интерпретация. Уже простейший опыт — сравнение того, как передаются, например, крики животных в разных языках (как кричит петух, лает собака, мяукает кошка и т. п. по-русски, по-французски, по-немецки и т. п. — любимая тема популярных лингво-страноведческих иллюстраций; см. богатый славянский материал в цитированной работе А. В. Гуры), показывает, насколько условно и в конце концов малосущественно требование соответствия реальности. Иными словами, подобно тому, как загадка (в принципе — или в подавляющем большинстве случаев) не разгадывается, а выучивается, выучивается и ономатопеический словарь данной традиции<sup>40</sup>. В эту операцию не заложена задача отождествления, требования звуковой точности перевода. В самом деле, вряд ли даже специалист по обработке льна опознает в *кахиль! кахиль! трухиль! трухиль!* операцию «лен мнут»; как объяснить, почему «посреди сита» *ну-ну, тпру, и-го-го*; как разные звукоподражательные комплексы соотносятся друг с другом: почему *вяк* — это звучание и колокола, и толчей, и мялицы и т. д., или почему колокол звучит *то бом-бом-бом*, *то дживарь-дживарь*, *то безюльоль-люль-люль* и т. п.

Наблюдения показывают, что ономотопеический словарь каждой традиции и соответственно каждого языка основан прежде всего на его фоническом/фонетическом арсенале, определяется его возможностями. Естественно, установка на подражание присутствует, но под подражанием никак не подразумевается фотографическое копирование. Типологически это та же ситуация, что и, например, с греческой живописью: клишированная оценка верности картины или статуи оригиналу — столь полная иллюзия реальности, что птицы клюют нарисованные плоды, люди пытаются войти в нарисованную дверь, статую принимают за живого человека и т. п., — может относиться к заведомо условному изображению (см. работы Н. В. Брагинской о теории и практике экфрасиса). Ономотопеическое подражание помещается в контекст соответствующей традиции, где нередко семантизируется (ср. этимологические легенды, в частности, распространенные сюжеты о метаморфозах, особенно в связи с птицами, когда превращенный человек выкрикивает ключевые слова своего «сюжета», но уже на птичьем языке<sup>41</sup>). Иными словами, идет эксперимент на уровне языка как системы (в соответствии с возможностями которой выстраивается ономотопеический словарь) и языка как текста, в котором этот словарь закрепляется за определенными ситуациями (этнолингвистический и этнокультурный круг).

Соответственно сказанному выше, входящие в состав ономотопеического словаря полнозначные или квазиполнозначные лексемы, элементарные синтаксические конструкции и даже целые фразы появляются в нем, так сказать, с противоположных концов. С одной стороны, это семантизация звукоподражаний (вроде *все в лады, телепутнички* или *полоуднички*). С другой стороны, это десемантизация, ономотопеизация вполне осмысленных слов или фраз. Садовников так объясняет вариант загадки о колоколе, где появляется совершенно непонятное слово: *Утка кряк, / В сибиряге бряк*, 1024 г.: «Выражение *все берега бряк* в вар. *г* перешло в бессмыслицу: *в сибиряге (?) бряк*» [Садовников 1995, с. 391]. — Представляется достаточно очевидным, что случилось это потому, что основным было сохранение фонетического рисунка, под который и были подверстаны *берега*, анаграммирующие (анафонизирующие) и *кряк*, и *бряк*: в каком-то смысле *в сибиряге* более на месте. Это же явление подмечено И. А. Морозовым при исследовании игровых текстов [Морозов 1993, с. 130]: «Игровой текст

стремится к обесмысливанию <...> В игре действительно зачастую важнее не то, что говорится, а то, как это говорится <...> В игре существенно не содержание вербального текста, а его соотношенность с игровым действием. Игроки чаще реагируют на начало и конец текста, его повтор и длительность» [alias — на его ритмическую, т. е., в конце концов, на чисто звуковую, а не словесную, языковую организацию. — Т. Ц.]

Все это приводит к мысли об автономности звукового кода ММ в его языковой, т. е. словесной передаче. На сравнительно раннем этапе возникает разрыв между *звуком-звуком* и *звуком-словом*, т. е. *звуком*, переведенным в *слово*, — и это представляется запрограммированным ММ. Ментальная изобретательность «создателя ММ» включает в нее полярные пути, противопоставленные в гармонии или гармоничные в противопоставленности. Перевод *звукового пейзажа* на словесный уровень автоматически означает его семантизацию: это обучает человека ориентироваться в мире звуков, видеть в нем не хаос, а космическую упорядоченность. Язык, универсальный код ММ, выступает здесь, как и в других случаях, универсальной же заменой и одновременно толкователем.

Однако словесная передача *звукового пейзажа* имеет целью не только семантизацию-объяснение, но и создание реплики *звукового пейзажа* на ином уровне и иными средствами. Довольно быстро становится очевидным, что вся эта оноματοпея не столько объясняет и даже не столько подражает недискретным звукам, сколько создает свой собственный вариант, свою звуковую композицию, следуя призыву поэта *И слово в музыку вернись*. Это отсылает к эстетической стороне, необходимо присутствующей в ММ, более того, изначально в нее заложенной. Слово изображает звук. Конечно, и в этом есть противоречие: само слово, по определению, звучит, и опущенные нами загадки с глаголами говорения манифестируют введение слова в звуковой пейзаж и тем самым смыкание/слияние недискретного и дискретного звучания.

Мы привыкли считать, что принцип звуковой организации языка заключен в стремлении предельно абстрагироваться от собственно звуковой стороны, если можно так сказать, «десемантизировать» ее: поэтому все звуковые узоры языка традиционно переносятся в область художественного творчества, под юрисдикцию риторики. Возвращение к общему анализу *sound shape* языка, предложенное Р. Якобсоном, — достижение сравнительно недавнего времени.



Однако стремление создать словесный аналог *звукового пейзажа* — достаточно прочная традиция, которая проявляется, в частности, в создании словесного описания музыкальных произведений, иногда существующих в реальности, иногда задуманных и осуществленных только на уровне слова. Из классических примеров — «музыка» Достоевского в «Подростке» (Тришатов описывает воображаемую оперу) и «Бесах» (импровизация Лямшина) и «музыка» Томаса Манна в «Докторе Фаустусе»: для того, чтобы подчеркнуть ее перевод на языковой уровень, автор в буквальном смысле передает слово специально введенному рассказчику (на словесном уровне музыка Левверкюна звучит в исполнении Серенуса Цейтблома)<sup>42</sup>.

Но музыка — это уже результат, так сказать, культурного преобразования исходного *звукового пейзажа*, так что ее передача на уровне словесного кода или конструирование словесной музыки — акт, который в классификации загадываемого и отгадки у Э. Кёнгэс-Маранда соответствовал бы соотношению *предмет культуры* — *предмет культуры*. Более тонкий случай — превращение первичного *звукового пейзажа* в *музыкальный* и осуществление этого только средствами слова<sup>43</sup>. Очень точное описание этого процесса см. у Андрея Белого, когда он говорит о работе над романом «Маски»: «<...> Вот, для того, чтобы написать 4-ю главу<sup>44</sup>, я целый месяц ждал вьюги. Нужно было услышать эту главу музыкально. 8-го декабря положил перо и... „сел у моря ждать погоды“. И только в январе замело, поднялась вьюга. Я вышел на крыльцо, целый день прослушал, проглядел вьюгу. [Разрядка наша. Ср. выше важность *видения/слышания*, а также лексему *вьюга* в звуковом словаре загадки. — Т. Ц.] И после этого смог засесть за работу. Я очень доволен некоторыми словами „Масок“, например, „вьюр“, „вьюрчивый“...» [Зайцев 1995, с. 376].

Здесь в качестве приложения приводится краткий анализ рассказа<sup>45</sup>, принадлежащего одному из блестящих представителей русской «второй прозы»<sup>46</sup> С. Кржижановскому, «Состязание певцов» [Кржижановский 1989, с. 131–136]. Название рассказа отсылает к известному фольклорно-мифологическому мотиву (ср. состязание Аполлона и Марсия); более близкий адрес — тургеневские «Певцы», начинается же он с ответа на диккенсовский «Сверчок на печи»<sup>47</sup>: там «Первым начал чайник» — у Кржижановского «Чайник <...> запел не сразу. Может быть, потому, что ему не-

зачем было опережать сверчка...». В контексте звукового пейзажа загадки особо значимым представляется то, что состязающиеся певцы — вещи домашнего обихода, чайники (т. е. перед нами типичный и типовой прием загадки — передача неодоушевленного через одушевленное). Соответственно их пение — это звуки, издаваемые при кипячении, но переданные в музыкальном коде, в свою очередь транспонированном на словесный уровень: чайник заводит в нос, у него голос, как стеклышко, с ноты на ноту, как по лесенке, поет и крышечкой призванивает, умеет с коленцами и т. п. Само состязание представлено как ритуал: строго говоря, это и есть ритуал, создающийся *ad hoc*, придуманный одним из персонажей.

Суть этого ритуала/состязания проста — по очереди кипятить чайники, слушать, как они поют, и выбирать лучший (лучшего певца). Это обставляется так: в комнате полутьма, полусвечность лампы, полукружье собравшихся (публика и трое судей — жюри/жрецы) у затененных стен, в центре желтоязыкая керосинка (как алтарь с возженным огнем), рядом с ней — шесть состязающихся чайников, но фактически состязаются только три. Возможно, всех присутствующих — девять: трое судей и шесть владельцев чайников; возможно, — 9+1, 10-я — лирическая героиня рассказа; возможно, есть и другие гости. Однако выделены именно 3–6–9, мифологические числа, кратные трем. Половинность же, относящаяся прежде всего к свету (световая окрашенность рассказа — повестка дня, точнее — повестка сумерек), косвенным образом указывает на звуковой пейзаж: ощущается некая приглушенность; это та тишина/пауза, которая предшествует совершению ритуала. Устанавливается очередность состязающихся. В первый чайник наливается вода из графина, в каждый последующий — кипяток из предыдущего, в конце, после определения победителя, все пьют *шестьюжды перегретый чай*.

Все происходящее ни в коем случае не может быть понято как шутка или тем более пародия: это таинство, определяемое мистической сущностью голоса, которым обладает *бездушная вещь, жестяная-нежить* (ср. ассонанс-анаграмму). Тем самым к мотиву «состязание певцов» присоединяется другой известный мифологический мотив — «получение души», явленное в получении «способности петь».

Это «одушевление чайника» описывается прежде всего реально, «технически» — от *трещинки, паром расшевелит, подпертое паром*

дыхание, сперва из треугольной его ноздри вздыбилось легкое паровое облачко, вслед звуку из острым асиком вострящегося носа певца вывинтилась серая струя пара и т. д., — но уже само подчеркивание сродства *душа/пар* указывает на чудесное происхождение этой способности. Дарованная таинственным образом, она переводит домашнюю утварь, неодушевленную вещь на иной уровень, в иное пространство, где голос вещи своей чудесной силой превосходит голос человека (по отзывам персонажей рассказа, у оперных певцов, поющих в «Тангейзере», *гораздо больше эмалированности, чем в <...> непонятной жестянке*).

Примечательно, что, с другой стороны, пению чайников находится параллель и в мире живой природы: возникающий в начале мотив сверчка продолжается и далее: говорится о *шелестином пении чайничковых горл*, голос голубого чайника похож на песню *шмелиного зуда*, заблудившегося *среди колосьев или мелкоцветья гречихи*. Изображение переходит почти в оноματοпею: *<...> зуд то сращивал свои зудинки в одну тонкую и острую ноту, то снова распылялся дробной звуковой зыбью*<sup>48</sup>. И тотчас же это «природное» сравнение переходит в «культурное»: *металлический зуд* чайника сопоставляется с музыкальной картинкой «Полет шмеля» из «Сказки о царе Салтане» Римского-Корсакова.

Но и в описании пения состязающихся чайников есть градация: от музыки в более или менее обычном понимании (и в более или менее обычном терминологическом описании — *тончайшее пианиссимо, портаменто, тональность, с ноты на ноту, перетреливаться, мелодия, басса буффо, колоратирует* и т. п.; к этому же другие музыкальные ассоциации — итальянский тенор, моцартовский «Реквием», «Сказка о царе Салтане», «Тангейзер») к иным категориям, туда, где голос становится сверх-голосом, где стирается граница между звуком и тишиной и голос как бы проделывает обратный путь, вернувшись в музыку, ср. уже цитированное (примеч. 3): *Так можно петь не голосом, а вспоминая о голосе, который был и отзвучал <...> Песня <...> скользила сквозь воздух, пытаясь уйти из звука в беззвучье. И все же она была слышима. Не столько ухом, сколько самим слышаньем, обнаженной мозговой тканью <...>* — так автор приближается к тайне семиотизированного звука, извлеченного из более чем бытового звукового пейзажа. И особо важно то, что проникнуть в эту тайну можно только при помощи (через посредство=посредничество) ритуала. Созда-

ется ли этот ритуал действительно только «на случай», извлекается ли из слышанья обнаженной мозговой тканью, или оба способа сливаются — вряд ли имеет смысл искать однозначного ответа на этот вопрос.

Но стоит помнить, что зерно рассказа (конечно, вне всякой связи с рассказчиком) усматривается в старой загадке о самоваре, записанной в Новгородской губернии (441):

Никогда не ест.  
А только пьет;  
А как зашумит —  
Всех приманит.

### Примечания

- <sup>1</sup> См. работы автора: [Цивьян 1988; 1990; 1995].
- <sup>2</sup> И не только этот сборник. В декабре 1993 г. и в декабре 1995 г. Научный совет по истории мировой культуры РАН и Российская академия музыки им. Гнесиных провели в Москве конференции на тему: «Музыка и „незвучащее“»; в июне 1997 г. Научный совет по истории мировой культуры и Музей Анны Ахматовой в Фонтанном доме провели конференцию на ту же тему в Петербурге (материалы первой конференции см.: [Исхакова 1994], материалы второй и третьей конференции находятся в печати); в мае 1995 г. Российская академия музыки им. Гнесиных и Институт славяноведения и балканистики РАН провели конференцию на тему «Голос и ритуал».
- <sup>3</sup> В рассказе С. Кржижановского «Состязание певцов» (см. ниже) тонко анализируется «беззвучное звучание», доступное не непосредственно слуху, но иным ментальным структурам человека: «Так можно петь не голосом, а вспоминая о голосе, который был и отзвучал <...> Песня <...> скользила сквозь воздух, пытаясь уйти из звука в беззвучье. И все же она была слышима. Не столько ухом, сколько самим слышаньем, обнаженной мозговой тканью».
- <sup>4</sup> Слепоглухая О. Скороходова так описывает в стихах свое «компенсированное» восприятие мира: *Я умом увижу, чувствами услышу...*, выделяя слух и зрение, при том что основными (и практически единственными) средствами ее общения с миром являются обоняние и осязание, о чем она и пишет в прозаических воспоминаниях.
- <sup>5</sup> Выделенность зрения и слуха в их взаимосвязи см. в загадках из собрания Садовникова: *Два братца родных: одного всякий видит, да не слышит, другого все слышат, да не видят — гроза, 2453, или: Что со всеми говорит, / А его не видно? — отголосок, 19966.*

- 6 Из множества примеров (начиная от древних «звучащих оракулов», таких, как дуб в Додоне, и до «невидимого тиаса Диониса», услышанного в Александрии Антонием и вслед за Плутархом переданного Кавафисом) упомянем хотя бы пение петухов на заре, когда их слышат, но не видят, и когда этот, возвращающийся приход дня-света, звук служит спасением от нечистой силы.
- 7 В своем эссе «Истоки смеха» Ю. Одарченко говорит о том, что обезьяна превратилась в человека, когда ей удалось победить страх смехом, точнее, звуком смеха: «Я издавал какие-то гортанные звуки <...> Звуки эти слились в беспрерывную цепь заливающего лая, и по девственному лесу прокатился смех обезьяны, внезапно превратившейся в человека <...> Ждохот, сотрясающий воздух, летел через заросли леса, верхушки деревьев заколыхались, птицы и звери в ужасе понеслись прочь перед неслышанным звуком, подобным раскатам небесного грома, но скрывавшим в себе еще большую тайну. Это был смех первобытного человека, победившего страх» [Одарченко 1983, с. 214].
- 8 В определенной среде, где радио и телевизор являются показателем уровня — как социального, так и культурного, этикетного и т. п., — наблюдается своего рода «инвертированная маркированность» звука и вида: радио и телевизор включены постоянно и становятся неким стабилизирующим фоном; прерывание звука, т. е. пауза, вызывает состояние дискомфорта и беспокойства. Мне пришлось путешествовать в купе с компанией молодых и очень привлекательных итальянцев с магнитофоном во главе. Сделать ничего было невозможно, так как они гостеприимно выбирали свой гремющий репертуар «специально для синьоры». Наконец, утомленные, они заснули, и тогда «синьора» попыталась осторожно сократить децибелы. Безуспешно! — Любая попытка уменьшения звука действовала как будильник.
- 9 С паузой в звуковом коде можно сопоставить пустоту в пространственном коде (здесь имеется в виду русская традиция). С одной стороны, существует равенство *пустота* = *тишина* как признак хаоса, или уже — *инога* мира (ср. хотя бы русские заговоры: отсылка болезней в *пустое место*). С другой стороны, пустота, как и пауза, имеет пограничное значение, поскольку «опустошение чего-либо делает возможным его наполнение. Пустота становится не концом, а началом бытия» ([Зубова 1993, с. 180] — в связи со значением лексемы *пустота* в поэтическом словаре Цветаевой).
- 10 Ср. изображение акта речи в виде выходящего из рта облачка уже в древнейших изображениях; далее на этом облачке пишутся слова, т. е. речь/звук воспроизводится в письменной форме. Ср. в народной традиции и/или массовой культуре практику лубка, плаката, комиксов и т. п.
- 11 В определенном смысле это совпадает с проблемой словесного кодирования музыки, ее описания-создания/воссоздания словесными средствами, см.: [Софронов 1994].
- 12 Излишне здесь повторять то, почему именно загадка согласно считается самым экономным и точным соответствием словарю ММ: мы позволяем себе принять это как данность. См. сборник: [Загадка 1994], в частности статьи В. Н. Топорова «Из наблюдений над загадкой» и А. В. Головачевой «О прагматике загадки».

- 13 Конечно, таким образом упустились случаи типа *Не трогаешь, / Так не говори. / Затрогаешь — / Заговорит — замок*, 101, где *говорить* означает, скорее, просто *издавать звук*. Ср. еще: *Дуб дырывает, В дубу ядра говорят — жилая изба*, 118, то же 119 — имеется в виду разговор, т. е. речь или просто шум, свидетельствующий о жизни в доме. Очевидно, что та же идея «звучащего дома» как символа человеческого микрокосмоса в его живой/живущей ипостаси отражена в клише *Тут и стук, тут и гром, / Тут и Захаров дом* (с разными отгадками); см. еще: <...> *в городке-то шумок — маковка*, 820. Ср. в противоположность: «нечеловеческий» дом: *издает звуки он сам, а не тот, кто в нем находится — Дом шумит, / Хозяева молчат — рыба в воде*, 1623 — или безмолвный дом мертвых, т. е. кладбище — *Село населенно; / Петухи не поют / И люди не встают — мазарки*, 1139.
- 14 Ср.: *Н. И. Толстой. Не — не «не»* [Толстой 1995].
- 15 К этому же относятся и загадки с подразумеваемым звуком: *Летает птичка, / Собой невеличка, / Влетит в палаты, / Разбудит царя — комар*, 1645 (впрочем, здесь может предполагаться не только или даже не столько звук, сколько укус, ср. аналогичную загадку о блохе, 1678).
- 16 [Кёнгас-Маранда 1978, с. 273]. Из подборки автора, сделанной на материале 75 финских загадок, для нас в данном случае существенны соответствия: *человек* — предмет культуры, *дикое растение*, *домашнее животное*, *явление природы*; *явление природы* — предмет культуры; *дикое растение* — человек; предмет культуры — *домашнее животное*, предмет культуры. Наш материал прибавляет: *явление природы* — человек, *дикое или домашнее животное*; *животное*, *домашнее или дикое*, — человек, *сверхъестественный персонаж*, *другое животное*, *домашнее или дикое*; *предмет культуры* — человек, *сверхъестественный персонаж*, *дикое животное*.
- 17 Примечательно по сути необязательное введение звукового кода в загадку о луке: *Маленький попок / Во семи ризах поет*, 742. Здесь различительным признаком являются, несомненно, «семь одежек», однако лексема *попок* как бы притягивает одну из основных функций этого персонажа в словаре загадки (ср. *петух певец, один певец*, 996, 996а, ср. также 1026). Конечно, можно предположить что *пение* отсылает и к плачу от лука (если, опять-таки, считать, что лук вызывает не просто слезы, но и плач в голос; ср. своего рода перифразы приведенной выше загадки: *Стоит поп низок, / На нем сто ризок; Ризки снимешь — / Сам зардачешь*, 737п; <...> *Начали раздевать — / Стали плакать и рыдать*, 737з).
- 18 Ср.: *За стеной / Костяной, / Соловейко, спой!* — язык, 1747, метонимическое обозначение человека.
- 19 Характерно употребление лексемы *птица* как обобщающего термина для обозначения летящего-звучащего.
- 20 *За горами, / За лесами / Жеребята ржут, / Домой не бегут — волки*, 1536, 1536а: загадка построена на оппозиции *дикий/домашний*, с подчеркиванием звукового кода.
- 21 Однако в данном случае «игра в четыре дудки» («в две дудки» — для лошади) — метафора теленка, который сосет вымя.

- 22 *Наиграется гудок / Да и сядет в уголок*, 293; *По полу гудок, / По лавке гудок; / Погудивши, гудок / Сел в уголок*, 293а; *Гудил, гудил гудок / Да и спрятался в уголок*, 293в.
- 23 О мифологическом программировании повседневной жизни человека см.: [Цивьян 1990а, гл. 4].
- 24 Это подтверждается загадкой: *Каждый день шатается, / По часам колыбается, / Век изводу нет*, 1012.
- 25 Когда в советское время был упразднен церковный звон, это означало и введение новой временной регламентации, опровергающей естественное течение времени, подтвержденное и сакральными установлениями. Показательно, что параллельно начались эксперименты с пятидневками, пятилетками, передвижением часов и т. п.
- 26 Ср. расширение этого набора в вариантах 1025: *красну девицу в высоком терему, старца в келье, старую старушку в уголке, на печке, попа в терему* — всюду речь идет о проникновении колокольного звона в замкнутое пространство. Примечательно также: *Утешу царя в Москве — Усыплю короля в Литве*, наряду с *Разбужу царя в Москве, / Короля в Литве*.
- 27 Тот же ход в загадке об Ионе в чреве кита (*мертвец поет*, 2194) и о грозе (*мертвец ревет*, 1961).
- 28 Примечательно, что колокол издает звон не сам по себе (не по своей воле — если только он не олицетворен и не представлен в виде человека или животного): *некто* (человек) производит над ним действия, выглядящие насильственными: колокол вешают за уши, дергают за язык, бьют, ударяют, брякают по нему, стучат в ребра и т. п.; в этом контексте *Рук и ног нетути, / Уйти некуда*, 1007а, выглядит как жалоба.
- 29 При сокращенных вариантах: *Утка крикнет, / Берега звякнут: / «Собирайтесь, ребятки, / В деревянну матку!»*, 1024а; *Уточка крикнет, / Курочка брякнет...*, 1024д; *Возонко звякнет, / Утка крикнет...*, 1024е; *Биричи крикнут, / Утки вякнут...*, 1024и и др. или: *Взойду я на гой-гой-гой, / Ударю: дживарь-дживарь! / Милые детки, / Собирайтесь в одну клетку!*, 1025д и под.
- 30 См., например, загадки о человеке или животном, описывающие их анатомическое строение: *<...> Над граблями — горшок, / На горшке — ревун — человек*, 1722з, ср. 1722с; *В чистом поле / Две трубы трубили... — лицо, рот, нос*, 1729; *<...> Мокрый теленок лежит, / про себя он мычит — язык*, 1744г; *Четыре стучихи, / Четыре гремихи... — корова*, 860а; *Два бойца, / Два стекла, / четыре песта, / Один ревин — бык*, 875 и т. д.
- 31 О бане (1050); Садовников объясняет это как «выражение приятного ощущения во время паренья» [Садовников 1995, с. 391].
- 32 «Тень — звук смолянки о лезвие косы» [Садовников 1995, с. 392].
- 33 Едва ли не единственные «тихие» персонажи — тесто, опара, которые только вздыхают (465, 467а); для этой «тихости» найдено соответствующее звукоподражание: *Баба офкает, / пряфкает... — тесто месят*, 468. Даже гроб, связанный со смертью, т. е. молчанием и тишиной, загадывается через звук: *Тяг тятком, / Погодя маленько, / Хлоп замком*, 2115 (ср. 2123, 2123а).

- 34 Ср. распространенные загадки типа *Зайду я в топотушку / <...> / Стоит пузырь с побрякушкой* — Кузня, 1043; *Хожу я по топотихе, / Загляну я в жукотиху: / В жукотихе топыра, / Грохотихою укрыта* — пол, печь, дрова, заслон, 170.
- 35 См. также исследования А. В. Пузырева и предложенное им понятие анафонии [Пузырев 1995].
- 36 Садовников [Садовников 1995, примечания, *passim*] постоянно обращает внимание на созвучия, рифмы, звукоподражания, аллитерации, слова, вставляемые «для склада», на «любовь к созвучиям даже в прямой ущерб смыслу», на массу выдуманных для склада слов, на замену полнозначного слова междометием (*тпру!* вместо лошади) и вообще на все то, что он — ономапопеически — называет «тарабарскими словами».
- 37 Ср. «переоформление» кудахтанья курицы — *Крик-крик город*, 930б.
- 38 Как тут не вспомнить «речёвки» очень недавнего прошлого!
- 39 К этому примечание Садовникова [Садовников 1995, с. 392]: «Народ, передающий крик чибиса словом: *Вшивик!*, а свист перепелки призывом *Под полоть!* уподобляет и мерный стук цепов то словам *то-то мы ли! то-то мы ли!*, то крику гусей».
- 40 Ребенка на подступах к тому этапу, когда он начинает говорить, обучают звуковому/ономапопеическому словарю: как, «какими словами», кричит ворона, кудахчет курица, лает собака, мычит корова, какие звуки издает машина, как изобразить основные бытовые действия (еда, сон) и т. п. Идет именно обучение словарю, а не упражнение в переводе звуков на человеческий язык и самостоятельный поиск звуковых аналогий и соответствий. Это своего рода стадия «пред-говорения», и, как и в загадках, ономапопеические комплексы могут заменять соответствующую лексему (*бежит ав-ав, едет ту-ту, пора бай-бай* и под.).
- 41 См. примеры: [Гура 1993, с. 146–147], особенно легенды о происхождении кукушки.
- 42 К этому же относятся и поиски более сложных музыкальных структур в литературных произведениях; см. в последнее время прежде всего работы А. Штейнберг, Б. А. Каца, Л. Л. Гервер и др., а также материалы конференции «Музыка и „незвучащее“» [Исхакова 1994].
- 43 Или слияние в слове музыки природы и музыки слова. Примеров «первого ряда» слишком много, и поэтому здесь мы приведем строки мало известного у нас эмигрантского поэта и композитора В. Дукельского (пусть оно и навеяно верленовским *De la musique avant toute chose*, предпослан же ему эпиграф из Карко: *Il pleut, c'est merveilleux...*):

Как музыкален дождь в Париже!  
С ним в терцию приятно плакать.  
<...>  
...прочту ей вирши  
О том, как дождь идет в Париже.

- 44 Очевидно, речь идет о 5-й главе «Масок», ср. название одной подглавки: *Свиристенъе вьюров*.



- 45 Ранее [Цивьян 1995].
- 46 О понятии «вторая проза» см. вступительное слово В. Н. Топорова к сборнику материалов конференции «Вторая проза», так же как и другие статьи сборника [Вторая проза 1995].
- 47 В этом ответе есть и некоторая полемичность: <...> мы живем во времена далеко не диккенсовские. Еще недавно нашим барабанным перепонкам эпохой были предложены орудийные канонады. Но так случилось, что сейчас вот нам позволено заслушать шелестиное пение чайничковых горл. Катастрофы и уюты, очевидно, стоят в очереди к бытию. — Контраст звуковых пейзажей ясно выражает позицию автора.
- 48 Весь рассказ, если можно так сказать, написан звукописью, ср. еще: *Высочайший, тонкой нитью сматывающийся в воздух звук; пята круглые бока <...> он весело забулбал круглыми лопающимися звуками; прозрачное парение пара — песня <...> россыпи паролетных пылинок; затененные стены: приглушенные голоса — тишишим пианиссимо...* Это литературно-художественное воплощение заданного фольклорного архетипа, о котором шла речь выше, — не только описывать словами звуковой пейзаж, но и создавать его, по сути дела, автономную словесную ипостась.

## Литература

- Вторая проза 1995 — Вторая проза. Русская проза 20-х — 30-х годов XX века. Труды международной конференции // *Labirinti*. Trento, 1995, 18.
- Гура 1993 — А. В. Гура. Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // СБЯ, 1993.
- Загадка 1994 — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994.
- Зайцев 1995 — *Петр Зайцев*. Московские встречи (Из воспоминаний об Андрее Белом) // Воспоминания об Андрее Белом. М., 1995.
- Зубова 1993 — Л. Зубова. «Место пусто» в поэзии Марины Цветаевой // *Literary Tradition and Practice in Russian Culture*. Amsterdam, 1993.
- Исхакова 1994 — С. З. Исхакова. «Музыка и „незвучащее“» // Новое литературное обозрение, 1994, № 9.
- Кёнгэс-Маранда 1978 — Э. Кёнгэс-Маранда. Логика загадок // Паремнологический сборник. М., 1978.
- Кржижановский 1989 — С. Кржижановский. Воспоминания о будущем. М., 1989.
- Морозов 1993 — И. А. Морозов. Прагмасемантика игровых текстов // СБЯ, 1993.
- Одарченко 1983 — Ю. Одарченко. Стихи и проза. Paris, 1983.
- Пузырев 1995 — А. В. Пузырев. Анаграммы как явление языка: опыт системного осмысления. М.; Пенза, 1995.

- Садовников 1995 — Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Составил Д. Садовников. М., 1995.
- Софронов 1994 — Ф. М. Софронов. О происхождении и границах «незвучащего» в новоевропейской музыке // Новое литературное обозрение, 1994, № 9.
- Толстой 1995 — Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Цивьян 1988 — Т. В. Цивьян. Оппозиция шум/тишина в ритуале // Фольклор: Проблемы сохранения, изучения и пропаганды. Всесоюзная научно-практическая конференция. Тезисы. М., 1988, ч. 1.
- Цивьян 1990 — Т. В. Цивьян. Музыкальные инструменты как источник мифологической реконструкции // Образ и смысл в античной культуре. М., 1990.
- Цивьян 1990а — Т. В. Цивьян. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Цивьян 1995 — Т. В. Цивьян. «Состязание певцов» С. Кржижановского: возникновение ритуала в звуковом пейзаже // Проблемы поэтики языка и литературы. Памяти Я. И. Гина. Петрозаводск, 1996.
- Шафер 1977 — R. M. Shafer. The Tuning of the World. New York, 1977.

*Л. Н. Виноградова*

## **Звуковой портрет нечистой силы**

Для исследователей народной культуры большой интерес представляет вопрос о том, что именно в системе ценностей традиционного общества причислялось к признакам, отличающим человека от мифологических персонажей (не-человека). Если, например, учитывать характеристики внешнего вида, то показателями демонической сущности часто выступают признаки телесных аномалий (хромота, слепота, одноглазие, горбатость, ненормальное количество пальцев и т. п.), необычный рост (чрезмерно высокие или низкорослые существа), особенности волосяного покрова (косматость, отсутствие бровей, волос подмышками, сросшиеся брови и т. п.), непривычная одежда, зооморфные признаки (хвост, рога, звериные или птичьи лапы). По некоторым приметам отмечалась также связь персонажей нечистой силы с загробным миром: бледность, костлявость, прозрачность, закрытые глаза, незрячесть, молчаливость, неподвижность, либо такие свойства, как мокрая одежда, отсутствие тени, специфический запах и ряд других.

В подобных характеристиках признаков отклонения от нормы проявляется не только в категориях негативных свойств, но и в формах положительно оцениваемых черт, т. е. в качестве типичных для мифологических персонажей примет внешности могли выступать как признаки уродливости, так и совершенной красоты (ср. противоречивое описание внешнего вида русалок, полудниц, самодив, богинок, ведьм). Таким же образом сфере «нечеловече-

ского» приписывались такие свойства, как нелюдимость, утрюмость, вялость, нерасторопность, обидчивость, мстительность, злобность и — наряду с этим — высокая степень подвижности, сноровки, удачливости, владения ремеслом, искусством пения, танцев, игре на музыкальных инструментах.

Таким образом, в наборе признаков, характеризующих человека, основным является понятие нормы, присущей для внешнего вида и поведения носителей «своей» культуры, а отличительные особенности, характеризующие сферу «чужого», определяются как нарушение нормы: чрезмерно красивые или некрасивые, уродливые существа, с телесными или психическими отклонениями, в необычном наряде, говорящие на ином наречии, ведущие себя не по принятым в данном социуме правилам, особенно удачливые, ловкие, наделенные способностями или — наоборот — обездоленные, нерасторопные, необычного поведения.

Весьма показательными в наборе признаков мифологических персонажей являются также акустические стереотипы их поведения. Согласно народным поверьям, контакты людей с нечистой силой чаще всего происходили по ночам, в сумерках, в полумраке, когда черты внешнего вида были неясны, расплывчаты, плохо различимы. В такой ситуации особое значение приобретали именно слуховые впечатления, на основе которых можно было обнаружить само присутствие духов и пытаться их идентифицировать.

Далеко не все персонажи народной демонологии характеризуются особыми, присущими им знаками акустического поведения. Например, несущественными оказываются эти признаки в характеристиках полудемонических существ: ведьм, колдунов, знахарей, планетников, т. е. людей со сверхъестественными свойствами, живущих бок-о-бок с односельчанами и встречающихся с ними в повседневной обстановке. Отсутствием ярко выраженных звуковых примет поведения отличаются некоторые духи, особенностью которых считается, по народным поверьям, их безгласие, молчаливость, бесшумное появление (ночница, бессонница, привидение, мара, блуд и др.).

Есть, однако, в славянской демонологической системе такие персонажи, которые не могут быть адекватно описаны вне категорий звукового кода. Их акустические характеристики настолько устойчивы, что в ряде случаев можно говорить о своеобразном звуковом портрете демона.

\* \* \*

Основной набор стереотипов звукового поведения мифологических персонажей включает три группы акустических характеристик: 1) звуковое поведение в пространстве дома (и внутри разного рода строений); 2) звуковое поведение в локусах открытого природного пространства; 3) речевое поведение нечистой силы.

## I

В пространстве человеческого жилья духи, обитающие в доме или вторгающиеся извне, дают о себе знать приглушенными ночными звуками, неясным шорохом, скрипом, треском, стуком. В восточнославянской демонологии практически все виды ночных шумов в доме обычно приписываются домовому. На вопрос о том, как выглядит «домовик», работавшие в Полесье собиратели получали массовые ответы: «домовика не бачыш, а чуеш», «его не побачыш, кажуть, а буде шумиты у хати», «нихто его не бачуў, полягаем спати и слышно — по потолку ходе: тух, тух, тух!» [ПА].

Звуковые сигналы, посылаемые невидимым домовым, воспринимались домочадцами как его недовольство поведением людей или как предостережение, предвестие беды. Полешуки говорили: «Як што гукáе цы стукае ноччу, — ето признак плохой. Кажуть у нас, што ето домовик гукáе, осцерёгу даё, плохое предвешчае» [ПА, Стодоличы Гомельской обл.]; «Як треск в углу, — домовый невидимый беду предсказывает стуком» [ПА, Засимы Брестской обл.]. В других ситуациях считали, что неясные ночные звуки были свидетельством того, что домовый таким образом выражал желание вступить в контакт с домочадцами и что в ответ на это следовало спросить домашнего духа: «к добру иль к худу» он отзывается.

Таким образом, все виды шумов, производимых домовым, осмыслились в народной среде как своеобразный «язык» общения, т. е. звуковые сигналы нечистой силы имеют своим адресатом человека. Это особенно заметно на примере контактов в замкнутом пространстве дома (или других строений). Оставаясь невидимыми, домашние духи дают знать человеку о своем присутствии:

«Домовик признак дае, — ёго не углядиш: чы ведром стукне, чы клямкою, чы ложкой бракне» [ПА, Хоромск Брестской обл.]. Таким образом они стараются предостеречь, предсказать будущее, напомнить о нормах правильного поведения, о выполнении соответствующих обычаев, наказывают, пугают, выражают свое недовольство (например, тем фактом, что в доме ночует некто чужой, не принадлежащий данной семье).

В соответствии с русскими поверьями, домовый по ночам воеет, предсказывая беду; пляшет, поет, предсказывая свадьбу; кричит и охает в переднем углу, предвещая смерть; гремит посудой, предостерегая о пожаре; отзывается стуком в заднем углу, если пытаются выжить хозяев из дома [Максимов 1989, с. 29; РДС, с. 153].

Широкое распространение в восточнославянских поверьях имеет мотив о том, что домовый звуками пугает заночевавшего в доме гостя, чужака или пытается его выгнать. Так, в одной из сибирских быличек оставшаяся на ночь в доме учителя старушка услышала странные звуки: «Вот так, говорит, засвистело, да так вот кругом просвистало — да ко мне! Ко мне, да на меня говорит: „Хы!“» [Зиновьев 1987, с. 65]; а оставленный на ночь в хозяйском доме нанятый работник вдруг слышал угрожающее бормотанье: «Уматывай, гыт, отцель!» [там же].

Подобная ситуация конфликта между истинным «хозяином» дома и въехавшими в него жильцами прослеживается в быличках, повествующих о первой ночевке людей в новой или в чужой хате: «Купили хату. Спать легли и слышат: шаги, стук, гремяе, ляпае» [ПА, Челхов Брянской обл.]. Особенно часто тревожат ночные шорохи и звуки тех, кому довелось заночевать в пустующих избах, банях, лесных сторожках. Считалось, что, располагаясь там на ночлег, следовало испросить разрешения у «хозяина» этого строения: «Мужик ехал домой откуль-то. И стояла избушка в лесу. Просто одна, в ней не жил никто. И он придумал, значит, ночевать остаться <...> А вот не спросил, когда входил-то, дескать, пустите меня переночевать! Но и лег. Лежал, лежал: все трещит, все шумит. Ну, прямо ужась, такая ужась, что страшно лежать. И убежал. „Он“ его просто выживал» [Зиновьев 1987, с. 63–64].

Вместе с тем, и столкновение людей — хозяев собственного дома — с «чужим», проникшим в жилье духом, приводит к сходным результатам беспокойных ночевки. В одном из полесских свидетельств сообщается, как при разрушении церквей в первые

годы советской власти активисты сжигали иконы, а верующие пытались их спасти. Одна женщина, припрятав церковную икону, принесла ее в свой дом: «Прыходить нуч. Як началó свистать по хати, допотіты. Перелякались все — да ничего не бачат» [ПА, Лисятичи Брестской обл.]. Особый интерес представляет здесь тот факт, что присутствие в доме чужой иконы (лика святого) воспринимается в тех же категориях, что и вторжение в жилое пространство «нечистых» духов — во всяком случае, акустический знак такого присутствия идентичен.

Таким образом, звуковые сигналы служат обычно целям коммуникации домовых духов с обитателями дома. Характерно при этом, что когда незримые мифические существа позволяют себя увидеть или обнаруживают свое присутствие звуками, то чаще всего это воспринимается людьми как знак беды.

Сходными стереотипами акустического поведения характеризуются приходящие в дом по ночам души умерших родственников и ко в. Причины их появления, определяемого по звукам, не столь очевидно связаны с предсказательными функциями (как это отмечалось в контактах с домовым). Возвращаться в свой дом умерших вынуждают законы сакрального времени, по которым им предписано вторгаться в мир живых на третий, девятый, сороковой день после смерти, в годовые поминки, в определенные календарные праздники. Однако и они часто дают о себе знать в случае нарушения людьми норм ритуального поведения (например, когда для покойников не оставили поминальной пищи, нарушили какие-то запреты, заняли отведенные для них места и т. п.).

Опущенные во многих записях быличек мотивации событий, связанные с нарушением запретов, легко восстанавливаются на основе широкого фона внетекстовых демонологических верований. Например, в одной из сибирских быличек рассказывается случай, как мальчик просил у матери разрешения лечь спать на печи; мать его отговаривала, «но я уперся на своем, прошуь — и все тут. Ну, она и согласилась. Лег я, значит, на печку, совсем уже начал было засыпать. Слышу: вроде как козочка скачет по полу. А у нас-то сроду коз не держали. Слышу дальше, вроде как кто-то крючок откинул, а дверь не открылась. Потом копытца по полу — „туп-туп“ до печки (а у нас там вперед бабушка спала, котора тогда как раз умерла). Я как заору: „Мама!“ — и к матери» [Зиновьев 1987, с. 68]. Этот текст помещен в сборнике (с нашей точки зре-

ния — безосновательно) в разделе быличек о домовом. В действительности, речь, по-видимому, идет о ситуации прихода в дом умершего предка и о том, что печь на некое поминальное время воспринималась как принадлежащий ему локус (иначе непонятны возражения матери на просьбу сына спать на печи, — у русских это традиционное место ночлега для стариков и детей).

По данным русских мифологических рассказов, после смерти хозяина в доме часто слышатся шаги на чердаке, скрип половиц, слышно в сенях, как будто кто-то обдирает лыко [Зиновьев 1987, с. 269]. На сороковой день после смерти деда в два часа ночи домочадцы слышали: кто-то в дверь стучится, шаги слышно, «ажно снег хрустит под дверью» [там же, с. 270]. В Полесье тоже чрезвычайно популярны рассказы о ночных посещениях умерших родственников: «Сын помьёр. Робили поминки на сороковый день. Як посели за стол, — и чутно: двери раскрылися и закрылися. И так несколько раз. А шагов никаких... То мэртвые ходить на поминки» [ПА, Замощье Гомельской обл.].

Сходные свидетельства известны и в польских Карпатах: «После похорон несколько дней умерший навещает свой дом, по ночам дает знать о своем присутствии: ходит на чердаке, стучит в потолок» (Новы Сонч, архивные свидетельства). По верованиям населения Вармии и Мазур, если кто-то умер вдали от дома, то душа его прилетает к дому и по ночам дает знать родственникам о смерти: слышится стук в окно, скрип, хлопанье дверьми [Szyfer 1975, s. 134].

Типичными для многих славянских традиций можно считать такие представления, в которых звуковые сигналы являются свидетельством того, что души умерших приходят в дом в поисках оставленной для них поминальной пищи: слышны звуки переставляемых горшков, звон посуды, скрежет ножей и ложек, иногда можно различить якобы и приговоры духов, комментирующих вкус еды. Так, в русской быличке повествуется, как после смерти хозяина в доме по ночам было слышно, что кто-то черпает ложкой и приговаривает: «А у них кисель-то вкусный!» [Зиновьев 1987, с. 80]. По рассказам польских гуралов, души умерших по ночам бродят по дому, заглядывают в горшки, оставленные в печи, устраивая шум и звон [Wierchy 1931, rocz. 9, s. 20].

Примерно один и тот же набор ночных звуков, слышимых людьми в замкнутом пространстве, может свидетельствовать о



присутствии в доме разных мифологических персонажей. Например, обычно невидимая кикимора дает знать о себе скрипом, топотом, стуком, грохотом падающих предметов, звоном посуды или печной заслонки. Банник выдает себя звуками шаркающего веника, шорохами и стуками, звуками бросаемых камней. Безличная нечистая сила в заброшенной избе по ночам кричит, шумит, свистит, поет, «стучочет», «ляскает».

В восточнославянских быличках с тематикой о строительстве нового дома и первой ночевке в нем людей непонятные ночные звуки описываются как центральное сверхъестественное событие всего рассказа. Хозяева вновь построенного дома не могут спать: «ночью уж такой тарарам подымается, будто ведра друг об дружку стучаются, переворачиваются. Гром, шум ужасный стоит...»; «ишо не успел уснуть, слышу (а темно, свету-то нету), слышу, говорит, музыка заиграла, пляска поднялась!» [Зиновьев 1987, с. 86, 87]. Происхождение подобных звуков связывалось, по народным поверьям, с порчей, наведенной на дом строителями в наказание хозяевам за недостаточную оплату. Считалось, что в «испорченной» избе изначально поселялась нечистая сила, от которой трудно было избавиться. Наиболее типичными акустическими знаками ее присутствия в доме были: громкий шум, гул, стук, звон, цокот копыт по полу, хлопанье воды, завывание, свист, музыка, топот пляшущих и т. п. Запутывающая функция этих интенсивных шумовых эффектов была очевидна для ночлежников, — ни прорицательной, ни контактоустанавливающей семантики эти звуки не содержали.

Некоторым персонажам приписывалось воспроизведение звуков выполняемой работы: домовые, черти, умершие, хлевники, овинники якобы молотят по ночам в сарае, шуршат метущим веником, пересыпают зерно, бьют молотом по наковальне, толкут зерно в ступе. Преимущественно женские мифические существа (кикимора, домовиха, мара, русалка) производят звуки прядения и тканья. В Вологодской губ. верили, что перед бедой кикимора отзывалась по ночам стуком коклюшек из-под пола, будто плела кружева [Власова 1995, с. 171].

Если в пространстве жилья духи обычно дают о себе знать звуками, основанными на разных шумовых сигналах, то находясь за пределами дома, они часто отзываются, подавая голос: кричат, воют, стонут, плачут, окликают, зовут, охают. В Полесье мотив

окликания человека по ночам связан преимущественно с образами «ходячего» покойника, черта, домовика (последний осмысляется в этой зоне как приходящий извне вредоносный дух). Вот одно из наиболее характерных свидетельств этого типа: «Среди ночи окликаеть дамавик, вроде, есть такой. <Рассказчица слышала голос под окнами:> „Наташо! Во-о-о, Наташо!“ — то начный дух. Яго ниhto не видить. Мне сказывали, никогда не отзывайся, бо то чалавек плахой — тьфу, тьфу, с хаты ветром здувае, дымом нясе...» [ПА, Жаховичи Гомельской обл.]. В другом рассказе, чтобы избавиться от ночных «окликаний», мать и дочь достают у знахарки мак-«ведун» и посыпают им вокруг хаты. «Дождали ночи, дак уже гукну́ло, а я не пойму, — мне здалося, шо оно каже: „Мамо! — гукае — Мамо!“ Мне придае́цца, шо дочка гукáе, ее голос <...>. Встали ў ранци, дак дочка каже: „Мамо, гукáло ци не?“ Я ка: „Гукáло, донько, да так далéко. Десь не пуд окном, а мабуць, де я посеяла (маком), дак туды дойшло, а до хаты уже не посмело прийти“» [ПА, Копачи Киевской обл.].

Голоса умерших неестественной смертью могли слышаться на месте их гибели или погребения. Во многих местах верили, что голос покойника слышится ровно в полдень или полночь: «На том мисти, дэ умре людына, убили, то прэчува́еца голос. То ў дванадцать часоў дня чы ночы. Оно йб́икат, — то нэчысто!» [КА, Новоселица Закарпатской обл.]. По полесским верованиям, душа погибшего человека стонет, плачет, подает голос на могиле или вблизи от креста, поставленного на месте гибели: «Што утопи́цца — поставлять крыжа, да душа плаче, на тый крыж вылазить. Одын утопиўса <и слышалось на его могиле:> оно там бродыть, брахосты́тъ на тых кладби́шчах. Вот это так на мо́гицах брахостéло, прамо як вода бр́охае, як вин сам брахостéл в етым озере. Прамо: брах-брах-брах!» [ПА, Нобель Ровенской обл.].

Интересен сам набор глаголов, характеризующих неясные ночные звуки, производимые умершими или домовыми духами; по полесским данным: кто-то «лопоты́тъ по хати», «б́ухае в сенях», «гупкае ў ст́ину», «ля́пае по полу», «бр́якае или гр́якае ложкой», «гукáе», «галóсить», «голéкае», «харч́ит», «бр́охае» и др.

У южных славян сохранилось интересное поверье, что голос убитого или случайно погибшего человека будет слышен на месте его гибели до тех пор, пока не «выветрится кровь» с места трагедии [Пирински край, с. 470].

## II

Рассмотренные выше стереотипы звукового поведения домашних духов и персонажей, проникающих в человеческое жилье, имеют ряд отличий от акустической характеристики нечистой силы, средой обитания которой считаются природные локусы. Это уже не приглушенные шорохи, шаги, стук, треск, скрип, различимые в ночной тишине в пространстве дома, а все многообразие звуков природы. Например, леший, по народным представлениям, способен отзываться зычным криком в виде эха, подражать голосам животных и птиц, производить звуки лесного шума, гула, треска ломающихся в бурю деревьев, завывания ветра и т. п. В целом в русских поверьях лешему приписывается манера весьма шумного поведения: он оглушает человека диким ревом, его свист и уханье слышны на многие версты, он гонит зверей громогласными окриками («го-го-го!», хохочет на весь лес, хлопает в ладоши [Власова 1995, с. 204–206].

Самым типичным акустическим знаком лесного духа восточнославянских поверий считается громкий хохот, который слышится из лесных зарослей или которым он пугает при встрече с человеком. Звуковые сигналы, отличающие лешего от домового, не только более интенсивны по силе звука, но и гораздо более многообразны по форме. Леший якобы мог подражать голосам любых животных: от медвежьего рева до комариного писка. Белорусы рассказывали, что он ржет, как конь, когда весел; воет волком, когда ему грустно; рычит, как медведь, когда зол [Богданович 1895, с. 79]. На Русском Севере полагали, что леший может лаять собакой, мяукать, стрекотать, как сорока [Криничная 1993, с. 11].

Приписываемые ему звуки направлены не только на человека, оказавшегося в лесу, но и на зверье, которое он «пасет», охраняет, предостерегает от опасности. Функции акустических знаков лешего — это и напоминание человеку, кто является «хозяином» местности, и выражение недовольства его поведением в лесу, и стремление испугать, подшутить, согнать со своего пути. Заманивая путников на бездорожье, коварный леший меняет свое звуковое поведение: он отзывается мычанием коровы, которую человек разыскивает; переключается голосами знакомых для заблудившихся людей; подражает гудкам машины, детскому плачу, женским

вздохам и т. п. Стремление оглушить находящегося в лесу человека громким криком, ввести его в заблуждение, сбить с толку, испугать зычным голосом, одурачить, расхохотаться — характеризует лешего в большей степени как проказника и весельчака, чем грозного вредоносного духа (ср. одно из севернорусских названий лешего — «гаркун»).

В демонологических поверьях Русского Севера звуковое поведение этого персонажа подтверждает одну из его основных функций — поддразнить вступившего в его владения человека, посмеяться над его бессилием перед «хозяином» леса. В одной из быличек жена охотника на медведя отговаривает его идти в лес: «„Не ходи на охоту, не время!“ Ну, раньше были поверья — в такой день нельзя ходить и в такое время...». Однако дед все же пошел. Сидит он в засаде, слышит какой-то хруст в зарослях, пытается в ту сторону выстрелить: «Хотел стрелить — руки не поднимаются, отнялись и все. Ни крикнуть, ни двинуться — ничего не могу. Слышу <...> в кустах затрещало, захохотал тут (леший) таким голосом громким: „Что, — говорит, — не можешь стрелить? Не сможешь и не убьешь!“ Ишо раз захохотал, затрещали кусты. Он ушел» [Зиновьев 1987, с. 46–47].

Любимым занятием лешего было безобидное передразнивание человеческой речи. Например, встретив лесного «хозяина», человек, не узнавший его, спрашивает: «Что, дяденька, ищешь коней?» А он во весь-то лес: «Ха-ха-ха! Что, дяденька, ищешь коней?» [Криничная 1993, с. 11]. В другом рассказе леший морочит головы бабам, собиравшим в лесу ягоды. Те увидели на лесной тропе группу мужиков с косами, идущих как бы на сенокос: «„Ой, да и косыньки-то как хороши!“ — похвалили бабы. В ответ косцы хочют: „Хо-хо-хо! Ой, да косыньки... Ой да косыньки...“ И так в лес пошли и все кричали и кричали. А это лесовики, наверно, были. А показались они народом» [там же, с. 14].

Подобно лешему, громкие звуки (крик, рев, свист, плач) способны издавать и многие другие мифологические персонажи: боровик, полевик, черт, «заложные» покойники. По рассказам полесских пастухов, в ночном можно было услышать голос *боровика*: «Таким голосом рэвэ вин — страхый голос <...> Цэ уже една нич така бувае ў году, шчо лякае. Говорять, шчо цэ хозяин лиса, лисовик, або боровик» [ПА, Вышевичи Житомирской обл.]. Польские крестьяне узнавали незримого лесного духа, называемого

*borowiec*, по лихому свисту и зычному крику, однако при рубке хвой люди слышали его скорбный плач и жалобные стоны [Baranowski 1981, s. 160; Sychta, I, s. 57–58]. Резкие птичьи крики, стрекотанье, всплески воды белорусы приписывали *болотнику*, который якобы «реве як корова», «кракае по-качынаму», «булькае нібы цецярук», «выбухае рогатам чалавечага голаса» [Міфы, с. 8]. Мифический *горный старец* русских украинских поверий, почитавшийся хозяином гор, тоже пугает людей гулким эхом, ревом, свистом [Власова 1995, с. 119].

Сходные звуковые характеристики отличают и поведение водяного. Согласно общеславянским представлениям, его можно узнать в ночной тиши по шумному поведению у воды: громкому крику, хохоту, уханью, визгу, вою, стону, свисту, ржанью, кряканью, хлопанью в ладоши, шлепанью по воде [СД, с. 397]. Типичными акустическими признаками водяного духа считается также то, что он окликает, призывает, заманивает в воду свою очередную жертву. В соответствии с полесскими свидетельствами, «тóплэнык гукае на озере, пока вóзьме, хто ему нужны. Буде крычати вечером цы ў ночы: „Ого-го-о! Иван!“ — гукало у нас на озере» [ПА, Нобель Ровенской обл.]. Один из самых популярных сюжетов севернорусских быличек о водяном повествует о том, что водяной показывается из воды на месте, где должен утонуть человек, и тоскливым голосом извещает: «Судьба есть, а головы нет!» или «Есь рок, да человека нет!», — после чего на этом месте непременно кто-нибудь тонет [Власова 1995, с. 103]. Идентичные формулы-призывы, адресованные жертве водяного, известны в поверьях западнославянской традиции.

Неясные пугающие звуки могли принадлежать и неким безымянным духам. О таких наводящих ужас отзвуках говорили: «шчось гукáе», «пужáе»: «На Петра нельзя ходить в лес, там пужае. Хто на Петра ходиў в лес, дак гукаé и гукаé: „О-гой! О-гой! Да хадзи дамой! Хадзи дамой!“ А хто его знае, хто крычыць... Може, етый Петро, яго голас. А некаторыя гавораць, ето зямля абзываецца» [ПА, Комаровичи Гомельской обл.]; «В лесу што-то пужае. Господь Бог знае, хто пужае. Стукае, а бачыць не бачыш, гукае! Ты идеш, а воно гукае: „Во-во-о!“ Крычыць моцно, голёкае... Кажуць, ў году дванаццать раз так пужае» [ПА, Замосье Гомельской обл.].

Вполне определенный звуковой портрет характеризует образ восточнославянской русалки. Хотя временем ее встречи с людь-

ми не обязательно признавалась ночь, однако и в дневное время в ржаном поле, в лесу, у воды незримое присутствие русалок часто определялось по их звуковому поведению. В Полесье оно описывалось следующими глаголами и выражениями: «русалки гудят», «пищат», «кричат», «хохочут», «у далони ляскают», «гикают», «йхкают», «рогочут», свистят, как иволга. Подобно тому, как менялось поведение русалок, имеющих вид привлекательных девушек или старых уродливых баб, так же могло различаться и их акустическое поведение. Запугивая человека, они ревели коровьим голосом, ржали по-лошадиному, кричали по-птичьи, «гикали», качаясь на березах, а заманивая прохожего в лес или в воду, способны были призывно смеяться, красиво петь, манить чарующим голосом.

В Полесье, где русалки последовательно осмыслились как души умерших детей или девушек, звуковые особенности поведения выдавали их иномирную природу как «нежити»: «Они только так гули: „Гм-гм-гм!“ — приглашали с собой на той свет»; «Яны только гудуть, не можна разобрать (слов), цэ ж мэрлые» [ПА, Копачи Киевской обл.]; «Из жыта русалка вылазит и так: „Гу-гу-гу!“ — гуде... крыкнула таким голосом поганым» [ПА, Злеев Черниговской обл.]. Признак немоты отразился в одном из локальных названий русалки: *нимка* [ПА, Олтуш Брестской обл.]. Соответственно ее звуковое поведение описывается в этой местности как угрожающее бормотание: «Ним-ним-ним, заберу с собой!» [там же].

Одним из наиболее традиционных акустических знаков, характеризующих поведение русалки, выступает пение: «идут через поле и поют», «русалки спивають, як никого нема, а як побачат кого — смеюцца» [ПА]. В восточном Полесье фиксировались поверья о том, что русалки «пеють вельми красиво», что они «сильно голосисты були» и даже что «яни песни слагали, те што мы поём» [ПА]. Сходным образом ведут себя русалки русских поверий: «русалки на реке поют песню, а то вдруг как засмеются!»; рыбаки ночью слышали: «девка поет и поет, потом всплеск слышим... бульк в воду! И ушла» [Зиновьев 1987, с. 51–52].

В украинско-белорусской традиции известны даже особые «русалочьи» песни, которые она якобы любит распевать. Имеются в виду припевки, содержащие формулы ритуальных запретов, соблюдаемых людьми на Русальной неделе: «Не сей муки над дежою, не пей воды над водою!», «Не трый нужна об нужку и не сий муки

на дижку, и не держы лопаты ў хаты, бо буде важко конаты!», «Не сей муки над дежэю, не кладися над межэю, не печи хлеба на листу, бо будеш бачити беду!» [ПА].

Хотелось бы обратить внимание на такой любопытный факт, что пение и музыка в народных поверьях осмысливается как один из устойчивых акустических стереотипов, характеризующих поведение нечистой силы. Это значит, что к набору неординарных — странных, таинственных, тревожных, пугающих — звуков (резкие крики, зычный голос, оглушительный свист, хохот, вой, шум, визг и т. п.) носители традиционной культуры причисляют и завораживающие музыкальные звуки.

Страстная любовь к музыке и пению приписывается многим мифологическим персонажам. Согласно польским верованиям, «подменьш» выдает свою иномирную природу тем, что «все время поет»; чарующим голосом якобы обладают «лесные панны», «морские девы», «мелюзина», «богинка» [Moszyński 1967, s. 599, 638]. Поющей в восточнославянской демонологии представляется кикимора, полудница, св. Пятница. Дух-обогадитель болгарских поверий *мамниче*, выведенный хозяевами из особого яйца, во время полета невидим, но издает чудесные звуки, услышав которые, люди спешно затыкали уши, боясь потерять сознание или умереть от этих звуков [Георгиева 1993, с. 226].

Показательны в этой связи широко известные у всех славян запреты петь, свистеть, кричать, аукаться, а также отвечать на чужой голос, так как подобными действиями человек якобы привлекает к себе духов и отдает себя в их власть (ср. полесскую мотивировку соответствующего запрета: «Нельзя петь в лесу — песнями прикликаешь черта» [ПА, Ветлы Волынской обл.]). Считается, что на звуки музыки и пения приходят черти, лешие, вампиры, гномы, самодивы, вилы и др. персонажи. О гудении мошкары, слышимом в вечернем воздухе, в Закарпатье говорили, что это «поют душечки»: «Брынят красно, що ни одну нэ выдко. То мы говорим: „Слухайтэмэ, як душэчки спивають!“» [КА, Грушево Тячевского р-на].

Способность петь чарующим голосом приписывается в хорватских поверьях мифической домовой змее, которая глубокой ночью якобы выползает из своего укрытия и начинает красиво петь. Отголоски игры на музыкальных инструментах и пения, слышимые в трицкий период, по представлениям болгар, были

свидетельством пребывания на земле самодив. Заночевавшие под открытым небом косцы утверждали, что всю ночь слышали музыку и звуки свирели: «Цела ноц — каа — чувам музики, свират, това са самодиви» [Мицева 1994, с. 43]. Точно таким же акустическим знаком характеризуется незримое присутствие среди людей караконджулов, которые в святочный период по ночам бродят по улицам, «идат, свирят, свирят, свирят, пеят, играят...» [там же, с. 75].

Музыкальными звуками выдавали себя персонажи нечистой силы как в пространстве дома, так и за пределами жилья. В русских быличках очень популярен мотив о ночующих в пустой избе путниках, которым не дают спать необъяснимые звуки музыки и пляски: «Не успел уснуть <...>, слышу — музыка заиграла, пляска поднялась! Прямо, говорит, чечетку выбивают, пляшут <...>. Чиркнул спичку — нету никого» [Зиновьев 1987, с. 87]. Любительницей песен и плясок выступает в восточносибирских мифологических рассказах кикимора, которая пугает ночующих в избе чужаков тем, что всю ночь поет «Располным полна коробочка» да стучит ногами по половицам. Сходным манером леший пытается согнать со своего пути заночевавших в лесу охотников: «Вот только легли — кто поет! Поет „малинушка-калинушка“, песню...» [там же, с. 27]. Во всех этих случаях музыка осмысливается как знак угрозы и недовольства со стороны мифологических персонажей.

К музыкальному коду звуковых стереотипов примыкает еще один — универсальный для славянских демонологических поверий — звуковой комплекс, который символизирует движение шумного свадебного поезда. Согласно русским быличкам, оставшийся на ночь в лесу человек, нарушивший правила взаимоотношений с «хозяином» леса, непременно услышит среди ночи звуки едущих повозок: «свистит, гремит, колокольцы брякают, и даже, говорит, слышно, что кони — бух-бух — вроде свадьба, — песни распевают, гармошки играют. О-е-ей!» [там же, с. 48–49]. Подобными звуками выдают свое присутствие черти, болотник, полудник, вампир и другие духи.

По многочисленным полесским свидетельствам, черти слывут «большими музыкантами»: «В лесу буде ехать, шчо свадьба такая. Музыка играе, песни поют, повозки скрипят, — а люди не бачат ничего! Даже <слышалось>: по деревне проезжали повозки з музыкаю. А хто проезжае — не бачым. Доедет до кладбишча и исчезнет... Это до двенадцати ночи» [ПА, Дяковичи Гомельской обл.].



Человек, желающий увидеть черта, — как рассказывали полешуки, — должен был пойти ночью в лес и громко свистнуть или запеть, — тут же в ответ заиграет музыка, засвищет и явится черт. Звуки, символизирующие шумный свадебный поезд, в Полесье тоже воспринимались как предостережение неправильно себя ведущим людям: «Раз я пошла по ягоды ў неделю, — а это грех! Пошли ў болото, бером клюкву, чуем: „Го-го-го!“ — и як музыка грае, визжат, крычат разными голосами. Мы думаем — свадьба еде» [ПА, Тонеж Гомельской обл.].

Неожиданные звуки музыки в лесу или поле могли толковаться как появление на земле душ умерших: во время жатвы женщина слышала, как «музыка десь грае, да так, бы ветер котицца. Да, каже, бегуть тые мэртвые. Дак баба стала молицца Богу, каже, што ето уже мэртвых вяселле, то мэртвые женяцца» [ПА, Стодоличи Гомельской обл.].

По болгарским верованиям, невидимые существа *инджерлии*, появляющиеся в святочный период, по ночам выдают себя звуками музыки и движущегося свадебного поезда. Таковы же акустические признаки появления женских мифологических персонажей, называемых *злыны* или *юды*, которых нельзя увидеть, но слышны их голоса, звуки музыки, как на свадьбе [Пирински край, с. 471].

Материал представленных выше поверий может быть дополнен наблюдениями этнографов над поведением участников ряженья, изображавших персонажей нечистой силы. Именно танец оказывается наиболее предпочтительным «языком» ролевого перевоплощения ряженных, демонстрирующих ритмические движения как одно из коренных свойств поведения демонических существ [Ивлева 1994, с. 145]. Можно вспомнить в этой связи известные в западноевропейских мифологических рассказах сюжеты с описанием «пляски смерти».

### III

Еще более выразительным средством акустической характеристики нечистой силы, кроме отмеченных выше звуковых стереотипов, служит речевое поведение. Особенности речи демонических существ посвящен специальный раздел в работе О.В. Санниковой, касающейся польской демонологии, в котором проанализированы

ее основные приметы и свойства: необычность, непонятность, загадочность, искажение привычных форм, удвоение реплик, подражание эху, другие отклонения от нормы — косноязычие, заумная речь, невнятное бормотанье или, наоборот, быстрая складная речь, говорение в рифму и т. п. [Санникова 1994, с. 72–81]. Эти наблюдения, сделанные преимущественно на польском материале, находят многообразные подтверждения в других славянских традициях.

Необычность речевого и звукового поведения мифологических персонажей проявляется прежде всего в разного рода криках, зовах, окликаниях, междометных возгласах, протяжных звуковых сигналах, нечленораздельном бормотании. Согласно полесским данным, русалки, появляясь на Троицу, издают либо звучные однотипно повторяющиеся возгласы («Огэ-огэ-огэ!» «Гу-та-та!», «Шу-ги, шу-ги!»), либо приглушенное невнятное бурчание («Гм-гм-гм», «Ним-ним-ним»). Аналогичные крики приписываются лесным, полевым, водяным духам, неприкаянным блуждающим душам умерших, безымянным мифическим существам: «Гукало страшно на озере — „ого-го, ого-го!“»; «крычыть <некто> в лесу, мощно голёкае — „Во-во-о!“» [ПА].

Пронзительные резкие выкрики и возгласы — традиционные знаки поведения болгарских персонажей (самодив, навяков, вампиров, караконджулов): «А-ха-ха, а-ха-ха!», «Хи-и-и, хи-и-и!», «Оу-ау, оу-ау!», «Блу-блу-блу!», «Дум-дум-дум!» [Мицева 1994, с. 83, 90, 139, 158].

Принцип повторения однотипных звуков часто сочетался с приемами зарифмованности акустической формулы. По болгарским поверьям, навяк выдает себя криками: «мяу-вяу, мяу-вяу!», вампир любит приговаривать: «трънга-мънга, трънга-мънга!», караконджул издает непонятные возгласы: «стрико-лико, стрико-лико!» или «там-па-ра, тум-па-ра!» [там же, с. 88, 102, 136; Георгиева 1993, с. 192]. С помощью подобных приговоров-бессмыслиц демонические существа пытаются запугать человека или сбить его с толку. Например, в полесской быличке рассказывается, как черт старается сбить человека, произносящего молитву: «То не так! То не так! Лўки-перелўки, лўки-перелўки!» [ПА, Вознич Житомирской обл.].

Повтор как наиболее универсальный прием, характеризующий речевое и звуковое поведение «чужого», проявляется в самых разных речевых ситуациях. Выше уже отмечалась манера лешего повторять слова собеседника, уподобляясь эху: он любит морочить

встречного, показываясь в облике его знакомого; на вопрос путника: «Куда пошел, Демид Алексеевич?», леший подсмеивается: «Куда Демид пошел? Куда Алексеевич пошел?» [Криничная 1993, с. 9]. Большую популярность имеет восточнославянский мотив о черте, который встречается путнику в виде овцы, барана, свиньи, гуся и на призывный клич человека: «Бяша, бяша!», «Баруська, баруська!», «Гусочка, гусочка!» — отзывается жутковатым эхом, в точности копирующим призыв человека, обращенный к животному. Подобным же образом ведет себя банник, который показывается хозяйке в виде черного кота: «Я говорю: „Кыс-кыс-кыс-кыс!“, а он тожб на меня глядит да: „Кыс-кыс-кыс-кыс!“» [ЖСт 1995, № 2, с. 39 — вологодское свидетельство].

С помощью повтора легко моделируются ритмически организованные формулы, включенные в приговоры или припевки, которые приписываются персонажам нечистой силы. О чертях, подталкивающих людей к самоубийству, в Полесье рассказывали, что если человек кончает с собой ночью, то они якобы радуются и, танцуя, припевают: «Наш ношник, наш ношник!»; если же кто-то «удавится» днем, то черти поют: «Наш деншчык, наш деншчык!» [ПА, Картушино Брянской обл.].

Согласно болгарским быличкам, припозднившийся путник, едущий на коне, мог защититься от глуповатого караконджула тем, что весь с головой закрывался рогожей и замирал в неподвижности. Встретившийся ему злой дух ощупывал в темноте коня и недоуменно бормотал: «Я и коня, я и панагоня — човека нема! И коня, я и панагоня — човека нема!» (т. е. «Есть и конь, есть и на коне, а человека нету!») [Мицева 1994, с. 87]. Подражая действиям овчара, который печет на костре мясо и поливает его жиром, караконджул беспрестанно повторяет: «Чико пече пеце — меце и я пека пеце — меце» (искаженная фраза, обозначающая: «Дядя печет мясо, смазывая, и я пеку мясо, смазывая» [там же, с. 97]).

Персонажам нечистой силы в народных верованиях приписывается искусство говорить зарифмованной речью, что тоже является свидетельством сверхъестественных способностей духов. Например, в украинско-белорусских быличках русалка любит напевать или произносить загадочные реплики и куплеты. Качаясь на березе, она поет: «Ута-та-та, на Петра matka сыру испекла» [ПА, Верх. Жары Гомельской обл.] или: «Мене мати уродила, нехрещене положила» [Українці, с. 396]. При встрече с людьми в поле русалка

пугает их непонятными возгласами: «Ух, ух! Соломьяный дух, дух!» или «Хрен да полынь, плюнь да покинь!» [ПА, Вышевичи Житомирской обл.].

В одном из сюжетов популярных полесских быличек о русалках описывается, как человек в Троицын день полез на дерево (нарушив соответствующий запрет), чтобы осмотреть пчелиные борти; среди пробегавших в эту пору мимо дерева русалок была умершая родственница пчеловода; увидев, что с дерева спускается до земли веревка, фиксирующая положение человека, и желая спасти его от гнева своих подруг, эта русалка крикнула ему спасительную фразу: «Род, род, пудымй повбд!» [ПА, Симоничи Гомельской обл.].

Показательно, что именно нарушение ритуальных запретов чаще всего является причиной, провоцирующей появление и речевое поведение мифологических персонажей. По украинским поверьям, если хозяйка растворит закваску во внеурочное время (накануне пятницы), то кто-то незримый якобы появляется ночью и недовольно ворчит: «Гоп, чук — наши! Брыль у кваша!» или приговаривает: «Йила б я квагу, так логы нема, лыне по хати и стины повлѣпуе» (искаженная фраза, означающая: «Поела бы я закваски, да ложки нет, разолью по хате и стены заляпаю» [Українці, с. 376; в серии рассказов о св. Пятнице]).

При контактах с человеком персонажи нечистой силы проявляют либо необычное красноречие, способность говорить рифмами, либо крайнее косноязычие, лаконичность, принцип же повтора при этом, как правило, сохраняется. Например, в севернорусских суеверных рассказах повествуется о том, как рыбаки случайно вытащили неведом водяного; поняв, с кем имеют дело, они спрашивают водяного духа: «Наложить на тебя крест?», — тот отвечает: «Не, не, не!» — «Спустить в воду?» — «Да, да, да!» — «А дашь ли нам рыбы?» — «Ну, ну, ну!» [Криничная 1994, с. 26].

Об особенностях речевого поведения духов можно судить и на основании поверий о бесноватых, одержимых, икотницах, юродивых, в которых якобы вселяется нечистая сила. Одной из разновидностей кликушества в севернорусских областях считали так называемую *икоту*. Эта болезнь проявлялась в том, что заболевший якобы лишался дара речи, начинал «ухать», «аукать», кричать по-звериному, в нем — против его воли — вещал «не свой дух»: человек выкрикивал непонятные реплики, бранные выражения, неразборчивые слова и возгласы. Страдающая икотой женщина

при попытке заговорить начинала выть по-волчьи, куковать, петь петухом, лаять. По наблюдению специалистов, изучавших эти поверья, дух икоты говорит голосом более высокого регистра, чем человек, в которого он вселился, и употребляет в разговоре по отношению к себе только местоимение 3-го лица. Отличительной чертой речи этого незримого духа, сидящего в человеке, является также загадочная, иносказательная форма высказываний, которая воспринимается окружающими как прорицательный знак: «Прокатят тебя, Аннушка, прокатят. Нехоробшо дело будет», «Всё одно: помирать — один день терять», «Хозяйка замужом будет, а икоточка будет ходить в лапоточках» [Никитина 1993, с. 17].

Не вполне традиционным, но весьма содержательным источником для изучения акустической характеристики мифологических персонажей следует признать комплекс данных, касающихся речевого поведения ряженых, изображавших нечистую силу. Показательна в этом смысле речь святочных ряженых русской (уральской) традиции, которая характеризовалась не только загадочным смыслом, но и необычной формой: «Приходил к шит-пит гвоздь, приносил шиту-питу узду и повесил на шит-пит гвоздь. Ты виси, моя шита-пита узда, на шитым-питым на гвозде!» [Ивлева 1994, с. 96]. Полное безмолвие ряженого или его своеобразная «голосовая маска» (т. е. искажение нормального тембра от визгливых интонаций до нарочито низкого грубого голоса) осмыслялись как акустическое поведение, типичное для персонажей потустороннего мира. Преимущественно молчаливыми фигурами в псковских обычаях ряженья выступали *покойник, смерть, немой, посланец — с того света гонец* и, наоборот, шумно вели себя такие маски, как *черт, шут, гоготун*, пугавшие зрителей громким криком и хохотом [ЖСт 1995, № 2, с. 37]. Требование говорить «по-кудэсьему» (т. е. необычным образом — скороговоркой или повторами) предъявлялось святочным ряженым, называемым в Вологодской губ. *кудесами*: «И говорят-то <они> не по-нашему: „О-о-о-о! Кудясá, кудясá, кудясá! Идём, идём, идём, кудясá! Как живетé, как живетé?“» [там же, с. 40].

\* \* \*

В заключение отметим, что звуковые формы поведения нечистой силы создают условия для идентификации мифических существ, внешний облик которых принципиально невидим или

плохо различим в темноте. А — как известно — необходимость разгадать имя и сущность конкретного персонажа связана не только с потребностью корректировки поведения человека при встрече с духами (прежде всего в интересах его самозащиты), но и со стремлением разгадать загадочное явление, пугающее именно своей непонятностью, ибо по-настоящему страшно прежде всего то, чему нет названия. Идентификация демона была одним из способов конкретизировать причину страха и тем самым как бы освоить неведомое и осмыслить его.

В ряду других признаков (внешних данных, традиционных действий, пространственно-временных характеристик и т. п.) акустический код является не только весьма выразительным в условиях ночных встреч с персонажами нечистой силы, но нередко служит единственным источником информации о появлении среди людей незримых мифических существ, звуковое поведение которых рождает у человека чувство страха и потребность защититься от вредоносной силы.

К сожалению, формы звукового поведения демонов весьма слабо учитываются в их персонажных характеристиках и в указателях мотивов славянских быличек. Пожалуй, более благополучно в этом смысле обстоит дело с данными, включенными в указатель мотивов финских мифологических рассказов: список акустических знаков, характеризующих эту демонологическую систему, дает большое число сходжений со славянским материалом. Согласно финским свидетельствам, привидения, призраки, покойники, безымянные духи обнаруживают себя звуками неясного говора, пения, храпа, стоны, плача, необъяснимой музыки, звуками скрипок, игры на органе, звоном церковных колоколов, бубенцов; отголосками движущихся повозок, шагов, топота, скрипа; звуками незримо совершаемой хозяйственной работы (звон пилы, удары досок, рубка дров, шум, гул, звуки молотбы, прядения, тканья, удары молота, скрип вращаемого мельничного колеса и т. п.) [Симонсуури 1991, с. 50–59]. Полезно бы было учитывать особенности звукового поведения нечистой силы и в указателях славянских быличек.

## Литература

- Богданович 1895 — *А. Е. Богданович*. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Власова 1995 — *М. Н. Власова*. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Георгиева 1993 — *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1993.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Ивлева 1994 — *Л. М. Ивлева*. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- Криничная 1993 — *Н. А. Криничная*. Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.
- Криничная 1994 — *Н. А. Криничная*. На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.
- Максимов 1989 — *С. В. Максимов*. Нечистая, невидимая и крестная сила. М., 1989.
- Мицева 1994 — Невидими нощни гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.
- Міфы — Міфы Бацькаўшчыны / Укл. У. А. Васілевіч. Мінск, 1994.
- Никитина 1993 — *С. Е. Никитина*. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- РДС — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Санникова 1994 — *О. В. Санникова*. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // СБФ, 1994.
- Симонсуури 1991 — *Л. Симонсуури*. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Українці — Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Baranowski 1981 — *B. Baranowski*. W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Moszyński 1967 — *K. Moszyński*. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967, t. 2: Kultura duchowa, cz. 1.
- Sychta, I — *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967, t. I.
- Szyfer 1975 — *A. Szyfer*. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Wierchy — Wierchy. Organ Polskiego o Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego. Lwów, 1923–1939.

Л. Раденкович

## Голос в народных заговорах южных славян

В народной культуре голос исполняет важные функции. Согласно космогоническим мифам, голос существовал от сотворения мира, противостоя вместе со светом тишине и мраку. Первым вестником появления новорожденного на свет является его голос, и первый звук, который он слышит, это тоже его голос. Голос отделяет ребенка от мрачной утробы, вместе с тем вводит его в мир холода и риска. И позже, в любой период своей жизни человек, оказываясь в опасности и не умея ее преодолеть, опять использует голос: он кричит, плачет, умоляет. Заговоры, о которых пойдет речь в нашей работе, это один из способов восстановления нарушенного порядка, в том числе и с помощью голоса, речи.

У балканских славян вербальная часть заговора называется *басма*, *басан* и т. д. Это слово, как и основное понятие 'bajati', — праславянского происхождения и восходит к и.-е. корню \*bha-/\*bho [ЭССЯ, вып. 1, с. 138–140], который формирует две группы лексем: одну со значением 'говорить', а вторую — со значением 'светить'. Независимо от гипотезы о семантической связи этих двух глаголов, в заговорах часто наблюдаются две взаимно противопоставленные парадигмы: одну составляют *свет* и *речь* (звук), а вторую — *темнота* и *молчание*. Первая парадигма маркирует человеческий, или земной, мир, а вторая — дикий, или хтонический, мир. У хорватских писателей XVII и XVIII веков одним из имен Иисуса является Слово: «Вјечнога оца вјечна ријечи, ка си умрлу пут узела, да се од смрти свијет излијечи» 'Вечного отца вечное слово, ты приняло смерть, чтобы от смерти мир исцелить' (И. Гундулић [RHS], d. 14, s. 2)).



В заговорных формулах места изгнания нечистой силы описываются как *мрачные*; до них не доходит ни один звук, в первую очередь крик петуха, звон колокола и отзвук ударов топора. Во время контактов человека с демоническими существами, контактов случайных или намеренных, человек должен *молчать*, иначе он обнаружит себя и сделается уязвимым. В одной сербской сказке герой получает указания, как ему следует вести себя с волшебным помощником в далеком лесу у истоков реки: «Не-€мей произносить ни слова, потому что, если заговоришь, она (девушка. — Л. Р.) превратит тебя в траву, в рыбу или во что-нибудь еще и съест» [Вуж 1987, с. 165]. В Черногории и в окрестностях Дубровника существовало поверье о том, что мифологическое существо «пустоловица» может *отнять* у человека *голос*, если человек отзовется ей ночью [Вулетий-Вукасовий 1934, с. 183]. При встрече с волком, как считали в западной Сербии, человек, чтобы не онеметь, должен был первым подать голос [Ковачевић 1878, s. 279], как бы обозначая этим человеческое пространство, в котором он защищен от демонического влияния.

Нечистая сила, например, *ала*, *вукодлак*, *вештица*, *ђаво*, как верили сербы, время от времени нападает и на главные источники света — Солнце и Луну. Тогда случаются затмения. Чтобы не возобладал абсолютный мрак, люди защищались криком, звоном колоколов, стуком и т. п. [Јанковић 1951, с. 111–112].

### ***Шептание и пение***

Заговор у славянских народов в большинстве случаев реализуется в речевой форме и, как правило, особым звуковым образом. Чаще всего это шепот, поэтому на Украине заговаривание называют *шептание*, а колдуна — *шептуном*. У белорусов и русских про знахарок говорили, что они *нашептывают* [Карский 1916, с. 64]. У поляков человек, который произносил заговор, склонял голову и тихо нашептывал [Kotula 1976, s. 288]. Такой способ исполнения заговоров встречался еще у древних ассирийцев [Миллер 1896, с. 80], а также у многих других народов (например, у евреев, ср.: [Берлин 1862, с. 34]). В окрестностях Мостара в Герцеговине знахарку, ни одного слова которой во время чтения заговоров нельзя было разобрать, называли «твердая баба» [Ivić 1986, s. 145]. В глазах не-

посвященных заговаривание было таинственной деятельностью, которой могут заниматься только избранные. Шепот имеет свою символическую функцию. Он может толковаться и как чужая речь, поскольку знахарка, произносящая заговор, это «инструмент», передатчик чужой речи. Другими словами, она — «ворота», через которые с помощью речи проходит более мощная, чем человеческая, сила. Достаточно, чтобы она установила контакт с могущественным помощником и обозначила цель действия. Для этого в заговорах она описывает существующую ситуацию, называет болезни, повторяя «заговариваю, замовляю» то или это. У белорусов сама знахарка подчеркивает связь с Богом: «Не я шепчу, а сам Господь Бог» [Карский 1916, с. 64], а у поляков «Nie moja to moc, Pana Jezusa moc!» [Kotula 1976, s. 415]. Наименование помощника Богом — позднейшая форма. У сербов сохранились заговоры, отражающие более раннее состояние, где в качестве защитников, помимо Богородицы, выступают и самовилы, с которыми знахарку связывает отношение посестримства.

Встречаются и некоторые другие способы исполнения заговоров. Так, в южной Сербии отдельные знахари произносили заговор растянутым и монотонным голосом, который больше походил на пение, чем на речь. Они впадали в транс и в песне сообщали больному, как он должен лечиться. Выйдя из транса, иные из них не могли повторить то, что они спели во время транса [Ђорђевић Д. 1985, с. 146]. Отдельные знахари в таких заговорах призывали на помощь названую сестру, самовилу и даже утопленника [там же, с. 149]. Одна из них заговаривала, лежа в постели, покрывшись белой простыней.

Особый способ заговаривания змеиных укусов отмечен в Кратово (Македония). Здесь заговором служит песня, которую человек слышал и запомнил во сне. Перед заговором он должен был сказать: «Мои петухи красные яйца несут», а после каждого произнесенного стиха этой песни добавлял: «Неје, неје» 'Нет, нет!' [Simić 1964, s. 421]. Такое антиповедение создавало «перевернутую» модель мира, в которой нейтрализовалось опасное для человека воздействие яда, исходящего от злокозненного духа из «дикого» пространства.

О магической функции песни свидетельствуют, кроме прочего, латинские слова, означающие и пение, и заклинание: *cantus* 1. 'пение, звук, песня'; 2. 'заклинание, заговор'; *carmen* 1. 'песня, напев';

2. 'прорицание, заклинание'; *cantio* 1. 'песня'; 2. 'заклинание'; *incanto* 1. 'петь'; 2. 'произносить заклинание'; *incantator* 'чародей, волшебник', ср.: [Karłowicz 1887, s. 19–20].

Эти примеры свидетельствуют о параллелизме между шептанием знахаря и пением: и то, и другое преодолевает одностороннюю направленность человеческой речи как сугубо социального акта, создавая возможности для общения с существами, находящимися за пределами человеческого мира. Разница лишь в том, что одна форма «спускается» ниже обычной речи (шепот), а другая «поднимается» над ней (пение). Для обоих видов коммуникации необходимо особое эмоциональное настроение (транс, восторг или крайнее выражение скорби). У южных славян встречаются случаи исполнения заговора шепотом, когда знахаря впадают в транс, подобно «взлету» шамана. В таких формах лечения *голос* и *слезы* имеют особое символическое значение.

### Голос и душа

В одном описании из Преславского края в Болгарии отмечается, что в случае действительно тяжелой болезни знахарка при лечении начинает сильнее зевать и *глаза у нее слезятся* [Дечева 1931, с. 424]. Подробное описание такого состояния сделано также в Герцеговине, юго-западнее Мостара. В нем говорится, что знахарка впадает в лихорадочное состояние, трясется («Мучается, как будто ее разрывают дьяволы»), обливается потом, *из глаз ее текут слезы*, и даже пена появляется у нее на губах [Ivić 1986, s. 144], а по другой записи из восточной Герцеговины, она может упасть во время исполнения заговора [Filipović-Fabijanić 1968, s. 47]. К этому следует добавить, что знахарка произносит заговор с распущенными волосами или, в новейшем варианте, стягивает платок назад [Тодорова 1989, с. 63], а у валахов в восточной Сербии она даже раздевается [Гацовић 1986, с. 91]. Если такой образ знахарки сравнить с представлением о некоторых женских мифологических существах, которые насылают болезни, как, например, *шумска* или *горска мајка* и *бабице*, между ними можно обнаружить много сходного. Эти существа изображаются в заговорах разъяренными, с вытаращенными глазами и оскаленными зубами: «Ти горска маќа! Ти си грозна, омразна, зъбеста, главата ти като на бик, очите ти като

на бивол» 'Ты, лесная мать! Ты страшная, мерзкая, зубастая, голова у тебя, как у быка, глаза — как у буйвола' [Сталийски 1895, с. 144]; «Горска мајка из гору зелену, нацерила се кано кучка, најезила се кано свиња, протресе се кано кокошка...» 'Лесная мать из зеленого леса оскалилась, как сука, оцетинилась, как свинья, вздрогнула, как курица' [Станимировић, № 295]; «Бабице, каракатице, што сте очи изрогљиле, што сте пигљи напигљиле, што сте зуби ицериле» 'Бабицы, каракатицы, что вы глаза выпучили, оцетинились, оскалились' [Рајковић 1976, с. 69]. Приводя себя в особое состояние ярости, знахарка принимает «дикий» вид, как самый подходящий для борьбы с нечистой силой. В отдельных текстах заговоров можно найти детали, указывающие на то, что знахарка боролась против нечистой силы своей *душой*, чем и объясняется потребность постоянно *зевать* во время заговаривания, а также необходимость произнесения заговора в *полный голос*, т. е. на одном дыхании. Эту последнюю особенность из-за тихого произнесения заговора трудно заметить. Такой метод заговаривания я встречал у знахарки Вукадинки из окрестностей Сврлига в восточной Сербии (заговоры от сглаза), а также у Милевы из окрестностей Ивањицы в западной Сербии (заговоры от града). В Черногории так же заговаривали от укуса змеи [Аранитовић 1994, с. 62].

Многие примеры подтверждают мнение, что голос является внешним проявлением *души* знахарки, которая гонит демонов, как невидимая охотничья собака: «Беште уроци низ потоци, <...> На (име бајалице) душа хртица стиза уроци па дави» 'Бегите, сглазы, по течению ручьев. У (имя знахарки) душа — охотничья собака, настигает глаз и душит' [Станимировић, с. 154]; «Беште уроци низ потоци! Моја душа керуша, појуриће, ухватиће, раскинуће» 'Бегите, сглазы, вниз по течению ручьев! Моя душа — охотничья собака, она побежит, схватит, разорвет на части' [Ђорђевић М. 1983, с. 35]; «Отишла је (Мара) басмарица и однела је перо у руци. Она је лаке ручице, чисте душице; руком ће махнути, душом ће дахнути» 'Ушла (Мара) знахарка и унесла перо в руке. Рука у нее легкая, душа чистая; взмахнет она рукой, дохнет душой' [Петровић 1933, с. 207]; «Не бој ми се, (Раде), (Денка) близо бајалица, она ће с душу да увати, с руку да умлати» 'Не бойся, (Раде), (Денка) знахарка близко, она душой поймает, а рукой убьет' [Раденковић 1973, с. 31].

Интересно, что в сербском языке слово *глас* 'голос' в некоторых употреблениях синонимично слову *ударац* 'удар': «Ударце страшне

не дај да чујемо» ‘Страшные удары не дай нам услышать’ [RHSJ, d. 19, s. 197]; сербское *ударати* — то же, что ‘кричать, шуметь’: «ударају дјеча» — ‘дети кричат, шумят’ [Вук 1988, с. 1045]. Этим, возможно, объясняются некоторые мотивы русского и сербского эпоса: эпические герои обладают силой голоса, от которого «все листья с деревьев опадают, а с земли трава взлетает» [Раденковић 1988, с. 232–241]. В западной Сербии распространен один тип заговоров от градовых туч, который исполняется криком, т. е. напряженным голосом, и называется *викалице од града*. Обычно в таких случаях женщина, произносившая заговор, выносила из дома острые предметы, оставляла их во дворе или же махала ими в направлении градовых туч [Толстые 1981].

### ***Голос и слезы как axis mundi***

Существует один тип заговоров, распространенный у славянско-го населения центральных Балкан и частично у румын-валахов, который можно назвать «притча о страдании и исцелении человека». По содержанию эти заговоры делятся на три группы. В первую входят заговоры «от подльуте», т. е. от воспаленных ран на теле, возникших от случайных уколов острыми предметами. Такие заговоры распространены в восточной Сербии (Тимочка краина) и в западной Болгарии. Они построены по следующей модели: 1) человек выходит из дома, чтобы набрать растительных приправ, и в огороде или на лугу накалывается на острый предмет; 2) состояние раны ухудшается, и из-за сильной боли человек громко плачет; 3) голос его достигает неба, его слышит Богородица и спрашивает о причине его беды; 4) когда он рассказывает ей о своем несчастье, Богородица успокаивает его и говорит, что от этих мук спасет его знахарка (называет имя той, которая заговаривает) или ее помощники. Например: «Пошла (Вида) уз поље низ поље, / па настанула змијину кочину, / чешликов трн, / и влчи зуб. / Нападоше луте ране / па цвили, па тужи / са зъм до зъм / глас до небо. / Па ју срела Божја мајка Богородица, / па је питује...» ‘Пошла Вида по полю туда-сюда и наступила на змеиную кость, колючку ворсянки и волчий зуб. Выскочили страшные раны, плачет, жалуется по всей земле голосом до неба. Встретила ее Богородица и спрашивает...’ («от подльуте», Тимочка краина, [Станимировић, с. 159]);

«Търгна е (Иван), да бере шетлика, метлика, та се набол на орлови нокте, на замени кости, та па викнал, колку можал, колку можал, да заплакал. Срешнала го света Богородица, а тя му рекла...» 'Пошел Иван собирать ворсянку и дрок, накололся на орлиные когти, на змеиные кости и крикнул, как только мог, и заплакал. Встретила его Богородица святая и сказала ему...' («от подлюта», Пирдопский край [Бояджиев 1894, с. 87–88]).

Колючие и острые предметы, которыми поранился человек, маркированы в рассматриваемой традиции. Это растения: *чешилка* — *Dispacus silvester* (ворсянка), *метлика* — *Genistra germanica* (дрок), *глог* (боярышник), а также змеиная кость, волчьи зубы, орлиные когти и т. д. Упомянутые растения и части животных встречаются и в других заговорах и ритуалах. Так, например, если у скота появлялись черви в ранах, пригибали верх ворсянки до земли, прижимали его камнем и говорили: «Ја те ово рештим и нећу те пусти док не испадну сви црви из ране тога и тога марвинчета» 'Я тебя запираю и не отпущу, пока все черви не выпадут из раны такого-то домашнего животного' [Чајкановић 1985, с. 246–247].

Во второй группе заговоров, значительно большей по объему, болезнь вызывается нечистой силой, которую человек случайно встречает в открытом пространстве. Они отмечены в различных краях Болгарии, в восточной, центральной и южной Сербии, а также в западной Македонии. Опасные существа, вызывающие болезни человека, обозначены как *але*, *бабице*, *троглава змија*, *виле*, *анатемници* (у сербов), *девет сестара Ерменке*, *чърън Арапин*, *три сестре Марийни* (у болгар) и т. п. В качестве иллюстрации можно привести болгарский заговор из Карловского края, включающий эпические элементы: «Дигнали са три самодиви от Стара планина из дълги друми, та дигнали вијри и ватрове, мъгли и праове, срешнали са левент (име) потрошили са го, поломили го, та викна колко можа из тънки гласи и то са чуло до д'адо Господ и до света Богородица и до свети Рангел. Дадо Господ запита св. Рангел...» 'Двинулись три самодивы со Старой планины, с длинных дорог, подняли вихри и ветер, туманы и пыль, встретили статного мужчину (имя), напали на него, искалечили его, он кричал, как мог, тонким голосом, и слышно было до дедушки Господа и святой Богородицы и св. Архангела. Дедушка Господь спросил св. Архангела...' (заговор от сглаза [Краев, Бурмов 1936, с. 223]). Фрагмент одного апокрифического текста из сборника попа Драголя обнаружи-

вает большое сходство с указанными народными заговорами. И здесь происходит встреча человека со злым существом в открытом пространстве; человек становится жертвой этого существа; его плач слышится на седьмом небе, где на престоле сидит Иисус; он спрашивает человека, что с ним случилось, и он снова описывает случившееся [Срећковић 1890, с. 7].

В третьей группе заговоров несчастье человека не описывается, а заговор начинается с того, как человек, идя по дороге, призывает плачем на помощь Богородицу. Такие заговоры чаще всего встречаются у сербов, как и предыдущие (но юго-западная граница их распространения — окрестности Дубровника). С их помощью заговаривают те же самые болезни, и возникли они, вероятно, в результате сокращения заговоров двух предыдущих групп. Например: «Иде (Маре) дјевојка путем / цмили и плаче / од погане поганице / немиле болести. / Сусрела ју блажена Госпа, / па говори: О, (Маре), дјевојко, што цмилиш и плачеш?...» 'Идет (Маре) девушка по дороге / плачет и рыдает / от погани поганой / немилрой болезни. Встретила ее блаженная Богородица, и говорит: О, (Маре) девушка, что плачеш и рыдаеш?' (от болезни глаз [Balariu, s. 1–2]).

В таких заговорах сохранилась одна архаичная формула, связанная с голосом и слезами. Богородица и святые приходят на помощь страдающему человеку, только когда он «пишти гласом до неба, сузом до земље» (у сербов: «Вришти, пишти, / диже гласи до небо, / пушта сузу до земљу»; «па пишти, па цвили, / па пушта слъзе до зам / и гласи до небеса»; у болгар: «Глас дига на небо / сълзи рони до земи»; у македонцев: «Се расплакал <...> се разрекал, / растресол гласје до небеса»; у румын-валахов: «гласом снажним до неба / и сузама до земље, па се јада, плаче») и т. д.

В основе этой формулы лежит символическое соединение неба и земли, а проходящая через попавшего в беду человека космическая ось служит восстановлению нарушенного порядка. Она означает также и возрождение сакрального начального времени и того исконного порядка, при котором все имело свое постоянное место и где человек не испытывал угрозы со стороны существ из иного мира. Здесь следует отметить, что axis mundi создается с помощью реальных, которые являются атрибутами Громовержца (голос, звук) и матушки-Земли (слезы, влага).

Интересно, что в некоторых заговорах космическая ось символическим образом создается с помощью крика петуха и плача.

Один такой заговор из восточной Сербии гласит: «Петли поју на земљу дитле бију на небо» 'Петухи појут на земле, плачи уносятся на небо' [Станимировић, с. 292].

## Литература

- Аранитовић 1994 — *Д. Аранитовић*. Басма из Црне Горе // Расковник. Београд, 1994, год. 20, № 77/78.
- Берлин 1862 — *М. Берлин*. Очерк етнографије еврејског народонасељенија у Русији // Етнографически сборник. СПб., 1862, вып. 5.
- Бояджијев 1894 — *З. А. Бояджијев*. Баянија... От Софијско // СБНУ, 1894, кн. 11.
- Вук 1987 — *В. С. Караџић*. Српске народне приповетке. Београд, 1987.
- Вук 1988 — *В. С. Караџић*. Рјечник српскога језика. Београд, 1988.
- Вулетих-Вукасовић 1934 — *В. Вулетих-Вукасовић*. Призријевање // СЕЗб, 1934, књ. 50.
- Гацовић 1986 — *С. П. Гацовић*. О бајању и врачању у Влаха источне Србије // Развитак. Зајечар, 1986, год. 26, № 3, с. 91–95.
- Дечева 1931 — *Л. Дечева*. Етнографски материјали от с. Смядово (Преславско) // Известия на семинара по славјанска филологија при Университета в Софија. Софија, 1931, кн. 7.
- Ђорђевић Д. 1985 — *Д. М. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.
- Ђорђевић М. 1983 — *М. Ђорђевић*. Басме из околине Крушевца и Ражња // Расковник. Београд, 1983, год. 10, бр. 38.
- Јанковић 1951 — *Н. Ђ. Јанковић*. Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. Београд, 1951 (СЕЗб, књ. 63).
- Карский 1916 — *Е. Ф. Карский*. Белорусы. Очерки словесности белорусского племени. М., 1916, т. 3.
- Краев, Бурмов 1936 — *Г. Краев, А. Бурмов*. Фолклорни и езикови материјали от село Ђеригово (Карловско) // АЕИМ, 1936, № 30. II.
- Миллер 1896 — *В. Миллер*. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. М., 1896, № 7, с. 66–89.
- Петровић 1933 — *А. Петровић*. Народно бајање у неким селима у Крагујевачкој Јасеници // ГЕМБ, 1933, књ. 8.
- Раденковић 1973 — *Љ. Раденковић*. Урок иде уз поље. Народна бајања. Ниш, 1973.
- Раденковић 1988 — *Љ. Раденковић*. Митски атрибути Старине Новака у епској поезији јужних Словена и Румуна // Старина Новак и његово доба. Београд, 1988 [Балканолошки институт САНУ].



- Рајковић 1976 — *Л. Рајковић*. Код баба Божике // Развитак. Зајечар, 1976, књ. 16, № 1.
- Срећковић 1890 — *П. П. Срећковић*. Зборник попа Драгоља // Споменик, V. Београд, 1890 [Други разред; књ. 4].
- Сталийски 1895 — *Ц. Сталийски*. Баянја... От Ломско // СБНУ, 1895, кн. 12, с. 142–145.
- Станимировић — *В. Станимировић*. (Басме) // Архив САНУ, Етнографска збирка, бр. 325.
- Тодорова 1989 — *И. Тодорова*. Баянја и магији // От Тимок до Искър. Изследвания и материали. Софија, 1989.
- Толстые 1981 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // СБФ, 1981, с. 44–120.
- Чажкановић 1985 — *В. Чајкановић*. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.
- Balarin — *N. Balarin*. Čaramanije (okolica Dubrovnika) // Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU. Zagreb, s. z. 50 (рукопись).
- Filipović-Fabijanić 1968 — *R. Filipović-Fabijanić*. Narodna medicina istočne Hercegovine // GZM, 1968, knj. 23.
- Ivić 1986 — *D. Ivić*. Bajanja i bajalice kao dio etnoveterine u Brotnju // Hercegovina. Časopis za kulturno i istorijsko nasleđe. Mostar, 1986, 5.
- Karłowicz 1887 — *J. Karłowicz*. Czary i czarownice w Polsce // Wisła. Warszawa, 1887, t. I.
- Kotula 1976 — *F. Kotula*. Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
- Kovačević 1878 — *Lj. Kovačević*. Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti // Starine. Zagreb, 1878, knj. 10, s. 274–293.
- Simić 1964 — *S. Simić*. Narodna medicina u Kratovu // ZNŽO, 1964, knj. 42.

*Т. А. Агапкина*

**Вещь, образ, символ:  
колокола и колокольный звон  
в традиционной культуре славян**

**И**з истории колоколов. Колокол и било. Колокольный звон — одно из самых заметных явлений русской общественной жизни, смысл и значение которого не исчерпывались обслуживанием православного богослужения. Колокольным звоном приветствовали высоких гостей, собирали народ на вече, объявляли рекрутский набор, возвещали о свадьбе, смерти или казни, о чудесных знамениях и исцелениях, предупреждали о пожаре и эпидемии, о приближении врага, подавали сигналы времени, указывали дорогу путникам в пургу, а кораблям — еще до появления маяка — сообщали в шторм о близости берега. Слуху русского человека было знакомо множество видов и рисунков звона, а также названий самих колоколов. Колокола и звоны бывали «красными», «постными», «метельными», «вещунами», «сполошными», «вечевыми», «отходными», «проводными», «разгонными», «встречными», «осадными», «вестовыми», «позывными», «ратными», «пленными», «карноухими», «ссылными», «лыковыми» и мн. др. Колокольный звон поднимал дух во время битвы, наставлял христианина на путь истинный, укреплял сомневающегося в его вере. Древнерусская «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г.» так описывает эмоциональное воздействие колокольного звона на защитников города: «И яко слышаша люди звон церквѣй божьих, абие укрѣпишася и охрабришася вси, и бѣяхуса с туркы крѣпчае перваго, глаголюще друг другу: „Днесь да умрем за вѣру христьянскую“» [Повесть о взятии Царьграда, с. 230].

Среди многочисленных записок иностранцев, посещавших Русское государство в XVI–XVII вв., едва ли найдутся такие, в которых бы не упоминались колокола. «Дело необыкновенное! У этих людей вся религия в колоколах и образах», — восклицал в начале XVII в. краковский дворянин Ст. Немоевский, имея в виду особенности русской религиозности [Иностранцы о Москве, с. 200]. И действительно, всех иноземцев удивляло количество колоколов на Руси. «В Москве, — писал Иоанн Брембах, секретарь посольства Ганзейского союза к царю Борису Годунову, — чрезвычайно много церквей и часовен <...> со множеством колоколов, звон в которые производится вечером и рано утром до самого дня, так что, если кто не привык, совсем невозможно спать» [там же, с. 160]. Но более всего воображение иностранцев потрясала колокольня Ивана Великого, а также большие благовестные колокола Московского Кремля, которые отливались по повелению русских государей, соперничавших друг с другом в том, чей колокол будет тяжелее. К примеру, колокол Ивана III, отлитый в 1503 г., весил около 400 пудов, колокол Василия III, изготовленный в 1533 г., — 1000 пудов, а большой благовестник Ивана Грозного 1550 г. — уже 2200 пудов<sup>1</sup>.

В записках иностранцев не раз упоминается и о том, что русские звонари, звоня в большие колокола, раскачивали не сам колокол (как это делали в Европе), а его язык. Вот что писал по этому поводу С. Маскевич, польский дворянин, побывавший в России в 1609–1612 гг.: «Церковь святого Иоанна... замечательна по высокой каменной колокольне, с которой далеко видно во все стороны столицы. На ней 22 больших колокола... висят в три ряда, один над другим; меньших же колоколов более 30. Непонятно, как башня может держать на себе такую тяжесть. Только то ей помогает, что звонари не раскачивают колоколов, как у нас, а бьют в них языками (колокольными); но чтоб размахнуть иной язык, требуется человек 8 или 10. Недалеко от этой церкви есть колокол, *вылитый для одного тцеславия*<sup>2</sup>; висит он на деревянной башне, в две сажени вышиною, чтобы тем мог быть виднее;

---

<sup>1</sup> О причудливой судьбе этих колоколов речь идет в специальной статье, см.: [Кавельмахер 1993].

<sup>2</sup> Здесь и далее в цитатах курсив наш. — Т. А.

язык его раскачивают 24 человека» [Иностранцы о Москве, с. 263]. Звону больших благовестных колоколов Московского Кремля, последовательно сменявших один другого на протяжении XVI–XVII вв., всегда придавалось особенное значение. «В этот колокол, — отмечал Олеарий, — звонят во время больших торжеств, или праздников..., или же при въезде великих послов, или при доставлении их на публичную аудиенцию» [Олеарий 1986, с. 323]. Звон большого благовестника сопутствовал и торжественному выходу государя.

Такое единодушное удивление европейцев тем более примечательно, что познакомились на Руси с колоколами намного позже, чем в Европе, откуда первые колокола к нам и попали. Они появились, судя по летописным свидетельствам, сначала на северо-западе Руси, в Новгороде и Полоцке. В Новгородской I летописи под 1066 г. говорится о том, как «приде Всѣславъ [полоцкий князь Всеслав Брючиславич] и възя Новѣгородъ <...> и колоколы съима у святыя Софие и паникадилъ съима» [ПСРЛ, 3, с. 2]<sup>3</sup>. В «Слове о полку Игореве» об этом же князе сказано: «Тому [Всеславу] въ Полотьскѣ позвониша заутренюю рано у святыя Софеи въ колоколы, а онъ въ Киевѣ звонъ слыша» [Повести Древней Руси, с. 390]<sup>4</sup>.

О западном происхождении первых колоколов на Руси говорят и археологические находки. Наиболее старые колокола, датируемые XI–XIII вв. и найденные на территории Новгорода, Киевского княжества и в других местах, германского производства [Даркевич 1966, с. 10, 14, 30; Шашкина 1993]. Летописи впервые сообщают о литье колоколов на Руси под 1258 г. В связи с пожаром в церкви св. Иоанна в г. Холме в Ипатьевской летописи говорится о гибели колоколов, которые князь Данило Галицкий для своего города Холма частью «принесе изъ Києва, а другія ту сольѣ» [ПСРЛ, 2, с. 196]. Видимо, это неслучайно, ибо, обустроивая Холм, князь Данил собрал мастеров и ремесленников из самых разных мест: «нача призывати прихожаѣ нѣмцѣ и русь, иноязычници и ляхи; идяху день и во день, и уноты, и мастерѣ всяціи бѣжаху из Татар, сѣдильници и лучници и тулници и кузньцѣ, желѣзу и мѣди и

---

<sup>3</sup> Сам собор был построен на рубеже 1040–1050 гг.

<sup>4</sup> Судя по всему, имеется в виду кратковременное правление Всеслава в Киеве в 1068 г.

сребру, и бѣ жизнь...» [ПСРЛ, 2, с. 196]. Самый ранний из сохранившихся в церковном обиходе колоколов у восточных славян был изготовлен в 1341 г. Это колокол Юрьевского собора во Львове, надпись на котором гласит: «Сольян бы колок сей святому Юрью» [Жолтовський 1973, с. 35].

На западе славянского мира колокола, что и понятно, появились достаточно рано: у чехов уже в Х в., у поляков — в XI в.

Первые свидетельства о колоколах на Балканах также относятся к зонам активных контактов с католическим миром. Звон собирал людей на общественные собрания в далматинских портах Которе и Дубровнике (сведения об этом относятся соответственно к 1186 и 1190 гг.). В латинском акте 1190 г. сообщается о том, что иностранцам разрешалось посещать Дубровник в день св. Влахы и что это решение было принято собранием граждан под колокольный звон [Станојевић 1933, с. 85]. Имеются латинские грамоты, в которых колокольный звон фигурирует в качестве традиционного реквизита Дубровника уже с 1124 г. [Мурынов 1973, с. 239]. У балканских славян впервые колокольный звон упоминается, по-видимому, в договоре Дубровника с болгарским царем Михаилом Асеном. Договор был подтвержден и закреплен под колокольный звон: «зъупотъ звонивъше на съборе... обътъ potverdily držati i klely se» [RHS], d. 23, sv. 95, s. 203]. По мнению С. Станоевича, точных сведений о том, когда колокола появились в православных сербских храмах, нет. В качестве нижнего рубежа условно принят XII в., при том, однако, что самые старые сербские колокола датируются 1432 и 1454 гг. [Станојевић 1925, с. 806].

Как известно, в Византию колокола также попали из Венеции, в IX в., когда по просьбе византийского императора Василия Македонянина венецианский дож Орсо I прислал в Константинополь для церкви св. Софии 12 колоколов. Однако они не получили там особого распространения. В одной из редакций Книги Паломник новгородского архиепископа Антония о посещении Царьграда (видимо, в 1200 г. или около того) колокола противопоставляются билу, традиционному для Восточной церкви способу созыва людей на молитву, как «латинский» обычай — православному, данному по учению ангелов: «А колокола не держать во святѣи Софѣи, — говорится в Сказании, — но билцо мало въ руцѣ держа, клеплють на заутрени, а на обѣдни і на вечерни не клеплють. А по инымъ церквамъ клеплють і на обѣдни і на вечерни; било же

держатъ по аггелову учению; а въ колокола Латыни звонять» [Книга Паломник, с. 18]. Только после нашествия крестоносцев в 1204 г. колокола начинают прививаться в Константинополе. Такая ситуация, видимо, была достаточно типичной для Восточной церкви. Норманны, захватившие Солунь в 1185 г., позволили местному духовенству вести службу в церкви св. Димитрия (покровителя города) под колокольный звон (к тому времени активно используемый уже католической церковью), но запретили держать в соборной церкви *дрво*, т. е. било, с помощью которого православных прежде созывали на молитву [Станојевић 1933, с. 84]<sup>5</sup>.

Вот это било (рус. *било, бильце, клепало*, серб. *клепало*, болг. *клевало*<sup>6</sup>, *било, колотило*) и было заимствовано с принятием христианства Древней Русью, а также сербами и болгарами у Восточной церкви, где оно издавна служило нуждам церковного богослужения (впрочем, в каком-то смысле било — универсальный способ созыва на богослужение, применявшийся до появления колоколов)<sup>7</sup>. Оно представляло собой деревянную доску (*клепало деревянное, доска, древо*) или металлическую полосу (*клепало, железо, железное клепало*), по которой ударяли специальной палкой, колушкой или молотком. Эти доски обычно имели отверстия для улучшения фониического эффекта; с теми же целями толщина была

<sup>5</sup> Несколько особняком в ряду ранних известий о появлении колоколов у славян стоит сочинение арабского писателя X в. Абу-ль-Хасана Али ибн Хусейн Масуди «Промывальни золота и рудники драгоценных камней». В этом сочинении имеется глава «Сообщение о зданиях, почитаемых у славян», где о славянских храмах, в частности, говорилось: «С высоты храма раздавались звуки, производившие воздействие на слушавших их людей» [Ковалевский 1973, с. 83]. По мнению Ковалевского, это сообщение имеет отношение к истории славян IX в., и речь в нем идет о существовании храмов у славян либо в районе Карпат, либо у моря, видимо, на острове; однако Ковалевский не связывал сообщение с колоколами. В то же время иногда это сообщение толкуется как доказательство существования у славян храмов с колоколами еще до крещения, тем более, что у Гаркави прямо говорится о колоколах: «Славяне разделяются на многие народы; некоторые из них суть христиане <...> Они имеют многие города, а также церкви, где навешивают колокола, в которые ударяют молотком...» [Гаркави 1870, с. 125].

<sup>6</sup> Ср. в словаре Герова: «Клепало. Дръвяна дъска окачена, на която чокать, клепят, за обаждане на христианы-ты че е време за цръкву» [Геров, 2, с. 369].

<sup>7</sup> Основные приводимые ниже материалы заимствованы (кроме особых случаев) из следующих источников: [Казанский 1871, с. 300–307; Никольский 1907, с. 29–42; Оловянишников 1912, с. 9–14].

в центре и по краям могла быть неодинаковой. Различались ручное било — двувесельная доска, которую держали в руке, продев ее в отверстие посредине (так наз. *малое било*, *ручное било*, *малое древо*, *малое клепало*, *бильце*). В большом биле были отверстия для веревок, на которых его и подвешивали на дверях храма или где-нибудь поблизости, на так называемой *бильнице*.

Надо сказать, что на Руси била — несмотря на появление в XI в. колоколов — продолжали широко использоваться в церковном быту. Удары в било созывали братию и обозначали время службы, и это продолжалось вплоть до XIV–XV вв., причем зачастую била сосуществовали с колоколами. Приведем хрестоматийный пример из «Повести о нашествии Тохтамыша в 1382 г.», где о разгромленной Москве говорится так: «Нѣсть позвонения в колоколы и в било нѣсть зовущаго» [Воинские повести, с. 277]. В Троицко-Сергиевом монастыре еще в XIV в. во времена игуменства Сергия Радонежского в обиходе были только била. С. Станоевич сообщал о сосуществовании колоколов и била в сербских монастырях XIV в. Он привел эпизод из сербской рукописи, касающийся монастыря, в котором находилась могила короля Милутина. Когда через некоторое время после похорон короля на могиле стало являться «некоје знаменије страшно», братия монастыря совершила ночью молебен на могиле, а утром игумен «повелеше ударити ва била и звона» [Станојевић 1933, с. 85]. На Соловках колокола появились еще позже, в XVI в., причем первый соловецкий колокол был каменным. По преданию, основанием к его появлению послужило каменное клепало, прежде здесь используемое и сделанное еще преподобным Зосимой.

Непросто складывались отношения с колоколами и у старообрядцев. На Русском Севере, по наблюдениям С. В. Смоленского, била были очень популярны у старообрядцев, во-первых, потому что многие согласия не могли позволить себе дорогостоящие колокола, а также и по соображениям безопасности. «С билом-то много спокойнее, — рассказывали ему, — постучим только про себя и довольно с нас, а за оградой, даже и в ближнем лесу нас не слышно; значит, не доходна наша молитва и до станового или до вашего благочинного» [Смоленский 1907, с. 12]<sup>8</sup>. Поскольку старообряд-

<sup>8</sup> По тем же причинам билу оказывали предпочтение во времена гонений на христиан.

цам часто не разрешалось иметь колокола, то о выходе из согласия и «переходе в православие» староверы говорили *под большие колокола уйти* [СлРЯ, с. 1539]. Многим старообрядческим согласиям Сибири также запрещалось иметь колокола, поскольку они воспринимались официальной церковью, да и светскими властями как средство «агитации». Когда у общины налаживались отношения с властями, она пыталась завести свои колокола. Иногда же наличие или отсутствие колоколов объяснялось просто идеологическими различиями между согласиями [Благовещенская 1993, с. 222].

Преемственность была и колокола проявлялась по-разному. В частности, в Болгарии была используются и до сих пор наряду с колоколами, особенно в монастырях; их можно встретить и в старообрядческом быту, у униатов Закарпатья и в др. местах. В большинстве же славянских традиций (католических и православных) была, вытесненные за пределы церковной службы, сохранили свое значение, но уже в некотором смысле на «периферии» культуры. Была актуализировались в те моменты жизни социума, когда колокольный звон по каким-либо причинам оказывался невозможен. Это могли быть и целые исторические эпохи, и отдельные периоды церковного календаря. В частности, после завоевания Царьграда в храме св. Софии, где были сняты колокола, вновь стали использовать било. Во время турецкого владычества на Балканах обитатели сербского монастыря Раваница «жили по христианской вере», но не имели права звонить в колокола. Вместо колоколов у них были «длинные и толстые балки, висевшие поперек других балок, в которые они и ударяли, сильно гремя» [Станојевић 1933, с. 90].

В традиционном быту и церковном обиходе была появлялись на тот короткий период со Страстного четверга до Страстной субботы, когда колокола вынуждены были умолкнуть. Была, а также аналогичные им трещотки, долбешки и подобные приспособления, с одной стороны, заменяли колокольный звон в церковном богослужении, с другой — озвучивали многочисленные ритуалы, совершаемые на Страстной неделе. Обычно трещотки созывали людей в церковь и отмечали время служб. У сербов, например, в конце Страстной недели и до Пасхи использовали *клепало*, в которое бил звонарь. Впрочем, обычно это занятие вменял себе в обязанность едва ли не каждый. В Пензенской губ. старушки по несколько раз в день били освященными вербовыми ветками о



пол колокольни; шум должен был заменить собой колокольный звон [ЭО, 1894, № 1, с. 129]. Чаще же этим занималась молодежь, особенно парни, которые сами делали трещотки и гремели ими. В польском Поморье, например, от Страстного четверга до субботы парни обходили по три раза в день село и костел, при этом «*piekutujać i klekocąc*» (т.е. гремя трещотками) и собирая тем самым людей на молитву в костел. Иногда они заходили в дома и желали односельчанам «*wesołego Alleluja*» [Stelmachowska 1933, s. 122]. На о-ве Брач в Страстной четверг в то время, когда колокола должны были звонить к заутрене, обедне и вечерне, по селу ходили дети с трещотками [Milićević 1974/1975, s. 450]. Примечательно, что шум трещоток приравнивался к колокольному звону. Даруварские чехи, «изгоняя» в конце Страстной недели Иуду, обходили село с трещотками, но при этом пели: «*Zvoníme, zvoníme, Jidáše honíme, až ho chytíme, do vody hodíme...*» [Звоним, звоним, Иуду гоним, когда его схватим, в воду бросим] [Heroldova 1971, s. 229]. Болгары-католики в Банате в течение этих трех дней ударяют в клепала [«токат с токанцата»], которые находились прямо на церковной колокольне (башне). Дети же, обходя село с трещотками, называемыми *крищелки*, кричали: «Хора, хора, сига й плане, спуменет се за Исуса!» [Люди, люди, сейчас полдень, вспомните об Иисусе] [Телбизовы 1963, с. 246]. Под грохот трещоток словенцы изгоняли не только Иуду, но и черта, «толкли» пост, поляки «изгоняли» или «вешали» Жур и т. п. В таких случаях грохоту трещоток сопутствовали другие звуки, производимые на Страстной неделе в ритуальных и магических целях (в частности, стрельба, хлопанье бичами и т. п.)<sup>9</sup>. Обычай подменять колокольный звон трещотками отразился и в хрононимах, относящихся к Страстной неделе, ср. такие ее словацкие названия как *Řechtáni týden*, *Rocháni týden*, *Hrčeni týden* и др. [Валенцова 1996]<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> О звуковой палитре Страстной недели см. нашу статью «Звуковой образ времени и ритуала» (наст. изд., с. 17–50).

<sup>10</sup> Среди названий самих трещоток преобладают производные от глаголов со значениями 'производить шум', в том числе и звукоподражательных, а также 'бить, ударять, стучать', ср. морав. *hrkaći*, пол. *grzechotki*, хорв. *škrebetaljke*, рус. *попотня*, словац. *rapkáči*, словен. *ropotec*, *ropotulja*, пол. *klakotki*, *klekotki*, словен. *kleretalo*, *kleretec*, рус. *кляпайла*, словен. *brenča*, укр. *довбешки* и мн. др.

**Формирование «колокольного» символизма.** Таким образом, колокола пришли к славянам и, в частности, в Россию, из Европы; вслед за ними, а, может быть, и вместе с ними, появилась у нас своеобразная «колокольная мифология», многочисленные ритуалы и верования, относящиеся к колоколам, а также немало «бродячих» сюжетов и мотивов, связанных с колоколами в фольклоре многих европейских народов. Со временем колокольный звон стал особым, вполне самостоятельным языком славянской культуры. Почти все смыслы и функции, приписываемые колоколам в церковной практике и общественной жизни, вошли в народную культуру, были переосмыслены в ней, «согласованы» с ее образностью, метафорикой, кругом сюжетов. Примеров тому множество; приведем лишь некоторые из них. Сбор рекрутов по звуку церковного колокола дал повод для сложения загадки о рекрутском наборе: «У царя колокол по всей России» [СлРЯ, с. 1538]. Объединительный смысл колокольного звона стал мотивом русских заговоров. На Русском Севере пастух перед выгоном скота в лес читал заговор, призванный защитить скот от лесного зверя и заставить его слушаться пастуха: «Как сходится мир крещеный, народ Божий к звону колокольному, к пению церковному, — говорил он, — так же бы стекался и сбегался мой милый живот и крестьянский скот на глас трубы и с лесу домой» [Рыбников 1867, с. 264]. Как человек шел к церкви на колокольный звон, так, согласно логике народных заговоров и приемов любовной магии, должен был тянуться мужчина к женщине. В Сербии девушка под звуки крещенского колокола приносила домой воды из трех колодцев, полагая, что понравившийся ей парень будет стремиться к ней так же, как люди собираются в это время на службу [Vlahović 1972, s. 91]. Русская знахарка советовала женщине, оставленной мужчиной, привязать доску от его рубахи к языку церковного колокола: тогда, мол, мужчина не будет знать, куда деваться от тоски, и сам вернется к ней [Новичкова 1995, с. 78].

В народном восприятии колоколов прежде всего поражает то, что колокол мыслится как живое, одухотворенное существо, во многом подобное человеку. Колокола нарекали личными именами и прозвищами<sup>11</sup>. Колокола называли именами церковных архи-

---

<sup>11</sup> Ср. чин *крещения* (т. е. наречения колокола именем), принятый в римско-католической церкви.

ереев: колокол «Сысой», например, был назван так в честь ростовского митрополита Ионы Сысоевича, а колокол «Рафаил» — в честь митрополита Киевского Рафаила Заборовского. Имя колоколу могло быть выбрано и по его функции: например, колокол, в который благовестили во время Великого поста, называли «Голодарь»; известны были также колокола «Ранний», «Скликун» и др.; колоколам давали имена их жертвователей, нарекали в соответствии с изображением на колоколе и т. д. [Жолтовський 1973, с. 38–39]. Среди других заметных проявлений антропоморфизма колоколов — названия их частей, такие, например, как «тулово», «оплечье», «язык», «уши», «плащ», «юбка».

Язык колокола уподоблялся бьющемуся сердцу; вообще образ колокола-сердца известен в культуре многих славянских народов. В словацкой детской игре «па звон» игрока, оказавшегося запертым в большом кругу взявшихся за руки детей, образовавших как бы свод колокола — «zvon», называли *srdce*. Он изнутри круга с силой ударял о сцепленные руки, «ako srdce vo zvon», и кричал, подражая колокольному звону: «Bom, bom, vypuste ma von!», после чего «zvon rozbije sa a srdce ujde z kola» [колокол разбивается, и «сердце» выходит из круга] [Dobšinsky 1880, s. 150], ср. пол. *dzwon bez serca, róża bez ciernia... nici nie waży* [NKP, s. 550]. У сербов-границар девушка, желая заставить парня тосковать по ней, произносила рано утром в Юрьев день: «Како год звона јече, онако јечало у срцу јунака...» [Как отдаются колокола, так бы билось, отзывалось в сердце юнака] [Беговић 1986, с. 266]. Только осознание глубокого внутреннего родства человека и колокола могло дать повод для сложения следующего гуцульского заговора. Рано утром на Купалу девушка шла на звонницу, обмывала там колокол и его язык (*серце*) и произносила при этом: «Йик серце тебе розбиває, аби серце (имя парня) так за мною розбивало сі; йикий ти голосний, аби і я така голосна (славная, т. е. известная, с хорошей славой. — Т. А.) була; йик люде йдуть до церкви, йик ти задзвониш, так аби до мене старости йшли; йик сі люде сонечкови радують, коли ти їх кличеш, аби сі вони так мною радували!» [Шухевич 1904, с. 262]<sup>12</sup>, ср.

<sup>12</sup> Заметно, что внешний облик колокола имеет конструктивные черты, свойственные многим музыкальным инструментам. Высказано мнение, что музыкальные «инструменты с объемным резонатором <...> достаточно буквально вос-

в этой связи также пол. *serce jak dzwon*, чеш. *srdce jako zvon* 'здоровое сердце'<sup>13</sup>, а также встречающееся во многих европейских языках значение 'сильно стучать (о сердце)', характерное для глаголов с основным значением 'бить по колоколу, ударять в било'.

Колоколам приписывалась способность чувствовать и переживать, родственные отношения («отец» и «сын», «братевники», ср. также рус. *колокольная фамилия* 'о колоколах, висящих на одной колокольне'), а в их звуках слышалась человеческая речь. По рассказам жителей Ярославской губ., однажды люди перевозили два колокола, вылитые вместе на одном и том же заводе. При переправе через реку один колокол утонул, да так и остался на дне реки. Второй благополучно довели до места и повесили на колокольне. Однако когда он звонил, звуки его были печальны, и в них можно было расслышать слова: «Брат Кондрат на дне лежит, а мне не велит» [Балов 1903, с. 447]. Вербализация звуков церковных колоколов, их голосов, тембра и ритма встречается во многих славянских зонах<sup>14</sup>, но особенно она характерна для запада славянского мира, тесно связанного с аналогичной северно- и центральноевропейской традицией<sup>15</sup>. По кашубскому поверью, однажды через болото, на

---

производят *женское* (лоно). Соответственно *мужское* начало опознается в инструментах или их деталях, восходящих в стволу, стеблю, палке и под. Способы извлечения звука — удары, трение — сопоставляются с сексуальным актом» [Цивьян 1991, с. 78–79]. Это видение музыкального инструмента, как кажется, приложимо и к колоколу, ср. прямое соответствие колокола (колокольного языка) *renis*'у в русских заговорах на «невстаниху». При восходе солнца человек, желающий навести такую порчу на мужчину, отрезал от церковного колокола кусок веревки и завязывал на нем три узла, произнося следующие слова: «Как висит колокол, так виси у раба N сором на работу отныне и до веку» [Русский эротический фольклор, с. 357].

<sup>13</sup> В связи с уподоблением колокола сердцу ср. также рус. диал. *калкалец заиграл, колоколец играет, ~~к~~плаколиц душить* 'предсмертное клокотание мокроты в груди', 'хрипота, хрипкое дыхание умирающего' [СлРЯ, с. 1532–1533, СлСмол, с. 56; СРНГ, вып. 14, с. 165].

<sup>14</sup> В типологическом плане эти коротенькие звукоподражательные тексты сопоставимы с весьма развитой традицией словесной имитации голосов птиц и животных. Исследователи различают в этих фольклорных стереотипах тексты, приписываемые живым существам или предметам (мельнице, молотильным цепам, пастушеским музыкальным инструментам, почтовому рожку и др.), а также словесные формулы, произносимые самим человеком и имитирующие «голоса» окружающего его мира (см. об этом подробно: [Гура 1993]).

<sup>15</sup> Ср. мотив D 1610.15 *Speaking bells* [Thompson, 2].

котором прежде стоял костел, проезжал парень и услышал звон трех колоколов. Он остановился, чтобы вытащить их, но сначала схватился за самый маленький колокол, который был легче двух других. Как только он сделал это, большой колокол обиженно прогудел: «Если бы ты схватился за меня, ты бы и всех вытянул. Já jem matka, já za dzecką nie puda» [я мать, я за ребенком не пойду] [Sychta, 6, s. 255].

В звоне колоколов кашубы различали их имена: «Já Jignasy, já Jan, já Kuba» [там же]<sup>16</sup>. Колокола созывали людей на службу, на работу «Řěcě lěžka, xvatáj vídlě» [бросай ложку, бери вилы] — или прогонял с нее «Řěcě vídlě, xvatáj lěžkă» [бросай вилы, бери ложку] [там же]. У словенцев в уста колоколу, звонящему во время Великого поста, вкладывали сообщения о великопостной пище: «Tri drenulje, en fižol, prišel stradelj, vse pojel» [три кизилых ягоды, одна фасолина, пришел пост, все съел] [Kuret, 1, s. 85]. Немало подобных приговорок и «реплик» приписывалось поминальному звону. Чехи слышали в нем слова: «už umřel, už umřel» [Kolářík 1927, s. 71]. Иной раз несколько колоколов как бы разыгрывали между собой своего рода диалог. Так, в поминальном звоне можно было различить, как «najmlodši» колокол констатировал: «Xto še rodži, umřec musi, umřec musi» [кто родился, должен умереть]; «starši» колокол звал умершего: «Pódz, pódz do nas, pódz, pódz do nas» [иди к нам] и, наконец, «najstarši» заключал: «Juž z tobą čas» [пришло твое время] [Sychta, 6, s. 254].

У восточных славян были известны приговорки звонарей, ритмически подобранные под определенный рисунок звона и имеющие между прочим и мнемоническую функцию. Вот фрагмент рассказа одного поморского звонаря: «Заберемся мы с напарником на колокольню, веревки от колоколов в руки возьмем, смотрим друг на друга да приговариваем. Он себе фигуры отмеряет на малых колоколах так: «Го-ли-ка-ми при-ты-ка-ли! Го-ли-ка-ми при-ты-ка-ли!» А я больше меряю: „Голи-ком приткнем! Голи-ком приткнем!“» [Давыдов 1985, с. 13].

<sup>16</sup> Форма первого лица, несомненно, западного происхождения, о чем свидетельствуют характерные для Европы колокольные надписи, в которых сам колокол называет себя и сообщает о том, что он может делать, для чего предназначен, ср. обычную надпись на западноевропейских колоколах: «Я созываю живых, оплакиваю мертвых, ломаю молнии и т. п.».

Судьба колоколов — особенно в переломные моменты истории — также нередко была подстать человеческой. Напомним, что несколько первых летописных свидетельств о колоколах на Руси — это сообщения об их изъятии победителем, поскольку колокола представляли собой, кроме всего прочего, и большую материальную ценность. В 1066 г. с новгородской Софии снял колокола Всеволод Брючиславич, а в 1146 г., согласно Ипатьевской летописи, князь Изяслав напал на Киев и взял в церкви св. Вознесения колокола, а также иные предметы церковной утвари и христианского культа: книги, шитые золотом церковные одеяния, серебряные сосуды и др. [ПСРЛ, 2, с. 27]. В 1171 г. в результате междоусобных войн был взят Киев, и его «церкви обнажиша иконами и книгами и ризами, и колокола изнесоша всѣ» (Ипатьевская летопись [ПСРЛ, 2, с. 100]).

Видимо, в силу своей общественной значимости колокола были сняты в 1453 г. после прихода турок в Константинополь. Тверская летопись сообщала об этом так: «Того же лета взят был Царьград от царя Турскаго от салтанаа, а веры Рускыя не преставил, а патриарха не свел, но один в граде *звон отнял*; у Софии премудрости Божия и по всем церквам служат литургию божественную, и заутреню и вечерню поют без звону» [ПСРЛ, 15, с. 495]. Эмоционально-напряженное восприятие Константинополя, лишённого колокольного звона и поруганного звуками «бусурманской» службы, стало общим местом в воспоминаниях, оставленных русскими паломниками, побывавшими там в XVII–XVIII вв. Вот, например, как описывал этот город ярославец Матвей Нечаев, посетивший его в 1719–1720 гг. по пути в Иерусалим: «О <...> Византия пречудная, Константинополь великий <...> Ныне обезчестен еси отсюду, имеющ в себе многи бусурманы; несть в тебе видети в яве красоты, и на гдлавах церковных сияющаго, ниже гласа звонкаго, зовущаго на мольбу церковную, ко славословию Божию: но токмо то в тебе слышати яве, днию и нощю, скверные безчинные бусурманские кличи на собрание богопротивное!» [Нечаев 1875, с. 15]. В Сербии с приходом турок также были сняты колокола (и отчасти перелиты на пушки), поскольку турки видели в них угрозу своей вере. И более того, снятие и разбивание колоколов с православных храмов вменялось в обязанность турецким воинам, каждый из которых должен был принести кусок от разбитого им колокола [Ђорђевић 1932, с. 42]. После окончания турецкого владычества

на Балканах старые колокола, сохраненные сербами, вывешивали вновь, а также лили новые взамен утраченных. Установка каждого нового колокола сопровождалась массовыми торжествами с трапезами, вождением «кола» и др. Сюда же приводили больных, стариков, приносили детей, чтобы все они дотронулись до веревки от колокола; а каждый мужчина считал своим долгом хотя бы раз потянуть за нее [Ђорђевић 1932, с. 44].

Колокола наказывали, обрубали им «уши» и вырывали «язык», а чаще просто снимали, забирая в качестве трофеев или отправляя в ссылку. Угличский колокол, известивший об убиении царевича Димитрия, лишили одного «уха» и «сослали» в Тобольск. Горькая судьба постигла и вечевые колокола Пскова и Новгорода. Новгородский колокол был снят в 1478 г., когда «князь великий... разгнѣвася на Великий Новѣгород». Новгородцам пришлось поклясться в верности московскому государю: «и процелова крестъ владыка Феофиль, и посадники и тысяцкии, и весь Великий Новѣгород» в том, что «не быти в Великомъ Новѣгороде ни посаднику, ни тысяцкому, ни вечю не быти, и вечный колокол свезоша на Москву» [Псковские летописи, 2, с. 57–58]. Этот колокол в ознаменование победы был повешен на колокольне Успенского собора в Московском Кремле. В 1510 г. состоялось и прощание Пскова со своим вечевым колоколом. Отказом от веча и вечевого колокола псковичи выразили свою покорность великому князю: «А нынѣ, — сказали они, — богъ волен да государь въ своей вотчине во граде Пскове, и в нае и в колоколе нашем». После этого «спустиша вечной колокол <...> и начаша псковичи, на колокол смотря, плакати по своей старине и по своей воли, <...> тоя же ноци повезоша вѣчной колокол к великому князю в Новгород» [там же, 1, с. 94–95].

Реальные судьбы вечевых колоколов Пскова и Новгорода стали достоянием фольклорной традиции, послужили канвой легенд и преданий, отразивших народные размышления над историей страны и ее власть предержащими. Вот как представлялись эти события в одном из преданий Русского Севера.

«Услышал Грозный царь во своем царении в Москве, что в Великом Новгороде бунт. И поехал он с каменной Москвы великой и ехал путем-дорогой все больше верхом. Говорится скоро, деется тихо. Въехал он на Волхов мост; ударили в колокола у святой Софии — и пал конь его на колени от колокольного звону. И тут

Грозный царь воспроговорил коню своему: „ай же ты мой конь пеловой мешок (мякина): волчья ты сыть, не мошь ты царя держать — Грозного царя Ивана Васильевича“. Доехал он до Софийского храма и в гневе велел он отрубить снасти у этого колокола и чтобы пал на землю, и казнить его уши. „Не могут, говорит, скоты звону его слышать“. И казнили этот колокол в Новгороде — нон этот колокол перелитой» [Барсов 1879, с. 409]<sup>17</sup>.

Из более поздних в историческом отношении свидетельств о снятии колоколов укажем на приводимое М. И. Пыляевым сообщение о том, что в 1803 г. главноуправляющий Кремлевской экспедицией П. С. Валуев снял из-за ремонта колокол с набатной башни Московского Кремля и одновременно спрятал у себя «язык известного колокола, служащего возвестителем всех возмущений стрелецких и возмущения во время чумы в царствование Екатерины Премудрой» [Пыляев 1897, с. 290].

Снятие колоколов — в общекультурной перспективе — вызывает целый ряд ассоциаций, относящихся к событиям переломных исторических эпох, таких, как низвержение языческих идолов, срывание знамен, снесение памятников. То, что в предшествующие времена было на самом вершине шкалы духовных ценностей (да и на самом деле помещалось где-нибудь высоко, было выставлено напоказ), в последующие эпохи оказывается поверженным и разбитым; то, что было святыней для одного народа, общества или социальной группы, становится трофеем и символом победы для другого<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> С колоколами, вывезенными из Новгорода, в русской фольклорной традиции связываются предания о происхождении валдайских колокольчиков: «Толкуют, будто царь Иван, сняв в Новгороде вечевой колокол, велел нести или везти его в Москву. Государева рать дошла до Валдая, и тяжесть ли колокола, трудность ли пути или просто желание царево, но колокол был разбит. Ушло царское войско, а черепки колокола остались лежать, и их-то подобрали валдайцы и стали лить свои колокольчики и льют преемственно до сих пор» [Случевский 1886, с. 141]. Это предание любопытно прежде всего тем, что оно ведет происхождение маленьких колокольчиков от больших русских колоколов, хотя исторически колокольчики предшествовали колоколам, да и первые колокола на Руси были очень небольшими (высотой до 50 см).

<sup>18</sup> Ср. в этой связи обыкновение вывешивать на русских колокольнях колокола, захваченные во время военных кампаний, а также практику отливать колокола из взятых в качестве трофеев пушек. Так, в Краснопушчанском монастыре на Львовщине находился колокол, отлитый из пушек, отбитых королем Яном Собеским у турок [Жолтовский 1973, с. 25].



**Предания о колоколах.** Человек издавна наделял колокола волей и способностью к самостоятельным действиям. В фольклоре и средневековой литературе европейских народов известно немало текстов о чудесных событиях, происходивших с колоколами: они сами звонили, падали, водружались на колокольню или переходили с места на место.

В славянских преданиях и духовных стихах, а также в древнерусской литературе и летописных сказаниях одним из наиболее популярных мотивов о чудесных колоколах был самозвон. Так колокола предупреждали людей о приближающейся беде или выражали свое отношение к тем или иным событиям истории. Третья Новгородская летопись сообщает о том, как в 1470 г. в предвещии завоевания Новгорода «начаша знаменія быти»: сначала страшная буря сломала крест на церкви св. Софии, на гробах появилась кровь, от иконы пресвятой Богородицы «многажды слезы яко струя исхождаху из очію» и, наконец, «у святага Спаса на Хутыни въ монастырѣ Корсунскіе колокола сами о себѣ зазвониша» [ПСРЛ, 3, с. 241]. По преданию, записанному в церковной летописи собора в Путивле, один из его колоколов назывался «самозвон», поскольку в давние времена перед нашествием поляков или татар этот колокол «сам звонил» [Левицкий 1905, с. 164]. Кашубы верили, что «zvonё same zvoną» перед пожаром в селе, градом, эпидемией или наводнением [Sychta, 6, s. 254]. По познаньскому преданию, однажды сирота, полоскавшая белье в реке, вытянула оттуда маленький колокол, отнесла его в село и повесила по совету ксендза в местном костеле. Вскоре она умерла, и некому было даже позвонить в память о ней. Тогда этот колокол зазвонил сам, и звонил горестно и сильно до тех пор, пока не разбился на маленькие кусочки [Кноор 1895, s. 342].

Мотив самозвучащих колоколов встречается в духовных стихах и апокрифических рассказах о святых или великомучениках. Их разбор в свое время был предпринят В. П. Адриановой-Перетц [Адрианова 1917, с. 360–372]. В житиях самозвонящие колокола указывают на место, где должна быть построена святая обитель; в древнерусских «видениях» колокольный звон извещает Божью волю и т. п. Примечательно, что в житиях и духовных стихах самозвон — как и в Новгородской летописи — оказывается в ряду других знамений и чудесных мотивов (самовозжигающиеся свечи, отверзающиеся сами собой церковные двери и др.). По наблюдениям

В. П. Адриановой-Перетц, мотив чудесных самозвонящих колоколов более всего характерен для стихов об Алексее человеке Божиим (белорусских и украинских), куда он попал, видимо, из польских, которые в свою очередь заимствовали его из какого-то латинского или немецкого источника. В легендах, духовных стихах об Алексее человеке Божиим и их прозаических пересказах повествуется о целом ряде чудес, последовавших за кончиной святого:

Святым Божьим Духом звоны зазвонили,  
Святым Божьим Духом книги зачитались,  
Святым Божьим Духом свечи зажыгались,  
Святым Божьим Духом ладани запахли.

[Адрианова 1917, с. 360,  
Черниговская губ.].

Тот же мотив можно найти в других духовных стихах (о св. Дмитрие Солунском, о Борисе и Глебе), из которых, видимо, позднее мотив самозвонящих колоколов вошел в украинские колядки (рассказывающие о чудесных церквях, где священник — Иисус Христос, или о церквях, появляющихся на месте крестных страданий Спасителя)<sup>19</sup>, в свадебные песни (молодые подъезжают к церкви, и колокола начинают звонить), а также, заметим, и в другие, так или иначе связанные с поминальной тематикой, ср. такую украинскую троицкую песню, исполняемую при плетении венков:

У поли-поли под (и)грушкою,  
Лежит тело, як папера белое;  
Нихто к телечку не прихилится —  
Прихилилася стара бабочка,  
Стара бабочка, его маточка.  
Узяла его та на рученьки,  
Появля его да й до церковки.  
Самй свечечки запалилися,  
Сами книжечки зачиталися,

<sup>19</sup> В украинских колядках встречается мотив возникновения колоколов из Тела Господня: там, куда упала кровь Христова, стала церковь:

Де плечи впали, престолы стали,  
Де руки впали, там свечи стали,  
Де очи впали, там книги стали,  
Де зубы впали, дзвоньки стали...

[Головацкий 1878, с. 26–27].

Сами звоники зазвонилися,  
Бело телечко схоронилося.

[Гринченко 1899, с.117].

Другой мотив европейских преданий о чудесах с колоколами, получивший развитие на славянской почве, — колокола сами выбирают себе место, где им висеть, и сохраняют верность своей колокольне<sup>20</sup>. Летописное предание XV в. сообщает о том, как суздальский князь Александр Васильевич попытался однажды перевезти колокол из Владимира в Суздаль: «Князь Александръ изъ Володимеря вѣчный колокольъ Св. Богородицы вожилъ въ Суздаль и колокольъ *не почал звонити*, якоже былъ [звонил. — Т. А.] въ Володимерѣ; и видѣ Александръ яко сгрубилъ св. Богородицы, и повелѣ его паки везти въ Володимеръ; и поставиша его въ свое мѣсто и паки бысть гласъ якоже и прежде богоугодень» [Доброхотов 1849, с. 103–104].

Колокола, не трогающиеся с места, «вели» себя так, как и другие предметы культа (иконы, богослужебные книги), данные «кладью» (подаренные) в какую-либо церковь, приход или монастырь. «Вкладные» (дарственные) надписи на книгах старой печати, как известно, завершались формулой, гласящей, что подаренная книга должна находиться неотлучно в определенной для нее церкви, ср., например, концовку вкладной записи нач. XVII в.: «а сию книгу из церкви никому не вынести, не продати и не заложить, и к иной церкви по душе никуда не отдати» [Асафов и др. 1962, с. 283]. Вкладные надписи на русских колоколах XVI–XVII вв., почти дословно повторяющие книжные, иногда сохраняли и подобные «запретные» формулы, оберегающие колокол от посягательств. Приведем в качестве примера две такие надписи из книги Н. И. Оловянишникова. Вот, например, надпись на одном из новгородских колоколов XVII в.: «Лета 7145 (1637) февраля в 25 день дала сей колокол Ивана Афонасьева сына Юдина жена Ксения Федорова дочь о сыне своем Григорие вобитель Пречистыя Богородицы Ведению девичь монастыря <...>; *а тот колокол не продать, не заложить*» [Оловянишников 1912, с. 76], ср. также заключительный пассаж из вкладной надписи на подмосковном колоколе начала

---

<sup>20</sup> Ср. мотивы D 1654.10 (Bells refused to be moved), D 1213 (Bells, when stolen, miraculously return; Self-returning bell) и др. [Thompson, 2].

XVII в.: «...сему колоколу быть у той церкви Божией в веки неотъемлемо» [Оловянишников 1912, с. 134].

В контексте исторической преемственности била и колокола вызывает интерес приведенное М.И. Пыляевым предание — о хранившемся на колокольне г. Пронска старом биле, которое неоднократно пытались передать в другую обитель, но оно каждый раз возвращалось на свою колокольню. «Било это, — писал Пыляев, — было положено „кладью“ в церковь с тем, чтобы оно принадлежало вечно одной и той же церкви. И, по народному преданию, никакою силою невозможно присвоить била с того места, которому оно завещано» [Пыляев 1897, с. 287].

В России некоторые из таких рассказов исторически связаны с Указом Петра I об изъятии четверти всех церковных колоколов и переливке их на пушки, которые должны были заменить затонувшую под Нарвой артиллерию. Известен текст начала XVIII в. «Чудо 1701 г. с колоколами...», в котором рассказывается о колоколах Троицкой лавры, воспротивившихся уготованной им участи и в итоге возвратившихся на места, откуда они были силой изъятые. Один из колоколов — при попытке силой снять его — неожиданно ночью исчез и лишь позже был найден в пруду по соседству, другой, который хотели разбить, не поддался и три дня безостановочно гудел, а два других совершенно одинаковых, «братевники именуемы», сначала долго не снимались с крючьев, а затем «сами колокола с крючья скочили вьдруп и пали, стены обламали» [Белоброва 1971, с. 311]. «Чудо» заканчивается тем, что Петр, узнавший о случившемся, пришел в обитель, «плакал, прошения просил у чудотворца Сергия о изволении своем».

Однако в русской фольклорной традиции более популярной оказалась иная трактовка этого исторического события, оправдывающая действия Петра и отражающая принципиально противоположный взгляд — как на самого царя, так и на проблему взаимоотношений церковной и светской власти. Согласно одному из таких преданий, Петр приехал на Соловки взять у монастыря несколько колоколов для переливки их на пушки. Выслушав возражения монастырской братии, он отправил монахов на дальний остров, предупредив, чтобы они внимательно прислушивались к звукам из монастыря. Сам же, оставшись в монастыре, повелел «три раза перезванивать в монастырские колокола, а потом три раза палить из пушки. Через несколько времени вернулись монахи.

— Ну, что же вы слышали, святые отцы? — спросил царь возвратившихся монахов.

— Мы слышали, — отвечали они царю, — точно будто из пушек палили.

— Ну, вот то-то и есть, — заметил царь, — колоколов ваших вы не слыхали, а пушки славу мою до вас донесли! Так уж лучше давайте мне ваши колокола; я их на пушки перелью, а пушки эти славу святых угодников соловецких распространят до самого Стекольного города [т. е. до Стокгольма. — Т. А.]» [Народная проза, с. 150].

Мотив колоколов, хранящих верность своей церкви или костелу, популярен в местных славянских преданиях. Можно предположить, что он был напрямую заимствован из немецкой традиции, поскольку этот мотив известен в тех польских этнодиалектных зонах, которые находились в сфере длительного немецкого влияния. Так, кашубы сохранили предания о колоколах, которые, будучи вывезенными в другое село, продолжали тосковать о прежней звоннице. Однажды в селе сторел костел, и люди решили на время перевесить колокола на другое место. Они погрузили колокола на подводы и повезли. Однако, когда кони дошли до границы села, колокола неожиданно стали такими тяжелыми, что даже кони, приведенные со всего села, не смогли сдвинуть их с места. Ксендзу, пришедшему уговаривать их, колокола объяснили, «*że xca ostac v svoje paraf iji i zvonit svojim ludzom*» [что они хотят остаться в своем приходе и звонить своим людям]. Тогда ксендз пообещал, что когда новый костел будет отстроен, их вернут на место. Колокола послушались и позволили людям везти их дальше. Костел до сих пор не построили, и потому, когда колокола звонят, то просят людей вернуть их домой: «*Dodom, dodom, dodom*» [Sychta, 6, s. 254]. Аналогичное поверье записано и в Силезских Бескидах. Свинья откопала колокол, и его повесили во Фрыштале. Звон у него был очень громкий и красивый, и потому Czarna Księżna (чернокнижница) из соседнего Чешина решила взять колокол себе и заплатила за него жителям Фрыштала столько денег, сколько понадобилось на прокладку дороги из одного города в другой. Но тем не менее этот «обретенный» фрыштальской церковью колокол, трижды подряд привозимый в Чешин, трижды исчезал оттуда и вновь объявлялся во Фрыштале, где в итоге и остался [Morcinek 1931, s. 23].

Мотив выбора колоколами места, где им висеть, связан, по-видимому, не только с мотивом возвращающихся колоколов, но

также и с широко распространенным, в частности, на севере Европы, обычаем установления церкви или часовни по жребию, когда люди спускали по воде бревно и др., а там, где оно приставало к берегу, строили церковь. У белорусов Гродненщины был записан рассказ о двух колоколах, пльвших по реке и приставших к берегу около села; однако поскольку священник и прихожане медлили с крестным ходом и не сразу пришли на место, один из колоколов ушел под воду [Шейн 1893, с. 325].

Среди легенд и преданий о колоколах в европейских традициях (прежде всего северо- и центральноевропейских) наиболее заметное место занимают рассказы о потонувших колоколах<sup>21</sup>. Как правило, они облекаются в форму повествования о тех или иных исторических событиях; однако по сути все они представляют результат соединения местных исторических или топонимических преданий, прикрепившихся к тому или иному конкретному озеру, реке, горе, с бродячим мотивом о «провалищах», столь популярным в литературных и фольклорных памятниках европейских народов [Перетц 1905, с. 79–80].

Основной корпус легенд о «провалищах» типологически распадается на две группы<sup>22</sup>. В текстах одной из них «провал» поселения или церкви мотивируется угрозой нападения врагов (иноверцев), которые могут осквернить или украсть святыню или реликвию (церковь, икону, книги, колокола)<sup>23</sup>; вероятно, в более поздних

---

<sup>21</sup> Ср. мотивы F 993 «Sunken bell sounds» ([Thompson, 3] с указанием на существование соответствующих мотивов в ирландском, английском, финском, шведском и литовском фольклоре); V 115 «Church bell sunk in river (sea)» [Thompson, 5; англ., фин., эстон., швед.]. Последний мотив подробно разработан в европейском и, в том числе, славянском фольклоре (главным образом — русском и западнославянском). О немецких поверьях о «провалищах» см.: [HDA, 3, S. 867–875]; о литовских: [Кербелите 1963].

<sup>22</sup> О польских преданиях см. специально: [Krzyżanowski 1965, s. 461; Krzyżanowski, 2, T 7070].

<sup>23</sup> Иной раз и сами люди, не желая, чтобы колокола достались врагу, закапывали их в землю или топили в водах озер, рек или колодцев (ср. сербские свидетельства о колоколах, закопанных в церквях из опасения, что они могут достаться туркам [Станојевић 1933, с. 87]); ср. тот же мотив в русских преданиях о Смутном времени и др. В любом случае умолкнувшие колокола, звонящие лишь изредка из-под земли или толщи воды, напоминали о событиях скорбных, отмечали ту или иную трагическую веху в истории. Как не вспомнить в этой связи слова древнерусских повестей о разоренных врагами русских землях. Разгромленный город

текстах внешнего врага мог заменить разбойник или нечистый дух<sup>24</sup>. Другие легенды трактуют «провал» как своего рода наказание, результат Божьего проклятия, ниспосланного на людей за их грехи («наказание злых», по выражению Перетца).

Предания достаточно однообразны, а набор составляющих их мотивов весьма ограничен. Вот основные из них: 1) причина «ухода» города (селения, церкви); 2) город, селение, церковь, колокол уходят (проваливаются, насильно отправляются) под землю, в горы, в лес, за болото, под воду; 3) ушедшее селение или церковь недоступны людям в обычное время; 4) в этом городе (церкви) жизнь идет своим чередом, не согласуясь с земной лишь во временных координатах (позже/раньше); 5) существует день (праздник), когда граница между мирами нарушается, и люди могут наблюдать жизнь этого города (церкви), слышать доносящиеся из-под земли или воды звуки этих селений, в том числе и колокольный звон; 6) есть люди, которым доступно видеть и слышать невидимый город (церковь); 7) люди пытаются попасть в этот город (церковь), откопать или достать церковь, колокол. Отдельные восточно- и западнославянские традиции отдают предпочтение разным мотивам или их сочетаниям.

В западнославянских преданиях акцентируются не столько обстоятельства, благодаря которым колокол оказался под водой или под землей (эти мотивы популярнее у восточных славян), сколько эпизоды, посвященные случайным или намеренным попыткам вытащить колокола на берег<sup>25</sup>. Наиболее известны две группы рассказов. В одних говорится о том, как человек, увидевший колокол или случайно наткнувшийся на него, пытается его достать, но при этом нарушает некоторые правила поведения, и потому ему не удается вытащить колокол. Согласно чешскому преданию,

---

предстает в этих повестях безгласным и безъязыким: «Не бѣ бо во граде пѣнѣи, ни звона, а радости мѣсто всегда плач творяще», — говорится в «Повести о разорении Рязани Батыем» [Воинские повести, с. 112].

<sup>24</sup> По одному познаньскому преданию, когда в селе сгорел костел, дьявол снял колокола и сам забросил их в ближайшее озеро [Кноор 1895, s. 341].

<sup>25</sup> Ср. европейские сюжеты о затонувших колоколах: V 115 «Sunken bell travels on sea bottom», «Raising sunken church bell», «Sunken church bell cannot be raised», «Church bell cannot be raised because silence is broken», «Church bell cannot be raised because person blasphemes» [Thompson, 5] и др.

женщина, полоскавшая в реке белье, зацепила им колокол, утонувший в реке около Старого Болеслава, и вытащила его наружу. Увидев колокол, она так удивилась, что громко закричала, и колокол сорвался и ушел в глубину [Тукач 1900, s. 300]. По польскому преданию, в такой же ситуации девушка, зацепившись волосами за что-то в воде, в негодовании воскликнула: «Któż u diabła ciągnie mię za włosy», и колокол скрылся в водах навечно. Если бы она сказала: «Mój Boże, któż ciągnie mię za włosy», то вытянула бы колокол [Кноор 1895, s. 341]. У поляков Замостья рассказывали о том, как женщина, стиравшая белье в пруду, увидела веревку, конец которой плавал на поверхности воды; она начала тянуть за нее и таки вытащила бы костел, но не во время чертыхнулась, что, мол, веревка длинная и конца ей нет. В ту же минуту колокола стали звонить из глубины и навеки ушли под воду [ArchMatTer]. Согласно мальборскому преданию, вышедший было на поверхность колокол ушел обратно на глубину, когда услышал, как девушка собралась продать его и на эти деньги купить себе материю на платье [Łęga 1933, s. 163].

Известны на западе славянского мира рассказы о том, как человеку, натолкнувшемуся на несколько колоколов в воде, приходится выбирать один из них, поскольку больше он не в состоянии вытянуть и унести. Девушка-служанка, оказавшись около озера, услышала из-под воды чьи-то стоны и спросила, кто зовет ее. «Pan, organista i służa pazywamy się», ответили ей из воды колокола, и она выбрала слугу, как равного себе [Кноор 1895, s. 342].

В русском и вообще восточнославянском фольклоре наиболее разработан мотив «слушания» находящегося под землей или водой селения, церкви, колокола в один из весенних или летних праздников. Такова китежская легенда, рассказывающая об уходе Китежа на дно озера Светлояра во времена нашествия Батгя, а также о чудесных видениях и явлениях, случающихся на берегах этого озера в одну из летних ночей (обычно под «Владимирскую», 22.06 ст.ст.). В эту ночь в водах озера можно увидеть очертания города, отражение церковных крестов и молящихся людей, услышать песнопения, звуки церковной службы и колокольный звон<sup>26</sup>. На Витебщине записан

---

<sup>26</sup> Китежу и связанным с ним легендам и преданиям, а также вообще преданиям о провалившихся городах посвящена обширная литература, см.: [Сумцов 1896; Петец 1905; Комарович 1936; Басилов 1964; Савушкина 1972; Блинкова 1973 и др.].



рассказ о церкви, которая в наказание жителям за их грехи ушла под землю вместе с молящимися. Иногда люди пытаются откопать ее главу, но она все глубже уходит под землю. «В иную пору в горе слышится колокольный звон, вопли молящихся, церковное пение и чтение... Подземное богослужение идет не одновременно с богослужением соседней и других церквей, а всегда то раньше, то позже, и только в Светлую седмицу оно идет одновременно с наземными церковными службами» [Шейн 1893, с. 422–423]. Тот же мотив можно встретить и в западнославянском фольклоре. Согласно кашубскому преданию, шведы, сняв колокола в местном костеле, захотели забрать их с собой, погрузили на лодку и повезли через озеро. Но здесь лодка неожиданно перевернулась, колокола упали в воду и утонули. С тех пор они звонят по ночам, а в пасхальную ночь даже выходят из воды на берег [Sychta, 6, s. 255].

Колокол или церковь, попадая под воду или под землю, оказываются в некотором смысле в потустороннем мире, под властью нечистой силы. Согласно костромскому преданию, под воду в Чертово окошко — небольшой пролив на реке Лухе — упал с колокольни местный колокол. Когда местные жители пытались вызвать его оттуда, они неизменно слышали в ответ: «Дайте мне две головы, а я отдам колокол» [Смирнов 1923, с. 4]. Там же рассказывали и об огромной жабе, стерегущей на дне реки колокол.

В восточнославянских преданиях о потопленных колоколах есть еще один мотив, на западнославянской почве разработанный очень слабо. Рассказывают, что звон колоколов с годами становится как бы тише и глуше, и услышать его доводится не каждому. В одном из преданий Олонецкого края, относящихся к эпохе Смутного времени, рассказывалось о том, как люди, стремясь спасти от разбойников колокола и церковную утварь, вложили ее в колокол и опустили на дно озера. «Опущенные в воду колокола долгое время каждый год, под Пасху будто бы звонили в озере, как бы напоминая о себе и скрываемых ими священных предметах. Ну, а в настоящее время звон прекратился потому-де, что люди стали грешить и недостойны слышать святой звон погребенных колоколов со священными вещами» [Криничная 1991, с. 155]. По китежским преданиям, звон святых колоколов в старину можно было слышать чаще, а сейчас этого удостоиваются только «те, которые посещают это озеро с верою и страхом Божиим», а также «безгрешные дети», которых специально приучали слушать подземные

колокола с малолетства: «Я помню, сама маленькая была, — рассказывала женщина о своем детстве, проведенном поблизости от легендарного города, — ходили по ягоду, тут в горах идем — припадем к земле и слушаем» [Савушкина 1972, с. 65, 66, 70].

Однако в русской фольклорной традиции колокольный звон — это не только примета затопленных церквей и городов, но и других мест, сохранивших истинную веру, оплотов святости и праведности. Мы имеем в виду русские социально-утопические легенды об обетованных землях, своего рода материализованном воплощении рая, где люди живут в мире, богато и вольно, см.: [Чистов 1967]. Далекие земли (Китеж, Беловодье, Анапа, «Ореховая земля», «Опоньское царство», «Город Игната» и др.), находящиеся за морем или за горами, были точкой притяжения для целых поколений русских людей, оставивших немало ярких рассказов (преданий, легенд, воспоминаний) о своих попытках достичь этих земель или хотя бы заглянуть туда. «Обетованный» край, тем не менее, оставался недостижим для них, а среди того немногого, что рассказывали о нем, были и сообщения о звуках незнаемого (невидимого) мира, в том числе и о колокольном звоне. В среде казаков-некрасовцев бытовали легенды о «Городе Игната», основанном Игнатом Некрасовым, который ушел с частью казаков за Песчаное море (Аравийскую пустыню). Казаки, не перестававшие искать «Город Игната», однажды достигли места, откуда были уже слышны звуки этого легендарного города: они «слыхали, как чечеты кричали, звоны звонили, собаки лаяли, люди говорили. Слыхали, как песни играли, а найти — не нашли города. Туманом закрыт он. С какой стороны ни подходили, а увидеть, так и не увидели» [Тумилевич 1961, с. 195]. На Урале известны предания о «дивьих людях», живущих в Уральских горах. «Дивьи люди небольшого роста, очень красивы и с приятным голосом, но слышать их могут только избранные. Они предвещают людям разные события. Рассказывают, что в селах <...> в полночь слышится звон; слышали его только люди хорошей жизни, с чистой совестью. Такие люди слышат звон и идут на площадь к церкви. Приходит старик из дивьих людей и рассказывает о событиях и предсказывает, что будет» [Народная проза, с. 470]. В легендах, известных у жителей Севера, к северу от береговой линии Ледовитого океана находилась обетованная земля, населенная бородатыми великанами (видимо, имелось в виду какое-то реальное старообрядческое

поселение). Из рассказов одного промышленника, осматривавшего на островах около Колымского устья звероловные снасти и заблудившегося там, следовало, что он попал в незнакомое село, где жили бородатые люди, и во время своего пребывания там часто слышал колокольный звон, собиравший людей в молельню [Окладников 1958, с. 522].

Южным славянам также известны рассказы о «провалищах», однако мотив звучащего из-под земли колокольного звона для них не характерен (по-видимому, из-за того, что сами колокола не имели в южнославянских культурах такого значения, как в восточно- и западнославянских). Эти южнославянские легенды стоят ближе всего к библейским сюжетам о Содоме и Гоморре, о Всемирном потопе или рассказу о Вавилоне — городе-блуднице, т. е. к легендам о погрязших в грехах городах и селениях, обреченных за это на гибель и не оставивших о себе ни следов, ни звуков, ср., например, македонское предание о Нисийском болоте, куда провалился монастырь в наказание за разврат и смертные грехи, царившие там [Лъжев 1890, с. 204–205].

**Сакрализация колокольного звона.** Легенды и предания об обетованных землях, где звучит колокольный звон, отразили общекультурное отношение к колоколам и колокольному звону как к святыням христианского мира. Как со времени принятия христианства на Руси принято было строить по обету церкви и часовни, возводить кресты, даровать церквам и монастырям иконы и богослужебные книги, так несколько позже, когда колокола прочно вошли в русскую культуру, появилось и обыкновение даровать церквам и монастырям колокола, см.: [Кремлева 1993а, с. 143]. Уже в 1290 г. ростовские князья Димитрий и Константин Борисовичи, посылая в Великий Устюг владыку своего Тарасия для освящения соборной церкви, послали туда и колокол. О колоколах, «слитых по обещанью», «данных кладью», «пожалованных» и «положенных» в ту или иную церковь, сообщают многие колокольные надписи XVI–XVIII вв., ср. надпись на колоколе Шартомского монастыря около г. Шуи: «Лета 7134 года мая в 20 день дали сей колокол, вклада к Николаю чудотворцу, в Шартомский монастырь: старец Савватий дал тридцать три рубля да старец Стахей дал двенадцать рублей 14 алтын, по своим родителям и по своей душе; а

весу 15 пуд, три гривенки» [Оловянишников 1912, с. 106–107], или надпись на колоколе с. Рославичи Киевской обл.: «Року 1648 мца сентеврия сей дзвун наданий до святого Спаса казаков рославски» [Жолтовський 1973, с. 36]. Из почтения и любви к колоколам, церковному благолепию, а также по обету в России было принято золотить колокола, см. об этом: [Пыляев 1897, с. 294].

Будучи элементом христианского богослужения, колокола получили в народном мировосприятии статус сакрального предмета. Показательно в этом смысле, что в русских заговорах и молитвах наряду с обращениями к Богу, Богородице и святым изредка встречались и обращения к колоколам, ср.: «Матушка, Введение пресвятой Богородицы, колокол святой» [Смирнов 1923, с. 2]. Сакральность колокола и самого колокольного звона в сознании людей подтверждалась тем еще, что прежде чем занять место на колокольне, колокол освящался (существовал специальный «Чин благословения кампана, си есть колокола или звона»). Благодаря освящению сакральным становился не только сам колокол как предмет материальный, но и колокольный звон. Он был воплощением божественной силы и «гласом Господним». Вот что говорилось в молитве этого благословения: «Излей в онь [в колокол. — Т. А.] силу благодати Твоея: яко да услышавше вернии рабы твои глас звука Твоего, в благочестии и вере укрепятся и мужественно всем диавольским наветом воспротивостанут <...>; к церкви же на молитву <...> спешно яко ведоми да ведутся»<sup>27</sup>.

Понятно поэтому, что в традиционной культуре отношение к колоколам расценивалось как показатель благочестия и праведности общества и конкретного человека, а сами колокола были несовместимы с ложью, несправедливостью и греховностью. Свидетельств тому множество. В русских духовных стихах к «неправедным душам», которым заказана дорога в рай, причислялись те, что «к Божьей-то церкви не хаживали», «звону колокольному не варывали (не внимали. — Т. А.)» [Стихи духовные, с. 243]. При перенесении колоколов с места на место, при их отливке и особенно при поднятии на колокольню и освящении соблюдались

<sup>27</sup> На эти последние слова обратил внимание П. Флоренский, прокомментировав их следующим образом: «то есть таинственную силою влекомы, силою, вливаемою в звук колокола, а не просто — звоном-сигналом, звоном-знаком разбуженные» [Флоренский 1977, с. 156].

определенные правила. Считалось, например, что если в числе присутствующих есть детоубийцы, снохачи или инородцы, или если колокол отлит на несправедные деньги, то с колоколом что-нибудь обязательно случится. Он упадет, треснет по дороге или голос его будет глухим, лишенный яркости настоящего звона. Поэтому нежелательные участники действия перед его началом вызывались из толпы и изгонялись. «Когда приступают к отливке или поднятию колокола, — отмечал Оловянишников, — кто-нибудь из толпы кричит: „Снохачи, долой!“» [Оловянишников 1912, с. 363].

В народном мировосприятии (отразившемся и в языке, и в обычаях) колокольный звон был своего рода мерилем качества, правды, чистоты. С колоколом и колокольным звоном сопоставлялось только то, что было достойно высшей похвалы и оценки, ср. рус. *рожь чище звона* [Добровольский 1914, с. 263], укр. *Ой, як вона заговорить — як у дзвони дзвонить* [Потебня 1914, с. 468], рус. донск. *говорит как колокол 'чисто внятно'* [СРНГ, вып. 14, с. 163], кашуб. *rogoda jaż zwońi, suknia od dzwoni* 'праздничная одежда' [НКР, s. 551] и др. Поляки над Рабой были убеждены, что если поминальный звон по умершей женщине разносится далеко и звучит ясно и чисто, это означает, что умершая была хорошей хозяйкой, оттого по ней колокола «*jak organy grają*» [как органы играют] [Świątek 1893, s. 134]. Среди русских юридических обычаев (впрочем, не только русских) известна так называемая очистительная присяга, принимая которую, человек клялся на священных предметах — иконе или кресте и целовал их в знак своей невиновности, см.: [Тенишев 1907]. Такая же очистительная присяга принималась и под колокольный звон<sup>28</sup>. «Ходить под колоколами», «с колокольным звоном под присягу пойти» — говорили о людях, лишенных возможности доказать свою невиновность иным способом и решившихся оправдаться в церкви при стечении народа и под колокольный звон [СлРЯ, с. 1539, 1541]. Считалось, что колокольный звон не позволит человеку солгать, а рискнувший на такое святотатство будет тотчас наказан Богом. М. Дикарев вспоминал о том, как ему однажды довелось видеть в донской станице клятвопреступника, раскаявшегося во лжи во время колокольного звона. Богатый помещик, будучи пьян, зарезал ночевавших в его

<sup>28</sup> Ср. мотив D 1213 «Magic bell paralyzes perjurer» [Thompson, 2].

доме косарей, и все обстоятельства дела были против него. Лишь один свидетель утверждал, что помещик в ту ночь, когда произошло несчастье, находился в другом месте. Чтобы проверить, правду ли говорит свидетель, «повили їх у церкву на присягу, і на ту приведенцію зойшлося людей дивиця багато — прямо як на ярмарок. Ну, і ото вони як ішли до церкви, так стали дзвонить по-мертвому, так як ниначе кого нисуть ховать. Так той свідитиль і ни дойшов до церкви — обомлів увесь, затрусив ся і упал <...> Він став їм признаваця, шо він бачив, шо пан у те время був дома, і шо чув, як він порізав. А його ото, бач, Бог ни допустив до гріха» [Дикарев 1903, с. 181–182]<sup>29</sup>. Аналогично этому и сербы полагали, что слова, невольно произнесенные во время колокольного звона, являются непреложной истиной [ВГ, с. 18].

Присматриваясь к некоторым славянским обычаям и поверьям, так или иначе связанным с колоколами, без труда замечаешь, что колокольный звон «появляется» там и тогда, где и когда человек нарушает правила христианского благочестия и бытового поведения, причем независимо от того, идет ли речь о проступке или посягательстве на человеческую жизнь. На Брестщине женщины рассказывали: если во время любого большого праздника оставить на виду какую-нибудь недоделанную домашнюю работу (например, недотканые кросна), что в принципе было запрещено, то при первых же звуках праздничного колокола эта вещь как бы оживет, начнет подергиваться, а перекладинки в кроснах будут сильно «браскати» [ПА, Радчицк Столинского р-на]. А вот пример совершенно иного масштаба. Согласно вологодскому преданию, злодей-разбойник вышел однажды в пасхальную ночь на большую дорогу и поджидал какого-нибудь запоздавшего прохожего. Но только он расслышал шаги приближающегося человека, раздался колокольный звон, зовущий людей на Всенощную. Разбойник выронил нож и застыл на том самом месте, не в силах пошевелиться, после чего раскаялся, бросил разбойничью жизнь и ушел в монастырь замаливать грехи [Оловянишников 1912, с. 358].

В народных юридических обычаях с колоколами были связаны разнообразные способы обнаружения вора. Кашубы вкручивали в

---

<sup>29</sup> «Очистительная» сила звонов проявлялась и в обычае хранить казну вблизи колоколов [Чудинова 1994, с. 45].

веревку колокола часть украденной вещи (например, нитку из одежды) или же втайне привязывали к колокольной веревке красную ленточку, чтобы во время звона вора «грызла совесть», и он бы мучился [Sychta, 6, s.254]. У поляков Подгалья мы встретили обычай зарубать осину утром натошак во время звона колоколов, чтобы и вор, услышавший этот звон, начал трястись как это проклятое дерево [ArchMusEtn, I/203, l.4a]. Другим, не менее популярным способом, был обычай звонить по вору, как по умершему. Люди, заплатившие за погребальный звон по человеку, ограбившему их, старались донести весть об этом до вора, после чего он спешно возвращал украденное, боясь последствий такого звона [Sychta, 6, s.254]. Колокольный звон задерживал вора поблизости от места преступления. В окр. Радома считалось, что если, обнаружив кражу, человек сразу же ударит в колокол, то вор сможет удалиться от села лишь на то расстояние, на которое разносится этот звон [Kolberg, 21, s.168]. Среди применяемых при краже магических приемов были и такие, которые могли привести к смерти вора. Например, на Витебщине вожжи украденной лошади привязывали к колоколу в надежде, что конокрад удавится [Никифоровский 1897, с.146].

В рассказах о попытках украсть сами колокола причудливо сплетаются многие мотивы «колокольной мифологии». В предании, записанном у поляков над Рабой, говорится о том, как однажды воры попытались украсть колокол, который имел особую силу для отгона градовых туч. Когда вор протянул руку, чтобы снять колокол, что-то невидимое сильно оттолкнуло его в сторону, и раздался голос, который произнес: «Kieś mie tu nie wiesiał, to i brał nie bedzies!» [Не ты меня сюда вешал, не тебе меня и взять] [Świętek 1893, s.553].

**Колокольный звон и магия.** В традиционной культуре колокольный звон имел не только значение сакрализованного звука, отторгающего все несправедное и «нечистое». Этот звук придавал сакральность всему, с чем он соприкасался и куда он доходил, как бы распространяя эту сакральность вовне. Время и пространство, «помеченные» колокольным звоном, приобретали особые свойства, освящались присутствием высшей силы, ее соучастием в том, что происходило в то время, когда звучал колокол, или в том месте, где он был слышен.

Время колокольного звона (особенно праздничного — на Рождество, Страстную неделю или Пасху) воспринималось как сакральное, благоприятное для начала каких-нибудь важных дел и хозяйственных работ, а также для многих ритуалов и магических актов. Большая часть таких магических операций относилась к самому человеку и его здоровью, а также к сферам его деятельности — скотоводству, пчеловодству и садоводству. «Результаты» магической процедуры, совершенной под колокольный звон, имели особую силу, причем в продолжение целого года. Можно провести аналогию между обычаем совершать что-либо под колокольный звон с молебном или молитвой перед началом какого-нибудь важного дела или работы. Вместе с тем, среди ассоциаций, которые вызывает этот обычай, — различные магические действия, совершаемые в церкви или вблизи нее во время пасхальной Всенощной, когда человек, стремящийся достичь чего-либо, заявлял об этом под возглас священника «Христос Воскрес!». Разница лишь в том, что под колокольный звон не совершались действия несправедливые или откровенно греховные.

В Скопской Котлине (Македония) в первый день Рождества Христова хозяин, слышав удары колокола, трижды проводил скребницей по каждому животному, стоящему в хлеву, и давал им немного жита из решета, чтобы обеспечить скоту приплод и здоровье, а хозяйка кормила в это же время в обруче кур зерном, чтобы в течение года вся домашняя птица была при доме и не разбредалась [Филиповић 1939, с. 89]. В обл. Фрушка Гора под рождественский звон колоколов хозяйка завязывала цепи от очага, чтобы «завязать волкам пасть на скот», а хозяин старался в то же время ухватить ярмом волов, чтобы это непростое дело удавалось ему и в течение года [Шкарић 1939, с. 90]. Моравские женщины в ночь на Рождество шли к реке с подойниками и, дождавшись, пока зазвонят в костелах, старались при первых звуках колокола набрать больше воды, чтобы у коров молока было в избытке [Húsek 1932, s. 258]. Чтобы уберечь пчел от воров, в ту же ночь мораване пряли нить и затем при звоне к заутрене обегали пчельник, окрутив его этой нитью. Полагали, что даже если вор сможет проникнуть внутрь, то ему не удастся выйти оттуда [Vartoš 1892, s. 279]. Такая же нить, спряденная под колокольный звон и обвязанная вокруг улья, удерживала пчел неподалеку от пасеки [Шкарић 1939, с. 139].



В католических традициях южных и западных славян большой популярностью пользовался обычай пробуждать к жизни плодовые деревья во время колокольного звона в Страстную субботу, когда он возобновлялся после двухдневного перерыва. У чехов, словаков, моравян, словенцев, хорватов и поляков на это время один из домочадцев оставался дома (хотя все остальные уходили в церковь) и дожидался, когда раздастся первый удар колокола. Тогда он бежал в сад и старался хоть немного потрясти каждое дерево или постучать по нему, чтобы летом на нем было много фруктов. При этом обычно он произносил какие-нибудь побудительные словесные формулы, отвечающие сути магического действия: «Ty, jabloni (hruško, švestko), vydej ovoc!» [ты, яблоня (груша, слива), дай плоды] [Vančík 1969, s. 32]. Словенцы в то же время клали между ветвями деревьев большие камни, чтобы плоды были крупнее, а также били по деревьям помелом в надежде на хороший урожай [Kuret, 1, s. 199]. Жители Скопской Котлины под колокольный звон на Рождество выносили в сад под фруктовые деревья остатки сгоревшего за ночь бадняка [Филиповић 1939, с. 90]. Известно обыкновение звонить в саду в колокольчик: кашубы, к примеру, делали это в Сочельник, чтобы «obudzec dřeva, žebě dobře rodzěle» [Sychta, 6, s. 256].

По всей Европе, в том числе у всех славянских народов (особенно на западе славянского мира), считалось, что воды в реках и озерах, а также вода, вытекающая из источника в момент, когда колокола «завязывались» (замолкали) в Страстной четверг или «отвязывались» в Страстную субботу, освящались колокольным звоном и приобретали благодаря этому чудодейственные свойства, исцеляющие человека от множества болезней и обеспечивающие его здоровьем на весь предстоящий год. Люди шли к источникам или приносили воду домой (особенно для детей, стариков и больных), купались в реках, умывались этой водой и пили ее, а в Словении хозяйки даже ставили бочки с такой водой у ворот на улице, чтобы каждый проходящий мимо мог умыться ею [Kuret, 1, s. 198]. Вода, освященная колокольным звоном, смывала с человека болезни и грехи [ВГ, с. 24, 67]. Особенно часто такой водой мыли глаза и голову, чтобы избавиться от глазных болезней и головной боли [Bartoš 1892, s. 226]. Девушки обычно сами ходили на рассвете к источникам и, услышав звуки колокола, умывались, чтобы свести с лица веснушки, придать ему белизну и румянец [Narodna vjeronanja 1896, s. 255].

В оздоровительных целях под колокольный звон совершали и некоторые другие действия. Русские Ярославской губ. находили на кладбище кость и при звоне пасхальных колоколов терли ею бородавки [Балов 1901, с. 133]. Болгары Баната в Страстную субботу проводили по лицу монетой и яйцом, чтобы оно было белым и чистым [Телбизовы 1963, с. 246]. Словенцы во время звона проводили по зубам острой бритвой, чтобы они не болели, а также катались по полу для избавления от болей в животе [Kuret, 1, s. 162, 196–197].

Кроме этих достаточно «массовых» магических акций, колокольный звон провоцировал немало других, частных, единичных, но тем не менее жизненно важных для человека или общества. Среди них были продуцирующие<sup>30</sup>, апотропеические, профилактические и иные действия. Когда после полудня на Рождество в церкви звонили «во славу Божию», женщины в Македонии трижды пускали челнок по ткацкому станку, чтобы в течение года у них спорилось тканье; кузнец трижды ударял по наковальне, а колесный мастер — топором по дереву, чтобы весь год у них была работа [Филиповић 1939, с. 89]. Сербы Баната набирали под колокольный звон воду в источнике для праздничного рождественского пирога «чесница» [БХ, с. 299]. Судетские поляки при колокольном звоне в Страстную субботу сажали капусту в надежде, что она уродится крепкой и крупной [Michalikowa 1974, s. 198]. На Волыни при звоне колоколов в Страстной четверг человек, стоящий в церкви, подбрасывал в кармане семена льна, чтобы позже они хорошо взошли [ПА, Ветлы Любешовского р-на]. Девушки-моравки в Сочельник под колокольный звон прислушивались к собачьему лаю: с какой стороны он доносился, оттуда они ожидали женихов [Bartoš 1892, s. 18]. В Калужской губ. во время колокольного звона на Пасху охотник, забравшись поглубже в лес, стрелял в сторону церкви, полагая, что тем самым он стреляет в угоду лешему, после чего его ружье должно было бить без промаху

---

<sup>30</sup> Любопытное подтверждение тому, что колокольный звон в разные исторические эпохи воспринимался как способ повлиять на сферу человеческого «воспроизводства», находим в записках французского путешественника де ла Невилля, посетившего Русское государство во второй половине XVII в. Вот что писал он, в частности, о большом благовестном колоколе Московского Кремля: «В этот колокол ударяют также, когда царь спит с царицею, с тем, чтобы народ стал молиться за дарование им наследника...» [Невилль 1986, с. 522].

[Новичкова 1995, с. 316]. В некоторых народных обычаях можно усмотреть и ассоциацию с христианской традицией «завязывания» колоколов в Страстной четверг, основанную на «этимологической» магии. Сербь, например, считали полезным сеять огурцы, когда колокола *се завезују*, чтобы и огурцы лучше «завязывались» [Чајкановић 1985, с. 141]. Украинцы Полтавщины под колокольный звон в Страстной четверг завязывали на нитке узелки по числу ударов колокола, а затем обвязывали ею руку при посадке огурцов, чтобы завязей на них было не меньше, чем узелков на нитке [Милорадович 1991, с. 249].

Мы уже упоминали о том, что в разных славянских традициях особый магический смысл приписывался праздничным звонам. Особенно популярным среди них был, безусловно, пасхальный. У восточных славян на Пасху каждый человек мог подняться на колокольню и вызванивать на колоколах все, что ему заблагорассудится. Во многих местах России, благодаря этому обычаю, пасхальная неделя получила название *Звонильной*. Звоны и наигрыши, исполнявшиеся на Пасху, были далеки от традиционных богослужебных звонов, в них широко использовались народные мелодии и свободная импровизация. На Пасху и сама церковь, и все пространство вокруг церкви, и колокольня становились местом массовых народных гуляний (вспомним хотя бы украинский обычай исполнять весенние песни и хороводные игры на площади у церкви). Пожалуй, только ленивый человек не звонил на Пасху в колокола. «Как во всю неделю Пасхи бывают целодневные звоны на церковных колокольнях, — отмечал в своих архангельских материалах П. Ефименко, — то у мужчин и женщин, холостых и женатых, замужних и девушек, есть обычай ходить после первого дня на церковные колокольни толпами» [Ефименко 1877, с. 141]. У русских девушки в течение всей пасхальной недели собирались на колокольне, пели там песни, плясали и конечно же, звонили в колокола. Случалось, что при этом — как и во время других праздничных гуляний (масленичных, например) — они вели себя свободно и даже непристойно [Бернштам 1988, с. 255]. С пасхальным звоном были связаны и некоторые детские обычаи: дети «выбивали яйца на колокольне, бились там яйчками» [ПА, Тихманы Каргопольского р-на Архангельской обл.]. У поляков Поморья дети получали в подарок пасхальные яйца за то, что били по колоколам молотками и при этом кричали: «*Beru, беру, na jaja*» [Stelmachowska 1933, s. 152].

Пасхальный звон, вместе с тем, был не только частью богослужения и элементом «светской жизни» традиционного социума; ему приписывался и магический смысл. На Украине и в восточной Польше широко бытовало убеждение, что пасхальный звон положительно влияет на рост гречихи. Поэтому парни старались на Пасху первыми добежать до колокольни, будучи уверены, что в этом случае у них в семье урожай гречихи будет больше всех [Kolberg, 35, s. 34, окр. Пшемышля]<sup>31</sup>. Впрочем, по сообщению из Житомирского у., «каждый крестьянин считал для себя своим священным долгом позвонить на колокольне, и сложилось даже убеждение, что кто, разговевшись пасхальным хлебом, первым ударит в колокола, тот останется жив до следующего Светлого Воскресенья и будет иметь на поле богатый урожай гречихи» [Струменский, л. 3 об.]. В России, где особой заботой традиционно были окружены лен и конопля, на колокольню в Пасху торопились в основном женщины. Считалось, что у той из них, которая зазвонит в колокола в первый день Пасхи, лен вырастет долгий и волокнистый [Балов 1901, с. 133]. Люди не только сами звонили в колокола на Пасху, но и внимательно следили за правильностью пасхального трезвона. Если звонарь чуть запаздывал и звонил не тотчас после обедни, то ожидали неурожая (Украина [Балов 1903, с. 446]). На западе Украины, у гуцулов и лемков на Пасху в колокола звонили пасечники, надеясь таким образом пробудить пчел от зимнего сна [Lud 1898, t. 4/3, s. 419]<sup>32</sup>. В Костромской губ. пасечники старались непременно держать у себя осколок церковного колокола, добытый ими при первом пасхальном звоне; считалось, что от этого пчелы будут лучше плодиться [Смирнов 1923, с. 2].

**Колокольный звон, мир небытия и нечистая сила.** Итак, колокольный звон, по своему происхождению и символике связанный с христианским богослужением, был «освоен» традиционной культу-

---

<sup>31</sup> Вспомним хотя бы столь популярное в разных местах обыкновение топиться домой после Всенощной в надежде обеспечить себе тем самым скорейшее окончание летних полевых работ.

<sup>32</sup> Мотив «пробуждения к жизни» замечен и в польском обычае возвращать к жизни повесившегося человека ударами веревки от церковного колокола [Fischer 1921, s. 356].

рой и занял существенное место в славянской картине мира, прежде всего в ряду таких оппозиций, как культура/природа, праведность/грех, «этот» свет/«тот» свет, христианство/язычество. Колокольный звон стал своего рода классификатором, позволяющим провести границу между сферами бытия и небытия (как в их пространственных, так и временных координатах).

В славянских верованиях и фольклоре отсутствие колокольного звона, как, впрочем, и некоторых других звуков и голосов, принадлежащих человеку и его «культурному» окружению, репрезентирует «тот» свет. По карпатским поверьям, нечистая сила обычно опасна человеку лишь по ночам, но с первым криком петуха и ударом колокола к заутрене она исчезает; однако если человек оказывался там, где не слышно колокольного звона и петушиного крика, то нечистая сила имела над ним безраздельную власть в любое время суток [ЕЗ 1898, т. 5, с. 175]. В славянских заговорах болезни и «уроки» отсылают в «никуда», где не кричит петух, не блеют овцы, не поют девушки, не звонят колокола и т. п., ср., например, в украинском заговоре от золотухи: «Золотниче, золотниче, добрий чоловіче! <...> Иди на Чорне море, там, де ніхто не ходить, де кури не заівають, де люди не зачувають, де дзвони не задзвонюють, де голос не заносять» [Москаленко 1993, с. 129]. Еще одно общее место славянских заговоров — невосприимчивость умерших ко всему тому, что происходит на земле, в том числе и к колокольному звону (которая в силу магической ассоциации переносится на больного или страдающего), как в русском заговоре от тоски: «И как сей мертвец (имя рек) отстал сего света и от колокольного звону, и от пения церковного, и от мира крещенного, и не чует, и не слышит на своем сердце ни тоски, ни сухоты, ни злыя женския красоты...» [Виноградов 1908, с. 41]. К умершим в мифопоэтическом смысле принадлежали и рекруты, волею судьбы отторгнутые от родного дома и брошенные в чужой мир, где их чувственным ощущениям был недоступен мир людей, ср. в рекрутском причитании: «Что позагнаны удалы головушки, Во чужую-то дальню сторонушку <...> Они не слышат там и не звона-то колокольного...» [Причитания, с. 307].

В традиционных верованиях и фольклоре беззвучным и безгласным (или неозвученным) представлялось не только пространство небытия, но и его время. Подобно тому как время, когда звонят колокола, считалось благоприятным для человека и

многих видов его деятельности, молчание колоколов маркировало «демоническое» время. Поляки Силезии верили, к примеру, что водяные духи *jaroszki* показываются из воды лишь по вечерам, когда отзвонят в костеле [Koczwaga 1911, s. 71], а мораване считали, что ведьмы выходят стирать свою одежду в реке лишь раз в году на Страстной неделе, когда умолкнут колокола [Tomeš 1972, s. 77]. В Польше широко известны поверья о том, что уж или жаба, в течение 7 лет не слышавшие колокольного звона и звуков человеческой речи, а также не видевшие человека и домашних животных, превращаются в смока — дракона с семью головами, ногами, двумя хвостами и крыльями. Смок либо сам водит градовые облака, либо поступает в услужение к планетнику или чернокнижнику, которые ездят на нем верхом, ср.: [Traczyk 1895, s. 77; Matyas 1897, s. 110]<sup>33</sup>. Приобщение к человеческому началу и миру христианских ценностей — мотив, характерный и для некоторых других аспектов змеиной мифологии. На территории польско-белорусского пограничья записаны рассказы о том, как осенью в какой-нибудь большой праздник (на Воздвиженье, например) змеи собираются вместе, заползают на верхушки деревьев, чтобы в последний раз перед своим уходом на зимовье услышать колокольный звон и всю службу в костеле, после чего ищут себе места на зиму [PrEtnZw]. Та из них, которой не удалось услышать колоколов в последний раз, выползает на дорогу, чтобы ее убили [ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.]<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Обратим внимание, что та же судьба постигнет ужа или жабу, которые в течение 7 лет не увидят солнца [Lud 1910, t. 16, s. 78]. В параллелизме подобных свидетельств есть, вероятно, скрытый смысл, поскольку все, находящееся между небом и землей, связано с верхним миром и сферой макрокосмических ценностей. В славянской культуре можно встретить, кроме того, прямые уподобления колокола солнцу, ср. болгарское поверье о том, как в день Богоявления, когда небо на мгновение открывается, в середине неба можно увидеть висящий золотой колокол (*златна камбана*), который бьет в полдень и в полночь. Когда петухи на земле слышат этот звон, они начинают петь [Ангелова 1948, с. 227]. В восточнославянских детских закличках, обращенных к солнцу, в качестве парного слова к нему часто фигурирует колокол: «Радуга-дуга, не давай дождя, давай солнышка-колоколышка...».

<sup>34</sup> Впрочем, возможно, существуют и более глубокие мифопоэтические ассоциации, связывающие змею (как медиатора), колокол и «верхний» мир и мир сакральных ценностей (см. выше о колоколе-солнце).

С другой стороны, избегание колокольного звона, равно как и других атрибутов человеческого и христианского (молитвы, креста), было одним из условий совершения магических ритуалов, подразумевающих вмешательство нечистой силы. Условия этих ритуалов в некотором смысле представляют собой воплощение атрибутов «небытия», фигурирующих в заговорах, о которых мы только что упоминали. Жители Харьковской губ., чтобы обзавестись инклюзом — духом, приносящим человеку неразменный рубль, разрезали летучую мышь и носили ее 9 дней под мышкой, нё молясь, не посещая церковь и не слыша церковных колоколов [Слащев 1992]. Словенцы Штирии считали, что если в яме, находящейся в таком месте, где нет солнечных лучей и куда не доходит колокольный звон, сварить живого кота, то можно получить кость, взяв которую в руки, человек станет невидимым [Pajek 1884, s. 118].

Нам уже приходилось говорить о том небольшом периоде в конце Страстной недели, когда колокола, в соответствии с церковным канонам, не звонят вообще. Это время смерти Иисуса Христа, время, не освященное присутствием высшей силы, было всего опаснее для тех, кому случалось умереть на Страстной [Kuret, 1, s. 156]. Человека поневоле хоронили без колокольного звона, что, как считали, давало дьяволу неограниченную власть над его душой. Чтобы избежать этого и спасти душу умершего, в Страстную пятницу похороны совершались под грохот трещоток и удары в била [Телбизовы 1963, с. 246]<sup>35</sup>.

Молчание колоколов отмечало время, когда на земле присутствовали души умерших, а местом их пребывания в славянских мифологических рассказах нередко становилась пустующая по ночам церковь или колокольный. В фольклоре восточных и западных славян известно немало рассказов о людях, волею судьбы оказавшихся вблизи церкви в поминальный день и наблюдавших службу мертвых. Польские поморы верили, что в ночь накануне Задушек (1.11) в костел приходят души умерших и служат свою службу, оттого из костела слышны звуки органа и колокольный звон [Stelmachowska 1933, s. 194]. У сербов в р-не Дубровника записан рассказ о том, как человек, услышавший ночью колокольный звон, отправился в церковь якобы к заутрене, но обнаружил, что в церкви все не так,

---

<sup>35</sup> Молчание колоколов препятствовало и человеческой деятельности: считалось, например, что земля в Страстную пятницу становится «глухой» и обрабатывать ее (сажать или сеять) бессмысленно [Kuret, 1, s. 160].

как обычно: у священника и у прихожан были лица без носа, а свеча, которую дали ему в руки, наутро оказалась костью мертвеца [Вулетић-Вукасовић 1934, с. 192]. У восточных славян были более популярны былички о том, как покойники встречали Пасху в Навский четверг (четверг пасхальной недели). Волынский священник о. Пуриевич привел местный рассказ о старике, отправившемся ночью в церковь, где собрались мертвые. Вся их служба внешне напоминала пасхальную, и лишь пристальный взгляд мог уловить разницу. Лица присутствующих были перепачканы землей, священник читал молитву, «которую старик не мог ни разобрать, ни понять», в руках мертвые держали пасхальные яйца, но в них вместо желтка была кострица, и, наконец, вместо праздничного пасхального трезвона колокол ударил лишь один раз [Пуриевич 1866, с. 356].

В восточнославянской, а особенно в русской демонологии есть особые персонажи — мертвецы, выбравшие себе местом обитания ночную колокольню. Это *колокольный мертвец* (поволж.), *колокольный ман* (новгород., вологод.), *колокольный мужик* (карел.), *церковник* и др. К колокольным мертвецам причислялись умершие грешники, которых не принимала мать-сыра-земля (обычно колдуны) и которые вынуждены были искать себе убежища на ее поверхности, в частности, на колокольне [Новичкова 1995, с. 271–273]. Они сидели по углам церквей и колоколен в скрюченных позах с надетыми на голову красными остроконечными колпаками и какими-нибудь иными необычными головными уборами [Черепанова 1983, с. 49]. Иногда они вели себя мирно: встав из могилы в белых саванах, помогали церковному сторожу звонить к заутрене и даже вступали с ним в разговоры [Смирнов 1920, с. 47]. Рязанское поверье рассказывает о том, как с последним ударом колокола церковный сторож поднимал покойников и водил их к реке на водопой: «напьются, и как только зачнет кочет полночь опевать, опять в свои могилки кидаются» [Семенова 1898, с. 232]. Однако чаще забредшего на колокольню или в церковь человека они разрывали на части [Герасимов 1910, с. 65]. В Костромской губ. вспоминали однажды, как «на беседе поспорили между собой девицы, кто из них сходит в 12 часов ночи позвонить на колокольню. Одна вызвалась и как отзвонила, полезла с колокольни и увидала — среди лестницы сидит покойник в золотой шапочке». Она сняла шапочку с него и принесла на беседу, но с того момента колокольный мертвец стал преследовать ее и требовать: «Не отступлюсь, пока не наденешь, где с меня сняла». При-



шло девушке идти с ним ночью на колокольню, но как только она стала надевать на него шапочку, он поймал и убил ее [Смирнов 1920, с. 51]. Впрочем, спор с человеком за право распоряжаться церковью и колокольной велью не только покойники, но и нечистая сила. По вологодским поверьям, черти любили собираться по ночам на колокольнях и слетали оттуда либо с первым криком петухов, либо с третьим ударом колокола, оттого крестьяне крестились только после третьего удара [Новичкова 1995, с. 582].

Рассказы о колокольных мертвецах, как и многие другие сюжеты «колокольной мифологии», принадлежат к общеевропейскому фольклорному наследию. Соборы и храмы издавна считались в Европе местом ночных оргий ведьм, вампиров и ходячих покойников, музицирующих там, бесчинствующих и звонящих в колокола. В этих случаях и церковная музыка, и колокольный звон теряли присущую им святость и становились орудием злокозненной деятельности дьявола. В славянском фольклоре обширный корпус подобных рассказов об упырях известен в польском Поморье и некоторых северо-восточных областях Великопольши, обнаруживающих тесные связи с немецкой фольклорной традицией<sup>36</sup>, а также в Далмации. Еще А. Ф. Гильфердинг в своей публикации о фольклоре славян на берегах Балтийского моря (т. е. кашубов) привел несколько быличек об упыре, называемом *viészczci*, который имел обыкновение вставать по ночам из гроба, взбираться на колокольню и звонить. Всякий, кто услышал бы этот звон, непременно бы умер [Гильфердинг 1862, с. 69–70]. Говорили также, что злокозненное действие колокольного звона приводит к смерти всех родственников вампира на том расстоянии от колокольни, где слышен звон [ArchKatEtn, 7856/4в]. Чтобы обезопасить людей от этого звона, вампира сбрасывали вниз, ударяли его церковными ключами в лицо, старались зазвонить раньше него, либо, наконец, закрепляли веревки от колоколов с помощью вил на потолке в костеле, чтобы вампир не мог добраться до них [Sychta, 3, s. 330]<sup>37</sup>. По далматинским преданиям,

<sup>36</sup> См. сюжет «Упирь в костеле» [Krzyżzanowski, 1, T 307\*].

<sup>37</sup> С точки зрения ареального распространения этих мифологических рассказов примечательно, что в других областях Польши (например, на юге) тот же фольклорный сюжет известен в вариантах, исключаящих мотив колокольного звона. Так, в окрестностях Кракова рассказывали о ходячем покойнике, называемом *strzygoni*, который ночью поднимался на костел и оттуда свистел, так что вся его семья, заслышав этот свист, вымирала [ArchMusEtn I/1554, л. 56а].

лорко — нечистый дух, скитающийся по ночам, однажды сделал безумным священника и пытался заставить его звонить ночью в колокол, но священник спасся от его преследования, скрывшись в церкви, куда лорко не мог попасть [Вулетич-Вукасович 1934, с. 173, Бока Которска].

**Поминальный звон.** Одним из самых обширных пластов традиционной культуры, тесно связанным с колокольным звоном — как благодаря богослужебной практике христианства, так и в силу разнообразных мифопоэтических ассоциаций — была, без сомнения, область смерти. Траур по умершему подразумевал ограничение звуковой палитры жизни, и потому в это время были запрещены громкие разговоры и смех. Что касается колоколов, то самый выразительный пример их «траура» — это не раз уже упоминавшееся молчание колоколов в Страстную пятницу по случаю кончины Христа<sup>38</sup>. На это же время в некоторых местах со скота снимали колокольчики [Milićević 1967/1968, s. 480] и т. д.

С другой стороны, колокольный звон был неперенным атрибутом всех этапов смерти и следующих за нею ритуалов. Колокольный звон «по сход души», согласно полтавским поверьям, помогал умирающему при тяжелой агонии [Милорадович 1897, с. 166]. В богослужебной практике поляков существовал специальный *dzwonek konających*, которым пользовались в таких случаях [Fischer 1921, s. 67]. По общему убеждению, тяжелая агония указывала на человека, сильно грешившего в жизни (колдуна, преступника), за душой которого охотились дьявол и нечистые духи, а колокольный звон имел силу отгонять их [MatLim, s. 57].

Сразу же после того, как человек умер, его родственники шли в церковь или посылали туда кого-нибудь из близких, чтобы заплатить за поминальный звон по умершему. Иногда в колокола дозволялось бить и самим родственникам. По умершей женщине обычно ударяли в колокол дважды, а смерть мужчины оглашалась тремя

---

<sup>38</sup> Банатские болгары объясняли это тем, что колокола якобы «говеют» (*zaguvevat*) [Телбизовы 1963, с. 246]. Словенцы говорили, что со Страстного четверга до субботы органы «завязывают» (*orgle zavežejo*), а колокола на это время улетают в Рим просить благословения у римского папы, и на звонницах остаются одни веревки [Kuret, 1, s. 156].

ударами. Если же покойник был богат, то звонить по нему могли и целый час. По умершему звонили сразу же после кончины, а также в день похорон (при выносе тела из дома, при приближении к кладбищу или при опускании гроба в могилу).

Существовали различные виды проводного звона. У далматинцев на о-ве Брач удары большого колокола («*muško zvono*») извещали о смерти мужчины, а малого («*žensko*») — о смерти женщины [Milićević 1974/1975, s. 436]. У словаков в Раце по характеру колокольного звона узнавали о возрасте умершего: большой колокол звонил на смерть пожилого человека, средний — молодого, а малый — ребенка [Rača 1989, s. 180]. Кое-где, например у банатских болгар, был известен обычай перед выходом из дома слегка звонить колокольчиком вблизи гроба, чтобы ублажить покойника [Телбизовы 1963, с. 238]. На Витебщине впереди похоронной процессии несли специальный колокольчик, взятый для этого в церкви вместе с крестами и хоругвью; он должен был издавать дребезжащий звук, поэтому предпочитали колокольчик с отбитым краем [Шейн 1890, с. 515].

По колокольному звону отмеряли иногда время, когда человек переставал воспринимать происходящее на «этом» свете. Поляки и украинцы верили, в частности, что умерший слышит все до тех пор, пока по нему не зазвонят колокола. Поляки над Рабой считали, что покойный теряет слух в тот момент, когда под колокольный звон его выносят из костела [Świątek 1893, s. 134]. Способность умершего слышать после смерти объяснялась, вероятно, присутствием поблизости от тела его души, проводником которой на «тот свет» также был колокольный звон (ср. примечательную аналогию между колокольным звоном и ангелом). Душа сидела в изголовье тела и оставалась там до первого или последнего удара колокола [Fischer 1921, s. 328–329]. Кашубы говорили, что «*prowadzi dęšą głos zvonów*», оттого так велик был страх людей умереть поздно вечером: «*To nie je dobre umřec večor, bo duša muši ždac, jaž do rena, kede je zazvońa*» [нехорошо умереть вечером, так как душа должна будет ждать до утра, пока по ней не зазвонят] [Sychta, 1, s. 205]. По гуцульским поверьям, после смерти человека надо поскорее позвонить в колокол, чтобы его душа не блуждала по свету, по тем местам, где человек бывал при жизни, а вернулась к телу [Шухевич 1901, с. 261].

Колокольный звон представлялся человеку благотворной и праведной силой, способной спасти его душу. Русские Нижего-

родской губ. утверждали, что «колокольный звон — это глас Господень, и он может вызволить из ада душу умершего», потому принято было подавать на похоронах милостыню («дары») на зауспокойный звон по нему [Кремлева 1993б, с. 19–20]<sup>39</sup>. Кашубы полагали даже, что «zvoně očisčaja človeka z grěchów, kej trě dñi xodzã 'dzwoniã' pŕed pogŕebem» [звон очищает человека от грехов, когда три дня перед погребением по нему звонят] [Sychta, 6, s. 253]<sup>40</sup>. Нередко и праздничный звон приобретал смысл поминального. Гуцулы, например, звонили на Пасху в колокол, «аби видзвонити за своіх померших» [Шухевич 1904, с. 238]. С тем же кругом представлений связано обыкновение креститься, слышав звуки колокола, и при этом просить Господа отпустить грехи умершим: «Boże, odpuść winy tym, co poumierali tej godziny», говорили при этом на Гродненщине [Federowski 1897, s. 274]. Наиболее ярким проявлением веры в спасительную силу колокольного звона стал обычай давать деньги на литье колоколов или покупать их в память о своих родных и близких. В материалах В. Смирнова по Костромской губ. находим любопытное свидетельство о том, что люди жертвовали деньги на колокола, «чтобы они вызванивали грехи покойников», а кроме того — покупали живых петухов и раздавали их знакомым и соседям, чтобы петухи «пели за грехи покойника» [Смирнов 1920, с. 43]. Нам уже приходилось упоминать о надписях на колоколах, отражающих намерения их вкладчиков. Колокола жертвовались «в вечный поминок», «на многую душевную пользу», «по своей душе и по своих родителей», «за отпущение грехов», «Бога молить, а по смерти за их души поминать» и т. д. [Оловянишников 1912, с. 70, 73, 75 и др.; надписи XVI–XVII вв.].

Формы жертвования на колокол были самыми разными. В частности, костромичи считали необходимым для избавления от ходячего покойника повесить кусок холста на крест или колокол, с тем, чтобы впоследствии этот холст отошел церкви [Смирнов 1920, с. 48]. В русских преданиях сохранились рассказы о раскаявшихся

<sup>39</sup> Укажем в этом контексте на литовское предание о затонувшем в болоте городе, наказанном Богом за грехи жителей. Предание гласило, что город можно спасти, позвонив по нему в колокол [Кербелите 1963, с. 102].

<sup>40</sup> Этим, в частности, объяснялся страх местных жителей потерять колокола во время войны, когда они могли быть достаться неприятелю, и обычай прятать или закапывать их в моменты опасности.

разбойниках, приносящих жертвы церквям, монастырям и специально колоколам. Согласно одному из них, Стенька Разин как-то затопил в озере большой колокол села Успенское. Позже, желая замолить тяжкий грех, он велел бросать на то место, где под водой лежал колокол, бочки золота и серебра до тех пор, пока колокол на зазвонит: «Не будет звона — так не будет Стенька прощен, а звон будет, так Стенька будет прощен». Колокол простил разбойника, зазвонив в праздник Успения Пресвятой Богородицы [Народная проза, с. 124–125].

Особая роль традиционно отводилась колоколам в деле спасения души самоубийцы, человека, умершего внезапной или насильственной смертью, а также некрещеного младенца. Как известно, погребение этих людей проходило без отпевания и колокольного звона, да и хоронили их не на кладбище. Заботой о душе грешника были продиктованы некоторые обычаи и даже ухищрения, к которым прибегали родственники покойника. Словаки Горегронья, например, старались приурочить похороны самоубийцы к полуденному звону колоколов, чтобы хоть так проводить душу близкого им человека [Horehronie 1969, s. 272]. Известны случаи окказионального звона в память о «заложных» покойниках: поляки, к примеру, девять раз ударяли в колокол после захода солнца «za dusze zmarlych nagle osób, aby się wierni za nich modlili» [в память о душах скоропостижно умерших, чтобы люди за них молились] [Wisła 1893, t. 7, z. 1, s. 243]. В Самоборе (Хорватия) была записана быличка о том, как колокольный звон избавил от мытарств душу ходячего покойника. Однажды в селе умер старый церковный служка, пробавлявшийся при жизни тем, что потихоньку воровал лампадное масло. После его смерти новый служка стал замечать, что масло продолжало пропадать. Он остался на ночь в церкви и увидел, как из могилы вышел старый служка, пришел в церковь, стал пить масло из лампы, а когда приблизилась полночь, вернулся к могиле. Но в это время новый служка случайно задел веревку от колокола, и тот зазвонил. Услышав звон, покойник произнес: «Спасибо тебе, что освободил меня от мук и страданий», после чего скрылся в могиле и больше не приходил [Krauss 1890, s. 663].

Для того, чтобы спасти душу самоубийцы, делали тайные пожертвования на колокол, который впоследствии должен был «вызвонить» милость и прощение ему за совершенный грех. В Рязанской губ. в конце прошлого века был записан рассказ одной купчихи,

муж которой удавился и после того долгое время являлся ей по ночам с веревкой на шее, а лицо его было искажено страшной гримасой. Купчиху надоумили отлить в память о муже колокол, после чего эти видения прекратились. «Оно и верно, ведь как в колокол к обедне али к утрене ударят, сколько душ христианских перекрестится и к Богу вздохнет — тысячи! А той душе, чей колокол, раз от разу легче». Через несколько лет умерший муж явился к ней во сне еще раз, но веревки на шее у него уже не было, да и лицо было спокойным. Это было знаком, что мужу был прощен его грех [Семенова 1898, с. 233].

В этих обычаях отразилось и христианское представление о том, что отлитие колокола — деяние, угодное Богу, и, вместе с тем, языческое восприятие звука (в данном случае — колокольного звона) как медиатора, способного преодолевать бесконечные пространства в масштабах макрокосма. Обращение к колокольному звону продиктовано желанием вернуть близкого человека. Колокольный звон всепроницаем, с его помощью можно «достучаться» до умершего, ср. в русских похоронных причитаниях:

Возбушуйте ветры буйныи,  
Со всех ли четырех сторон,  
Понеситесь вы к Божьей церкви...  
Вы ударьте в большой колокол,  
Разбудите мою матушку!

[Барсов 1882, с. 68]

Так же и словенцы считали, что предки возвращаются в свои дома трижды в году: 2 ноября, на Рождество и Купалу, поэтому в ночь накануне люди звонили в колокола, чтобы предки пробудились и оберегли живых от непогоды и иных бедствий [Kuret, 2, s. 97]. Представление о том, что колокольный звон был способен расцезь землю и достигь земных недр, присутствует в заговорах на отыскивание кладов: «На горе стоит на высокой монастырь мал-малешенек, во том монастыре сила Божия, по горам слышен благовест, а ударят в колокол в первый раз — все приставники упадут на нутро земли, а ударят во второй раз — обнажатся сокровищи, а ударят в третий раз — кому Бог благословит, тому достанутся» [Майков 1992, с. 103, Симбирская губ.].

Нам уже приходилось говорить о том, что в традиционной магии и обрядности колокольный звон используется обычно в продуцирующих целях. Вместе с тем, его причастность к похоронно-поми-

нальному комплексу и шире — к сфере смерти приводит порой к прямо противоположному «результату»: появляются рекомендации, ограничивающие человеческую деятельность во время колокольного звона — главным образом из опасения, что он может негативно повлиять на продуктивные свойства живой природы, на здоровье человека и скота. Конечно, таких запретов сравнительно немного, но тем не менее они вносят оттенок амбивалентности в столь, казалось бы, цельный образ колокольного звона и подчеркивают специфически двойственное положение колокольного звона в ключевом для традиционной культуры противопоставлении жизни и смерти. По польским поверьям, человек, услышав поминальный звон, не должен был ни есть, ни пить, иначе бы после этого (вероятно, по ассоциации с тлением) зубы у него заболели и раскрошились [Świątek 1893, s. 608]. При поминальном звоне надо было немедленно бросить начатую работу (поскольку она все равно не удастся) и вернуться домой, если кто-то имел намерение отправиться в деловую поездку [Fischer 1921, s. 324]<sup>41</sup>. Впрочем, опасность мог представлять не только поминальный, но и любой звон. Белорусы находили бессмысленным сеять яровой хлеб во время звона колоколов: воробьи склюют его раньше, чем он прорастет [Никифоровский 1897, с. 107]; сербы Шумадии полагали, что если пасека находится поблизости от церкви с колоколами, то пчелы не смогут нормально размножаться [Шкарић 1939, с. 134]. Согласно верованию словенцев Птуйского поля, громкий колокольный звон в троицкое утро был вреден житу, которое после этого плохо цвело [Kuret, 2, s. 29]<sup>42</sup>.

Связь колокольного звона со смертью еще определеннее прослеживается в приметах. По архангельскому поверью, жизнь моло-

---

<sup>41</sup> Такие же ограничения касались и некоторых других моментов погребальной обрядности, например, времени, когда процессия с гробом покойного двигалась по селу или ксендз шел мимо дома к умирающему человеку [ArcKatEtn A/63, Кросненское воев.].

<sup>42</sup> Не исключено, что на этот комплекс примет и поверий оказали влияние и традиционные запреты, относящиеся к негативному воздействию на рост хлебов различных громких звуков, широко известные у славян. Мораване считали, например, что в период от Рождества до Нового года (или до Трех королей) нельзя стирать (бить вальками по белью) и молотить, иначе там, куда долетит этот звон, не уродятся фрукты [Bartoš 1892, s. 91]. Мазуры остерегались в течение 12 дней святок молотить и рубить дрова, иначе там, где слышен звон, летом были бы пустые колося, вероятно, по аналогии: молотить — выколачивать зерно [Szyfer 1968, s. 28].

доженов будет недолгой, если в момент их отъезда из церкви после венчания зазвонят к вечерне; а, согласно сербской примете, поминальный звон, услышанный молодыми по пути на венчание, не сулит им счастливого брака [СД, с.332] или, по польской примете, предвещает смерть одного из супругов [Biegeleisen 1929, s.280]. Поляки считали, что если поминальный звон сильно резонирует и отдается эхом, в семье, которая хоронит умершего, будет вскоре еще одна смерть [Lud 1902, t.8, s.62]. Белорусы ожидали того же, если кто-нибудь из домашних слышал или видел колокола во сне [Fedegowski 1897, s.213]. Такое же значение придавалось колокольному звону в гаданиях. У мораван, например, девушка в Сочельник трогала воду в колодце и при этом прислушивалась к ночным звукам: пение предвещало ей замужество в течение года, а колокольный звон — смерть [Bartoš 1892, s.17]. Даже среди записей китежской легенды (правда, достаточно поздних) есть те, что трактуют колокольный звон, доносящийся со дна Светлояра, как знак скорой смерти или иного «нехорошего дела». Н.И. Савушкина опубликовала, в частности, рассказ о том, как однажды два парня заночевали в лесу поблизости от озера, услышали знаменитый звон и через год оба были убиты на войне. «Кто звон услышит, тот должен помереть», — так завершался рассказ [Савушкина 1972, с. 70]<sup>43</sup>.

Мы видим, как колокольный звон, первоначально просто обслуживающий похоронный обряд, постепенно приобретает негативное значение, на основе которого формируется вторичная система запретов (делать что-либо во время колокольного звона) и примет (колокольный звон — знак смерти). Однако это еще не все. Импульс отрицательных значений, связываемых с колокольным звоном, порождает также некоторые обычаи, провоцирующие смерть или приближающие ее. Как угроза смерти воспринималось в народе обещание, данное живому человеку, «заплатить ему на позвонное», т.е. внести деньги в церковь или в костел на поминальный перезвон по этому человеку. К такому крайнему средству прибегали в случае различных житейских недоразумений, при неуплате долга, воровстве и т.д. Белорусы на Витебщине, желая отомстить обидчику, перемалывали на жерновах несколько монет, а затем, придя в

---

<sup>43</sup> Вспомним упоминавшиеся выше польские поверья о звонящем по ночам вампире: каждый, кто его слышал, должен был умереть.



церковь, отдавали их «на позвоночное, каб жище лиходея пирикуруцилыся и сцерлыся» [Никифоровский 1897, с. 263]. Поляки в окр. Лиманова, провожая из дома или села нелюбимого всеми человека, устраивали ему имитацию «позвонного» (так называемого *podzwonne*): стучали и колотили по горшкам и ведрам, рассчитывая, что он больше не вернется в эти места [MatLim, s. 57–58].

**Колокольный звон и народная метеорология.** Колокольный звон использовали в качестве апотропея, способного уничтожить градовую тучу и справиться с нечистой силой. Подобное значение придавалось ему буквально повсюду<sup>44</sup>: оно было сформулировано в большинстве надписей на европейских колоколах, оно же вошло в принятый в православной церкви чин освящения колокола, в одной из молитв которого сказано буквально следующее: «Кампан сей небесным Твоим благословением исполни, яко да глас звенения его услышавше противныя воздушныя силы от оград верных далече Твоих отступят, и вся разженныя их огненныя, яже на нас стрелы угаснут, трескания же молний, нападение града, и вся вредныя воздухом злорастворения, всесильною и крепкою десницею прогонима и удержанна да утолятся, утихнут и отступят...».

Практика отвращать градоносные тучи с помощью колокольного звона известна всем славянским народам, однако у южных и западных славян она получила поистине массовое распространение<sup>45</sup>. Болгары Баната, отгоняя градовые тучи, били в колокола «да раскръстат облаците» [чтобы «раскрестить» тучи] [Телбизовы 1963, с. 178]. Они полагали, что в тех селах, где есть большие колокола, град случается крайне редко. Представление о том, что колокольный звон «разбивает», «разрывает» тучу, отражено в славянской лексике и фразеологии, ср. пол. *rozbijać burzę tem głosem, chmura rozrywa się, burza się rozdziela i rozbija*.

<sup>44</sup> Ср. мотив V115: «Church bell rung as protection against storm» [Thompson, 5] и др.

<sup>45</sup> По мнению жителей Русского Севера, колокольный звон не только умиряет бури, но сам способен вызвать ветер. Поэтому архангельские промышленники старались выйти в море в то время, когда не слышно колокольного звона [Афанасьев, 1, с. 301] или когда мальчишки на улице не играют в игру, называемую «в колокола звонить», ср.: «Не ходи в море, бури падут, коли ребятенки на улице в колокола звонят» [СлРЯ, с. 1536, рус. поморы].

Далеко не все колокола, тем не менее, были способны отогнать тучу; иногда их особым образом готовили для этой роли. По сведениям В. Чайкановича, в селах Воеводины еще накануне второй мировой войны устанавливали специальные колокола против града [Толстые 1981, с. 116]. В словенской обл. Нижняя Краина звонари нескольких соседних сел соревновались друг с другом, кто из них первым зазвонит в свой колокол на Троицу. Это делалось из убеждения, что, колокол, звон которого раздастся первым, будет иметь большую силу для отгона туч [Kuret, 2, s. 29]. Во многих местах колокола, использовавшиеся для отгона туч, никогда не звонили по покойникам; иногда их даже вешали на отдельных звонницах, четко обозначая тем самым их предназначение [Janicka-Krzywda 1980, s. 219]. Особо оговаривался запрет звонить в эти колокола по самоубийцам и некрещеным детям, поскольку в противном случае они утратили бы способность отвращать тучи [Nohrehronie 1969, s. 325; Červenák 1966, s. 109], а также запрет звонить в такой колокол на пожар [Świętek 1893, s. 552].

Особые условия предъявлялись и к священнику, которому предстояло освятить колокол. У поляков над Рабой бытовало предание о том, что в прежние времена обычный священник не мог освятить такой колокол, поскольку не был столь тверд в вере и не мог вынести тех испытаний, через которые должен был перед тем пройти. Сделать это мог только член ордена Иезуитов. Перед освящением такого колокола он должен был провести 9 дней в непрестанных молитвах, без сна, еды и питья [Świętek 1893, s. 552].

Обязанность звонить при виде приближающейся тучи возлагалась обычно на звонаря. По рассказам сербов-границар, однажды местные жители избили своего звонаря за то, что он, проигнорировав обычай, отказался звонить во время града, отчего все посевы оказались уничтоженными [Беговић 1986, с. 243]. Звонарь должен был нести эту службу большую часть года — с ранней весны до поздней осени, пока была актуальна угроза града или ливня; главным было не допустить, чтобы градовая туча перешла границу селения или его земельных владений, ибо в противном случае ничто уже не могло удержать град. У поляков за такую работу звонарю полагалось особое вознаграждение, так называемое *ornarya*, которое состояло из *śmigustrza* (т. е. яиц, собранных им при обходе домов на Пасху), а также нескольких мер зерна, собранных во время адвента (по 1 или 2 горшка с семьи) [Świętek 1893, s. 552].

Когда в селе не было церкви или в ней обычно не звонили против града, в обиходе появлялись «малые формы» колокольного звона. Очень популярны во многих славянских землях были, например, маленькие колокольчики — наподобие польского *dzwonka na chmury*. Чтобы отклонить тучу, надвигающуюся на село или поле, надо было обежать с ним поле или двор [Чубинский 1872, с. 20; ArghMusEtn, NI/1554, л. 54а, Краковское воев.]. Среди предметов, фигурирующих в описи церкви св. Николая в г. Пожаревац (Сербия), упоминаются «zvonce od tuča» [RHSJ, d. 23, sv. 95, s. 198]. Апотропеический смысл имели и некоторые детские игры, сопровождавшиеся соответствующими закличками. На Украине, увидев градоносную тучу, дети громоздили из песка «дзвоницю» и, ударяя по ней палочками, припевали: «Бій, дзвоне, бій! Хмару розбій! Нехай хмара на татаре, а сонечко на хрестяне! Бій, дзвоне, бій! Хмару розбій!» [Максимович 1877, с. 68–69].

Популярность обычая в южно- и западнославянских традициях, отчасти, объяснима, если принять во внимание, что именно в их мифологических системах градоносные тучи считались местом пребывания демонических существ, которые «водили» тучи и повелевали ими<sup>46</sup>. Колокольный звон как освященный звук был для этих демонов опаснее многих других — «языческих» — способов отгона. На Гродненщине при появлении тучи крестьяне как можно быстрее бежали «колоколить». По их мнению, тучами управляли черти; а поскольку звон колоколов был «гласом Божиим», то черти, слышав звон, не могли дальше гнать тучи и оставляли их вдали от села [Романов 1911, с. 80]. Когда собиралась большая туча, за колокольные веревки брались сразу несколько человек, так как звонить против планетников было очень тяжело. Во время такого звона не разрешалось останавливаться ни на минуту, иначе планетник тут же вывалил бы град на землю. Однажды польский планетник, очень долго удерживавший град, взмолился и попросил звонаря замолчать на минуту: «A nie gusaj że temi *baraniemi jajcami*, bo już nie mogę utrzymać» [не двигай ты этими бараньими яйцами, потому что я

---

<sup>46</sup> Причину солнечного и лунного затмений также видели в том, что ведьмы, «магьосници», халы и другие демонические существа «съедают» или «крадут» луну или солнце. Чтобы испугать демонов и заставить их оставить луну или солнце на месте, принято было шуметь, стрелять из ружей и звонить в колокола (см., например: [Миличевич 1894, с. 53–54]).

уже не могу удержать (град)], и звонарь разрешил ему высыпать град на недостроенный дом своего недруга; этот последний не мог завершить работу в течение всего лета, так как град никак не таял [Traczyk 1895, s. 76]. Сербь-граничары верили, что в их краях градовые тучи водил Турок из Печи. Однажды, когда он приблизился к селу, против него зазвонили два колокола из церкви Пресвятой Богородицы, да так, что он не сумел вести тучи дальше. Позднее Турок якобы рассказывал: «Она два пса одбише ме својијем лајањем» [Эти два пса отогнали меня своим лаем] [Беговић 1986, с. 243]. На одном из островов вблизи полуострова Истрия (далматинское побережье Хорватии) в вождении градовых туч подозревали вештиц, которые более всего боялись колокольного звона и говорили: «Ала ве, хитимо, докле не почну лаят пци светога Полинара» [Ну же, давайте поспешим, пока не начнут лаять псы св. Полинара], т. е. пока не зазвонят колокола в церкви св. Апполинария [Караџић 1901, год. 3, с. 194]. Тот же образ — собаки, лающей на демона или черта, нагоняющего градовую тучу, — был известен и мораванам. Согласно одной быличке, черти, намолотившие лед на град, обсуждали, куда им лететь с ним. Когда один из них предложил лететь «на Мораву», другой ответил: «I tam nepoletíme, tam mají velice mnoho zlých psů, ti by na nás štěkali» [Туда мы не полетим, там много злых псов, которые бы на нас лаяли], имея в виду колокола, в которые принято звонить при приближении непогоды [Kulda 1875, s. 276]. Позволим себе предположить, что «псы» и «бараньи яйца», с которыми метафорически сопоставляются колокола в подобных быличках, — это не просто инвектива, не просто поругание святыни чертом или демоном; в этих образах, как нам кажется, виден «мир навыворот», мир нечистой силы, где все, что признается сакральным в мире человеческом и христианском, получает обратное значение и смысл<sup>47</sup>.

Впрочем, не только демоны, распоряжающиеся атмосферными явлениями, боялись колокольного звона<sup>48</sup>. В славянской мифоло-

<sup>47</sup> Ср., впрочем, уподобление колокола гениталиям в приведенном выше русском заговоре, а также неоднократное упоминание колокольчиков в связи с гениталиями в русских эротических песенках, ср.: «Поедемте в Москву, купим колокольчик, эх! Купим колокольчик — п... на хохольчик, Купим колокольчик — п... на хохольчик, А кто ее тронет — колокол зазвонит...» [Русский эротический фольклор, с. 298].

<sup>48</sup> Ср. мотивы V 115 «*Ringing church bell causes devil to lose his power*», «*Trolls cannot endure church bell*» и др. [Thompson, 5].

гии есть несколько персонажей, для которых колокольный звон особенно опасен. Среди них, в частности, лужицкие *lutki*. Согласно нижнелужицким преданиям, *lutki* — существа наподобие эльфов или карликов, жившие в горах, мирно соседствовали с людьми и даже отливали для себя небольшие колокольчики, в которые звонили по праздникам. Однако позже лужичане приняли христианство и завели у себя большие колокола, звон которых оказался невыносим для карликов. Некоторое время *lutki* боролись с колокольным звоном (например, попытались разбить колокола большим камнем, но не смогли поднять его), потом стали глохнуть, умирать и в итоге вынуждены были покинуть вершину горы, на которой жили, и уйти в глубь нее. «Te brumbaki<sup>49</sup>, — сказали они о колоколах, — włożą na świat, my musimy teraz schodzić ze światu. To będzie nasza śmierć» [Эти колокола вошли в мир, и мы должны покинуть его. Это будет наша смерть] [Czerny 1895, s. 56–59]. В этих преданиях колокола — не столько атрибут христианства, сколько его воплощение, приходящее на смену языческим символам и божествам<sup>50</sup>.

Любопытно, что отвращающее значение приписывалось и цветам, по форме напоминающим колокольчикам<sup>51</sup>. Согласно польской быличке, однажды мамуны заманили в поле женщину и потащили ее за собой. Одна из мамун была хромой и не успевала за другими, просила их подождать ее, но они не слышали. Тогда ей стало обидно, и она крикнула несчастной женщине: «Anka, trzymaj się dzwonka». Женщина нашла в траве цветов, и богинки тотчас же ее отпустили [Matyas 1897, s. 105]<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Ср. пол. *bromblować* 'кричать, голосить о чем-либо без перерыва' [Karłowicz, 1, s. 120].

<sup>50</sup> Исчезновение нечистой силы при введении новых религиозных практик и таинств (освящения, миропомазания и др.) — мотив, популярный в польском фольклоре, см.: [Санникова 1994, с. 52].

<sup>51</sup> Рус. «колокольчик» — калька с лат. *Campanula* L., родового названия семейства колокольчиковых; впрочем, так же могли называться в народе и некоторые другие цветы.

<sup>52</sup> Обратим внимание на то, что легенды связывают начало употребления колоколов в христианской церкви Европы с епископом Нолы (в Кампанье, отчего якобы и пошло лат. название колокола *campana*), св. Павлином, которого посетила эта идея при виде полевого колокольчика [Оловянишников 1912, с. 6–8; Христианство, 1, с. 786–787].

Апотропеическая сила колокольного звона широко использовалась в семейных и календарных обрядах. Во Владимирской губ. во время венчания родственники молодых просили звонить в колокола, чтобы отпугнуть нечистую силу [СД, с.328]. В словенской Истре в течение ивановской ночи торжественно звонили во все колокола, чтобы отогнать от села стриг. Рассказывают, что однажды представитель местной власти в окр. Птуйского поля попытался запретить ивановский звон и в итоге село поплатилось за это урожаем [Kuret, 2, s.98]. В других местах в тех же целях стреляли из ружей, кричали, щелкали бичами и т. п.<sup>53</sup>

Колокольный звон считался действенным средством против многих болезней, в том числе и тех, что олицетворялись в образах демонических существ. В Нижегородской губ. в прошлом веке при повальной болезни, появлявшейся в селе, кто-нибудь начинал неожиданно звонить в колокол, как на пожар, пугая односельчан и заставляя их выйти из домов. Делалось это для того, чтобы напугать ведьму, умерщвлявшую людей смертоносной болезнью, и отогнать ее от села [Доброзраков 1853, с. 52]. У русских было в обыкновении «водить под колокола» (т.е. ставить на колокольне) кликуш, поскольку бесы, одолевающие их, не выносят колокольного звона [Новичкова 1995, с. 240]; так же поступали с детьми и взрослыми при испуге [Авдеева 1842, с. 140], при лихорадке [Зеленин, 2, с. 784] и многих других болезнях. У хорватов Самобора, чтобы избавить младенца от мучающего его ночного духа, называемого *Mrak*, окуривали пеленки дымом от смазки церковного колокола [Слащев 1992]. Той же мазью поляки Татр натирали копыта и рога коровам, чтобы «nie gušilo» [нельзя было околдовать] [ArchKatJag, N7257]; а чехи использовали эту смазку для лечения порезов, нарывов и опухолей [Kolářik 1927, s. 71]. Не менее популярна была и вода, слитая с колокола или его язвца (своего рода аналог «святой» воды, освящаемой

---

<sup>53</sup> Среди мифологических рассказов об апотропеической силе колокольного звона несколько особняком стоят былички (известные в Верхней Силезии и Силезских Бескидах) о водяных демонах, называемых *utopiec*, *waserman* и др., которые появляются на берегу с колокольным звоном и с ним же уходят обратно [Koczwara 1911, s. 71; Morginek 1931, s. 18]. В данном случае актуализируется, видимо, не столько богослужбное значение колокольного звона, сколько то, что колокола отбивали (отмеряли) время. Как писал А. Я. Гуревич о средневековой Европе, «для широкой массы населения главным ориентиром суток являлся звон церковных колоколов... Сутки делились на ряд отрезков..., обозначавшихся боем часов» [Гуревич 1971, с. 169].

в церкви). В Угорской Руси при внезапной болезни «дзвони измивали»: обливали колокол так, чтобы вода с него сливалась в горшок, а затем поили ею больного [Жаткович 1896, с. 23]; в Заонежье такой же водой умывались девушки, чтобы лицо было белым и румяным [Зеленин, 2, с. 909]. В народной медицине нашлось применение и веревке от церковного колокола: сербские женщины хватались за нее во время звона, чтобы избавиться от болей в руках [Милићевич 1894, с. 307], болгарки в Банате поили больных детей водой, в которую был положен кусок от такой веревки [Телбизовы 1963, с. 210].

**Колокольный звон — слава, речь, слухи.** Есть еще один аспект осмысления колокольного звона, без которого его фольклорный и языковой образ оказался бы неполным. Во всех славянских традициях звон колоколов метафорически сближается с кругом понятий и слов, обозначающих человеческий голос, речь, славу, вести, слухи и т. п. Такого рода этнокультурные ассоциации в наибольшей степени разработаны в малых фольклорных жанрах, паремиях, лексике и фразеологии. Рассмотрим некоторые случаи.

В загадках колокольный звон загадывали через широчайшую звуковую парадигму, ср., например: «кони заржали», «жеребятки ржут», «затопали кони», «заревел медведь», «зарембали коровы», «залаяли собачки», «звыли волки», «кони застучали», «медведь запорявкивал», «рыкнул вол», «утка крякнула», «бык ревет», «петух на насесте», «крикнул орел», а сам колокол называется в загадках «крыкальник», «лепетун» и т. п. [Митрофанова 1968, с. 150]<sup>54</sup>. Сближение колокольного звона с звуковым рядом животного мира отразилось и в названиях самих колоколов. По наблюдениям В. В. Кавельмахаера, на всех больших русских колокольных, при архиерейских домах и монастырях тяжелые колокола получали одни и те же прозвища, преимущественно звериные: «Баран», «Медведь», «Ревун» («Реут»), «Лебедь» и под. [Кавельмахаер 1993, с. 112]. Примечательно, что подобные «звериные» названия присваивались и различным звуковым инструментам, в частности, трещоткам, ср. морав. *kůn*, *koniček*, *hřebec*, *kobyła* и др. [Валенцова 1996].

Еще чаще колокольный звон осмыслялся как аналог человеческой речи (ср. случаи его вербализации, о которых упоминалось в

<sup>54</sup> См. статью Т. В. Цивьян в наст. изд.

начале статьи, а также представление о наличии у колокола «языка» и «ушей»), чем, вероятно, объясняется большое количество магических приемов лечения немоты или задержек в развитии детской речи с помощью колокольного звона. В России немоторного водили на колокольню к первому утреннему удару колокола [Смирнов 1923, с. 2]; а когда у кого-нибудь отнимался язык, то «добывали языка на колокольне»: обмывали водой язык колокола и поили ею больного [Даль 1862, с. 403]. На Вологодчине, если ребенок долго не начинал говорить, его сажали в мешок и носили кругом церкви, а когда кто-нибудь спрашивал о содержимом мешка, ему отвечали, что несут колокол. Здесь же практиковался обычай делать тайную «жертву на колокол», т. е. посылать деньги на литье колоколов [Иваницкий 1890, с. 111]. У южных славян очень популярен был обычай поить человека из «звонца» (небольшого церковного колокола). В с. Оток (в Славонии) так поступали с ребенком, чтобы горло у него было «ko zvopo» [как колокол] [Lovretić 1897, s. 416], а в Буджаке (восточная Сербия) из колокола поили молоком девочку, чтобы она красиво пела, когда подрастет [Пантелић 1974, с. 225]. В последних случаях, впрочем, можно усмотреть аналогию между колоколом и гортанью.

В славянских приметах и обычаях колокольный звон и звон вообще сближался с вестями, разговорами и сплетнями, которые могли распространяться повсюду как бы сами по себе, наподобие колокольного звона. Если у человека звенело в ухе, это означало, что его кто-то поминает (о.-слав.); заезжего, пришлого человека, приносящего известия со стороны, сравнивали с колоколом: «Чужой человек, что соборный колокол» [Даль 1862, с. 691]; словаки считали, что если в момент рождения ребенка зазвонит колокол, в жизни его не раз будут оговаривать [Norehronic 1969, s. 248]. Напротив, молчание колоколов — согласно магической ассоциации — как бы препятствовало распространению слухов и известий. У гуцулов в Страстной четверг знахарка, желая навредить жениху и невесте и расстроить уже намеченную свадьбу, завязывала на веревке от церковного колокола два узла, говоря при этом: «Так аби за єї сватанє голосу не було чути, як не буде чути до неділі голосу дзвону» [чтобы так о ее просватанье не было слышно вестей, как не будет слышно до воскресенья колокольного звона] [Шухевич 1904, с. 233].

В толкованиях снов (как в народных, так и в известных по книжным сонникам XVIII–XIX вв.) колокольный звон предвещал известие, обычно новое и неожиданное [Гура, картотека]. Иногда при



этом утренний звон означал добрые вести, вечерний — плохие [ArchMusEtn, N I/1506, окр. Рабы]<sup>55</sup>. Такое толкование было свойственно не только крестьянскому менталитету: к примеру, звон снился старцам в Оптиной пустыне в канун получения известия о начале освободительной войны на Балканах [Православие 1993, с. 84–85].

В фольклоре, и в особенности в паремиях, звон и колокол служат метафорами славы, известности, ср. рус. «Велик звон, да не красен» [Даль 1862, с. 691], серб. «Не ваља своје звоно на туђег овна везати» [досл.: «не стоит вязать свой колокол на чужого барана», т. е. отдавать свою славу другому], «Свега села овце, а кнежево звонце» [слава всей общины достается сельскому старосте или священнику] [Караџић 1849, с. 195, 279]. Подобные ментальные и языковые стереотипы, по-видимому, стали источником некоторых магических приемов, способствующих достижению славы. На Русском Севере в ходу было понятие девичьей «славутности», под которой понималась добрая слава, хорошее мнение о девушке на выданьи, широко известное всем и активно распространяемое ее близкими. Для повышения славутности, например, в Заонежье девушка на Благовещенье расчесывала волосы под колокольный звон и произносила заговор, в котором ее слава сопоставлялась с этим звоном: «Как все благовест слышат, — говорила она, — так бы и о девушке все слышали» [Логоинов 1988, с. 68]. В Сарапульском у. Вятской губ. ребенку, когда он первый раз шел в школу, привязывали к нательному крестику немного конопли из веревки от церковного колокола, чтобы он учился лучше: «звенел как колокол» [Попов 1903, с. 265].

Образ звенящей славы встречается в «Слове о полку Игореве», ср. хотя бы: «Комони ржуть за Сулою — звенить слава въ Киевѣ». О фольклорных параллелях к местам памятника, развивающих метафору славы-звона, писал А. А. Потебня [Потебня 1914, с. 52]. Однако еще примечательнее в «Слове» сближение славы с самим колоколом, ср.: «Тии бо бес щитовъ <...> кликомъ плѣкы побѣждають, звонячи въ прадѣдную славу», где «звонить в славу» сопоставимо со «звонить в колокол»<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> В снотолкованиях вести предсказывали и другие виды громких звуков: так, согласно сербской примете, колокольный звон или ружейный выстрел во сне предвещают слух, весть или сплетню [Шкарић 1939, с. 137].

<sup>56</sup> Ю. М. Лотман, обративший внимание на это место памятника, возражал против традиционного его перевода «гремя славою предков» и предлагал свое прочтение, об этом см.: [Лотман 1977, с. 98–99].

Сближение вестей и славы с разносящимся повсюду колокольным звоном нашло еще одно выразительное воплощение в традиционной культуре и языке славянских народов<sup>57</sup>. Как отмечал А. А. Потеня, слухи и сплетни служат «симпатическим» средством сделать колокол звучным. Обыкновенно при начале отливки колокола или даже подготовки к ней мастера или вкладчики пускали какой-нибудь нелепый слух, чтобы «голос колоколов расходился так далеко, как это происходит со сплетнями» [ArchMusEtn, I/1509, л. 18]. «Gdzie dzwony leją, tam bajki (plotki) sieją» [Где льют колокола, там сеют сплетни], — говорили по этому поводу поляки [НКР, s. 550]. П. А. Кулиш привел пример о знаменитом разбойнике Засорине: когда рассказы о его преступлениях несколько затихли, люди стали поговаривать, что будто бы и не было никакого разбойника, «що то певно десь дзвін великий лили и пустили таку поголоску, щоб голоснійшій був» [Кулиш 1860, с. 191]. Обычай этот был весьма популярен, а пускаемые при этом сплетни — порой самыми невероятными (корова отелилась четырьмя телятами, в селе волки бродят, к городу китайское войско подходит, с неба упала бумага, сообщающая о грядущих морозах, от которых треснет земля, или о жаре, в которой все сторит, и т. п.). Чем дольше ходила та или иная сплетня и чем фантастичнее она была, тем вероятнее было то, что где-то лили колокол. Вот один из таких рассказов, известных в Москве под названием «литья колоколов»: «Однажды на Покровке венчали свадьбу, и когда священник повел жениха и невесту вокруг наоя, брачные венцы сорвались у них с головы, вылетели из окон церковного купола и опустились под наружные кресты, утвержденные на главах церкви и колокольни. Слух этот настолько был силен в Москве, — писал Пыляев, — что к церкви съезжались экипажи в таком количестве, что проходу не было...» [Пыляев 1897, с. 295]. Обычай пускать сплетни и слухи при отливке колокола нашел отражение во фразеологизмах типа *колокола льют*, *dzwony leją*, относящихся к нелепым и необъяснимым слухам, см.: [Даль 1862, с. 691; СлРЯ, с. 1539; НКР, s. 550]<sup>58</sup>. Понятны также причины, побуждающие видеть в коло-

<sup>57</sup> В контексте соотношения славы и звона ср. хотя бы серб.-хорв. *zvонiti* 'славить' (*zvone ime Isukrstovo* [RHSJ, d. 23, sv. 95, s. 203]).

<sup>58</sup> Ср. выражения *пулю лить*, *пустить утку*, *пустить сплетню* и под., основанные на уподоблении сплетни или слуха тому, что — как и колокольный звон — за кратчайшее время может преодолеть большое расстояние, далеко распространиться.

кольном звоне магическое средство для лечения глухоты: по мнению русских крестьян, глухота проходит, если на Пасху или в другой день постоять во время благовеста под большим колоколом [Балов 1901, с. 133]; тем же способом можно было помочь человеку, страдающему от звона в ушах [Никифоровский 1897, с. 265].

**Языковой образ колокольного звона.** Ассоциативная метафорическая связь колокольного звона с различными звуками и голосами, в том числе «голосами» природы, человеческим голосом и речью, а также уподобление самого колокола и его частей органам речи человека — все это нашло отражение в лексике и фразеологии, с помощью которой в славянских языках описывается колокол, его части, колокольный звон, действие, обозначающее его извлечение, а также другие реалии, так или иначе связанные с колоколами. Ни в коей мере не претендуя на то, чтобы рассмотреть эти названия во всей полноте, обратим внимание на основные группы лексем, имеющие отношение к данному кругу понятий.

подавляющее большинство лексических единиц, описывающих колокола и колокольный звон, в славянских языках являются производными от \**zvopъ-*, в свою очередь восходящего к и.-е. \**svonos* 'звук' [Фасмер, 2, с. 88]. Такие лексические единицы известны во всех славянских языках и для многих из них являются основными обозначениями колокола, ср. рус. *звонь* 'колокола', *звонить* 'о колоколе', *звонить в колокола*, *звонница*, *звонарь*; бел. *звон*, укр. *дзвін*, *дзвониць*, *дзвонниця*, *дзвонець* 'колокольчик', пол. *dzwon* 'колокол', *dzwonić*, *dzwonnica*, *dzwonek*, чеш. *zvon* 'колокол', *zvoniti na zvon* 'звонить в колокол', *zvoněk*, *zvonice* 'колокольная', серб.-хорв. *звон* 'колокол', *звонити*, *звонара* 'колокольная', *звонце* 'колокольчик', болг. *звън* 'звон', *звънец*, *звъня*, *звънарница*, словен. *zvon* 'колокол', *zvoniti*, *zvonik* 'колокольная' и мн. др. Известно немало других названий колокола и его частей, производных от глаголов, обозначающих различные звуки, ср. хотя бы болг. *бръмчило*, *брънчило* 'язык колокола' от *бръвам* 'бренчать', рус. *бубенить* 'звонить в колокол' и др.

---

Впрочем, можно предположить и наличие более сложных семантических связей выражения *лить колокола* 'распространять сплетни', ср., в частности, рус. *литься* 'о звуке', *залцвать* 'врать', *заливать колокольчиком* 'то же' [СлРЯ, с. 1544], *заливаться* 'говорить легко, с увлечением, безостановочно' и под.

Для второй (по численности) лексической группы характерно общее значение 'производить звук при ударе'. Таковы прежде всего производные от звукоподражательного \**klerpati* и под., известные в южнославянских и в меньшей степени восточнославянских языках [ЭССЯ, вып. 10, с. 9], ср. серб.-хорв. *клетет* 'звон', *клететар* 'колокольчик', *кленац* 'язык колокола', *кленка* 'коровий колокольчик', *кленало* 'било', болг. *кленало* 'то же', *клететуше* 'овчарский колокольчик', *кленач* 'тот, кто клетлет, бьет в било', 'сторож, бьющий в колотушку', *кленатя* 'колокольчик', *кленотар* 'колокол', бел. *кленало* 'коровий колокольчик', рус. *кленало* 'било', 'язык колокола', словен. *klenkati*, *klempati* 'звонить в колокол', *klepka* 'колокольчик у скота', *klempac* 'язык колокола' и др. К этой же группе примыкают словосочетания с глаголами от \**biti*, ср. рус. *колокола бьют*, *бить в колокола* (ср. серб.-хорв. *ударити на звона*, рус. *ударить в колокола*), бел. *било* 'язык колокола' [Носович 1870, с. 26], пол. *bić* и *dzwony*, чеш. *biti na roplach* 'бить в набат', а также ряд других: укр. бойков. *калатач*, *калатайло* 'коровий колокольчик', бел. могилев. *бабухаць*, *бабухнуць* 'бить в колокола' [Юрченка 1966, с. 35–36]<sup>59</sup>.

Наконец, третья, самая малочисленная группа слов, относящихся к реалиям колокольного звона, образуется лексемами со значением 'колыхать(ся), мотать(ся)' (отобранными по типу движения, производимому колоколом и его языком), ср. рус. *телепень* 'кленало у колокола'<sup>60</sup>, укр. *телепень* 'колокольный язык', 'большой колокол' (ср. *телепатся* 'мотаться' [Білецький-Носенко 1966, с. 350–352])<sup>61</sup>, укр. *бовкати* 'звонить в большой колокол' [там же, с. 58], бел. *бовтануць* 'колыхнуть язык колокола' [Носович 1870, с. 28], рус. *ботало* 'язык колокола' («Помолись сначала, а потом берись за ботало»), и под.<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Ср. в этой связи развитие вторичного значения 'бить, ударять' у глагола *звонить*, в частности, в кашуб. *nazwońić* 'надавать, двинуть', ср. *Jā tu nazwońi!* [Sychta, 6, s. 256].

<sup>60</sup> О некоторых семантических аспектах рус. *телепень* и родственных ему слов см.: [Топоров 1975].

<sup>61</sup> Известен украинский рассказ, представляющий своего рода «этиологический» комментарий к этому названию колокола: «Жінка з роду не була у церкві, а як туди прийшла, учула дзвін на дзвіниці, то так сказала: „святий телепень, не вбий мене! теперя ізросла, не була, і умру, не піду“» [Драгоманов 1876, с. 167].

<sup>62</sup> Иногда у слов, обозначающих колокола и колокольный звон, происходит обособление (специализация) семантического признака 'мотаться, колыхаться, бол-

Более локальный характер имеют названия типа рус. *колокол*, ц.-сл. *кляколъ*, др.-рус. *колоколь*, *колокольчик*, *колоколо* 'колокол' и 'коровий колокольчик', *колокольна*, *колоколитъ* 'звонить в колокол', *колоколка* 'коровий колокольчик', укр. *колокіл* 'звонок на скотѣ', укр. диал. *колоколо* 'бубенчик' и др. *Колокол* представляет собой пример полного удвоения звукоподражательного корня \**kol-kol*, хотя, вероятно, полностью исключать фактор заимствования невозможно [ЭССЯ, вып. 10, с. 138].

Южным славянам известны и заимствованное название колокола и связанных с ним реалий и понятий. Это ц.-сл. *кампанъ*, болг. *камбана* 'колокол', *камбанария* 'колокольна', восходящие к греч. *καμπάνα*, *καμπαναρίο*, которые в свою очередь представляют собой заимствования из лат. *campana*, *campanarium*, а также серб.-хорв. далмат. *кампанати* 'звонить', *кампанела*, *кампанил* 'звонница', словен. *campanile* 'звонница' и под.

В контексте рассмотренных выше толкований колокольного звона в славянских приметах и предсказаниях бросается в глаза, что для всех названных выше слов, обозначающих колокольный звон и действие по его извлечению, т. е. «звонить», «клепать», «болтать(ся)», «бить» и их соответствий в славянских языках, характерно значение 'говорить' и специально 'болтать, разносить сплетни, вести, говорить напраслину и под.', ср. рус. *звонить* 'болтать' («Отзвонил, да и с колокольной долой» [Даль 1862, с. 413]), смолен. у *званы бить* 'сильно и много говорить о чем-либо' («Тяперь аб их у дяреўни як у званы бьють» [Добровольский 1914, с. 263]), рязан. *звонок* 'болтун' [Ванюшечкин 1983, с. 146], бел. *тризвониць* 'гласно, публично говорить о чем-либо' [Носович 1870, с. 639], укр. *дзвониць* 'болтать' («Нехай дзвонють, поки охоту згонють» [Номис 1993, с. 322]), серб.-хорв. *zvонiti* 'говорить', 'оглашать, разносить вести' [RHS], d. 23, sv. 95, s. 203], пол. кашуб. *jakbë v zvòn uderił, tak to śło po vsë* 'о быстро распространяющихся новостях', *zvoniica* 'болтливая старая женщина' [Sychta,

таться'. На этой основе возникают вторичные номинации метафорического типа, ср. пол. диал. *dzwonic* 'махать хвостом' (о лягавой) [Karłowicz, 1, s. 447], *dzwonic za kimsi* 'не отступать от кого-либо ни на шаг' [NKP, s. 551], серб.-хорв. *zvонiti* 'качать' (*z nogami zvонiti* [RHS], d. 23, sv. 95, s. 203)]. Гипотетически к этому же случаю можно отнести и рус. окказион. *колоколуха* 'змея' (в заговоре от змей): «Колоколуха, бойся Святого Духа, постной коляды да иорданской воды!» [Адоньева 1993, с. 67]. Источником образования этого слова, вероятно, могла послужить ассоциация между движением змей и колокольной веревкой или языком колокола.

б, s. 257], словен. *obesiti na veliki zvon* 'разгласить повсюду' и под., а также серб. *кленетало* 'пустомеля', *кленетати* 'болтать', болг. *кленач* 'болтун', *кленя* 'клеветать, болтать', *клен* (когда кто-нибудь лжет или клеветает на кого-либо) [Геров, 2, с. 369], рус. *кленать* 'лгать, доносить, клеветать', рус. *бьет языком* 'о много говорящей женщине' [Даль 1862, с. 413], рус. *болтун, болтать*, укр. *бовтнути* 'проговориться', бел. *бовтуха* 'о много говорящей женщине', *бовтала* 'болтун' [Носович 1870, с. 28], бел. могилев. *бабухнуць* 'сказать необдуманно' и мн. др.

Показательно, что по тому же образцу в русском языке и диалектах развивались и слова, производные от *колокол*, которые также со временем стали обозначать реалии, понятия и действия, относящиеся к речи, говорению, распространению слухов и т. п., ср. хотя бы *колоколить* 'скоро и без умолку говорить, разносить вести', 'врать', 'говорить громко', *колоколка бесподставочная* 'о неприютной женщины-говорунье' [СлРЯ, с. 1533–1534], *стояли люди под колоколами* (в значении 'слышали' [Даль 1862, с. 691]), *колоколистый* 'голосистый, о петье в загадках', перм. *колокол* 'пустослов' [СРНГ, вып. 14, с. 165] и др.

**Некоторые итоги.** Мы предложили в работе свое видение колоколов и колокольного звона как культурных символов славянской традиционной картины мира. Создается впечатление, что материалы, относящиеся к колокольному звону и сохранившиеся в отдельных славянских традициях в виде разрозненного множества фактов из области верований, фольклора и языка, в итоге складываются в достаточно целостную систему представлений и образов. И даже если некоторые фрагменты этой системы остаются не до конца проясненными, все же кажется возможным говорить о колокольном звоне как о явлении, которое хотя и относительно поздно вошло в жизнь славянских народов, однако полностью вписалось в круг ее культурных символов.

Не рассчитывая на то, чтобы удовлетворительно объяснить реальный процесс «культурной адаптации» относительно нового для славян явления, попробуем отметить самые общие механизмы, благодаря которым колокола и колокольный звон были так естественно восприняты в новой для них среде.

В истории Восточной церкви судьба колоколов складывалась таким образом, что они оказывались на пересечении культурных и

конфессиональных традиций, а отношение к ним было знаком принадлежности лица или народа к одной из них, оно же маркировало как внешнеконфессиональные различия: мусульмане — христиане; католики — православные, так и некоторые внутриконфессиональные (ортодоксальная православная церковь и старообрядчество).

Внешние факторы отразились и на реальной судьбе колоколов в православных славянских традициях. Болгары, находившиеся дольше и более других народов в сфере влияния Византии, не имели развитой «колокольной мифологии», поскольку в Болгарии, как и в самой Византии, колокола не играли особой роли в церковном богослужении. Совсем иначе сложилась история колоколов в России. Заимствованные из Центральной Европы, где они к этому времени были уже достаточно широко распространены, русские колокола — как и европейские — оказались темой множества фольклорных сюжетов, поверий, примет и обрядов, значительная часть которых имела соответствия в центрально- и североευропейском фольклоре. Иными словами, в обоих случаях (и в Болгарии, и в России) культура-«донор», из которой заимствовались колокола, определяла не только место, которое они занимали в церковном богослужении, но и их общекультурное значение и, в частности, то, насколько они были задействованы в систему традиционных верований.

Однако очевидно и то, что судьбы колокола и колокольного звона как реалии церковного богослужения и как явления традиционной культуры складывались по-разному. Формы и размеры русских колоколов (значительно большие, нежели в Европе), способ звона (в «язычки») и сами эти звоны и их техника заметно модифицировались по сравнению с европейскими образцами, в то время как мифология, символика и обрядность, связанные с колоколами, оказались более консервативными. Фактически невозможно назвать ни одного сюжета или мотива восточно-, западно- и южнославянских поверий о колоколах, который был бы неизвестен в Европе. Вещь менялась, а ее «образ», и в том числе механизмы ее символизации, семиотический статус, правила обыденного и ритуального обращения с ней — в разных этнокультурных традициях и в разные времена — оставались практически теми же самыми, независимо от того, было ли это результатом прямого заимствования или типологическим схождением<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Ср. в этой связи работы В. Н. Топорова об окне и С. М. Толстой о зеркале, т. е. о предметах, возникших достаточно поздно, мифосимволические образы которых,

Хотя колокола были заимствованы Русью не из Византии, а с Запада, тем не менее в реалиях и понятиях, их окружающих, сказывалось и влияние Византии — по всей вероятности, по аналогии с другими предметами христианского культа, пришедшими к нам оттуда. Русские колокола в этом смысле отчасти повторили судьбу икон, богослужебных книг или традиций церковного пения (например, осмогласия). Сначала колокола просто завозились, правда, с Запада, а не из Византии (ср. колокол «Немчин» с немецким текстом из Евангелия от Иоанна, висевший в середине XVI в. на колокольне Ивана Великого). Затем на Руси появились иностранные мастера. Среди последних известен, например, некий Борис Римлянин, которого в 1341 г. Москва посылала в Новгород, чтобы он отлил там повседневный благовестный колокол, а в 1346 г. он отлил пять колоколов для Московского Кремля. Первые отлитые на Руси колокола (в частности, домонгольского периода) изготавливались в подражание имеющимся европейским образцам, и лишь позже сформировался свой колокольный «стиль». В истории колоколов на Руси можно усмотреть не только аналогии предметам культа, пришедшим из Византии, но и отдельные греческие заимствования, перенесенные на колокол с била. Например, выражения *бить*, *ударять в тяжкая*, *во все тяжкая* и под., применяемые по отношению к колокольному звону, являются калькой с греч. κτύπате τας βαρέας и попали в древнерусские уставы из греческих, см.: [Казанский 1871, с. 300; Никольский 1907, с. 31–32].

Появившись на Руси несколько позднее других предметов православного культа, колокола разделили судьбу последних и в том, что касается места и значения сакральных ценностей в системе народных обычаев и верований. Фактически колокола как бы вписались в уже, по-видимому, сформировавшуюся «парадигму» сакральных предметов и христианских святынь, таких, как икона и книга. Этим можно объяснить параллелизм в их исторических судьбах, а главное — в их обрядовом и общекультурном функционировании, ср. в этом смысле мотив ухода под землю церкви или колокола, обычай даровать церквам и монастырям колокола, книги, иконы и пр., давать, покупать и строить их по обету; апотро-



пейческое значение сакральных предметов; практику очистительной присяги, произносимой над иконой, Библией, крестом или под колокольный звон, «святую» воду, слитую с колокола, а также многое другое, о чем уже шла речь. Заметно также, что если в богослужении и в бытовом обиходе колокольный звон имел прежде всего сигнальные функции, то в народных обычаях основное значение колокольного звона определялось именно его сакральностью, «распространяемой» на весь окружающий мир и способствующей его «культурализации», приобщению к миру христианских и общечеловеческих ценностей.

Колокольный звон нашел свое место и в звуковой парадигме традиционной культуры (состоящей из множества других громких и интенсивных звуков, таких, как крик, пение, гром, щелканье бичами, стрельба, голоса животных и др.), перенял присущие им магические функции и занял в этой парадигме одну из лидирующих позиций, также, видимо, благодаря тому, что имел самое непосредственное отношение к сфере сакрального.

Колокольный звон вошел в традиционную культуру славян в составе большого числа «бродячих» сюжетов и мотивов европейского фольклора (самозвон, привязанность к одному месту, затопленные колокола), вероятно, заимствованных восточными и западными славянами из Северной или Центральной Европы. Эти сюжеты могли сохраниться в славянском фольклоре в формах, близких к своему прототипу или источнику (как произошло с сюжетом о самозвонящих колоколах), а могли подвергнуться некоторой переработке. В них получали большее развитие одни мотивы, в то время как другие редуцировались или исчезали вообще, они привязывались к конкретным фактам этнической истории (потопленные колокола в России в эпоху Смутного времени), становились достоянием местных топонимических преданий и т. д. Случалось, что эти бродячие сюжеты активно взаимодействовали с некоторыми фольклорными мотивами, популярными в той или иной этнической традиции (сюжет о провалищах в контексте русских легенд об обетованных землях). В славянском фольклоре нашли отражение и своего рода «встречные течения», когда тот или иной бродячий сюжет (например, «колокола не меняют своего места») получал поддержку на местной почве (обычай даровать кладью в церковь книги, колокола).

## Литература

- Авдеева 1842 — *Е. А. Авдеева*. Заметки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Адоньева 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993.
- Адрианова 1917 — *В. П. Адрианова*. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917.
- Ангелова 1948 — *Р. Ангелова*. Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948, т. 8/9.
- Асафов и др. 1962 — *К. М. Асафов, Т. Н. Протасьева, М. Н. Тихомирова*. Записи на книгах старой печати XVI–XVII вв. // Археографический ежегодник за 1961 год. М., 1962, с. 276–344.
- Афанасьев, 1; 3 — *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 1–3.
- Балов 1901 — *А. Балов*. Очерки Пошехонья // ЭО, 1901, № 4, с. 81–134.
- Балов 1903 — *А. Балов*. Колокольный звон в народных верованиях (Из этнографических материалов, собранных в Пошехонье) // Живописная Россия, 1903, № 142, с. 445–447.
- Барсов 1879 — *Е. Барсов*. Северные народные сказания о древнерусских князьях и царях // Древняя и новая Россия. СПб., 1879, т. II (№ 9), с. 400–413.
- Барсов 1882 — *Е. В. Барсов*. Причитанья Северного края. М., 1882, ч. 2.
- Басилов 1964 — *В. Н. Басилов*. О происхождении культа невидимого града Китежа у озера Светлояр // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964, вып. 12, с. 150–170.
- Беговић 1986 — *Н. Беговић*. Живот и обичаји Срба Граничара. Београд, 1986.
- Белоброва 1971 — *О. А. Белоброва*. Чудо 1701 г. с колоколами Троице-Сергиева монастыря // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1971, т. 26, с. 302–311.
- Бернштам 1988 — *Т. А. Бернштам*. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Білецький-Носенко 1966 — *П. Білецький-Носенко*. Словник української мови. Київ, 1966.
- Благовещенская 1993 — *Л. Д. Благовещенская*. Колокола в Сибири // Колокола: История и современность. М., 1993, с. 217–226.
- Блинкова 1973 — *Л. А. Блинкова и др.* Китежская легенда и несказочная проза Заволжья // Сов. этнография, 1973, № 4, с. 113–122.
- БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- Валенцова 1996 — *М. М. Валенцова*. Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1996. Рукопись.
- Ванюшечкин 1983 — *В. Т. Ванюшечкин*. Словарь русских народных говоров рязанской Мещеры. Воронеж, 1983, т. 1.

- ВГ — Вукова грађа // СЕЗб, 1934, књ. 50, с. 9–93.
- Виноградов 1908 — *Н. Виноградов*. Заговори, обереги и спасительные молитвы, вып. 2 // ЖС, 1908, № 4, с. 65–94.
- Воинские повести — Воинские повести Древней Руси / Сост. Н. В. Поныр-ко. Л., 1985.
- Вулетић–Вукасовић 1934 — *В. Вулетић–Вукасовић*. Призријевање // СЕЗб, 1934, књ. 50, с. 155–195.
- Гаркави 1870 — *А. Ф. Гаркави*. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870.
- Георгиева 1983 — *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1983.
- Герасимов 1910 — *М. К. Герасимов*. Словарь уездного череповецкого говора. СПб., 1910.
- Геров, 2 — *Н. Геров*. Речник на българския език. София, 1975–1978, ч. 1–6.
- Гильфердинг 1862 — *А. Ф. Гильфердинг*. Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // Этнографический сборник, 1862, кн. 5, с. 1–191.
- Головацкий 1878 — *Я. Ф. Головацкий*. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878, ч. 3.
- Гринченко 1899 — *Б. Д. Гринченко*. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1899, вып. 3.
- Гура, картотека — Рукописная картотека книжных и народных сонников, собранная А. В. Гурой.
- Гура 1993 — *А. В. Гура*. Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // СБЯ, 1993, с. 132–152.
- Гуревич 1971 — *А. Я. Гуревич*. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология. М., 1971, с. 159–198.
- Давыдов 1985 — *А. Н. Давыдов*. Колокола и колокольные звоны в народной культуре // Колокола: История и современность. М., 1985, с. 7–17.
- Даль 1862 — *В. И. Даль*. Пословицы русского народа. М., 1862.
- Даркевич 1966 — *В. П. Даркевич*. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XIV вв.). М., 1966.
- Дикарев 1903 — *П. П. Дикарев*. Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології // Збірник фільологічної секції Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1903, т. 6.
- Добровольский 1914 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Доброзраков 1853 — *М. Доброзраков*. Село Ульяновка Нижегородской губ. Лукояновского у. // Этнографический сборник, 1853, вып. 1, с. 25–60.
- Доброхотов 1849 — *В. Доброхотов*. Памятники древностей во Владимире Кляземском. М., 1849.
- Драгоманов 1876 — *М. Драгоманов*. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Ђорђевић 1932 — *Т. Ђорђевић*. Звона по нашим црквама за време Турака // *Т. Ђорђевић*. Наш народни живот. Београд, 1932, књ. 5, с. 36–46.

- Ефименко 1877 — П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877, т. 1.
- Жаткович 1896 — Ю. Жаткович. Замітки етнографичні з Угорської Русі // ЕЗ, 1896, т. 2, с. 1–38 (2-я паг.).
- Жолтовський 1973 — П. М. Жолтовський. Художнє лиття на Україні: XIV–XVIII ст. Київ, 1973.
- Зеленин, 2 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915, вып. 2.
- Иваницкий 1890 — Н. А. Иваницкий. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия ОЛЕАЭ, т. 69. Труды этнографического отдела. М., 1890, т. 11, вып. 1.
- Иностранцы о Москве — Иностранцы о Древней Москве: Москва XV–XVII веков. М., 1991.
- Кавельмахер 1993 — В. В. Кавельмахер. Большие благовестники Москвы XVI — первой половины XVII в. // Колокола: История и современность. М., 1993, с. 75–118.
- Казанский 1871 — П. С. Казанский. О призыве к богослужению в Восточной церкви // Труды I археологического съезда в Москве. 1869. М., 1871, т. 1, с. 300–318.
- Караѿић — Караѿић. Алексинац, 1899–1904, год. 1–4.
- Караѿић 1849 — В. Ст. Караѿић. Српске народне пословице и друге различне, као оне у обичај узете ријечи. Беч, 1849.
- Кербелите 1963 — Б. Кербелите. Литовские предания об исчезнувших городах // Сов. этнография, 1963, № 5, с. 99–108.
- Книга Паломник — Книга Паломник. Сказание местных святых во Цареграде Антония Архиепископа Новгородского в 1200 году / Под ред. Хр. Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1899, т. 17, вып. 3.
- Ковалевский 1973 — А. П. Ковалевский. Аль-Масуди о славянских языческих храмах // Вопросы историографии и источниковедения славяно-германских отношений. М., 1973, с. 80–86.
- Комарович 1936 — В. Л. Комарович. Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд. М., 1936.
- Кремлева 1993а — И. А. Кремлева. Обет в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. М., 1993, кн. 2, с. 127–157.
- Кремлева 1993б — И. А. Кремлева. Похоронно-поминальные обряды у русских: традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993, с. 8–47.
- Криничная 1991 — Н. А. Криничная. Предания Русского Севера. СПб., 1991.
- Куліш 1860 — Хата / Издав П. А. Куліш. СПб., 1860.
- Левицкий 1905 — И. Левицкий. Город Путивль // Труды XII археологического съезда в Харькове. М., 1905, т. 3, с. 111–405.

- Логинов 1988 — *К. К. Логинов*. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988, с. 64–77.
- Лотман 1977 — *Ю. М. Лотман*. Звонячи в прадѣдную славу // Уч. записки ТГУ, вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. XXVIII. Гарту, 1977, с. 98–101.
- Лъжев 1890 — *Г. Лъжев*. Нисийско блато. От Воден (Македония) // СбНУ, 1890, кн. 2, с. 204–205.
- Майков 1992 — *Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания. СПб., 1992.
- Максимович 1877 — *М. А. Максимович*. Дни и месяцы украинского селянина // Собр. соч. в 3-х томах. Киев, 1877, т. 2, с. 463–524.
- Милићевић 1894 — *М. Милићевић*. Живот Срба селѡака. Београд, 1894.
- Милорадович 1897 — *В. П. Милорадович*. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 гг. // Сборник Харьковского историко-филологического общества, 1897, т. 10, с. 1–233.
- Милорадович 1991 — *В. П. Милорадович*. Житѣ-бытѣ лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991, с. 170–341.
- Митрофанова 1968 — Загадки / Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Москаленко 1993 — Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко. Київ, 1993.
- Мурьянов 1973 — *М. Ф. Мурьянов*. «Звонят колоколы вечныя в Великом Новгороде»: (Славянские параллели) // Славянские страны и русская литература. Л., 1973, с. 238–245.
- Народная проза — Народная проза / Сост., вступ. ст., подготовка текстов и коммент. С. Н. Азбелева. М., 1992.
- Невилль 1986 — *Де ла Невилль*. Любопытные и новые известия о Московии // Россия. XV–XVII вв. Л., 1986, с. 471–529.
- Нечаев 1875 — Книга хождение во святой град Иерусалим ярославца Толчковской слободы посадского человека Матвея Гаврилова сына Нечаева // Варшавские университетские известия, 1875, № 1, с. 1–34.
- Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Никольский 1907 — *К. Е. Никольский*. Пособие к изучению Устава богослужения православной церкви. СПб., 1907.
- Новичкова 1995 — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Номис 1993 — Українські приказки, прислів'я, і таке інше / Уклав М. Номис. Київ, 1993.
- Носович 1870 — *И. И. Носович*. Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.
- Окладников 1958 — *Л. П. Окладников*. «Земля бородатых» // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1958, т. 14, с. 516–524.

- Олеарий 1986 — *Адам Олеарий*. Описание путешествия в Московию // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. М., 1986, с. 287–470.
- Оловянишников 1912 — *Н. И. Оловянишников*. История колоколов и колоколотейное искусство. М., 1912.
- Пантелић 1974 — *Н. Пантелић*. Етнолошка грађа из Буцака // ГЕМБ, 1974, кн. 37, с. 179–228.
- Перетц 1905 — *В. Н. Перетц*. Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах // Изборник Киевский: Т. Д. Флоринскому посвящают друзья и ученики. Киев, 1905, с. 75–82.
- Повести Древней Руси — Повести Древней Руси XI–XII века / Сост. Н. В. Поньрко. Л., 1983.
- Повесть о взятии Царьграда — Повесть о взятии Царьграда Турками в 1453 г. // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1982, с. 216–267.
- Попов 1903 — *Г. Попов*. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.
- Потебня 1914 — *А. А. Потебня*. Слово о полку Игореве. Текст и примечания. Харьков, 1914.
- Причитания — Причитания / Вступ. статья К. В. Чистова. Л., 1960 («Библиотека поэта»).
- Православие 1993 — Православие и русская народная культура. М., 1993, кн. 1.
- Псковские летописи, 1, 2 — Псковские летописи. М., 1941, т. 1; 1955, т. 2.
- ПСРЛ, 2; 3; 15 — Полное собрание русских летописей. СПб., 1843, т. 2; 1841, т. 3; 1865, т. 15.
- Пуриевич 1866 — *В. Пуриевич*. Нечто из обычаев и поверьев волынских крестьян Луцкого у. // Волынские губ. вед., 1866, № 43, с. 355–356.
- Пыляев 1897 — *М. И. Пыляев*. Старое житье. СПб., 1897.
- Романов 1911 — *Е. Р. Романов*. Материалы по этнографии Гродненской губ. Вильна, 1911, вып. 1.
- Русский эротический фольклор — Русский эротический фольклор / Сост. А. Л. Топорков. М., 1995.
- Рыбников 1867 — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. СПб., 1867, т. 4.
- Савушкина 1972 — *Н. И. Савушкина*. Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // Русский фольклор. Л., 1972, т. 13, с. 57–76.
- Санникова 1994 — *О. В. Санникова*. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // СБФ, 1994, с. 44–83.
- Семенова 1898 — *О. П. Семенова*. Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского у. Рязанской губ. // ЖС, 1898, вып. 2, с. 228–234.
- СлСмол — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1988, вып. 4.
- СлРЯ — Словарь русского языка, составленный II Отделением АН. СПб., 1911, т. 4, вып. 5.

- Слащев 1992 — *В. В. Слащев*. Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических народных персонажей сербов, черногорцев, хорватов и муслиман. МГУ, 1992. Дипломная работа. Рукопись.
- Случевский 1886 — *К. К. Случевский*. По Северу России. СПб., 1886, т. 1.
- Смирнов 1920 — *В. Смирнов*. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Второй этнографический сборник. Труды Костромского науч. об-ва по изучению местного края. Кострома, 1920, вып. 15, с. 21–126.
- Смирнов 1923 — *В. Смирнов*. Потонувшие колокола // Труды Костромского науч. об-ва по изучению местного края. Кострома, 1923, вып. 29, с. 1–4.
- Смоленский 1907 — *С. В. Смоленский*. О колокольном звоне в России. СПб., 1907.
- Станојевић 1925 — *Ст. Станојевић*. Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка. Загреб, 1925, књ. 1.
- Станојевић 1933 — *Ст. Станојевић*. Била, крепала и звона код нас // Глас Српске академије. Београд, 1933, т. 153, други разред, 77, с. 79–90.
- Стихи духовные — Стихи духовные / Сост. Ф. М. Селиванов. М., 1991.
- Струменский — *М. К. Струменский*. Этнографические материалы из Житомирского у. Вольнской губ. // Архив Географического Об-ва СССР. Разряд 8, оп. 1, № 23.
- Сумцов 1896 — *Н. Ф. Сумцов*. Сказания о провалившихся городах // Сборник Харьковского историко-филологического об-ва, 1896, т. 8, с. 297–305.
- Телбизовы 1963 — *К. Телбизов, М. Векова-Телбизова*. Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ, 1963, кн. 51.
- Тенишев 1907 — *В. В. Тенишев*. Правосудие в русском крестьянском быту. Брянск, 1907.
- Толстая 1994 — *С. М. Толстая*. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // СБФ, 1994, с. 111–129.
- Толстые 1981 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // СБФ, 1981, с. 44–120.
- Топоров 1975 — *В. Н. Топоров*. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // СБЯ, 1975, с. 3–49.
- Топоров 1984 — *В. Н. Топоров*. К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто-славянские исследования. 1983, М., 1984, с. 164–185.
- Тумилевич 1961 — *Ф. В. Тумилевич*. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1961.
- Фасмер, 2 — Этимологический словарь русского языка. М., 1967, т. 2.
- Филиповић 1939 — *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ, 1939, књ. 54, с. 277–566.

- Флоренский 1977 — Св. *Павел Флоренский*. Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977, т. 17, с. 85–248.
- Христианство, 1 — *Христианство: Энциклопедический словарь*. М., 1993, т. 1: А–К.
- Цивьян 1991 — *Т. В. Цивьян*. Оппозиция мужской/женский и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991, с. 77–91.
- Чайкановић 1985 — *В. Чайкановић*. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.
- Черепанова 1983 — *О. А. Черепанова*. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Чистов 1967 — *К. В. Чистов*. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.
- Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872, т. 3: Народный дневник.
- Чудинова 1994 — *И. Чудинова*. Пение, звоны, ритуал. СПб., 1994.
- Шашкина 1993 — *Т. Б. Шашкина*. Древнерусские колокола домонгольского периода // Колокола: История и современность. М., 1993, с. 128–142.
- Шейн 1890; 1893 — *П. В. Шейн*. Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890, т. 1, ч. 2; 1893, т. 2.
- Шкарић 1939 — *М. Шкарић*. Живот и обичаји «планинаца» под Фрушком Гором // СЕЗ6, 1939, кн. 54, с. 1–275.
- Шухевич 1901, 1904 — *В. Шухевич*. Гуцульщина, ч. 2, 4 // Материали до українсько-руської етнології. Львів, 1901, т. 4; 1904, т. 7.
- Юрченка 1966 — *Г. Юрченка*. Дыялектны слоўнік (3 гаворак Мсціслаўшчыны). Мінск, 1966.
- ArchKatEtn — Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego\*.
- ArchKatJag — Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków.
- ArchMatTer — Archiwum materiałów Terenowych Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Warszawa.
- ArchMusEtn — Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie.
- Bartoš 1892 — *Fr. Bartoš*. Moravský lid. Telč, 1892.
- Biegeleisen 1929 — *H. Biegeleisen*. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.

\* Материалы из всех польских архивов любезно предоставлены автору А. В. Гурой.



- Czerny 1895 — *A. Czerny*. Istoty mityczne // *Wisła*, 1895, t. 9, z. 1, s. 40–75.
- Červenák 1966 — *J. Červenák*. Tradičný život Lišovana. B. Bystrica, 1966.
- Dobšinský 1880 — *P. Dobšinský*. Prostonárodní obyčaje, povery a hry slovenské. Martin, 1880.
- Federowski 1897 — *M. Federowski*. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897, t. 1.
- Fischer 1921 — *A. Fischer*. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- HDA, 3 — *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin, Leipzig, 1929, Bd. 3.
- Heroldova 1971 — *I. Heroldova*. Godišnji običaji Daruvarskih Čeha // *NU*, 1971, knj. 8, s. 199–250.
- Horehronie 1969 — *Horehronie*. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Húsek 1932 — *J. Húsek*. Hranice mezi zemí Moravsko-slezskou a Slovenskem. Praha, 1932.
- Janicka-Krzywda 1980 — *U. Janicka-Krzywda*. Obrzędy pogrzebowe w Zawoi pod koniec XIX i w XX w. // *Wiechy*, 1980, rocz. 49, s. 218–227.
- Karłowicz, 1 — *J. Karłowicz*. Słownik gwar polskich. Kraków, 1900, t. 1.
- Knoop 1895 — *O. Knoop*. Podania i opowiadania // *Wisła*, 1895, t. 9, z. 2, s. 341–343.
- Koczwarą 1911 — *J. Koczwarą*. Wierzenia ludowe na Śląsku // *Lud*, 1911, t. 17, z. 1, s. 60–71.
- Kolářik 1927 — *M. Kolářik*. Mluva a moc zvonů v podání lidovém // *ČL*, 1927, roč. 27, sv. 2, s. 71–72.
- Kolberg, 21; 35 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1964, t. 21; 1964, t. 35.
- Krauss 1890 — *Fr. Krauss*. Powrót umarłych na świat // *Wisła*, 1890, t. 4, z. 3–4, s. 657–683.
- Krzyżzanowski, 1; 2 — *J. Krzyżzanowski*. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962, t. 1; 1963, t. 2.
- Krzyżzanowski 1965 — *J. Krzyżzanowski*. Słownik folkloru polskiego. Warszawa, 1965.
- Kulda 1875 — *B. Kulda*. Moravské národní pohádky, pověsti, obyčaje a povery. Praha, 1875, sv. 2.
- Kuret, 1; 2 — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Celje, 1965, d. 1; 1967, d. 2.
- Łęga 1933 — *W. Łęga*. Ziemia Malborska. Toruń, 1933.
- Lud — *Lud*. Lwów, 1895–, t. 1–.
- Lovretić 1897 — *J. Lovretić*. Otok. Narodni život i običaji // *ZNŽO*, 1897, knj. 2, s. 91–459.
- MatLim — *Materiały etnograficzne z powiatu Limanowskiego*. Wrocław, 1971, z. 2.
- Matyas 1897 — *K. Matyas*. Nasze sioło // *Wisła*, 1897, t. 7, z. 1, s. 9–155.
- Michalikowa 1974 — *L. Michalikowa*. Folklor Lachów Sądeckich. Warszawa, 1974.
- Miličević 1967/1968 — *J. Miličević*. Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini // *NU*, 1967/1968, knj. 5/6, s. 433–516.

- Milićević 1974/1975 — *J. Milićević*. Narodni život i običaji na otoku Braču // NU, 1974/1975, knj. 11/12, s. 399–462.
- Morcinek 1931 — *G. Morcinek*. Uroda Beskidu Śląskiego // Wierchy. Lwów, 1931, rocz. 9, s. 5–31.
- NKP — Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich. Warszawa, 1969, t. 1.
- Narodna vjerovanja 1896 — Narodna vjerovanja s bajanjem // ZNŽO, 1896, knj. 1, s. 238–288.
- Pajek 1884 — *J. Pajek*. Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- PrEtnZw — Pracownia Etnolingwistyczna. Institut filologii polskiej Uniwersitetu im. M. Curie-Skłodowskiej. Kartoteka «Zwierzęta».
- Rača 1989 — Rača / Zostavil J. Podolák. Bratislava, 1989.
- Stelmachowska 1933 — *B. Stelmachowska*. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Sychta, 1; 3; 6 — *B. Sychta*. Słownik gwar Kaszubskich. Wrocław, etc., 1967, t. 1; 1969, t. 3; 1973, t. 6.
- Szyfer 1968 — *A. Szyfer*. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1968.
- Świętek 1893 — *J. Świętek*. Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
- Thompson, 1–6 — *S. Thompson*. Motif-Index of Folk Literature. Copenhagen, Bloomington, 1955–1958, vol. 1–6.
- Tomeš 1965 — *J. Tomeš*. Rostliny v obyčejích a v léčitelstov na Hornácku // ČL, 1965, roč. 52, s. 193–205.
- Tomeš 1972 — *J. Tomeš*. Masopustní, jarní a letní obyčaje na moravském Valašsku. Strážnice, 1972.
- Traczyk 1895 — *J. Traczyk*. Z okolic Babiej Góry // Wisła, 1895, t. 9, z. 1, s. 75–80.
- Tykač 1900 — *J. Tykač*. Pověsti o potopených zvonech v Čechách // ČL, 1900, roč. 9, s. 299–300.
- Vančík 1969 — *Fr. Vančík*. Kalendární obyčaje z Jihočeského Soběnová. Praha, 1969.
- Vlahović 1972 — *P. Vlahović*. Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.
- Wisła — Wisła. Warszawa, 1887–1922, t. 1–22.

*М. М. Валенцова*

## **О магических функциях колокольчика в народной культуре славян**

**В** традиционной культуре магические функции имело не только слово, человеческая речь, не только звуки, издаваемые человеком и животными (свист, пение, лай и под.), но также звуки природы (вой ветра, треск деревьев) и шумы (стук, щелканье, звон и т. п.). Одним из предметов, издающих звук и имеющих магический смысл, был звоночек, или колокольчик. Он известен разным народам и культурам. Бронзовые колокольчики найдены при ассирийских раскопках. Из колокольчиков состояли некоторые музыкальные инструменты, имевшие религиозную функцию, такие, как, например, систр (металлическая погремушка) у египтян, кимвалы и тимпаны у евреев и др. Они служили культовым целям и использовались на праздниках для аккомпанемента танцующим. Верхняя одежда еврейского первосвященника была увешана колокольчиками. Способность звона колокольчиков отгонять злые силы отражена, например, в сочинениях античных авторов. По свидетельству Плиния, могила царя Клузии Порсенна была украшена сверху колокольчиками, которые звенели, раскачиваемые ветром. С той же целью в античности колокольчики вешали на шею домашних животных, на тучела, охраняющие фруктовые сады; звон меди умирал гнев богов и прекращал бурю и град; звоночки прикрепляли на священных деревьях: часто на таких колокольцах имелись жертвенные надписи. В мирской жизни звон колокольчика служил знаком, предупреждением: он привлекал внимание посетителей (на дверях магазинов), объявлял о начале купального сезона, о начале или конце

праздника, о маршах ночного дозора, о начале публичных собраний и т. п. [ДИМА, р. 192, 250; Христианство, 1, с. 786].

Бронзовые колокольчики известны на территории всех славянских земель: в Поморье, реже — в Великопольше, Силезии, северной Руси, Чехии, Словакии и у южных славян. Однако более характерны они для стран восточной Балтии (у пруссов, литовцев, латышей), территории финских племен (в верхнем течении Волги, на юг от Ладоги, в Эстонии и Финляндии), sporadически (очевидно, заимствованы) известны в Скандинавии и северо-западной Германии и очень многочисленны в Венгрии. Они имели круглую или коническую форму, а снизу — отверстие, в основном крестообразное. У древних балтов они использовались как украшения; у аваров — были частью конской упряжи [SSS, s. 443].

По славянским материалам, колокольчик — это ритуальный предмет, звук которого использовался для отгона потусторонних сил, неблагоприятных явлений, для отпугивания хищных и изгнания вредных животных, а также для коммуникации в обрядовых ситуациях, когда человеческая речь была запрещена. Символические функции колокольчика основываются: 1) на апотропейных свойствах металла; 2) на ритуальной маркированности его «голоса» — звона, противопоставленного речи и замещающего речь в определенных ситуациях; а также 3) на различении отдельных видов звона: громкого — тихого, звонкого — глухого.

Славяне использовали колокольчик в обрядах и ритуализованных ситуациях, а также в обыденной жизни: их вешали на шею домашним животным, чтобы они не потерялись в лесу и на пастбище. Былое исключительное отношение к колокольчикам, бубенцам и звонкам как к предметам сакральным, кажется, отражено в словацком запрете, согласно которому даже детям не разрешалось играть с звенящими предметами, потому что их звук может накликать беду (или бедность) [Horváth 1968, s. 110, ок. Угровца] (в противоположность тому, что звон, позвякивание, наоборот, отгоняют злые силы).

В апотропейных ситуациях колокольчики применялись достаточно широко: считалось, что их звон отгоняет вообще все злое, ведьм, души заложных покойников, град, бурю, диких зверей, кротов, мышей, лягушек, змей и прочих гадов, болезни и т. д.

В средней Словакии накануне дня св. Люции (13.XII), одного из «ведьминых» дней, когда особенно сильна и опасна нечистая сила,

пастухи и парни выгоняли из села ведьм: они бегали между домами, по дорогам и щелкали бичами, свистели в пищалки и на пальцах, трубили в рога и трубы, звонили коровьими колокольчиками и вообще старались создать как можно больше шума [Horváthová 1986, s. 39; Červenák 1966, s. 97]. В Словении на рождественский стол клали колокольчики домашних животных и топор — для защиты от злых сил [КОО-ЗП, с. 248]. У русских в Страстную среду утром и вечером ребята бегали с коровьими колокольчиками вокруг деревни и приговаривали: «Около двора железный тын!» [Майков 1869, с. 157]. Мораване вешали на майское дерево, поставленное к дому девушки перед 1 мая, скотий колокольчик как охранное средство [Václavík 1959, s. 149; Kulda 1875, s. 300].

Для защиты от бури, града, отгона градовых туч чаще использовались колокола, а также иные магические средства, не связанные со звоном (обнажение, выбрасывание печной утвари и т. п.). Однако имеются, хотя и редкие, примеры использования колокольчиков. В Силезии (Польша) во время бури звонили в маленькие колокольчики, освященные в день св. Урбана (25 мая), которые, как верили, разгоняют тучи [Pośpiech 1987, s. 227]. В Краковском повете обходили дома с колокольчиками, когда слышали гром, тогда «туча сама убежит» [АМЕК, I/1554/гкр.]. Так же выгоняли и задержавшуюся зиму: в Архангельской губ. в случае, если снег до Егория (23.IV) не сойдет, ребятишки с колокольчиками, которые потом привязывали коровам, трижды обегали каждый дом, а за это им давали гостинцы [Соколова 1979, с. 182, примеч. 2].

Для того, чтобы защититься от хищных зверей, русские Вологодского у. в Великий четверг ходили в лес и кричали: «Волки, медведи из слуха вон; зайцы, лисы к нам в огород!» При этом стучали в сковороды, звонили коровьими колокольчиками [Зеленин 1991, с. 392]. Гуцулы отпугивали диких зверей на Благовещение: рано утром один из домочадцев нагим обегал с колокольчиком вокруг дома и говорил: «Як дилеко чути сего дзвінка, аби так звірка за дилеко ни сьміла приступити до меї худоби» [Онищук 1913, с. 33]. Вероятно, с той же целью в Каринтии пастухи жгли костер на возвышенности за селом, а сами звенели колокольчиками вокруг огня [Колева 1981, с. 94]. Мотивировки подобных обрядов могли меняться: говорили, что мальчики обегают в Страстной четверг с колокольчиками на шее вокруг деревни для того, чтобы «скотина прямо с пастбища ходила домой, а не плутала» [КГ, с. 457,

Новгородская губ.]. Не меньший вред приносили землероющие зверьки; их изгоняли, как и змей, лягушек и прочую нечисть, в Великую пятницу. В средней Словакии (Липтов) бегали по полям или обходили поля вокруг с колокольчиками, отчего кроты и мыши должны были уйти; так же поступали в словацких хуторах в Венгрии, где в тот же день вечером парни бегали со звоночками со двора во двор — чтобы жабы не лезли в дома [SN 1973, №1, s. 73]. В Болгарии (Пловдив) подобные обряды исполнялись 1 марта: тогда дети бегали со звонками по дворам и домам и кричали: «Бягайте змии и гуцери, че Баба Марта иде с калъчката да ва сече» [Пловдивски край, с. 264], а в Груже (Сербия) — в ночь на Иеремию (1.V.): девушки одевались в праздничную одежду, вешали на шею колокольчики, избирали «царицу» и с нею перед полночью обходили каждый дом в селе, звонили колокольчиками и пели: «Јеремије у поље, Бежте змије у море», входили в дом и будили домочадцев [Петровић 1948, с. 244].

Защитными свойствами обладал не только звон колокольчика, но и сам звоночек, сделанный из металла. Часто в таких целях использовались колокольчики, уже побывавшие в ритуальных ситуациях и поэтому обладающие большей магической силой. С их помощью лечили болезни, в основном связанные с речью, голосом — на основании сравнения голоса человека и «голоса» колокольчика. Женщин, страдающих кликушеством, поили морозной водой из свадебного колокольчика [Сумцов 1881, с. 96, Новгородская губ.]. Сербы ок. Пожега много раз поили водой из «скотъего» колокольчика детей, которые не начинали говорить в положенное время, а во Враньском Поморавье для того, чтобы ребенок заговорил, после того, как его напоят водой из звонка, качали его еще в люльке, подвешенной на дверях комнаты [Требјешанин 1991, с. 205, 206]. Словаки поили детей, которые плохо говорили, водой из колокольчика, используемого во время колядования [Štorman, s. 149, Чичманы в Западной Словакии]. Поили ребенка из колокольчика и для того, чтобы голос у него был звонкий [ДОО, с. 145, Сербия]. Связь звоночка с голосом отражена в некоторых песнях сербских «лазариц» [Ђорђевић 1958, с. 243, Лесковацкое Поморавье].

Двойная магия — магия предмета и звука — использована в следующем обрядовом действии: в польском Поморье в Сочельник били звоночком плодовые деревья. Таким образом их «пробуждали к жизни», чтобы осенью был хороший урожай [Stelmachowska 1933, s. 51].

В качестве апотропейных предметов использовали колокольчики в свадебной обрядности. В Олонецкой губ. звонили в колокольчик во время рукобитья. В России, так же, как и в других местах, колокольчики навязывали на дуту в упряжи свадебных лошадей, а после свадьбы сохраняли [Сумцов 1881, с. 96]. В Родобах жених перед свадьбой посылал невесте на девичник украшенного цветами, красными нитками, колокольчиками и золотыми яблоками белого барашка, а в Граово колокольчик вместе с красным петухом привязывали к шесту, так что получалось своеобразное свадебное знамя.

Широкое использование колокольчиков в свадебном ритуале послужило основой для девичьих гаданий о замужестве. На святки девушки ходили слушать звуки: если у перекрестка или у проруби кому-нибудь послышится звон колокольчиков, который трактовался как звуки свадебного поезда, то девушка выйдет замуж (рус.); интересно, что если гадали возле церкви, то свадьбу предвещал не колокольчик, а слышавшееся пение «Аллилуйя!» [Логинов 1988, с. 74, Заонежье]. Так же гадали в Костромской губ.: в полночь девушки выходили на перекресток, очерчивали круг и, стоя в нем, прислушивались, и если почудится им звон колокольчиков или смех и пение, то быть им замужем [Снегирев 1837, с. 48]. В Вологодской обл. летом девушки «звали судьбу на крестки»: они выходили за село и ложились в очерченном магическом кругу на дорогу, прислонив ухо к земле; если слышался большой колокол — к смерти, а если звенели маленькие колокольчики или бубенцы — быть свадьбе; с какой стороны зазвонят — оттуда и ждать суженого [Брагина 1980, с. 15].

В некоторых случаях, когда звон колокольчиков противопоставлялся не голосу, а молчанию, он служил знаком жизни, а безмолвие — знаком смерти. В Сербии, например, если в доме кто-то умер, в знак траура со стада снимали все колокольчики [Беговић 1986, с. 210] или, если умирал чабан, с овец состригали шерсть, не стриженную несколько лет, и снимали звонки, «чтобы стадо онемело» [ГЕМБ 1930, кн. 5, с. 107]. Подобные обычаи известны также у болгар и поляков.

Связь звона колокольчиков (как и других звуков типа свиста и под.) с миром мертвых отражена в обычае продавать звоночки и колокольчики на ярмарках, устраиваемых перед церковными праздниками. В с. Никола-Дудник Ярославской губ. на престоль-

ный праздник, 9 мая, продавали детские глиняные игрушки, преимущественно колокольчики особенного устройства и глиняные дудки [Зеленин 1995, с. 135]. Д. К. Зеленин считал, что этот праздник, поразительно схожий с вятской «свистуньей» (которая, по преданию, праздновалась в честь убитых в битве устюжан), восходит к семицким поминальным обрядам, посвященным заложенным покойникам. Особенностью таких праздников является свист, игра на дудках и др. звуки, считающиеся языческими оберегами от нечистой силы.

В рассмотренных примерах магических действий (количество которых легко можно умножить) колокольчик входит в ряды синонимичных символов, имеющих значение оберега, причем символов не только звуковых (щелканье бича, стук в сковороды, свист, стрельба), но и предметных (топор, цепь, нож — железные предметы; красная нить, «красный» петух); акционных (обегание или обход вокруг села, дома, поля; бужение людей, деревьев); вербальных (сама ритуальная речь, выкрики, а также называние предметных символов: например, слова «железный тын» имеют в магических действиях такое же значение, как и сам железный забор). Таким образом, и сам звоночек, и его звон в случае необходимости могут быть заменены предметами и звуками с аналогичными функциями. В Словакии, например, в Страстную субботу мальчики, изгоняя насекомых, бегали по дому, звеня цепями и лязгая замками [Bednárík 1943, s. 89, Калиште], хозяйка обходила дом со связкой ключей, сильно звеня ими, чтобы прогнать грызунов [Hogváthová 1986, s. 179, ок. Нитры]. Подобные действия могли совершаться и под колокольный звон.

Колокольчики использовались также сакральными лицами и ряжеными, которые представляли иномирные силы, духов, святых. Наиболее яркий пример такого рода — использование звоночков болгарскими кукерами и русалиями. Русалии — не ряженные, а специально избранные лица, функции которых — лечить «самодивские», или «русальские» болезни, то есть болезни непонятного происхождения, которые, как считали, насылались самодивами и русалками. Сами «русалци», их обувь, а также особый священный посох — *тояга* — были увешены звоночками и бренчащими предметами [Маринов 1914, с. 477, 485]. Болгарские кукеры, или дракуси, ходили в понедельник на Тодоровой неделе. Они рядились в женскую одежду, приделывали горбы из тряпок, а на ремнях



привешивали колокольчики и звоночки скота; в их облике причудливо сочетались зооморфные и орнитоморфные признаки; они носили с собой деревянное оружие. Главные персонажи кукуеров — *кукерска бабка* (или *майката*) и *дедо*, или старец. Ряженный бабой носил прялку с куделью и веретено и изображал прядение, а дед впрягал кукуеров в плуг, пахал, сеял и бороновал, произнося ритуальные слова благословения посевов [Маринов 1914, с. 372–377]. Это с очевидностью указывает на то, что и русалии, и кукуеры выполняли важную ритуальную функцию — защищали село и людей от злых духов и тем самым способствовали плодородию, здоровью, благополучию. В этой связи колокольчики нужны были им, с одной стороны, для изгнания бесов, с другой — для увеличения своей силы. Это подтверждает и привешивание звоночков на поясе, считавшемся вместилищем силы, мощи человека, и на обуви.

Среднесловацкий обряд «волочение колоды» и словенский «хождение с конями» исполнялись в конце масленицы. Их участники также были обвешаны по поясу звоночками, также ходили по селу, волоча за собой плуг (корыто — в Словении) или держа в руках палку, изображающую оглобли, к которой на веревке была привязана колода (Словакия). Они крали, загораживали дорогу оглоблей, требуя выкупа, ходили, выбирая самую трудную дорогу, часто через забор, влезали на крыши и т. п. [Turzová 1970, s. 159–160]. Ритуальной пахоте болгарских кукуеров соответствует чешский масленичный обряд «ворачки» (от *orati* — пахать); здесь также присутствовали колокольчики: ими были обвешаны ряженные (медведь, клибна, жираф и др.), шедшие вслед за «пахарями».

У русских провожали масленицу ряженные, одетые в рубища, выпачканные сажей, с кнутами, метлами в руках; везде, даже на свои шеи они навешивали коровьи колокольчики и всякие погремушки [Соколова 1979, с. 29, Пошехонский у.]. Обвешивались колокольцами и участники празднования Петрова дня (29.VI.): «а сами разрядимся, как на святках, обвешаемся колокольчиками, бубенцами... и идем. Крик, шум, пляска, пенье...» — играли на гармонике, били в бубны, в печные заслонки, в косы — и так всю ночь [Соколова 1979, с. 253, Тульская губ.].

Типологически сходными с кукуерскими бабой и дедом являются словацкие ряженные *d'ad* и *baba*, в компании певцов обходившие дома на Новый год. Дед с зачерненным сажей лицом был густо обмотан перевязями, на которых висело 72 звоночка. Он непрерывно

звонил ими все время, пока баба выметала углы дома [Václavík 1959, s. 30, ок. Поважской Быстрицы, средняя Словакия].

Колокольчики являлись украшением одежды (их вешали на шею, на пояс, на ноги участников обрядов), так что издавали звук при любом движении, независимо от воли ряженных. Звоночек также могли носить в руке и звонить им в определенных случаях, чаще всего для того, чтобы подать знак о своем приходе. Таковы антропоморфные ряженные Барборки, Микулаши, Люцки у чехов, словаков и мораван. В Чехии в процессии ряженных в день св. Николая (Микулаша) (6.XII.) звонили колокольчиками все участники обхода: Микулаш, который звонил за дверью перед тем, как войти, ангел, который вел на цепи черта, и черт, который звонил звоночками, привязанными около пояса, гремел цепью и грозил вилами [Frolec 1989, s. 32]. Словацкие Микулаши, одетые в нижнее белье, набитое сеном, подпоясанные цепью, в рогатых шапках, — носили с собой звонок, которым позванивали, и сажу, которой пачкали всех, кто хотел к ним приблизиться [Bodnár 1911, s. 245, Мыява]. Часто в чешских и словацких деревнях колокольчиками был обвешан черт, или дьявол. Люцка, которой рядилась какая-нибудь девушка в канун дня св. Люции (13.XII.) надевала все белое, заворачивалась в простыню, обвязывала полотенцем голову, а в руки брала звоночек и гусиное крыло; так она шла на вечерки к пряхам, обметала девушкам лица, тыкала перьями в глаза [Červenák 1966, s. 98, Лишов]. Носили с собой звоночек и звонили под окнами, оповещая о своем приходе, чешские и моравские ряженные Барборки и матушки — такие свидетельства весьма многочисленны.

В Познанском воев. стуком в дверь и звоном колокольчиков, привязанных к сапогам, возвещали о своем прибытии Юзеф и гвяздоры, ходившие по домам в Сочельник [КОО-ЗП, с. 209]. В польской Силезии в Сочельник по деревням ходили пастухи. Они надевали на себя снятые со скота колокольчики, цепи и другие бренчащие предметы и под звуки труб и пицалок ходили по домам, где их угощали [там же, с. 206].

Те же атрибуты использовались при ряжении различными христианскими персонажами, ангелами, святыми. В Чехии, например, ряженный в белые одежды Иисусик обходил дома, а перед тем, как войти, звонил в колокольчик под окном или за дверью [Zibrt 1950, s. 491, Подкрконоше]. В Лужице накануне Сочельника ходил по домам «божий ребенок» — девочка, завернутая в белое полотно. В

одной руке у нее была метла со звоночком, в другой — узелок, из которого она одаривала послушных детей [Vukoukal 1901, s. 33]. Более того, члены церковного братства, ходившие на Рождество по домам, брали у старосты церковный колокольчик и с ним колядовали [Чубинский 1872, с. 265]. В церковном рождественском обряде «гнать стадо» (*honění stáda*) изображали отгон стада в Вифлеем: пастух, щелкая бичом, гнал перед собой парней, обвешанных колокольчиками и блеющих, как овцы, а мужчины выходили из домов и стреляли из ружей [Frolec 1989, s. 78, юго-западная Моравия]. В обряде просматривается народная традиция рождественского ряжения животными и использования звона колокольчиков, щелканья кнутом и стрельбы из ружей для отгона нечистой силы. В других вариантах пастух или парень гнал перед собой детей, звонящих колокольчиками и блеющих, которые останавливались там, где можно что-нибудь получить [Zíbrt 1950, s. 493, Силезия] или колядовали под окнами [Bartoš 1892, s. 14, р-н Угерске Градиште].

Колокольчики — обязательный элемент украшения зооморфных ряженных в рождественский и масленичный периоды. У коз, коней, разнообразных ряженных кобылами (чешской клибны, шимла, бруны, словацкого туроня, болгарской камилы, или джемала и др.) колокольчики привешивались к шее, к голове. Колокольчиком объявляли свой приход ряженные кобылами бруны в Чехии [Zíbrt 1950, s. 98–99]. Русские также делали маску коня: к чучелу конской головы привязывали множество колокольчиков и разноцветных лент; вместо туловища прикрепляли к голове белую простыню, в которую заворачивался парень [Громыко 1986, с. 245, Тюменская обл.]. Словенцы на масленицу гоняли зверя «guso», деревянная голова которого обтянута заячьей шкурой, на шее — поводок и звоночки [ČL 1893, гоџ. 3, s. 358]. У болгар чучело *камила* (верблюды) было обвешано трещотками, звонками и колокольчиками, так что при движении издавало страшный шум [СД, с. 336]. Иногда звоночек появляется на ряженном медведем, хотя для него это не характерно. Приведем одно интересное описание из Моравии. В последние дни масленицы ряженные ходили по селу собирать продукты, чаще всего с «медведем», которого изображал парень, обкрученный гороховой соломой, с длинным соломенным хвостом и с колокольчиком между ног. Он танцевал с хозяйскими дочками «на лен и коноплю», а где не потанцует, там, верили, не уродят эти культуры. Солому с «медведя» обрывали и подкладывали в гнездо гусям,

чтобы они хорошо плодились [Bartoš 1892, s. 31, Валахия — Бродско]. В данном случае функции колокольчика, привешенного между ног, — маркирование смысла всего ритуала, направленного на обеспечение плодородия и «вода» скота.

Колокольчиками иногда украшали и чучела. У русских в Сольвычегодском у. к святочному ряжению готовили «чучелу» — огромную куклу, сделанную из бревна, с раскрашенным красками лицом, которому придавали устрашающее выражение, одевали в бабью одежду, даже приделывали волосы из конского хвоста; там же, под лентами головного убора подвешивали колокольчик, к язычку которого привязывалась веревочка. Главный эффект от появления «чучелы» на посиделках — произвести переполох [Громыко 1986, с. 246]. Летом на Русальной неделе (до или после Троицы) у восточных славян исполнялся обряд «проводы русалки». В Аткарском у. русалку представляло соломенное чучело коня, увешанное колокольчиками (бубенчиками) и разноцветным тряпьем, за которым валил народ, преимущественно женщины и дети, гремели трещотками, били в тазы и заслонки; так шли к реке и бросали чучело в воду [Зеленин 1995, с. 258].

Колокольчик (звоночек, бубенчик) принадлежит к архаическим явлениям народной культуры и довольно широко используется в обрядности до сих пор. В связи с его охранной, защитной семантикой колокольчик используется в переломные моменты жизни: во время ритуалов «перехода» (в свадебной и похоронной обрядности), во время болезни (как пограничного состояния между жизнью и смертью), в периоды и праздники календаря, считающиеся переходными (масленица, Тодорова неделя, осенне-зимние праздники) или опасными из-за особой активности нечистой силы (дни св. Николая, св. Люции, Рождественский сочельник, Русальная неделя, Ивана Купалы, св. Петра).

## Литература

- Беговић 1986 — *Н. Беговић*. Живот Срба Граничара. Београд, 1986.
- Брагина 1980 — *Н. А. Брагина*. Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинный и похоронный) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. Дипломная работа. МГУ, 1980.
- Громыко 1986 — *М. М. Громыко*. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

- ДОО — Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995, т. 1.
- Ђорђевић 1958 — Д. М. Ђорђевић. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 (СЕЗБ, 1958, књ. 70).
- Зеленин 1991 — Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1995 — Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- Колева 1981 — Т. Колева. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- КОО-ЗП — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.
- Логинов 1988 — К. К. Логинов. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988, с. 64–77.
- Майков 1869 — Л. Н. Майков. Великорусские заклинания // Записки Русского географического общества. СПб., 1869, т. 2.
- Маринов 1914 — Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ, 1914, кн. 28).
- Онищук 1913 — А. Онищук. Народний календар у Зеленици // МУРЕ, 1913, т. 15, с. 1–61.
- Петровић 1948 — П. Ж. Петровић. Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗБ, 1948, књ. 63.
- Пловдивски край — Пловдивски край: Етнографски и езикови проучвања. София, 1986.
- Снегирев 1837 — И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837, вып. 1.
- Соколова 1979 — В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в. М., 1979.
- Сумцов 1881 — Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Требјешанин 1991 — Ж. Требјешанин. Представи о детету у српској култури. Београд, 1991.
- Христианство, 1 — Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1993, т. 1: А–К.
- Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872, т. 3: Народный дневник.
- АМЕК — Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie.
- Bartoš 1892 — F. Bartoš. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.

- Bednárík 1943 — *R. Bednárík*. Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943, d. II: Duchovná kultúra slovenského ľudu.
- Bodnár 1911 — *J. Bodnár*. Myjava. Myjava, 1911.
- Čičmany — Čičmany / Zost. E. Munková. Žilina, 1992.
- Červenák 1966 — *J. Červenák*. Tradičný život Lišovana. Stredoslov. vyd-vo, 1966.
- DIMA — Dictionnaire illustré de la Mythologie et des antiquités grecques et romaines par Pierre Lavedan. [Paris, 1931.]
- Frolec 1989 — *V. Frolec*. Vánoce v tradici českého lidu // Vánoce v české kultuře. Vyšehrad, 1989, s. 13–127.
- Horváth 1968 — *P. Horváth*. Zbierka ľudových povier a zvykov z okolia Uhrovca z r. 1823 // Slovenský národopis, r. XVI. Bratislava, 1968, № 1, s. 102–118.
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.
- Kulda 1875 — *B. M. Kulda*. Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry. Praha, 1875, sv. II: Národní pověry a obyčeje v okolí Rožnovském na Moravě.
- Pošpiech 1987 — *J. Pošpiech*. Zwyczaj i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- SSS — Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław etc., 1931, t. I, cz. II.
- SN — Slovenský národopis. Bratislava, 1956–, r. I–, № 1–(4) 6.
- Stelmachowska 1933 — *B. Stelmachowska*. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Turzová 1970 — *M. Turzová*. Fašiangy v Rajeckej doline // Zborník Slovenského Národného múzea. Etnografia 11. Martin, 1970, roč. LXIV, s. 153–173.
- Václavík 1959 — *A. Václavík*. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Vykoukal 1901 — *F. V. Vykoukal*. Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.
- Zíbrt 1950 — *Č. Zíbrt*. Veselé chvíle v životě lidu českého. Vyšehrad; Praha, 1950.

А. А. Плотникова

## О символике свиста

*Ищи-свищи ветра в поле*  
(Народная поговорка)

Среди резких, нарушающих покой и размеренность жизни звуков особое место занимает свист — явление, неизменно связываемое в народных представлениях с призывом зла, лиха, беды, нечистой силы. В регламентации правил поведения эта связь отражается в целом ряде запретов, касающихся повседневной жизни. Их мотивировки ясно указывают на демоническую природу данного звукового феномена. Свист входит в совокупность «неправильных», «нечестивых» действий, составляющих левую часть оппозиций языческий — христианский, грешный — праведный. М. Д. Чулков в «Абевега русских суеверий» (XVIII в.) приводит следующее поверье: «Суеверы утверждают, что ежели кто свистит, то от того Богородицын лик отвращается» [Чулков 1786, с. 285–286]. По представлениям поляков, когда свистит женщина, то семь костелов сотрясаются, а Богоматерь плачет [Udziała, s. 56]; аналогично восприятие подобного поведения у румын: «нехорошо девушке свистеть, потому что Богоматерь будет плакать» [Цивьян 1985, с. 171]. По полесским верованиям, нельзя свистеть в доме, иначе там заведутся ужи, «черт прилетит», поднимется ветер, разыграется буря [Тур. сл., с. 21]. У севернорусских крестьян свистать где бы то ни было считалось грехом, в особенности — в избе. Так как свист в простонародье назывался «подражанием чертям», то о свистящих говорили: *засвистал, как черт* [Бурцев 1902, с. 167]. По поверью сербов Боснии, ночью (а в доме — в любое время суток) нельзя свистеть, поскольку *натемъаци*

‘дьяволы, черти’ свистят сами, а также откликаются, приходят на свист [Филиповић 1949, с. 214]. Грешным делом считали поляки Сандомирской пуши выделку свистков из вербовых веток [Gaj-Piotrowski 1967, s. 95], видимо, в силу представлений о связи вербы с чертом, нечистой силой.

Казалось бы, существуют некоторые аспекты народных верований, которые связаны со свистом только в смысле его подражания природным явлениям, таким, например, как ветер. Свистом вызывают ветер для работы мельниц, во время молотбы, рыбной ловли, мореплавания и просто в жаркую погоду. Для этого в подражание ветру дуют и свистят в нужном направлении, о чем свидетельствуют восточно- и западнославянские этнографические данные. Так, поморы считали, «что следует насвистывать, чтобы было поветерье» [Подвысоцкий 1885, с. 28], ср. русскую поговорку моряков *свистать по ветер* ‘свистом вызывать ветер’ [Афанасьев, 1, с. 90]. Кашубские рыбаки, желая вызвать ветер во время затишья на море, свистят [Sychta, 6, с. 122]; на Черниговщине «як дуже пече, коли худобу пасуть, чи ідуть з батьком з Київ... то свищать, щоб вітер був», а также, «як на весні багато мошки, то теж свищать, щоб вітер був» [Заглада 1929, с. 137] и т. д. Признак свиста нередко лежит в основе названий ветра и олицетворяющих его мифологических персонажей, так, пол. диал. *Świsták* ‘название ветра’ [Karłowicz 1907, s. 371–372], *świstun*, *świst*, *poswist*, *pochwist*, *pochwiściel* ‘демон ветра’ [там же, s. 372; Санникова 1990, с. 37].

В народных представлениях возникновение ветра связывается с действием демонов (которые управляют ветром, летают, обитают в нем), душ умерших, а иногда — и тех, и других вместе. Поэтому даже безобидное обращение к ветру, его призывание с помощью свиста для содействия в работе может быть чревато неприятностями. В Рязанской губернии, чтобы способствовать усилению ветра при веянии хлеба, «выходят за овин и тихонько (разрядка наша. — А. П.) свистят; если же ветер вертит, то свистеть нельзя — он будет еще сильнее разыгрываться» [Мансуров 1933, с. 28]. Польские поморы, прибегающие к аналогичной форме вызывания ветра, остерегались свистеть даже при небольшом ветерке, иначе, согласно доверью, поднимется буря [Guttowa 1950/1951, s. 479]. Учитывая, что «злой», «крутой» ветер, вихрь («крутень»), буря есть порождение, результат действия нечистой силы и одновременно ее воплощение, нетрудно понять причины приведенных запретов и предостережений.



У западных и восточных славян со свистом и ветром связаны такие демонические персонажи, как черт, леший. Так, ветер *gwi-zdóvka*, по мнению кашубов, подвластен дьяволу, играющему на вербовой дудочке [Sychta, 1, s. 395] (ср. также пол. *gwizdek* 'черт' [Санникова 1990, с. 37]). Русского лешего всегда сопровождает сильный ветер [Мандельштам 1882, с. 171]; в Тульской губернии полагали, что вихрь происходит оттого, что леший сильно кружится и машет крыльями [Ермолов 1905, с. 395]. Именно эти демоны чаще и скорее других откликаются на звук свиста. С помощью свистка пасет свой скот севернорусский пастух, и смерть от лешего грозит ему в том случае, если он воспользуется свистком в неурочное время и в неположенном месте [Рейли 1989, с. 191]. В полесской быличке рассказывается о том, как удачливый мужик, которому богатство приносят черти, созывает их на кладбище свистом. По украинским поверьям, ночью в лесу нельзя свистеть, иначе прилетит черт, леший или злой дух в виде ветра. Очень опасно также свистеть в сараях, предназначенных для лошадей: таким образом можно раздражить поселившегося там дьявола, который замучает животных [Данильченко 1869, с. 9]. Нельзя ни свистеть, ни петь во время грозы, так как это веселит и привлекает к человеку черта, а гром, направленный на дьявола с неба, может случайно убить человека [Чубинский 1872, с. 23; Волков 1916, с. 600].

У южных славян сильный ветер, вихрь, ураган нередко отождествляется со змеем, драконом, которого называют *ала*, *хала*, *аж-даја* и др. В «Сербском мифологическом словаре» читаем: «*Ала* или *ала(х)ука* — название холодного северного ветра, который, быстро перемещаясь, свистит, как *ала*, вырывает с корнем деревья и срывает крыши домов» [СМР, с. 5]. Происхождение ветра, причины его возникновения в верованиях южных славян часто связываются с действиями большого змея: он сопит, дует, выпускает дух, будучи при смерти, в результате чего образуется ветер. Свист, приписываемый воздушным демонам, попадает в ряд аналогичных действий: выдыхать — выпускать воздух — дуть — сопеть. Свист как характерная черта мифических образов змеи (змея) отмечается в целом ряде фольклорных текстов и народных поверьях, см.: [Гура 1997]. По аналогии со змеей, драконом тот же признак приписывается саламандре (которую называют *звиздењак*): в Боснии полагают, что человек, взявший в руки или наступивший на нее, оглохнет, если саламандра свистнет [Филиповић

1949, с. 195]. Таким образом, по народным верованиям, не только демоны, но и живые существа, которым приписывается признак свиста, оказывают губительное воздействие на человека.

Как видим, свист сопровождает проявление нечистой силы, злого духа, выступающего в самых различных обликах. Н. Я. Никифоровский о нечистых духах вообще («нечистиках») писал: «Пока бес не принял вещественного облика, незримое присутствие его дается лишь демоноподобникам, остальными же людьми оно определяется по следующим приблизительным данным: у человека пропадает молитвенное настроение, а начатая молитва не выливается из уст, слова ее пугаются, вокруг слышится особенный звук — смешение вопля, стога, свиста...» [Никифоровский 1907, с. 14–15]. Таким образом, резкие, неприятные для слуха звуки (подобно резким «неправильным» движениям, как, например, кручение, верчение, витье), в парадигму которых входит свист, связываются, прежде всего, с нечистой силой. Нередко свист как звуковая характеристика демона вообще не вычленяется из потока визга, хохота, стога, хлопанья, крика и т. п. Русский леший пугает путников в лесу свистом, топотом, порывом ветра, хлопаньем в ладоши. Кикимора, поселившаяся в доме, стучит, свистит, ходит, пляшет, гремит посудой и громыкает мебелью [Зиновьев 1987, с. 306, 310]. Обитающий в сарае для сена (*пуне*) *пунник* запугивает людей неестественным аханьем, храпом и свистом или жалобным воем [Никифоровский 1907, с. 59]. Впрочем, свист нередко бывает основным признаком в звуковой характеристике мифологического персонажа, например, леший в русской быличке предстает в таком облике: «И вот дверь-то распахнулась — влетел человек во всем черном, а пояс красный — искры на обе стороны! Как засвистит! И повернул, и обратно ушел» [Зиновьев 1987, с. 45].

Согласно славянским поверьям, неожиданные порывы, стон, свист ветра возникают в случае насильственной смерти человека или означают появление висельника, утопленника в округе. Свист (как и иные подобные ему звуки) бывает знаком незримого присутствия души заложного покойника. По южносербским верованиям, по свисту обнаруживают приближение души некрещеного или мертворожденного ребенка в облике птицы, называемой *свирац* (серб.-хорв. *свирати* 'свистеть, гудеть'). Все части тела этой птицы, маленькой, как ладонь, напоминают ребенка. Она летает ночью и непрерывно свистит. Дети, услышавшие этот свист, за-

болевают, а беременной женщине он грозит выкидышем [Зечевий 1981, с. 123–124]. По верованиям из других южнославянских регионов, подобные мифологические персонажи называются *дрекавац*, *плакавац*, *јауд* (от серб.-хорв. глаголов «кричать», «плакать», «рыдать»). Словенцы представляют души умерших «без креста» детей в виде черных птиц, летающих в небе ночью и издающих странные свистящие звуки. Эти существа (*tavje*, *movje*, *torje*) готовы растерзать каждого, кто посмеет насмеяться над их голосом или же имитировать его, насвистывая в их присутствии [Рајек 1884, с. 106–108]. Украинцы полагали, что душа утопленника приходит ночью к телу и воет на берегу, после чего бросается в воду и там стонет, свистит, кричит: «О-ох! О-ой!» [Иванов 1893, с. 63]. Самоубийца, как повествует украинская быличка, отдает свою душу *тому, що свистить* [Білий 1927, с. 90], т. е., очевидно, черту, нечистой силе.

Описанный Д. К. Зелениным вятский обычай устраивать свист на могилах покойников совершался во время годового поминовения и назывался *свистунья*, *свистопляска*. На месте погребения убитых происходили пляски, которые сопровождалась неумолкаемым свистом. Здесь, как и в других русских областях, на поминальных обрядах-праздниках продавались в большом количестве детские игрушки-свистульки. Всякий богомолец считал своей обязанностью купить у «дудника» ту или иную игрушку для своих детей. Свист в связи с поминовением покойников, умерших неестественной смертью, рассматривается Д. К. Зелениным как достаточно частое явление [Зеленин 1995, с. 134–135, 139]. По всей видимости, вятский обычай также связан с верованиями в то, что души умерших (в данном случае — насильственно убиенных) издают свистящие звуки, подражание которым способно их же и отпугнуть.

Амбивалентность свиста (как характерного приема призвать нечистую силу и как способа ее отпугивания) не вызывает сомнения. Вместе с тем, отрицательные последствия этого звукового действия отмечаются гораздо чаще. Так, у карпатских скотоводов запрет свистеть в стае, на стойбище, во время выпаса и доения овец объясняется, в частности, тем, что свист вызывает болезнь животных («лишайі») или их буйство («На овійць ни мош свистати, колі они стоять у кошарі, бо вівці бйут собов, бляють, мбжут і кошару розломити»), провоцирует нападение на скот диких зверей ([свистеть нельзя], «шобі звір ни свистав за вівцями») [Дзендзе-

левский 1984, с. 266]. По верованиям черногорцев, в доме нельзя свистеть, иначе соберутся мыши [Вујчић 1992, с. 65]. Эти и другие мотивировки запрета свистеть так или иначе связаны с опасностью невольного «призыва» либо хтонических животных (волков, мышей, змей), либо болезней (которые также исходят от нечистой силы или вообще выступают как демонические персонажи), либо собственно нечистой силы в разных ее обличьях (леший, черт), в том числе и отождествляемой с природными явлениями (ветер, буря, вихрь).

Свист как призыв представляет собой обращение к потустороннему миру, которое само по себе очень опасно и ведет к опустошению близкого человеку пространства. Как известно, нечистая сила собирается в местах пустых, безлюдных: в пустых сараях и других хозяйственных постройках заводятся различные демоны; на заброшенное гумно, по сербским поверьям, слетаются ведьмы и черти, чтобы танцевать, веселиться и договариваться о новых злодеяниях; кладбище как локус, принадлежащий «миру иному» и находящийся вне пространства повседневной жизнедеятельности людей, также является местом пребывания нечистой силы. Даже пустая посуда (открытый горшок, кувшин [СД, с. 526–530]) оказывается «заполненной» нечистью, духами. Признак пустой — полный в этом смысле коррелирует с оппозицией открытый — закрытый: открытое пространство или открытый предмет («объект») становится легкой добычей нечистой силы — ее вместилищем. Напомним, что стоит открыть рот человеку (например, зевнуть), как болезнь или демон проникает в человека вместе с воздухом, ветерком.

Мотивировки запрета свистеть в самых разных славянских регионах включают угрозу опустошения дома, поля, стойбища для скота. В словаре М. Д. Чулкова отмечено: «ежели [кто] свищет в доме, то тому дому, конечно, опустеет»<sup>1</sup> [Чулков 1786, с. 286]. В Могилевской губернии при посеве льна сеющий не должен был говорить ни одного слова, пока не окончит дела; даже если прохожий

---

<sup>1</sup> Живучесть подобных поверий поистине удивительна; их можно наблюдать и в современной «городской» жизни; вот, например, шутка из телевизионного «Клуба веселых и находчивых», где говорящий, изображая председателя Государственной Думы, обращается к свистунам в зале: «Не свистите, товарищи, денег в бюджете не будет».

скажет ему: «Бог в помочь!», — сеющий только кивнет ему головой: «причина та, чтобы при говоре не раздался как бы свист из уст сеятеля; а раздайся, хотя бы и маленький свист, и лен тогда, по мнению селян, нужно считать погибшим: он даже не взойдет» [Крачковский 1874, с. 94]. По русским приметам, если свистеть во время весенних посевов, то зерно будет вывезено с пашни ветрами и не даст всходов. Запрещалось также свистеть в помещении, где сидит на яйцах наседка: «цыплята замрут» [Афанасьев, 1, с. 308–309]. Карпатские овцеводы верят, что свистеть среди овец нельзя, «шчоб не відсвистати молоко», «бо може си зробити пустиня, вивци си знішають (пропадуть)», и вообще, «де свішчут, там скоро робитси пўстка» [Дзендзелевский 1984, с. 266]. У польских рыбаков запрещается свистеть во время работы, чтобы не «высвистеть рыбу» [Znamierowska-Prüfferowa 1947, s. 28]. Аналогичную семантику опустошения, пропажи создаваемого блага имеют русские поговорки типа: *По закроам ветер свищет* (все пусто): *Свищи да ищи* (пропало); *Дождись Юрьева дня, когда рак свистнет*, выражение *просвистался* (промотал все), ср. также связываемое с этим корнем *свищ* 'пустой светский человек, тунядец' и 'дыра в одежде', *свистяга* 'гуляка, тунядец', *свистуля* 'женщина легкого поведения' [Даль, 4, с. 151].

Итак, свист как обращение к потустороннему миру ведет к опустошению и заполнению пустого, открытого («освободившегося») пространства нечистой силой. Пустое (незаполненное) и нечистое дополняют друг друга. Поэтому свистать значит опустошать и призывать нечисть. Кстати, потусторонний мир в народных представлениях также отличается незаполненностью. Что «там» есть? Прежде всего, демонические силы, души предков. Свист есть прямое попадание в ничто и в никуда, где господствует нечистая сила, обитают души предков, что, впрочем, очевидно, одно и то же по своей природе. Всякое отсутствие творения, созидательного начала ассоциируется со свистом. Пустое, открытое пространство, по которому гуляет ветер, — вот место, закрепленное за свистом. Между прочим, и сам ветер «уносит» с собой все реально существующее, материальные и духовные ценности, творения рук человеческих.

На первый взгляд, в некотором противоречии с выше изложенным оказываются сведения о свисте во время тризны, поминок: вятская *свистунья*, *свистопляска* — обычай свистеть на мо-

гилах с целью отгона, как справедливо предполагает Д. К. Зеленин, нечистой силы. Апотропеическая семантика свиста, как и других звуковых явлений, проявляется в целом ряде календарных обрядов. Возможно, что здесь происходит сознательное уподобление нечистой силе (как, например, во время ряжения) с целью спуститься (или подняться?) до ее уровня, чтобы иметь возможность (получить «сакральное» право) с ней бороться. В то же время нельзя отрицать влияния элементарных представлений о гомеопатической магии: «подобное излечивается подобным». В символике свиста присутствует и момент имитации разудалого, беспечного веселья (создания нарочитого веселья), которое также является сопутствующим ритуальным компонентом (противоестественным — с точки зрения просвещенного ума) похоронных и поминальных обрядов (о ритуализованном выражении подобных эмоциональных действий см.: [Толстые 1993, с. 177–178]).

## Литература

- Афанасьев, 1 — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 1.
- Білий 1927 — В. Білий. До звичаю кидати гілки на могили «заложних» мерців // Етнографічний вісник. Київ, 1927, кн. 3.
- Бурцев 1902 — А. Е. Бурцев. Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902, т. 2.
- Волков 1916 — Ф. Волков. Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916, т. 2.
- Вуґчий 1992 — М. Вуґчий. Народна вјеровања из околине Мојковца // Расковник, 1992, год. 18, бр. 69/70.
- Гура 1997 — А. В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль, 4 — В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980, т. 4.
- Данильченко 1869 — Н. Данильченко. Этнографические сведения о Подольской губернии. Каменец-Подольск, 1869, вып. 1.
- Дзендзелевский 1984 — И. А. Дзендзелевский. Запреты в практике карпатских овцеводов // СБФ, 1984.
- Ермолов 1905 — А. Ермолов. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 4. Народное погодоведение. СПб., 1905.

- Заглада 1929 — *Н. Заглада*. Побут селянської дитини // Матеріяли до етнології. Київ, 1929, т. 1.
- Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- Зечевић 1981 — *С. Зечевић*. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Иванов 1893 — *П. В. Иванов*. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. Материалы для характеристики крестьянского населения Купянского уезда // Сборник Харьковского историко-филологического общества, 1893, т. 5.
- Крачковский 1874 — *Ю. Ф. Крачковский*. Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Мандельштам 1882 — *И. Мандельштам*. Опыт объяснения обычаев индо-европейских народов, созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Мансуров 1933 — *А. А. Мансуров*. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1933, вып. 5.
- Никифоровский 1907 — *Н. Я. Никифоровский*. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
- Подвысоцкий 1885 — *А. Подвысоцкий*. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Рейли 1989 — *М. В. Рейли*. Былички и поверья об «отпуске» пастуха (по материалам Архангельской области) // Русский фольклор. Л., 1989, XXV.
- Санникова 1990 — *О. В. Санникова*. Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Канд. дисс. М., 1990.
- СМР — *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић*. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Толстые 1993 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика славянского \*vesel-) // XI Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., 1993.
- Тур. сл. — Тураўскі слоўнік. Мінск, 1987, т. 5.
- Филиповић 1949 — *М. Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗБ, 1949, књ. 61.
- Цивьян 1985 — *Т. В. Цивьян*. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
- Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872, т. 1, вып. 1: Верования и суеверия.

- Чулков 1786 — *М. Д. Чулков*. Абевага руских суеверий, идолопоклоннических приношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786.
- Gaj-Piotrowski 1967 — *W. Gaj-Piotrowski*. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa // *Prace i materiały etnograficzne*. Wrocław, 1967, t. 26.
- Guttowa 1950/1951 — *T. Guttowa*. Obrzędy, wierzenia, zwyczaje i przesady wśród rybaków Polskiego Wybrzeża // *Prace i materiały etnograficzne*. Łódź; Lublin, 1950/1951, t. 8/9.
- Karłowicz 1907 — *J. Karłowicz*. Słownik gwar polskich. Kraków, 1907, t. 5.
- Pajek 1884 — *J. Pajek*. Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Sychta, 1–7 — *B. Sychta*. Słownictwo gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1967–1976, t. 1–7.
- Udziela — Przesady i zabobony (1888–1925). Ze zbiorów Seweryna Udziela // *Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, Nr inv. 1/1554, sygn. miejsca II/1249.
- Znamierowska-Prüfferowa 1947 — *M. Znamierowska-Prüfferowa*. Przyczynek do magii i wierzeń rybaków // *Prace i materiały etnograficzne*. Lublin, 1947, t. 6.



*Е. Е. Левкиевская*

## **О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская народная традиция)**

«И, слово, в музыку вернись...»  
*О. Мандельштам. «Silentium»*

Звуковая «палитра» карпатской народной культуры сильно отличается от звукоряда восточнославянской традиции. Прежде всего это касается мифологии музыки. Восточнославянская мифологическая традиция насыщена различными звуками, но при этом удивительно немзыкальна. Акустический мир восточнославянской мифологии — это мир естественных, природных звуков: этот мир шуршит, шепчет, воет, скребется, пищит, свистит, хохочет, плачет, скрипит, хлопает в ладоши, ухает и т. д. Звуки этого мира страшны и опасны для слышащего их человека, от них нужно отгородиться молчанием или другими оберегами, и, конечно, нет и речи о том, чтобы им подражать или использовать в человеческой музыкальной практике.

Мир карпатской мифологии, и в этом его главное отличие от восточнославянской и западнославянской традиции, — музыкально организован, более того — именно он является для людей источником музыкальных знаний и музыкальных инструментов. Связь музыки, танца и пения с потусторонним миром отражена во многих карпатских сюжетах: черт играет на скрипке, на дудках (т. е. на волынке. — *Е. Л.*), под его музыку танцуют на горных полонинах *нявки* [Онищук 1909, с. 56], которые имеют и другие названия, например, *лесні*: «На Рбзыгры лісні вєсіля мајут, збєрајуца јіх там дєсяткы. Воны үүляјут, алє одын мужык вьдів, то, кáжэ, то отáк, аж у повітрю літáло, що і нэ досягáло зэмлі. ... Ні, нэмá крыла, цэ отáк үоб лэўбнькі, що так літáјут, як на цырку» [КА

1990, Головы, верхов. ив.-фр.]. Лесной демон *чугайстер*, встретив человека, не отпускает его до тех пор, пока не потанцует с ним [Шухевич, 4, с. 11], женские мифологические существа *витреницы* на вершинах поют чудесные песни — кто их услышит, будет навек очарован [Потушняк 1940, № 178–184]. Музыка и танец — одно из основных проявлений и реализаций нечистой силы в карпатской мифологии. Известны даже мелодии, исполняемые мифологическими персонажами. Черт, играя на дудках, выводит песню: «Нема моїх кіз, нема моїх кіз», потом, найдя свое стадо: «Здесь мої кози, здесь мої кози!» (надворн. станисл. [Онищук 1909, с. 86]). Этот насыщенный музыкой мир карпатской мифологии ассоциируется с соответствующими античными сюжетами. Ср. хотя бы карпатский мотив «черт аккомпанирует танцующим *нявкам* на дудках» и античный — «Пан играет на флейте танцующим нимфам», а также несомненное сходство в звуковом поведении карпатских женских демонов типа *поветрули*, балканских *вил* и *самодив* с античными *нимфами*. О влиянии балканской традиции на карпатскую в связи с мифологическими персонажами типа *нявок* или *поветруль* нам уже приходилось говорить [Левкиевская 1996, с. 236].

Для карпатской традиции оказывается весьма значимой фигура музыканта — *музыки*. При этом в одних случаях фигура музыканта еще не отделена от фигуры пастуха, а игра на музыкальном инструменте может восприниматься как одна из обязательных функций пастуха. И это логично, если принять во внимание пограничный статус пастуха в славянской культуре и «пограничную», почти потустороннюю природу самой музыки. Это включает Карпаты в общеславянскую традицию, где на пастуха, помимо основных обязанностей, возлагались еще и музыкальные, имевшие апотропейное значение. К примеру, у словаков накануне Люции пастухи обязаны были как можно громче играть на своих инструментах: один из них трубил в рог, коровий пастух — в трубу, козий пастух играл на пищалке, овчар — на своем инструменте, и все вместе щелкали своими бичами, отгоняя нечистую силу. Такое музыкальное поведение входило в их служебные обязанности [Červeňák 1966, с. 97]. Так же вели себя пастухи в словацких Та́трах на святки и в Щедрый вечер [Olejník 1978, с. 134]. Ср. похожие ритуальные функции пастушеского рожка в севернорусской традиции [Криничная 1986, с. 181–189].

Однако часто музыкант в карпатской и, шире, в западноукраинской традиции имеет свой собственный статус, впрочем, весьма схожий со статусом пастуха по своей близости к потустороннему миру. Этот пограничный статус музыканта определяется, с одной стороны, его принадлежностью к «цеху ремесленников», что ставит его в один ряд с такими полудемоническими персонажами, как уже упоминавшийся пастух, а также мельник, кузнец, пасечник и т. п., а с другой — демоническим происхождением самой музыки. Здесь мы сталкиваемся с явной антиномией музыки: с одной стороны, игра на музыкальных инструментах в определенных ситуациях является оберегом и служит для отгона нечистой силы от человеческого мира. С другой, она открывает нечистой силе дорогу к человеку. Музыкант своей игрой провоцирует «иномирные» силы, навлекая их на себя. Уже упоминавшиеся женские демоны *поветрули* любят тех, кто хорошо играет на сопелке, на гусях. Они заманивают музыканта и уносят его вместе с инструментом [Потушняк 1940, № 178–184]. Ср. рассказ овчара, которого унесла поветруля, поскольку он очень хорошо играл на сопелке. Ночью прилетали к нему поветрули, плясали так, что лес наклонялся им в такт. Потом садились вокруг него и пели. Похищенный играл им, а они танцевали. Когда он состарился, его отпустили домой, с условием, что он поможет похитить для них своего заместителя [там же, № 178–184]. Таким образом, музыкант в силу своей профессии имеет больше шансов, чем другие, «нарваться» на встречу с потусторонним миром. Ср. известный украинский сюжет о музыканте, которого нанимают черти, чтобы он играл им всю ночь на вечеринке.

Музыка не только открывает мифологическим персонажам доступ к человеку, но и сама, как уже говорилось, является их порождением — мотив, имеющий аналогии в балканской традиции (ср. античные представления об изобретении богами музыки и музыкальных инструментов). На Карпатах известен сюжет о музыканте, подслушавшем в лесу игру лесного демона и перенявшего эту мелодию: «Пішоу оден музика ў ліс. Але дивит сі він, сидит той — цураха му — на пни и курит люльку и грае у дутки. Тай тот музика віслухаў усї тоти ноти, шо він — осина — играў и переймиў відтак від „него“... и усе відтак играў на вісілю» [Онищук 1909, с. 88]. Однако потусторонняя природа подслушанной музыки сказывается в том, что человек не может воспроизвести одну

ноту из этой мелодии [Онищук 1909, с. 86], в другом случае играть эту мелодию может только тот, кто ее подслушал — другие музыканты не в состоянии ее повторить [там же]. Согласно другим поверьям, лесовик поет песни, но человек не способен повторить их мелодию [Гнатюк 1991, с. 390].

Некоторые музыкальные инструменты, согласно карпатским верованиям, также перешли к человеку от мифологических персонажей. Отблеск демонического происхождения лежит, прежде всего, на *дудках* — карпатской волынке. Согласно гуцульским быличкам, дудки — музыкальный инструмент черта, который играет на нем для нявок. Ср. характерное украинское поверье: «Дудка дідча, а флюяра божа» [Гринченко, 4, с. 378]. Устройство *дудок* подсматривает в лесу у черта охотник, который смог подойти к нему на близкое расстояние, надев на себя в качестве оберега деревянные обручи [Онищук 1909, с. 57].

Для получения профессиональных способностей музыканта применяются те же магические средства, что и для приобретения других ремесленных навыков (например, охотничьих), по существу, являющиеся вариантами заключения договора с нечистым: чтобы стать хорошим музыкантом, необходимо до восхода солнца пойти на перекресток, раздеться догола и заиграть на скрипке [Шухевич, 4, с. 215]. Другой способ прямо связан с принесением жертвы черту: чтобы хорошо играть на сопилке, необходимо налить полную сопилку водки и закопать в землю. Через семь дней ее откапывают и примечают — если черт принял подношение, в инструменте будет только половина водки. Сопилку опять закапывают и через семь дней выкапывают окончательно — если там не окажется водки, человек будет в совершенстве играть на сопилке даже во сне [Франко 1898, с. 194]. Ср. аналогичное использование сопилки для получения богатства: инструмент наполняют водкой и закапывают в трясине. Через некоторое время обернувшийся котом черт должен принести хозяину инструмента деньги [Онищук 1909, с. 86].

Статус музыкальных инструментов, известных карпатским украинцам, закреплен как в ритуальном отношении (кто и в каких случаях играет на инструменте), так и магическом (происхождение инструмента, его изготовление и использование в немзыкальных целях). Игра на музыкальном инструменте, как и всякое ремесло, требующее профессиональных знаний, — сугубо мужское

дело, поэтому почти все традиционные инструменты предназначены для мужчин и в большинстве случаев изготавливаются самими музыкантами. Это гуцульская свирель *фльо́ра* или *флойо́ра* и ее более короткие разновидности *сопю́ка*, *денці́вка* и *теленка* — последняя предназначена, главным образом, для детей. *Рог* — загнутая труба до одного метра в длину — исключительно пастушеский инструмент.

Наибольшее ритуальное значение имеет *трембі́та* — труба длиной в 2,5 метра, слегка расширенная к концу. Трембита изготавливается из так называемого *сердешного дерева* — *смере́ки* (пихты европейской. — *Е. Л.*), при этом считается, что наилучшие трембиты получаются из громобоя — дерева, пораженного грозой [Шухевич, 3, с. 73]. Трембита имеет двойную функцию — это пастушеский и похоронный инструмент. В пастушеской практике время игры на трембите строго ограничено периодом от Дмитриева до Юрьева дня. В остальное время *трембі́тають*, т. е. играют на трембите, только на похоронах. В этом случае трембита, наряду с колокольным звоном, оповещает общину о смерти одного из ее членов, голос трембиты сопровождает гроб с покойным до могилы. Сопровождать покойника может сразу шесть трембитанников (музыкантов, играющих на трембитах. — *Е. Л.*), однако все они должны играть в один голос, «у купу», т. е. так, как если бы играла одна трембита [там же, с. 242].

Основу уже упоминавшихся *дудок* составляет цельная шкура козленка (ср. другое название дудок — *коза*). Считается, для изготовления инструмента с козла нужно сдирать шкуру живьем, тогда инструмент будет звучать так громко, как громко кричит козел [там же, с. 74]. На дудках играют на свадьбе, пастухи на полонинах и лесорубы в лесу.

Всем перечисленным инструментам сразу по нескольким позициям противостоит *дримба* — пружинный инструмент, который держат в зубах, производя звук ударами пальца. Во-первых, это единственный инструмент, на котром играют исключительно женщины, во-вторых, в отличие от других инструментов, его не изготавливают, а покупают в магазине [там же, с. 70], и, наконец, *дримба* имеет статус нечистого инструмента, на котором грех играть, поскольку, согласно легенде, на ней играли евреи, когда вели Иисуса Христа на распятие [Франко, 1898, с. 192, стр. лъв.].

## Литература

- Гнатюк 1991 — В. Гнатюк. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Гринченко, 4 — Б. Д. Гринченко. Словарь украинского языка. Киев, 1908, т. 4.
- Криничная 1986 — Н. А. Криничная. О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северной пастушьей обрядности) // Русский Север. Л., 1986.
- Левкиевская 1996 — Е. Е. Левкиевская. Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- Онищук 1909 — А. Онищук. Матеріали до гуцульської демонології // МУРЕ, 1909, т. 11, ч. 2.
- Потушняк 1940 — Ф. Потушняк. Демони в народном верованні // Русская правда. Ужгород, 1940, № 178–184.
- Франко 1898 — И. Франко. Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ, 1898, т. 5.
- Шухевич, 3–4 — В. Шухевич. Гуцульщина. Ч. 3–4 // МУРЕ, 1902, т. 5; 1904, т. 7.
- Červenák 1966 — J. Červenák. Tradičný život Lišovana. Banská Bystrica, 1966.
- Olejník 1978 — J. Olejník. L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.

## Принятые сокращения

льв. — львовский

надворн. — надворнянский

станисл. — станиславский, ныне ивано-франковский

стр. — стрыйский

*Л. Н. Виноградова*

## Гадания по звукам

О том, что в основе гадательных ритуалов лежит тенденция к установлению контактов с потусторонними силами в расчете на получение информации о будущем, нам уже приходилось говорить в других работах<sup>1</sup>. Современный уровень знаний об устройстве народной культуры позволяет подтвердить справедливость суждений ряда специалистов о том, что практически любой ритуально отмеченный фрагмент этой культуры представляет собой своеобразную модель двустороннего мистического общения человека с миром незримых духов, причем взаимодействие партнеров по коммуникации происходит с помощью таких закодированных «реплик» (знаков), которые призваны вызвать желательную для отправителя ответную реакцию<sup>2</sup>.

Наглядным примером такого общения, как нам кажется, служат гадания и прежде всего такие их виды, в которых используются выразительные возможности звукового кода. В гаданиях

---

<sup>1</sup> *Л. Н. Виноградова. Гадания // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1, с. 482–486; Она же: Функции приговоров в ритуалах славянских гаданий // Традиционные культуры и среда обитания: Тезисы докладов Международной конференции. М., 1993, с. 112–116; Она же: Символика вещей звуков // Голос и ритуал: Материалы конференции. Май, 1995. М., 1995, с. 24–26.*

<sup>2</sup> См. об этом интересную работу: *Е. С. Новик. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994, с. 110–163.*

этого типа механизм получения информации о предстоящей судьбе строится на основе прямого или скрытого диалога: гадающий создает условия для контакта с мифическим прорицателем и задает вопрос (мысленно или вербально), а тот посылает ответ в виде условного знака, который затем должен быть расшифрован гадающим.

В качестве условий, способствующих установлению контактов, выступают: выбор особых мест для гадания, характеризующихся как «нечистые» или расположенные в сфере пограничного пространства между «своим» и «чужим» мирами; выбор времени, осмысленного как опасное, принадлежащее духам, т. е. таких переломных периодов, когда открыта граница между «тем» и этим светом; использование особых «гадательных» предметов и субстанций, которые наделялись в традиционной культуре магическим значением (зеркало, обувь, веник, мусор, вода, печные атрибуты и т. п.); демонстративный отказ от христианской атрибутики и от покровительства Бога (удаление из помещения икон, снятие нательного креста, запрет креститься, произнесение кощунственных приговоров и проклятий); использование вербальных формул, призывающих нечистую силу явиться и показать будущее.

Сам по себе акциональный ряд гаданий по звукам особым разнообразием не отличается. Среди наиболее распространенных действий, сопутствующих «слушанью», известны такие: гадающие выбегали во двор выбрасывать домашний мусор, «сеяли» зерна льна или конопли возле колодца, трясли ограду, обскакивали вокруг бани на кочерге, вставляли ногами на банный веник, подбрасывали в подоле снег, вытряхивали скатерть с крошками от рождественского ужина и т. п. Значительно чаще прибегали к таким действиям, с помощью которых производились специальные шумовые эффекты: стучали по срубам колодца, по забору, воротам, били ногой в стену хлева, ударяли по новому пустому горшку, щелкали бичами, подавали собственный голос, провоцируя тем самым ответную звуковую реакцию. Самым же главным и обязательным действием был выход за пределы жилого пространства и само слушанье. В севернорусской традиции все гадания по звукам назывались *ходить слушать* (ср. выражение: «Мне выслушали девки жениха» в значении «нагадали»).

Достаточно было просто оказаться в определенное время в особом сакральном пространстве (например, на пороге дома, на



мусорной куче, на месте рубки дров, у открытых ворот, возле овина, хлева, гумна, бани, колодца, проруби, у воды, на перекрестке дорог и т. п.), чтобы любые пойманные слухом звуки воспринимались как вещие знаки. Роль перечисленных локусов в гаданиях определяется их соотносительностью, как считалось, с демоническим миром. «Слушая» возле бани, гумна, овина, гадающие вступали в контакт с духами-«хозяевами» этих строений (ср.: «Пойдемте, девки, слушать к бане, что нам баенник скажет»). Соответственно, предпочтительным местом для гаданий считалась такая заброшенная изба, в которой, согласно местным поверьям, *чудилось*, т. е. где обитала нечистая сила (ср.: «Парни пошли *слушать* о святки к пустому дому. Никто в ём не жил, потому что *чудилось*» [Криничная 1993а, с. 20]).

Но и в тех случаях, когда партнер по коммуникации не осмыслялся столь явным образом как принадлежащий к ряду персонажей нечистой силы, все равно любые звуки (голоса животных, шумы, звон) воспринимались как особый «язык» потустороннего прорицателя, посылающего свое сообщение на запрос гадающего.

Прислушиваясь к звукам, человек заранее подразумевает определенный тип вопроса (например, «с какой стороны прибудет жених?» или «выйду ли я замуж в этом году?») и поэтому рассчитывает получить вполне конкретные ожидаемые варианты акустических знаков, которые затем толкует на основе принятых в данном социуме представлений. В связи с этим в одном гадании собачий лай будет обозначать направление, откуда следует ожидать жениха, а в другом — возраст будущего мужа: послышится ли хриплый, грубый лай (старый муж) или звонкий, чистый (молодой муж). Один и тот же акустический знак, таким образом, мог быть истолкован в одной и той же локальной традиции по-разному в зависимости от интенции гадающего (т. е. от его мысленного вопроса). Точно так же в гаданиях о продолжительности жизни удары топора будут предвещать смерть, а для девушки, гадающей о профессии будущего мужа, — то, что она выйдет замуж за плотника или дровосека.

Вместе с тем, за определенным типом звуковых комплексов в народной культуре все же закрепляются вполне устойчивые символические значения, общие для многих культурных традиций. Так, глухие звуки гула, гудения, завывания, колокольного звона, унылого пения, ударов топора предвещают смерть гадающему

или его близким; хлопанье дверьми, шум, беготня — пожар; цокот копыт, веселое пение, музыка — свадьбу; выстрелы, крики, визг — войну, разбой; звуки сыплющегося зерна — богатую жизнь, а шаркающей метлы — бедную и т. п.

Общие принципы расшифровки акустических сигналов основаны на весьма прозрачных смысловых сопоставлениях: петушинный крик — к свадьбе, а куриное кудахтанье — к девичеству; веселое пение — к свадьбе, а унылое — к смерти; стоны, плач, вой — к беде; стрельба — к войне; воронье карканье — к несчастью или к замужеству за вдовцом. Почти повсеместно негативную оценку получают такие звуки, как: стук топора, молота о наковальню, грохот падающих досок, треск поваленного дерева, глухие удары, заколачивание гвоздей, скрип, визг, колокольный звон, церковное пение и подобные.

Однако ряд других сигналов, не содержащих столь очевидные семантические связи, мог осмысляться в разных традициях по-разному, поскольку основанием для их толкования служили не одни и те же признаки и ассоциации. Например, звуки, напоминающие «клохтанье» курицы, хлопанья в ладоши, шлепанья по воде в восточнославянских гаданиях трактовались то как предвестие беды, то как прогноз урожая, приплода домашней птицы, рыбных уловов; скрип медленно едущей телеги мог обозначать в одних местах предвестие смерти и похорон, а в других — большого урожая злаков; детский плач мог предвещать болезнь, смерть, сиротство либо беременность для гадающей девушки и т. п.

Любопытно, что в некоторых случаях положительный или негативный смысл гаданий зависел от интенсивности звука: более звучный сигнал осмыслялся как добрый знак, а тихий — как недобрый. Например, в одном из вариантов гаданий девушка садилась у окна и дриговаривала: «Суженый-ряженный, поезжай мимо окна!» Если послышатся звуки езды с шумом, криками, свистом, то это предрекает жизнь веселую и хорошую, а если звуки езды тихие, со скрипом — бедную [Сахаров 1989, с. 128]. У русских популярным было гадание об урожае, когда хозяин дома выходил на перекресток дорог, припадал ухом к земле и слушал: услышит громкий гул, шум — к урожаю, а едва различимые звуки или молчание — к неурожаю [Чичеров 1957, с. 92].

Однозначно как отрицательный прогноз расценивалось отсутствие звуковых сигналов в процессе *слушанья*. Такое гадание рассмат-

ривалось либо как несостоявшееся, требующее возобновления попытки установить контакт с прорицателем и добиться от него знака, либо как ответ с отрицательным значением. В Словении в Рождественский сочельник хозяева, имевшие пчел, ходили в полночь к ульям, чтобы послушать, как ведут себя пчелы: если гудят, шумят, копошатся — хороший знак, предвестие медоносного года, если же в улье тихо — то это не к добру [Kuret 1970, s. 165]. Прежде чем переехать в новый дом, украинцы загадывали, будет ли благополучным житье в нем. Они впускали на ночь в пустой дом петуха и прислушивались: если запоет — хороший знак, если же нет — это предвещало беду [Czerwiński 1811, s. 187].

Наглядные формы одномоментного общения гадающего с незримым провозвестником судьбы могут быть отмечены в таких вариантах гадательных ритуалов, которые основаны не на пассивном слушании, а на действиях, провоцирующих звуковой отклик, т. е. происходит как бы фактический обмен звуковыми сигналами. Гадающий производил шум ударами по воротам, ограде, стуками в двери хлева, курятника, битьем ложками, звоном металлических предметов, сам подавал голос, аюкал, окликал «долю», произносил специальные приговоры, формулирующие вопрос, после чего замирал в молчании, вслушиваясь в ответные звуки. Одним из любимых способов гаданий у западных славян было стремление услышать голоса домашних животных в ответ на провокационные действия гадающего. Так, в Словакии в полночь перед Рождеством девушки бежали к хлеву, стучали по нему ногой в надежде услышать хрюканье, что предвещало замужество; если же отклика не было, то это сулило девичество на ближайший год [Horváthová 1986, s. 31]. Необходимость получения звукового отклика как положительно оцениваемого прогностического знака вынуждала гадающего повторять свои попытки производить шум до тех пор, пока он не услышит ответных голосов животных (или других звуков). Выпадает из этого ряда значений редкое севернорусское гадание, в котором отклик свиньи на действия гадающего толковался как знак того, что девушка выйдет замуж в сварливую семью, где все будут ругаться, тогда как молчание предвещало мир и согласие в браке [Криничная 1993а, с. 17].

В особую группу выделяются такие виды гаданий, которые включают речевое поведение исполнителя. Они содержат не скрытый (формулируемый в уме) вопрос, а его прямую вербальную

форму, что заметно усиливает признаки диалогического общения человека с предсказателем. Такой обмен «репликами» происходит, например, в гадании о замужестве, зафиксированном в Верхней Силезии: сразу после рождественского ужина девушка выскакивает из дома, бежит к хлеву и окликает свиней, задавая вопрос: «Нуська (принятая в этой местности кличка по отношению к свиньям), в этом ли году?». Если свинья сразу отзовется хрюканьем, ожидается замужество в ближайшем году; если отклика нет, то девушка задает вопрос вторично: «Нуська, через год?», либо, вновь не получив ответа, — «Нуська, через два года?» и т. д. Это длится до тех пор, пока свинья не отзовется [Rośpiech 1987, s. 63].

Содержание самого предмета загадывания в приговорах могло выражаться не только в форме вопроса, но и принимать вид просьбы, призыва, приметы. Например, загадывая, с какой стороны ждать жениха, девушки приговаривали: «Полю-полю беленький снежок, где собачка вякнет — там мой женишок!» [Терещенко 1848, с. 234]. Сходного типа вербальные формулы, напоминающие структуру приметы, часто встречаются в западнославянских приговорах, произносимых при трясении ограды: «Trasem, trasem les! Kde šteká pes — tam mój osudenec dnes!» («Трясу, трясу забор! Где лает пес — там нынче мой суженый») [Horváthová 1986, s. 30]. Такой вариант гадательного текста по сути содержит и вопрос, и расшифровку ожидаемого звукового сигнала. В других случаях в таких же типах гаданий в качестве реплики гадающего выступал прямой вопрос («Трясу, трясу забор! Откуда прибудешь, милый?» [Rośpiech 1987, s. 63]) или императивный призыв («Злай-ко, собачка, на суженой сторонке!» [Соколовы 1915, с. 552]).

Адресатами подобных сообщений могли выступать как сами «суженые» или посредники в гаданиях (животные, птицы, насекомые, ритуальные предметы), так и мифические существа (персонажи нечистой силы и культа святых). На Русском Севере наиболее типичным было обращение к нечистой силе: «Лешие лесные, болотные, полевые, все черти бесенята, идите сюда, скажите, в чем моя судьба?» [Смирнов 1927, с. 71]. А у западных славян и на Украине с просьбой открыть будущее чаще обращались к Богу и святым, ко дню которых приурочены были гадания: «Ondreju, Ondreju, konope ti seju, daj nam bože znati, či nás budú brati?» («Андрею, Андрею, коноплю тебе сею, дай нам знать, будут ли нас замуж брать?») [Horváthová 1986, s. 27–28].

Пожалуй, главной функцией вербальных формул в гаданиях по звукам было не столько высказывание вопроса, просьбы, пожелания, сколько окликание, вызывание на связь партнера по коммуникации. Реплика гадающего здесь выступала в роли звукового сигнала, провоцирующего ответный отклик. Именно поэтому в гадательных текстах часто использовались междометные выкрики, призывы: «Хоп, хоп! в какой стороне мой хлопок?», «Ау, доле! Ходы до мене вечераты!» и др. К их помощи прибегали, в частности, когда гадали по эху: громкие восклицания, выкрики, вопросительные реплики посылались в расчете на мгновенный звуковой отклик. В Словакии весьма популярным было гадание с деревянной «мешалкой», которую использовали при приготовлении рождественского ужина: девушка хватала ее у матери, бежала к колодцу и, постучав ею о сруб, кричала в глубину: «Doma si?», а затем старалась уловить ответное эхо — отчетливый отзвук был знаком замужества, а глухой и неясный — девичества [Komořovský 1976, s. 40].

Согласно севернорусским поверьям, гадания (рассчитанные на звуковые отклики) могли происходить и как непосредственный контакт с мифическим существом, который якобы давал прямые ответы на вопросы гадающих о будущем. В одной из быличек на эту тему рассказывается, как на святки парни отправились *слушать* к заброшенной избе, в которой — по слухам — «чудилось». Встали они под окошко, очертились вокруг себя и стоят в середине круга. Первый спрашивает: «Что со мной будет: али я женюся, али в солдаты отдадут?» В ответ на это из пустого дома раздается голос: «Тебя в солдаты отдадут!» Затем загадывает второй: «Али я женюся, али в солдаты отдадут?» — «Тебя в Сибирь сошлют!» И только третьему парню удалось услышать более милостивый прогноз: «Ты женишься!» [Криничная 1993а, с. 20]. В форме такой же обычной беседы происходит гадание в другом рассказе, где вдовы ходили ночью в хлев, чтобы узнать у дворового о судьбе своих отсутствующих мужей: «Спрашивают про мужьев, что каки на войне убиты были, что живой ли муж, дак ён там в углу, говорят, ответит, что „жи-и-ив, жи-и-ив“; „вот хозяйка заразговариват — и там в углу разговариват“» [там же, с. 15].

В примерах этого типа информация о будущем добывается в форме непосредственного общения и имеет вид прямых ответов на поставленные вопросы, а не зашифрованного знака, как в традиционных гаданиях. По существу, такой способ узнавания будущего

перестает быть гаданием, разрушает его структуру, так как не предполагает разгадки, расшифровки смысла полученного ответа. Толкование события как знака является одним из ведущих свойств гадания; предсказание о будущем, за редким исключением, представит в форме иносказания, символа, загадки. Прямой ответ на вопрос заметно снижает образ потустороннего прорицателя, который в общении с земным миром должен был бы использовать особый язык знаков, а усилия человека по разгадыванию их смысла придают гаданию особое сакральное значение, ощущение того, что с помощью сверхъестественных сил человек постигает высшее откровение сути.

В определенной степени разница между «расспрашиванием духа о будущем» и гаданием осознавалась самими носителями традиции. Так, на Русском Севере одной из функций деревенского колдуна, знахаря было получение знаний о будущем, которое обставлялось как сложный магический ритуал и часто определялось как *ворожба*. С этой целью он отправлялся в лес (ночью под Рождество или на святки) и с помощью особых магических приемов и жертвоприношений вызывал лешего. Явившийся на зов леший спрашивал: «Что тебе надо?». Знахарь задавал наиболее важные для деревенской общины вопросы (об урожае, солдатчине, свадьбах). Леший, по местным поверьям, отвечает лишь на три вопроса и с хохотом исчезает. Узнав от лешего будущее, знахарь приносит односельчанам вести, которые тут же разносятся по селу: «Олешка с Падуна спрашивал ходил у лешего, а тот сказал, что он (один из местных мужиков) не приде с фронта домой» [Криничная 1993б, с. 43]. Такого рода *ворожбу* сами носители традиции характеризовали не как *ходить слушать*, а как *ходить спрашивать*.

Таким образом, гадания, основанные на слуховом восприятии, с одной стороны, вполне определенно выступают как акт коммуникации с провозвестником судьбы, а с другой стороны, сближаются с формами речевого общения человека с мифическими существами и могут принимать вид обычной беседы (вопросов и прямых ответов), что само по себе разрушает жанр гадания как такового. Данные гадательных ритуалов представляют чрезвычайно ценный материал для изучения вторичного, символического значения акустических стереотипов, освоенных народной культурой.

## Литература

- Криничная 1993а — *Н. А. Криничная*. Домашний дух и святочные гадания. Петрозаводск, 1993.
- Криничная 1993б — *Н. А. Криничная*. Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-хозяине леса. Петрозаводск, 1993.
- Сахаров 1989 — *И. П. Сахаров*. Сказания русского народа. М., 1989.
- Смирнов 1927 — *В. Смирнов*. Народные гадания Костромского края // Труды Костромского научного Общества по изучению местного края. Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927.
- Соколовы 1915 — *Б. и Ю. Соколовы*. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Терещенко 1848 — *А. Терещенко*. Быт русского народа. СПб., 1848, ч. 7.
- Чичеров 1957 — *В. И. Чичеров*. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957.
- Czerwiński 1811 — *J. L. Czerwiński*. Okolica za-Dniestrzka między Stryjem i Łomnicą. Lwów, 1811.
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1986.
- Komorovský 1976 — *J. Komorovský*. Tradičná svadba u Slovanov. Bratislavá, 1976.
- Kuret 1970 — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Celje, 1970, d. IV: Zima.
- Pośpiech 1987 — *J. Pośpiech*. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.

*О. А. Пашина*

## «Борона»

На русско-белорусском пограничье, на стыке Смоленской, Могилевской и Гомельской областей известен обряд под названием «борона». Его можно отнести к обрядам календарного цикла, хотя он не имеет строгой прикрепленности к какому-либо празднику, а справляется по необходимости в троицко-купальский период.

Ритуал «борона» очень необычен по своему звуковому (музыкальному) оформлению. Анализ его музыкального ряда в контексте всего календарно-песенного цикла приводит к мысли, что акустический код традиционной народной культуры не только способен выражать существующие в ней представления о времени, но и быть средством, при помощи которого можно манипулировать временем в ритуальных и магических целях. Однако заложенный в звуковой сфере интересующего нас обряда смысл невозможно понять, не зная принципов музыкального оформления всего годового календарного цикла.

В зоне русско-белорусского пограничья централизующим компонентом всей музыкальной жанровой системы (по выражению Е. В. Гиппиуса) являются календарные песни, представленные по всему годовому кругу. Они сопровождают все ключевые обрядовые комплексы народного календаря: святки, масленицу, пасхальный и троице-купальский циклы, а также жатву.

Одна из важнейших функций обрядовых напевов в календарном цикле состоит в упорядочивании и организации времени. Изучение календарно-песенных жанров дает уникальный материал



для реконструкции архаической структуры годового цикла и древнейших представлений о времени, тем более, что такую информацию нельзя получить из других источников. Календарные напевы призваны определенным образом структурировать календарный год, отмечать в нем ключевые, кризисные точки. Наиболее общей для них является функция маркирования переходных между сезонами периодов. Эти последние оформлены обрядовыми комплексами, в основе которых лежит единый ритуальный сценарий встречи/проводов тех или иных мифологических персонажей, времен года и т. п. Имея общую стратегическую цель — плодородие земли, плодovitость скота и людей, благополучие человеческого социума, каждый из этих ритуально отмеченных периодов обладает своей спецификой, решает свои тактические задачи, что нашло отражение и в связанных с ними музыкальных текстах. Поэтому кроме функции структурирования времени у определенных типов заде́йствованных в календаре музыкальных текстов есть также и специализированные функции, отвечающие конкретному этапу как годового, так и производственного циклов и характеризующиеся достаточно узкой направленностью действия, что следует из четкого представления носителей традиции о том, что «каждая песня — в свое место».

Входящие в календарный цикл песенные формы строго закреплены за определенным календарным периодом, о чем свидетельствуют многие высказывания народных исполнителей. Например: «Летние песни — в сенокос, но не тады, как жито жнуть. Усе песни были разделены. Весна начинается — тоже адны песни. А запоешь, бывало, осеннюю, ў жнивó песню — это уже как-то не подходит. В каждый период свои песни!» (д. Лужная Шумяцкого района Смоленской области). Или: «Раньше всё по вре́мю: вот вясенние, летние... Вясенние во эты — в маю, а потом уже так летние, а потом уже вóсенные» (д. Малеево Краснинского района Смоленской области). Ср. также: «Ну, вясну гукають: у нас речка большая разольется — коло речки поють! А потом уже пошли луговы́е песни. Раньше, как вам сказать, и жнивны́е, и луговы́е, и вóсенны́е — каждая песня в своё время пелась!» (д. Стайки Хиславичского района Смоленской области).

Календарные напевы служат акустическим (музыкальным) знаком (нередко наряду с природными акустическими знаками, такими, например, как кукование кукушки или пение соловья

весной) ритуально отмеченного периода времени. Именно поэтому часто в полевой работе приходится сталкиваться с нежеланием исполнителей петь календарные песни, не отвечающие сезону. Народные певцы либо вообще отказываются воспроизводить календарно-обрядовые песни в неурочное время, либо исполняют их не так, как положено, не в полный голос, а лишь напевая. Любопытно, что народные музыканты скорее соглашаются исполнить те песни, которые только еще должны звучать (то есть как бы вперед по ходу времени, например, весной петь жнивные песни), чем те, что уже отзвучали. Вероятно, это связано с тем, что народные исполнители воспринимают такое пение как способное нарушить естественное течение времени, возратить его вспять, что грозит нежелательными последствиями.

Особое значение при исполнении календарно-обрядовых песен народные певцы придают тембру, определяемому высотой, громкостью и интенсивностью звучания. Заметим, что тембровые характеристики отнюдь не универсальны, а имеют ярко выраженную локальную специфику. По всей вероятности, для календарно-обрядовых жанров только пение в тембре несло в себе магическую силу. С этим связаны, как нам кажется, запреты на тембр. Так, в восточном Полесье во время Великого поста весенние заклички пелись тихо и в доме, так как громкий звук мог потревожить еще спящую землю, и только на Благовещение, когда, по народным представлениям, земля уже открылась, их начинали петь громко, напряженным голосом и на открытом воздухе. Об этом же свидетельствует тот уже отмеченный нами факт, что носители традиции, вынужденные по просьбе собирателя исполнять календарные песни не вовремя, поют их после долгих уговоров не в полный голос, чем в значительной степени снижают могущий, по их мнению, последовать негативный эффект от их звучания. С другой стороны, народные певцы чрезвычайно придирчиво относятся к качеству звучания тех песен, которые должны исполняться именно в данный календарный период. Они не успокаиваются до тех пор, пока им не удастся выбрать правильную высоту и достичь нужной интенсивности звука. Если все параметры совпадут, то в пении создается мощнейший энергетический заряд, силу воздействия которого мы не раз испытали на себе.

Однако музыкальный код может использоваться в народной традиции не только для упорядочивания времени, но и прямо противо-

положным образом. При помощи музыкального кода можно добиться компрессии времени, сжатия его в одну точку с определенной магической целью, что ярко демонстрирует обряд «борона».

Обряд «борона» практикуется в троицко-купальский период либо для вызывания дождя, либо для обезвреживания ведьмы. Он заключается в одновременном исполнении участниками ритуала всех известных в традиции календарных песенных жанров. При этом акциональный ряд обряда меняется в зависимости от его прагматической направленности. Ср.: «Когда дождя нет, кругом дярвени обпахывали. Вот собярутца женшыны. Хахочуть, пашуть. Па речке пашуть. Девочки, девки, каторыи — замужем не былі — тее девки штоб пахали ету речку. Пяють песню — барану звали — хто што! Кто вясну, хто зиму, хто што — у нас бывало так. Пяють абы што! И тянуть плуг, и пяють эти девки незамужнии. Это заветца барана такая» (д. Скоблянка Монастырщинского района Смоленской области). Или: «Купала. Барану (берут. — О. П.), на барану становять падойничек, што карову дбать, и вязуть. Собираетца молодёжь, человек сто девок, хлопцов, тягнуть эту барану и пяють песни усякие в барану: и жниво, и восень, и свадьбу<sup>1</sup>. Всё пяють. Один пяе свадьбу, один пяе жниво, один пяеть восень, один — вясну, хто чаво — и называетца баранá. И бброну тягнуть. И три разы кругом села. Вот так по сялу потягнуть. Дети тягнуть меньшие, а большиe пяють. И протягнуть по загорбдью туда и опять по улице. Три разы кругом села. Ну, ведьму гоняли. Это так ведьму гоняли, шоб она молоко не отбирала. А тады в конце села деревянную барану и спáлять, а падойник бяруть. Барану или смыкву, что в лесе скарбдють, такие во. Украдут, украдут. И третий раз на раскрёсток спалють, гда дарога так идеть и так» (д. Кляпин Кормянского района Гомельской области).

Возникающий при исполнении «бороны» звуковой «беспорядок», звуковой хаос создается благодаря сочетанию сразу нескольких факторов: во-первых, разнице произносимых певцами словесных текстов, из-за чего нивелируется смысл каждого из них; во-вторых, несходству исполняемых песенных напевов, отличаю-

---

<sup>1</sup> Известно, что в народе свадьбы игрались только в определенные периоды времени в году. Поэтому свадебные песни нередко становились для народных исполнителей звуковым знаком этих периодов и органично включались в систему календарных музыкальных жанров.

щихся как по своей ритмической, так и мелодической организации, к тому же нередко сдвинутых относительно друг друга по «горизонтали» (то есть по временной оси) и по «вертикали» (звуковысотно); в-третьих, одновременному звучанию песенных текстов, которые обычно разведены во времени (см. выше о дистрибуции музыкальных текстов в годовом цикле). Последний из названных факторов — одновременное исполнение всех календарных жанров — приводит как бы к намеренному ритуальному коллапсу времени, «стягиванию» его в одну точку в момент отправления обряда. Использование такого необычного звукового приема связано, как нам кажется, с необходимостью магического воздействия особой силы и вызвано экстраординарными обстоятельствами.

Стоит отметить, что сам термин «борона» относится именно к звуковой (неизменной) части ритуала и не связан с употреблением бороны как ритуального предмета. В русско-белорусском пограничье слово «боронить» применяется народными исполнителями в значении 'петь неправильно'. Так, если одна из певиц в ансамбле спутает слова или сфальшивит, то другие ей скажут: «Не борони!». В обрядовом термине «борона» заключен тот же смысл — «неправильности» пения, которая состоит в том, что напевы, разведенные в годовом цикле во времени, строго закрепленные за определенными календарными периодами, при отправлении ритуала звучат одновременно.

В заключение хотелось бы сказать, что музыкальный звук в традиционной культуре может кодировать не только представления, связанные со временем, но также выступать маркером пространственных отношений, отражающих устройство Вселенной, существование в ней двух миров — «того» и «этого» света, социальной структуры традиционного сообщества и т. д. При этом в музыкальной народной культуре используются свои, весьма специфические средства кодирования, интерпретация которых возможна только при знании принципов организации народной музыкальной системы и в контексте известных в традиции мифологических представлений.

*С. Е. Никитина*

## **Убери магнитофон!**

Десятки раз я слышала эту фразу в старообрядческих домах. Почему так настойчиво требуют старики остановить, выключить, убрать с глаз такую привычную для миллионов людей, удобную машинку? Только ли потому, что для некоторых толков беспоповцев все, что появилось в человеческой цивилизации после никоновских реформ, является порождением антихриста? Однако изо всех новых, «антихристовых» вещей именно магнитофон вызывал еще десять-пятнадцать лет тому назад наиболее сильное чувство — смесь страха с плохо скрываемым любопытством, убежденность в его дьявольской сути с желанием услышать свой голос «оттуда». Радио тоже было порождением дьявола, но люди, чей голос звучал по радио, были неизвестны, да и существовали ли они вообще? А магнитофон говорил и пел знакомыми голосами соседки Марьи Ивановны, которая не была старообрядкой, Петра Савельича, который позволил себя записать, будучи в нетрезвом состоянии, и это было одновременно и страшно, и притягательно.

По народному убеждению, голос человека теснейшим образом связан с его душой и его силой, но в отличие от души, которая покидает в смертный час телесную оболочку, он от человека неотделим, хоть и разносится на самые большие расстояния, очерчивая границы безопасного пространства. Голос же, который поет или говорит из магнитофона, от человека отделен, а значит, он может у него пропасть, а с ним пропадет и сила. Но, может быть, он является двойником, точной копией, подражанием подлинному голосу

конкретного лица? В любом случае, т. е. при обеих интерпретациях, сама ситуация записи воспринимается как нарушение естественного порядка вещей. Например, на мой вопрос, почему нельзя записываться на магнитофон, старообрядка ответила: «Как же можно! Вон Пелагею дети записали, она умерла, а голос поет!» Когда я спросила, можно ли фотографироваться (это тоже было запрещено до недавнего времени, а у некоторых старообрядцев-беспоповцев и сейчас), женщина ответила, что фотографироваться тоже не положено, однако запись на магнитофон хуже: «патрет-то мертвый, а голос живой». Чаще всего считается, что магнитофон «перенимает» голос, а это возможно, если в нем сидит тот, кто перенимает. Конечно, это может быть только бес, дьявол. «Ишь как перенял — ну точно как она/я он поет», — это одно из самых распространенных высказываний, произносимых с испуганным восхищением. Мое замечание: «так это ее/его голос и есть», никого не убеждало. На мой вопрос: «А кто перенял?» обычно следовал ответ: «Сама, что ли, не знаешь? Известно, кто. Он, враг человеческий, а то кто же в нем (в магнитофоне) сидит». При таком понимании голос из магнитофона и голос икоты/пошибки/порчи, который говорит/«ухает» в икотницах, принадлежит одному и тому же существу — дьяволу, обладающему способностью к самым разным звуковым реализациям, ибо он — великий подражатель (в отличие от специализированной нечистой силы, у конкретных представителей которой есть свои специфические звуковые наборы).

Если же люди соглашались что-либо рассказать или пропеть в магнитофон, а запись оказывалась неудачной, то причинами неудачи называлась воля Бога или воля дьявола, например: «Я, окаянный, согрешить хотел, а Бог не допустил по своей милости» (не получилась запись духовного стиха), или «Бес-от не любит, когда про него рассказывают» (после неудачной записи рассказа об икоте).

Приведу два случая из своей полевой жизни. Я начинала работать со старообрядцами в Пермской области, имея самые смутные представления о совокупности запретов, которые накладывались на так называемых «соборных» (членов беспоповской старообрядческой общины поморского согласия). Слепой старик, прекрасный исполнитель духовных стихов, сомневался, можно ли «пускать голос в матефон», а я искренне удивилась: «Почему нельзя?». И он согласился. Я записала два прекрасных стиха, он устал, и мы договорились продолжить нашу запись на следующий день. Назавтра он

исчез. Соседи сказали, что его увели старухи, что он совершил какой-то грех и будет отлучен от собора. Я чувствовала, что это как-то связано с записью. Нашла его в глубоком удручении у одной из «сборных». Тут-то я узнала, что грехом был сам факт записи его голоса, и что каждое воспроизведение, особенно на публике, будет ложиться на бедного Алексея Ермиловича новой тяжестью: «голос пущен на грех». А пока за содеянное он был отлучен от собора, т. е. совместного моления, на несколько недель, а это суровая кара. Я чувствовала себя без вины виноватой. Порешили совместно, что кроме меня только один человек — музыковед, делающий музыкальную расшифровку, — будет слушать запись, т. е. живой, но отделенный от человека голос. При этом никаких возражений против публикации стихов или их исполнения со сцены не было, наоборот, это приветствовалось как дело богоугодное.

Второй пример. Суровы запреты старообрядцев часовенного согласия в верховьях Енисея. Магнитофон не то, чтобы включить, но и близко к скиту держать нельзя. Любое пение для иноков и инокинь, за исключением литургического, — грех. В деревнях немного легче, соглашаются записываться единицы. Я нашла редкий стих о взятии Соловецкого монастыря — главного оплота старообрядчества во времен раскола. Но как его записать? Исполнительница непреклонна: на магнитофон — ни за что! Ну хорошо, слова запишу, а напев? Сходимся на том, что магнитофон я держу рядом с собой, она садится в противоположном углу комнаты и поет, а я пою вместе с ней и записан будет голос мой, а не ее. После записи она спрашивает: «А что, певцы, артисты разные — поют в трубку (микрофон. — С. Н.) много и не болеют?» «Отчего же им болеть, — спрашиваю я, — оттого что много поют, или оттого что в трубку?» — «Конечно, оттого что в трубку, дьявола тешат».

Очевидно, что при таком отношении к записям голоса во многих старообрядческих общинах невозможно записать службу, пение и моление на ней. Казалось бы, что в других профессиональных группах это сделать легче. Так, молокане уже в течение нескольких десятилетий у нас в стране, не говоря уже о США, где они живут с начала XX века, используют магнитофонные записи для разучивания псалмов. Молокане, которые не признают никаких человеческих инструментов (инструментальная музыка у молокан и духоборцев раньше была запрещена), но лишь один божественный инструмент — человеческий голос, допускают любые формы его сохране-

ния, с удовольствием, вкусом и знанием технических деталей сами себя записывают. Но делать записи во время богослужения, особенно у молокан-прыгунов, почти ни в каких общинах нельзя. Почему? Объяснений много. Наиболее распространенные — запись отвлекает, ослабевает внимание. Еще одно: запишут кассеты и будут сидеть дома, «утешаться», а на собрания ходить перестанут. Однако это светское объяснение для посторонних. Главная причина в другом. В русском народном протестантизме, где отсутствует вся внешняя атрибутика православия, где нет икон, «умозрение в красках» заменилось «умозрением в звуках», и звучащее слово стало единственным каналом общения человека с Богом, слово — прежде всего пропетое, вновь, как в дохристианские времена, приобрело магическую силу вызывания Божества — Святого Духа. Святой Дух сходит на молокан во время пения. Оно должно быть чистым, согласным (должны быть «свычные» голоса), не должно прерываться, «ибо оно — вечность». Это сакральное, магическое пение нигде не должно фиксироваться, иначе оно потеряет свою силу (заметим, что молокане убеждены, что их псалмы «никак нельзя перевести на ноты»). Человеческий инструмент магнитофон не должен вмешиваться в служение Богу. При этом те же псалмы они могут без всяких колебаний записать после богослужения — магической силы в них тогда уже нет.

Другие представители русского народного протестантизма — духоборцы также придают звучащему голосу креативный смысл. Они убеждены, что мир творился не в тишине. Звук не просто сопровождал акт творения, он был его инструментом. «Господь творил мир с пением, утверждал словом», — говорится в одном из духоборческих псалмов.

И пение человеческое также креативно: оно организует, очищает, укрепляет человеческую душу, призывает ангелов, является мощным орудием в борьбе с дьяволом: «Пение псалмов — душам нашим украшение. Ангелов на помощь призывать — отжениет тьму, содевает святыню человеку на укрепление ума, заглаживает грехи, подобно есть милостыни святых, прибавляет веру, надежду и любовь, яко солнце просвещает, тако водой очищает, яко огонь опалает, елеем умащает, дьявола постыдевает, а Бога показывает; <...> подобно есть меду пение псалмов; песни избранные есть перед Богом, всяк грех отгонит, союз любви содружает, вся приходит, вся исполнит, вся получит и вся показывает душу велию;



уста очищает, сердце веселит; столп высок созидает, человека просвещает, чувства отверзает, всякое зло убивает», — говорится в другом псалме.

Духоборцы разрешили мне делать магнитофонные записи их псалмов. На похоронах очень уважаемой хранительницы духоборских обычаев — девяностолетней старушки присутствующие слушали запись ее голоса: это был апокриф «Сон Богородицы» — обязательное чтение перед смертью. Старушка боялась не суметь это сделать в должный момент из-за слабости и просила записать ее заранее. Эта запись воспроизведена была в должное время — перед смертью, а затем ее голос звучал и после смерти, и никого это не смущало.

Но вот воскресное богослужение... Куда идет голос? И я слышу: «Ну-ка убери ты свой магнитофон. Все наши голоса должны возноситься только к Богу».

## Общий список сокращений

АЕИМ	Архив на Етнографския институт с музей. София.
ГЕИ	Гласник Етнографског института САНУ. Београд.
ГЕМБ	Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд.
ЕЗ	Етнографічний збірник. Львів.
ЖС	Живая старина. СПб.
ЖСт	Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. М., 1994–, № 1–.
ЗНТШ	Записки Наукового товариства імени Шевченка. Львів.
КА	Архив Карпатской экспедиции, хранящийся в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.
КС	Киевская старина. Киев.
МУРЕ	Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів.
ПА	Архив Полесской экспедиции, хранящийся в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.
ОЛЕАЭ	Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии при Императорском Московском университете.
РФВ	Русский филологический вестник. Варшава.
СЕЗБ	Српски етнографски зборник. Београд.
СБНУ	Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
СБФ	Славянский и балканский фольклор. М., 1978, [вып. 2:] Генезис. Архаика. Традиции; 1981, [вып. 3:] Обряд. Текст; 1984, [вып. 4:] Этногенетическая общность и типологические параллели; 1994, [вып. 7:] Верования. Текст. Ритуал; 1995, [вып. 8:] Этнолингвистическое изучение Полесья.
СБЯ	Славянское и балканское языкознание. М., 1975, [вып. 1:] Проблема интерференции и языковых контактов; 1993, [вып. 11:] Структура малых фольклорных текстов.
СД	Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1: А–Г.
СРНГ	Словарь русских народных говоров. Л., 1965–, вып. 1–.
ЭО	Этнографическое обозрение. М.

- ЭССЯ Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974—, вып. 1—.
- GZM Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Etnologija. Nova serija. Sarajevo.
- ČL Český lid. Praha.
- MAAE Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków.
- RHSJ Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880—1976, d. 1—23.
- NU Narodna umjetnost. Zagreb.
- ZNŽO Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- ZWAK Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.

Научное издание

**Мир звучащий и молчащий:  
Семиотика звука и речи  
в традиционной культуре славян**

Утверждено к печати  
Институтом славяноведения РАН

Корректор *Р. Асеева*  
Младший редактор *Н. Стахеева*  
Редактор *Н. Волочаева*

По вопросам приобретения книг  
издательства «Индрик» следует обращаться:

117334, Москва, Ленинский проспект, д. 32 А,  
Институт славяноведения РАН  
(для издательства «Индрик»)  
Тел.: (095) 938-01-00  
Тел./факс: 938-57-15

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.  
Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура «Миньон». Печать офсетная.  
21.0 п. л. Тираж 500 экз. Заказ № 431

Отпечатано с оригинал-макета  
в ППП «Тнпография „Наука“»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

Библиотека Института славяноведения

— 11