

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XX

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ



Москва

2019

УДК 811.16/811.17+39
ББК 81
Б 207

Редакционная коллегия:

А. В. Андронов, П. М. Аркадьев, Б. Вимер, П. У. Дини, В. А. Дыбо (отв. редактор серии), М. В. Завьялова (секретарь), К. А. Кожанов, Б. Лаумане, Е. Л. Назарова, М. В. Ослон, С. И. Рыжакова, Б. Стунджа, Т. М. Судник, А. Хольфут, Т. В. Цивьян, У. Шмальшитис

Оригинал-макет:

С. Г. Болотов

Б 207 Балто-славянские исследования—XX: Сб. науч. трудов. — М., 2019. — 480 с. DOI: 10.31168/2658-5766.2019.20

ISSN-13: 977-2658-576-00-8

ISSN-8: 2658-576-6

DOI: 10.31168/2658-5766

В сборнике представлены статьи ведущих специалистов в области балто-славянских языковых и этноязыковых контактов из России, Белоруссии, Литвы, Чехии, Германии. Статьи посвящены актуальным проблемам акцентологии и морфологии балтийских языков, балтийской и славянской диалектологии, этимологии, восточнославянской и балтийской мифологии. Темы, затронутые в сборнике, актуальны не только для славистов, балтистов, индоевропеистов, но и для лингвистов, фольклористов, этнологов, историков широкого профиля.

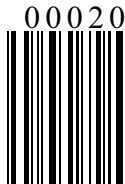
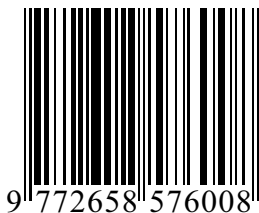
На фронтисписе — Фото Вяч. Вс. Иванова (Ю. Будрайтис, 16 июня 2009 г.).

ISSN 2658-5766

00020>

УДК 811.16/811.17+39

ББК 81



9 772658 576008

© Авторы статей, 2019
© Институт славяноведения РАН, 2019
© С. Г. Болотов, оригинал-макет, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. А. Дыбо, С. А. Крылов.</i> Вячеслав Всеволодович Иванов (1929–2017)	8
<i>П. М. Аркадьев, И. Б. Иткин.</i> Аблаут в литовских отглагольных именах: к описанию синхронного распределения. II	28
<i>С. Л. Николаев.</i> Реконструкция акцентных классов балто-славянских тематических глаголов с корнями на шумный. II. Акцентуация отглагольных производных с суффиксами *-tlo- (*-dhlo-), *-to-, *-sto- и *-tā- ...	41
<i>С. Г. Болотов, М. В. Ослон.</i> «Правило Лескина–Отрембского–Смочиньского» и мнимые исключения из закона де Соссюра	55
<i>М. Н. Саенко.</i> Периодизация истории праславянского субстантивного склонения	92
<i>Б. Вимер, К. А. Кожанов, А. Эркер.</i> Корпус славянских и балтийских говоров <i>TriMSo</i> : структура, цели и примеры применения	122
<i>Е. А. Сведенцова.</i> Сериализованные конструкции в старославянском языке ...	144
<i>В. Блажек.</i> Славянское * <i>tešьka</i> ‘медведица’	200
<i>Р. А. Агеева.</i> Синие камни в традиционной культуре восточных славян	207
<i>Д. Разаускас.</i> Символика отношения «рыба–птица» и его метафизические контексты	237
<i>Н. Лауринкене.</i> Мифический образ неба в балтийской традиции	292
<i>Т. В. Володина.</i> Люди и <i>хозяйева</i> : стратегии и регулирование межмирной коммуникации в представлениях белорусов Поднепровья	317
<i>В. А. Лобач.</i> Богатыри, осилки и девы-воительницы в топонимических преданиях восточных славян	350
<i>Р. Бальсис.</i> Язычество балтов: человеческие жертвоприношения	384
<i>В. Я. Петрухин.</i> Посох Криве-Кривайтиса в балто-славянской перспективе ...	395
<i>Р. Шмигельските-Стукене.</i> Из истории парламентаризма в Речи Посполитой: сеймики Новогрудского воеводства, 1794 г.	409
<i>Е. Л. Назарова.</i> «В душе моей Вы живете рядом с моей матерью...» (о латышском поэте Карлисе Скалбе)	425
<i>Т. Бартеле.</i> Первое празднование Дня русской культуры в Риге в 1925 году (по материалам русской прессы)	437

In memoriam

Симас Каралюнас (20 января 1936 – 28 ноября 2015) (<i>Ю. Карацеюс</i>)	448
Альгирдас Сабаляускас (26 июля 1929 – 17 апреля 2016) (<i>С. Валянтас</i>)	459
«Наука всегда должна служить жизни, своему народу» (Зигмас Зинкявичюс) (<i>А. Юджентис</i>).....	467
Витаутас Амбразас (25 марта 1930 – 23 февраля 2018) (<i>П. М. Аркадьев</i>).....	475
Сведения об авторах	478

CONTENTS

<i>V. A. Dybo, S. A. Krylov.</i> Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov (1929–2017)	8
<i>P. M. Arkadiev, I. B. Itkin.</i> Ablaut in Lithuanian deverbal nouns towards the description of the synchronic distribution. II	28
<i>S. L. Nikolayev.</i> Reconstruction of accent classes of Balto-Slavic thematic verbs with obstruent-final roots. II. Accentuation of deverbals with the suffixes *-tlo- (*-dhlo-), *-to-, *-sto- и *-tā-	41
<i>S. G. Bolotov, M. V. Oslon.</i> “Leskien–Otrębski–Smoczyński’s Rule” and alleged exceptions to de Saussure’s Law	55
<i>M. N. Saenko.</i> Periodization of the history of the Proto-Slavic noun declension	92
<i>B. Wiemer, K. A. Kozhanov, A. Erker.</i> The <i>TriMCo</i> corpus of Slavic and Baltic dialects: structure, goals and case studies	122
<i>E. A. Svedentsova.</i> Serialized constructions in Old Church Slavonic	144
<i>V. Blažek.</i> Slavic * <i>mečьka</i> ‘(she-)bear’	200
<i>R. A. Ageyeva.</i> Blue stones in the traditional culture of the Eastern Slavs.....	207
<i>D. Razauskas.</i> Symbolism of the “fish–bird” relationship and its metaphysical contexts.....	237
<i>N. Laurinkienė.</i> The mythical image of the sky in Baltic tradition.....	292
<i>T. V. Volodina.</i> People and <i>hosts</i> : strategies and regulation of inter-world communication in the culture of Belarusians of the Dnieper	317
<i>V. A. Lobač.</i> Bogatyrs, giants and virgin warriors in the toponymic traditions of the Eastern Slavs	350
<i>R. Balsys.</i> Paganism of the Balts: human sacrifice.....	384
<i>V. Ja. Petrukhin.</i> Krivè-Krivaitis’ staff in the Balto-Slavic perspective	395
<i>R. Šmigelskytė-Stukienė.</i> A case from the history of parliamentarism in the Polish-Lithuanian Commonwealth: “Sejmiks” (dietines) of the Nowogródek Voivodeship, 1794.....	409
<i>E. L. Nazarova.</i> “In my soul you live next to my mother...” (about the Latvian poet Kārlis Skalbe)	425
<i>T. Bartele.</i> The first celebration of the Russian Culture Day in Riga in 1925 (based on the materials of the Russian press)	437

In memoriam

Simas Karaliūnas (20 January 1936 – 28 November 2015) <i>(J. Karaciejus)</i>	448
Algirdas Sabaliauskas (26 July 1929 – 17 April 2016) <i>(S. Valentas)</i>	459
“Scholarship must always serve life and its own nation” (Zigmas Zinkevičius) <i>(A. Judžentis)</i>	467
Vytautas Ambrazas (25 March 1930 – 23 February 2018) <i>(P. M. Arkadievs)</i>	475
Information about the authors	478

В 2019 году исполняется 40 лет со «дня рождения» серии «Балто-славянские исследования»: в 1979 году Владимир Николаевич Топоров написал докладную записку от Сектора структурной типологии в дирекцию Института славяноведения и балканистики АН с предложением учредить ежегодник «Balto-balkanica» (текст этой записки был опубликован в «Балто-славянских исследованиях – XVIII», М., 2009). Официально решение об учреждении серии было принято годом позже, но фактически она уже существовала (в 1972 г. был издан «Балто-славянский сборник», а в 1974 г. — «Балто-славянские исследования»). Отсчет серии ведется от 1972 года, и в этом году мы выпускаем уже 20-й том.

Все эти годы бессменным главным редактором серии был Вячеслав Всеволодович Иванов. Но этот том он не увидит... Прискорбно, что Вячеслав Всеволодович, до самых последних своих дней принимавший живейшее участие в составлении и редактировании тома, не дождался его выхода в свет. Мы не посвящаем этот выпуск памяти Вячеслава Всеволодовича, потому что ощущаем в нем его живую руку, слышим его голос. Мемориальным должен стать следующий том.

Мы уверенно надеемся, что новый главный редактор — Владимир Антонович Дыбо — сохранит традицию и приумножит славные дни «Балто-славянских исследований».

От редколлегии

Т. В. ВОЛОДИНА

Люди и хозяева: стратегии и регулирование межмировой коммуникации в представлениях белорусов Поднепровья

Система мифологических персонажей — одна из самых популярных и благодарных тем современной фольклористики. Полевые исследования ранее мало изученных территорий выявляют новые аспекты взаимоотношений человека и представителя иномира, а также позволяют уточнять диалектную картину системы низшей мифологии Восточной Славии. В данном случае объектом рассмотрения станет невидимый мир так называемых *хозяев*, с которым человек соприкасается в значимых точках окружающего пространства и времени. Исследование основано прежде всего на полевых записях последнего десятилетия в белорусском Поднепровье — восточных районах страны. Вместе с тем при описании функций и реконструкции семантики этих персонажей результативным оказалось обращение к данным литовской мифологии, принимая во внимание, что это не пограничные территории. Система же мифологических персонажей Западной Беларуси имеет значительные отличия и не выявляет параллелей к интересующим нас мотивам.

Е. Е. Левкиевская замечает, что умение «договариваться» с мифологическим покровителем пространства, в котором предстоит работать, никогда не относилось лишь к сфере абстрактных мифологических верований, оно являлось практической частью социальных навыков и форм поведения <...>. Этих персонажей боятся и уважают, от них оберегаются, их кормят и задабривают, им подносят приношения (по существу, взятки), с ними заключают договоры, им пишут письма и прошения, как, например, лешему, и, наконец (вершина интимности отношений с мифологическим существом <...>, с ними даже христосуются, принося им крашеное пасхальное яйцо в лес в Светлую Христову заутреню (Левкиевская 2016: 45). Граница, разделяющая мир людей и «хозяев», не пространственная, она определена возможностями восприятия, которыми человек обладает в тот или иной момент времени (Адоньева 2004: 68). Т.е. человек и дух выстраивают свои контакты по законам, с одной стороны, взаимоотношений миров, но с другой — согласно правилам человеческого (в данном случае соседского) общежития.

На соседский характер общения указывает использование слов «хозяин» и «хозяйка» в восточно-белорусской, а также в северно-русской речи. Хозяева делят пространство традиционного мира на сферы персонального владения и ответственности, в соответствии с которыми получают наименования: *Прошу я вас, хозяин полевой, дворовой, хозяйку полевую, дворовую, прошу я парня полевого, дворового, прошу я*

девку дворовую, полевою¹. Для Поднепровья характерна особенность именования домовым представителем любого локуса: *Усюдах дамавыя ёсь! І людзямі распараджаюцца ўсі. Усі добрыя, плахіх німа. Усі хазяйсьцвенныя, і трудолюбівыя, і жэлаюць, штоб усё расло ... Бярець баба з галавы платок і махаець і просіць, каб вывеў, каб памог: «Дамавы, дамавы, выведзі мяне на пунную дарогу». Сымець платок і памахаець. І выходзіць на дарогу²*. Кроме того, такое именование опирается на представление о собственности каждого из них как дома, на восприятие дома как обобщенного понятия усадьбы и владений.

Для восточной Беларуси в целом характерно пересечение сфер влияния и функций покровительствующих сил, когда объединяются «лесные» и «домашние» хозяйева, а также появляется тип интегрального персонажа — доброхожие³. Доброхожие сочетают в себе черты, свойственные домовым, полевым, лесовым, а иногда — и русалкам, представления о которых локализованы на Белорусско-Брянском пограничье. *Дабрахожых завуць палявыя хазяіны⁴; Казалі: «Дабрахожы, ці домахазяін».* *Мая матка кажэ: «Бывае, пайду ў пуню, а каля каня свечка стаіць. Гаворыць. „Добрага дня“, — галаву схілю. Дабрахожы. Ён і каня глядзіць, ён і дамаіні хазяін. Я сама бачыла, у сінянечкам ехаў. Я ў пуню іду, так: „Добры дзень хазяіну дамавому, палявому, яго дзеткам і саседкам!“.* *І ў пограб іду, так кажэ...»⁵*. Если традиционные персонажи типа хозяина локуса имеют довольно ограниченные территории влияния, то доброхожий наделяется возможностью перемещения. Уровень его хозяйствования распространяется на всю территорию жизнедеятельности человека, включая хозяйственные и природные уголья, на все пространство, принадлежащее роду, семье, его появление на каком-нибудь из объектов этого пространства диктуется определенной ситуацией. Отсюда и такие, возникающие в локальных вариантах, определения как *дамаіні хазяін, дамавы багатыр, лясны дамавы, палявы хазяін* (они же называются и как *невидимые люди, богатыри*).

¹ Зап. в 1996 г. в д. Казацкия Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. от Мартыненко М. В., 1936 г. р., из личного архива директора Казацкоболсунского сельского дома культуры.

² Зап. Володина Т. в 2012 г. в г.п. Хотимск Могилевской обл. от Матюшенко В. С., 1927 г. р.

³ Поверия о духах с подобным именованьем «доброходушка» или «доброхотушка» фиксируются в Вологодской обл. См. об этом: Степанов 2007: 254–259. Из самых полных публикаций о доброхожем см.: Лопатин 2008.

⁴ Зап. Лопатин Г. И. в 1996 г. в д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. от Давыденко В. В., 1925 г. р.

⁵ Зап. Лопатин Г. И. в д. Новое Залядье Ветковского р-на Гомельской обл. от Феськовой Е. К., 1914 г. р.

Как уже неоднократно отмечалось, в традиционном мировоззрении взаимодействие человека с миром происходит на «субъектно-субъектной» основе, т.е. представляет собой диалог (Новик 1994; Адоньева 2004). Любой жест, высказывание понимаются в категориях одушевленности и предполагают отправителя. Собственно «пространство, место, будучи уже ментально выделено, предстает как партнер по диалогу, с которым необходимо заключить договор, чтобы стало возможным его освоение, преобразование. В той или иной степени это пространство персонифицируется, наделяется «хозяином» (Степанов, Сайфиева), соответственно, взаимоотношения между человеком и сверхъестественным существом-хозяином носят договорно-обменный характер. Контакты миров регламентируются комплексом правил, который можно охарактеризовать как магический этикет, нарушение которого влечет за собой наказание со стороны «хозяина». В то же время мифологический персонаж может и наградить человека, прошедшего испытания.

Встречи и болезни. Колтун

Регулирование взаимоотношений с духами-хозяевами находит яркое выражение в сфере здоровья и болезней человека, т.к. внезапное заболевание зачастую выступало знаком какого-либо нарушения в этой системе. Болезненное состояние в результате вмешательства духа описывается как крайне тяжелое, без указания на конкретные симптомы, или же приводит к телесной кривизне — хромоте, вырванному глазу, немоте, горбатости и под.:

А то было ў нас тут на гарэ невідзімыя — жэнічына з імі зналася. Табе памагла, мне памагла, а у трэці раз пайшла к тым невідзімым, а яны ўзялі ёй вока высклі. Эта ж невідзімыя⁶; Дабрахожыя радзіла дзіцёнка. А ён падышоў. Яна гаворыт: «Хадзі майго дзіцёнка ўматай». Ён уцякаць. Яна ўслед за ім. Ё сказала: «Будзе ў тваіх дзяцей непарадак!» Радзіліся дзве дзевачкі — і дзве нямых. Нада было што-небудзь кінуць⁷.

Очевидно, кривизна как неотъемлемое свойство потустороннего переносится на заболевшего человека и в мире реальном воплощается как болезнь.

Ареал заговорных текстов, которые в свое время Е. Романов включил в блок «От нечистыя силы, нарядки, падучей, беснования, притчи, сумасшествия, статья, подвья, поветрия, зъеду, сухоты», совпадает с ареалом представлений о духах-хозяевах, доброхожих. Заговоры от болезней, причиной которых стало нарушение магического этикета, представляют

⁶ Зап. Боганева Е. в 2016 г. в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Барсуковой Е. Л., 1944 г. р.

⁷ Зап. Лопатин Г. И. в 1992 г. в д. Новое Залядьё Ветковского р-на Гомельской обл. от Феськовой Е. К., 1914 г. р.

собой обращение к невидимым духам с просьбой о помощи. У смоленских белорусов В. Добровольский записал следующий заговор от притки: *Жіў быў Захар Магдалинывич, жана Дарья, а сын Никита. Памагитя и пасабитя челавеку у кистях, у нутрях, у жилах и ў пажилках, прашу я тибе! (Вазьмі паклонься ни кстась низка у землю). Такжа прашу дамавога, и пылявога, и вадянога (ипять у землю паклонься); хазяюшик: дамавую, палявую, лисавую, вадяную; дetyк ваших: князей и княгинь — аб етым челавеки* (Добровольский 1891: 214).

Тексты заговоров позволяют узнать имена собственные этих хозяев — Федосій, Гаўрыла, Мікіта, Настасія-Радасія, Абрамя, Храмя Ляксеевич, Марья Хвёдоровна, Трохимья; Захар Магдалинывич, жана Дарья, а сын Никита. Отношение к ним в высшей степени почтительное, они приобретают царственный статус:

*Мікіта, Мікіта, божы царык, земляны царык. Вазьмі ты ад раба Божяга (імя) чэрвенства ад хребетнай касці, ад шырокага серца, вазьмі ты яго чэрвенства*⁸;

*Цар вадзяны, цар ветраны, цар земляны, хлеб-соль і хваробу мае забяры, а мне здароўе вярні*⁹

и призываются на помощь в одном ряду с самыми высокими христианскими персонажами: *Три цари грозныя, а три браты родныя: одзин палявый, а другой домовый, а третцій лесовой, — вокрытили зямлю, вокрытиця раба божяго, русаго воласа. Сус Христос, маць Прячыстая, станиця на помочь!* (Романов 1891: 141, № 15; Климович. уезд).

«Царский статус» в заговорах — это не только отображение наивысшего почтения к персонажам со стороны человека, но и вера в особые, «царские» полномочия «хозяина» в области исправления различных девиаций, неподвластных людям.

Заметное место в кругу народно-медицинских представлений Поднепровья принадлежит колтуну, болезни, упоминание которой в современных городских контекстах устойчиво связывается с «пережитками прошлого». Вместе с тем полевые записи последних десяти-пятнадцати лет демонстрируют не только устойчивость и живучесть воспоминаний об этой болезни, но и реальные факты существования ее и в наше время или совсем в недалеком прошлом. И совсем не редкость в ответ на просьбу «Расскажите о колтуне» реплика старушки: *А я і сама яго насіла...*

⁸ Архив филологического факультета Белорусского государственного университета: зап. в д. Веремейки Чериковского р-на Могилевской обл. от Игнатовой Е. М., 1899 г. р.

⁹ Архив Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАНБ (Могилевский фонд): зап. Маслобаева С. в 1989 г. в д. Семеновка Климовичского р-на от Гараськиной М. Е., 1903 г. р.

Колтун в белорусской традиции в целом лишь в немногих случаях приписывается вмешательству нечистой силы. В юго-восточных районах этиология колтуна может увязываться с происками духов-хозяев: *Як дамавик не залюбе да делае каўтун*¹⁰;

*Быў калтун. Воласы былі так ужэ скручаны. Гаварілі, ці дамавы ці хто закручываець, а ад чаго, наўерна ж хвароба якая-та*¹¹;

Касу, да, касу плёў. Ё людзям дайжа пляцець касу эту. Вот.

— *А як ён чалавеку пляце?*

— *Ён так даець сваім духам. Ё тады эта каса ў чалавека. Адна жэнічына ў нас тут была з касою. Дык яна так расла ў яе, каса тая, мігам. Так быстра. Ды якая яна каса, прэма спляцецца ў камок.*

— *Дык можа эта калтун?*

— *Эта тэй самы калтун. Насылаецца, да. Яна яго рассярдзіла, да, да, ці зьела можа то, што не паложана ёй*¹².

Причем появление спутанных волос, заплетение их в косу трактуется и как наказание, и как знак благосклонности, наряду с так называемым «зализыванием», известным во многих регионах России:

*Ляжала, а тут грубка стаяла, а кала грубки чую: ідзець із-за грубки, вылазіць, шарах-шарах, падходзіць і во так во на галаве як вадую хто мазануў. Я думала: так што. Назаўтрега ўстаю, мужык сьмяецца, глянець на мяне і сьмяецца. Ё гавораць: Таня, чаго эта ты, скока жыла дзеўкаю, сколькі жыла маладая, ніколі сабе гріўкі не падлізала. А то гріўка падлізана. Так падлізаў*¹³.

Что в данном случае показательно, колтун и косички, которые также не поддавались расплетанию, мифологический персонаж заплетал и лошадям. Появление колтуна у лошадей чаще всего преподносится как знак избранности животного этим духом:

*Ё тэй конь харошы тады, чысценькі, касу яму пляцець дамавэй, каса тады заплятаецца сама, пляцецца. Эта кажучь, дамавы ездзіць на гэтым кані. Калі палюбіць, выбере, не на кождам*¹⁴;

*Як кабылы былі, бывала, косы, запляталіся. Эта ўсё дамавік, гаворюць, чула я эта. У том дваре дзе ўсё харашо, па боажжу, маі косы пляце*¹⁵;

¹⁰ Полесский архив Института славяноведения РАН: зап. Лебедева А. в 1982 г. в д. Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл. от Зубаровой Е. Ю., 1915 г. р.

¹¹ Зап. Володина Т. и Орлов Ф. в 2014 г. д. Лобковичи Кричевского р-на Могилевской обл. от Лукьяновой Н. В., 1926 г. р.

¹² Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2012 г. д. Трастино Хотимского р-на Могилевской обл. от Анищенко М. Ф., 1927 г. р.

¹³ Зап. Володина Т. и Антропов Н. а 2012 г. в д. Забелышин Хотимского р-на Могилевской обл. от Андрушкиной Т. Н., 1920 г. р.

¹⁴ Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2016 г. в д. Почепы Краснопольского р-на Могилевской обл. от Румянцевой М. Ф., 1930 г. р.

Ён сматра каго палюбя — якую скаціну. Мі кабіду дзяржалі. Дык ён хадзіў, косы заплятаў. Кабылі на грыві косы пазаплятае, значыць. Яна яму наравілася. Ён прыходзя, яна яму галаву паложжа. А ён гладзі і выгладжавае яе і ўсе. А мой дваюрадны брат начаваў у хляве на сене. А тут карова стаяла. Чуе: вароты адкрываюцца. Ён паглядзеў, а то што такое, а мясячна было. А ён беленечкі, выходзя, увесь белы-белы, падышоў, карову между рог пагладзіў, і на спіне. Пагладзіў карову, пастаяў і пашоў. Значыць, ён скаціну ўважаў, прышоў пагладзіў¹⁶;
 Ну вот, прымерна, дажывала ў майго бацькі цётка яго. Яна была з тысяча васемсот дзевяноста другога году раждзенія. Дак яна мне расказувала. Яна, як была малая, карова як палезе <...> ў агарод... Ну дык матка пайшла ў пуню глядзець. Гаворіць, дзвері толькі стала аткрываць, а тама дзед ходзіць каля каровы — шчупаець яе, гладзіць... Яна прішла — а мы з бабаю на печі сядзім. Яна прішла і гаворіць:
 — Мама, нейкі старічок каля нашай Павецькі ходзіць...

А яна:

— Эта ж харашо, дзетачка, эта ўсё харашо, то ж хазяін правяраець. Ну, така во грыва, каса <у каня>, так дзяды прыказывалі не расплятаць — хазяін, о. Ці тама каўтун у хвасьце, ці ў грыве... Хазяін. Эта хазяін¹⁷;
 А што пра дамавога гаварылі? — Гаварілі, што ён можа і сечас бывае, што прыходзіць у кажны дом. Мая матка пакойная расказувала, што яшчэ тады, к яна замуж вышла, ці былі мы ў яе, ці не яшчэ, дык яны жылі на хутарі. Дык яна гаваріла, што яны спалі ў сянніцы, дык адзін раз відзіла сваімі вачамі, што ішоў дамавой. У ва ўсём у беленькім, у беленькім, і ідзець, а было загароджана прясла. Гворіць: лезіць черяз эта прясла. А яно скрпін, скрпін, скрпін. Я, — гаворіць, — накрыва адзіялам галаву і заснула. Ё, дзетка, яны, гаворюць, і па сараях раньшя хадзілі, дык гаварілі, **есьлі каторага каня палюбіць, дык гаворюць: і касу яму запляцець, а каторага не палюбіць, дык гаворюць, на ём будзіць цэлую ноч езьдзіць, дык конь увесь пад потам**¹⁸.

В немногочисленных случаях указывается на колтун как итог неприятия животного хозяином, но в любом случае как его вмешательство: *Каўтун у каго і ў каровы і ў каня, і ў чалавека. Гаворюць, што да-*

¹⁵ Зап. Володина Т. в 2012 г. г.п. Хотимск Могилевской обл. от Галушка Р. П., 1937 г. р.

¹⁶ Зап. Боганева Е. и Володина Т. в 2011 г. в д. Усохская Буда Добрушского р-на Гомельской обл. от Аверченко М. И., 1935 г. р.

¹⁷ Зап. Боганева Е., Володина Т., Кухаронак Т. в 2013 г. в д. Судилы Климовичского р-на Могилевской обл. от Галковского А. М., 1959 г. р.

¹⁸ Зап. Володина Т. в 2011 г. в д. Коробчино Мстиславского р-на Могилевской обл. от Барсуковой К. П., 1925 г. р.

мавы круїць. Пастраца расплятаць толькі ў апрадзялённы дзень, када луна сходзіць пасьледні дзень. У каровы на хвасьце¹⁹; Як дамавик не залюбе да делае каўтун²⁰; Устанеш, у каня грыва заплечена, ад раса на ім, такая іспаріна. Можжа, масьць не панаравіцца. Той, што жывецць у сараі <хозяин>, очань строгі. Вот не панаравілась масьць яму, можаць і зашчака-таць, і выведзець. І падласіца ёсь. І каса заплечена, і зашчакатала. Падласіца — эта зьвярэчак такей. Да, да²¹.

Манипуляции с волосами человека или гривой лошади в европейской традиции приписываются разным категориям демонов, от русского домового, персонажа преимущественно покровительствующего, через германских кобольдов до скандинавских эльфов и маров, вызывающих у человека лишь кошмары и удушье. Ценностный спектр спутанных демоном волос в народных представлениях разворачивается от понимания их как знака избранности до выражения насланной странной болезни. В каждой этнической традиции этот универсальный семантический комплекс воплощается в только ей присущую картину. Однако соседние традиции не просто оттеняют друг друга, но и помогают прояснить некоторые затемненные в каждой из них семантические элементы.

Западная часть ареала представлений о колтуне отчетливо соотносит болезнь с вмешательством демонического персонажа вплоть до терминологического и этиологического отождествления (демон вызывает колтун, который по имени демона и называется): словацкий *škrat, škratek* 'приносящий богатства дух' и *škratec* 'колтун' (Bächtold-Stäubli, Hoffmann-Krayer 1935/1936: 1286), чешский *skřítek* (skřítek, koltun) (Vyhlídal 1900: 192); силез. и морав. *tamunik* (Bartoš 1906: 191), в кашубском языке слово *pikas* имеет значения 'колтун' и 'злой дух': *zadac komus pikusa* 'вселить в человека болезнь и злого духа' (Sychta 1970: 271), см. также «в отдельных регионах (Клайпедский край) айтварас носит имя *pūkyš*» (Грэймас 2003: 70), что, вероятнее всего, связано с немецким обозначением домашнего демона *Puck*. Ф. Безлай не исключает происхождение сербохорватского названия колтуна *vilovina* от *vila* 'ведьма' (Bezljaj 1982: 317).

Особенно очевидно соотношение колтуна с демоном в немецкой традиции, где спутывание волос с насыланием на человека колтуна приписывается практически всем мифологическим хтоническим персонажам, в соответствии с именами которых начинает обозначаться и болезнь: см.

¹⁹ Зап. Володина Т. в 2012 г. в. Белая Дуброва Костюковичского р-на Могилевской обл. от Ефременко С. Л., 1935 г. р.

²⁰ ПА: зап. Лебедева А. в 1982 г. в д. Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл. от Зубаровой Е. Ю., 1915 г. р.

²¹ Зап. Володина Т. в 2013 г. в д. Киселева Буда Климовичского р-на Могилевской обл. от Камаровой Н. И., 1941 г. р., Савченко Г. В., 1959 г. р.

как синонимы *Alp-, Druden-, Hexen-, Hollen-, Mahr-, Schrätteleins-, Trollenzopf, Alpklatte, Alpschwanz, Bilwistzote, Haarschrötel, Hollerkopf, Mahrflechte, -klatte, -locke, -zotte*, англ. *Elflock*, швед. *Martofva* (Höfler 1899: 901).

У балтов функции болезнетворного демона приписываются духу-обогапителю *айтварасу*, см. цитату из сообщения М. Розенбаума: «Литовский ночной дух Aitvaras, польская *wieszczka* или белая Пани (русалка) и ночные духи *Koltki, Skrzot* имеют в народных верованиях занятие спутывания волос, и потому как *Wieszczyse, Koltki, Koltun* называли также и болезнь, которая как итог гнева какого-либо демона согласно тогдашним взглядам не могла стать объектом излечения медицинскими средствами» (Rosenbaum 1838: 550). А. Ю. Греймас пишет: «Айтварас-колтун, которого мы сегодня несомненно отнесли бы к психосоматическим болезням, имеет отношение почти исключительно к людям, однако люди делятся этой болезнью с одним видом животных — с конями. Хотя внешние признаки колтуна у коней такие же, как и у людей, все-таки в их случае появляются новые, специфические элементы» (Греймас 2017: 135). Если грива у лошади не сбивалась, та слепла, кроме того кони с колтуном у литовцев считались самыми крепкими. Ведь по законам мифологической логики слепой — на самом деле провидец, а хромой может перемещаться много быстрее других (Греймас 2017: 136) (ср. поговорку «Кривое око видит далеко»). См. также параллельный с белорусскими верованиями мотив: «Кто-то кормит лошадей человека, заплетает им гривы. Это означает, что айтварас / домовик любит лошадей; лауме заплетают гривы» (Кербелите 2001: 513).

«Конская» тема колтуна проясняет предписание выносить срезаемые сбитые волосы на стайню:

У мяне ў самой быў. Я езьдзіла ў Гарадок. Там адзін чалавек быў. Даваў вады, а тады сказаў зрэзаць і занесці на канюшню, дзе коні стаяць, і пад крокву на канюшню. Я так і зьдзелала. <...> З нерваў. З галавы зняла, а тады пашло на рукі, на ногі. Галава балела сільна²².

В Польше раввин Любельский, когда вылил воск над больным и определил, что колтун свился возле сердца, приказал носить на груди конский хвост (Biegeleisen 1929: 261).

Причины гнева хозяев

В этом контексте любопытны прегрешения человека, вызвавшие гнев «хозяев». На одном из первых мест так называемый *переход* — любопытный пример вины человека, когда тот невольно переходит дорогу, переступает тропу мифологического персонажа.

²² Зап. Володина Т. и Лобач В. в 2006 г. в д. Пола Ушаческого района Витебской области от Пискуновой В. П., 1936 г. р.

Что же так озлобляет в этом случае? — возможно невольное графическое изображение креста, столь нелюбимое доброхожими. Представляется, что пересечение дороги хозяину, как и человеку, понималось как разрывание целостности его пути-перемещения и грозило различными негативными последствиями:

Я сама невідзімых бачыла. Мне было дзевяць гадоў. Я выйшла — салдаты ідуць. Я ў хату ўвайшла, сказала, так ужо убедзіцельна слухалі мяне, тады яны бралі ўсе свечы... Ішлі яны — ім сьцены не мяшаюць, яны ідуць самі сваім ходам, абы дзе пераход быў. Есьлі ж на той пераход хто-та натрапя, то вобічэм не мінецца. Во і ў нас жа Вася, што ты думаеш... Памёр каторы... Усюдых сталі ездзіць, казалі, ты... Іхны камандуючы...здзелаў пераход, о так. <Што за камандуючы?> Самы старшы. Так жа як у нас — і дзірэктар, і ўсе²³.

Идея пути, перемещения включает и концепт следа, попадание в который грозит виновному как блужданием по лесу (в случае следа лесового хозяина), так и более тяжелой болезнью, когда ступишь в след доброхожего:

Вот кажучь, як наступіш на сьлед, дзе хадзіў дамавой хазяін, абязцельна будзеш блудзіць²⁴;

Абычна лесавік нейкі ў лесе. Як к яму на добраму, дык і ён тады добры. Бываець, як станеш на яго сьлед, дак закруцішся, будзеш на аднаму месце хадзіць і ня выйдзеш. Нада перябуцца тады, з левай нагі на правую, ці платок перяварьцець²⁵.

Попадание животного в след невидимого хозяина также провоцирует его болезнь: *Гэта невідзімыя людзі, бывае, і кароў пасеш, яны што-та і карове здзелаюць, калі хазяіна няўзлюбюць. Ї тожа так кусаюць. Карову ўкусілі, я ехала з почты, сівая карова і другія каровы, саседкі, я прыбегла, а карова раздулася такая. Гаворюць, стаў на той след, таго невідзіма²⁶.*

След в традиционных представлениях понимается как символический заместитель самого духа, т.е. подобная акция может рассматриваться как нерегламентированный «телесный» контакт миров. Показательно, просящий в текстах вербальной магии обязан озвучить этот свой невольный проступок:

²³ Зап. Боганева Е. в 2016 г. в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Барсуковой Е. Л., 1944 г. р.

²⁴ Зап. Володина Т. в 2011 г. в д. Коробчино Мстиславского р-на Могилевской обл. от Барсуковой К. П., 1925 г. р.

²⁵ Зап. Антропов Н., Боганева Е., Володина Т. в 2012 г. д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл. от Моисеенко Р. Т., 1936 г. р.

²⁶ Зап. Володина Т. и Кухаронак Т. в 2016 г. в д. Курбаки Краснопольского р-на Могилевской обл. от Гумбар М. В., 1949 г. р.

Ї просяць усех чацьварых: «Я ж ня знаў, да на ваш след ступаў. Вы мяне прасціце, мазгоў не мітусіце, крыві не паліце, сэрца не таміце, раба Божгае (імя) асвабвадзіце»²⁷.

Очевидно, доброхожий и подобные духи не терпят акустически или пластически оформленного вторжения на свою территорию. К числу неприемлемого для них относятся нарочитое веселье, пение и даже брань. *А ў лесе ці ёсь? — Усюдах ён ёсь. Ї там харошы. Толькі без руганіны. Нельзя ругацца»²⁸;*

За што ударыць? — Не ўладзіш, ідзеш па сцэжцы да плоха скажыш»²⁹.

Строго карается нарушение регламентированных физиологических отпращиваний:

Прасціця мяня, ці на след наступіла, ці памачыцца ні там схадзіла, дзе нада была»³⁰;

Абы нідзе нельзя мачыцца. А еслі прышлоь, гавары: «Хто пры мне, прасці мне!»³¹;

Еслі дома есьць ён, нельзя апраўляцца дзе зра. Адно месца даўжно быць. У полі ідзеш, управа не заварачывай, абязцельна — улева. Ні пад куст ні садзісь, ні пад дзерава ні па-маламу, ні-па-большому»³².

Эти примеры еще раз демонстрируют аналогию между пространственной ответственностью «хазяіна» и усадьбой, домом, а по максимуму — с храмом, где подобные примеры поведения однозначно недопустимы.

Любопытно, что хозяева не любят отклонения от нормы и в позитивном — с точки зрения современника — смысле, в одном из рассказов домовый мстит за особенный для детского возраста разум:

Мамачка, эта было раньшы, а тады здзелалі закліяця на зямле. Здзелалі закліяця, эта было. Вот дажа мама казала, брат у яе быў, там пасмяяліся яму і напріччылася. Ї, гаворы, як ударіў яго дамавы і ў яго горб стаў росць. Гарбаты брат у яе быў. Так і намёр з гарбом, так ударіў дамавы яго.

— А чым ён яго разазліў?

²⁷ Зап. Лопатин Г. и Леонтьева С. в д. Старые Бобовичи Новозыбковского р-на Брянской обл. от Кожемяко Л. У., 1924 г. р.

²⁸ Зап. Володина Т. в 2012 г. в. Мышевое Костюковичского р-на Могилевской обл. от Авхачевой О. Т., 1929 г. р.

²⁹ Зап. Лопатин Г. И. в д. Новое Залядье Ветковского р-на Гомельской обл. от Феськовой Е. К., 1914 г. р.

³⁰ Зап. Лопатин Г. И. в 2012 г. в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Герасименко А. И., 1931 г. р.

³¹ Зап. Лопатин Г. И. в 1992 г. в д. Фёдоровка Ветковского р-на Гомельской обл. от Брайковой М. М., 1928 г. р.

³² Зап. Лопатин Г. И. в 1988 г. в г. Гомель от Клёцовой А., 1904 г. р., уроженки д. Бабичи Чечерского р-на Гомельской обл.

— *А ён дужа разумны быў і сталі хахатаць ля яго ўсе за сталом. Ён, гаворя, лёг спаць, і ён яго не спалюбіў і ўдаріў яго, дамавы еты. Во як. Бог даў ужо ётаму хлопцу розум такі харошы. Ну дык яны ўдзіўляліся, што ён такі небальшы, а... І ноччу ён ажно закрічаў. Так і гаворя: ка мне падышоў у беленькам дзядзька і ўдаріў мяне. Было ёта раньшы. Дамавы — ёта невідзімая сіла, ён як чалавек, толькі яго ніхто не ўбача. Толькі дзіцёнку паказаўся. Гаворя: ка мне дзядзька якій-та прішоў крעпка. Так крעпка, што горб стаў росць. Ёта не злая сіла, а невідзімы чалавек*³³.

Примечательно, что хозяин не отнимает особенный разум, но преимущество умственное уравнивает физическим отклонением.

Как пример соседских отношений в заговорах от детской бессонницы представлен мотив установления родственных связей с лесными духами, когда в обмен на добрый сон для своего ребенка предлагается поженить своих детей: «пасватаймаса, пабратаймаса, пакумемаса, палюбемаса», например:

Дзень добры табе, верасовы дзядок, дзень добры табе, верасовая бабка! У цябе сыночак Захарка, у мяне дочачка Наталка. Твайму сыночку Захарцы на лесу крычаці ды верашичаці, маей дочачцы Наталцы ў калысацы спаці, да гуляці, да прыбуваці (Замовы 1992: № 1167); Лесавы дзед — гу-у, лесавая баба — гу-у. Пасватаемса, пабратаемса. У цябе маладзён, у мяне маладзёніха. Вазьмі ў маёй маладзёніхі крыксы, плаксы, занясі сваёй маладзёніхі (Замовы 1992: № 1168).

Ритуал прощения

Магическое врачевание болезней, этиологически связанных с духом локуса, в качестве обязательного компонента включает нестандартный для народно-медицинских практик элемент — извинение. Человек просит прощения и в качестве знака того, что его прощение принято, ждет исцеления и восстановления равновесия:

— *Ну, што ты прыйшоў? — Такое-такое дзела. — А ёй не нада была дзелаць!. — Яна не знала. — Нет! Не просцім. Прасіў. Прасіў. Ё не ўпрасіў. Тады сталі знаць, што там гульбішча зціх людзей*³⁴; *Тада ўжо напросіла хазяіна лесавога: «Прасьці мне, чэм-та я, наверна, можаць я ніўгадзіла чым-та, можа, я ў такую мінуту ў лес прішла. Прасьці ўжо мне». Пакланілась ва ўсе чатыры стораны*³⁵.

Мотив прощения становится сюжетообразующим в заговорах соответствующей группы: «Взять хлебный мякиш и им выкатать больному голову, грудь, руки и ноги <...>. Потом, в полночь, когда не слышно

³³ Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2016 г. в д. Александровка Краснополяского р-на Могилевской обл. от Левковой В. Ф., 1926 г. р.

³⁴ Зап. Лопатин Г. И. в 1994 г. в д. Лядо Ветковского р-на Гомельской обл. Ковалевой У. И., 1931 г. р.

ни одного звука, отнести этот хлеб на ростаньки, стать там, заложить руки на спину, — каб не перякститца — и по три раза на переднюю и боковыя дороги поклониться до земли и сказать три раза: *Свят Доброхот, хлеб-соль прими, а раба божяго просьци!* И на переднюю дорогу хлеб положить в чистой тряпочке» (Романов 1891: 138–139);

*Лес зеленой, лес земленой, богатырь молодой. Вы не один, вас 12 усих, у шубы одевались, белой полой покривались, у дорогу убирались, шли ж вы фирыми, бурями, ницами лозами, крутыми беряжками, жовтыми песками, широким надворьем, раба божия (имя) не знала, на следок стала, то простите не дивите, не сама я вас прошу, прося вас месец, краснае солнышко*³⁶;

*Госпаду Богу памалюся, хазяіна дамавога, падарожнага папрашу. Хазяін дамавой, падарожны, палявы, лесава, дварава, прашу я вас нізкімі ўклонамі, гарячымі слезамі, нізкімі паклонамі, прашу я вас усех: забірыця от (імя) балець балючаю, маючаю, падкідную, падсыпную, падложанаю*³⁷;

*...усех вас прашу: «Прасціця мяня, ці на след наступіла, ці памачыцца ні там схадзіла, дзе нада была». Прашу вас, угаварываю: «Прасціця мне, ішчэ раз прасціця, ішчэ раз прасціця». Эта на дамавых. Случаіцца людзям, ці ні там памочыцца, ці што. [Дамавы — гэта хто?] Кажашь, што дамавыя людзі — невідзімыя*³⁸.

Просьба о прощении отличается от христианского искупления и отмаливания греха и представлена скорее «как отмена наказания и восстановление житейского благополучия и миропорядка» и во многом близка к принципам договора, обмена и взаимности, характерным для архаического мышления (Брилева 2015: 36–38). Лечение сводится к испрашиванию и получению прощения. «На месте кардинальной для христианской этики категории покаяния мы находим в народной нормативной системе представление о том, что совершенный грех можно искупить специальными магическими действиями и тем самым избежать положенного наказания или смягчить, ограничить его» (Толстая 2000: 35).

Ритуал извинения, как правило, снова сопровождался относом, в качестве которого фигурируют хлеб-соль и ткань:

³⁵ Зап. Конопляников Д. в д. Белая Дуброва Костюковичского р-на Могилевской обл. от Якушевой Н. П., 1925 г. р.

³⁶ Переписал с рукописной тетради Кужельной П. С., 1933 г. р., Лопатин Г. И. в 2006 в д. Старое Закружье Ветковского р-на Гомельской обл.

³⁷ Зап. Лопатин Г. И. у 2009 г. в г. Ветка Ветковского р-на Гомельской обл. от Овчинниковой А. А., 1937 г. р.

³⁸ Зап. Лопатин Г. И. в 2012 г. в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Герасименко А. И., 1931 г. р.

Пяклі хлеб. Тры піражкі. Ё хто ўмеў прыгаворы, насіў на растанькі. Засцілаў платок белы, клаў хлеб і соль, станавіўся на каленкі і прасіў: «Добры дзень, добрыя людзі, вам. Мы прышлі к вам с просьбай. Хлеб-соль ад нас прыміце, ад этага чалавека балець забярыце»³⁹; Як на мори Кіянском, на горе на Сіянської, ранняя зара, вячэрняя зара, Абрамя, Храмя Ляксеевич, и ты, Марья Хвёдоровна, упрошаю вас, умоляю, не сам собою — кровью своею, прошу вас на хлеб, на соль, из жаны, из детками (Романов 1891: 137–138).

Благосклонность духа и положительный исход процедуры определялись по отношению к относу:

«Аднос» завецца. Ён ідзе і там ужэ просіць іх. Еслі ён ужэ ўладзя пагаварыць з імі, пашаптацца, тады ён прыме хлеб. Но толькі не ў відзе прынімае, што я вам аддаю і ён прынімае, еты паявы хазяін, а ложка ў апырдыжэннае места — на палаценца і сам уходзя. На трэці дзень, прымерна, ідзець ён туды і глядзіць: німа на тым месце тога, што ён паклаў. Ён тады знае, што ён прыняў, і тады чалавеку ідзе палучішэнне⁴⁰.

Пластические проявления у человека в ситуации отнуса — поклоны⁴¹, коленопреклонение, слезы:

Жэничына стаяла на каленьках, хазяіна прасіла. Эта атнос. Раз гарышчок стаяў — на скаціну, а на чалавека хлеб носяць. Знаюшчы чалавек носіць, каторы знаецца з хазяінам. Ён жа пойдзе на раскрысы і яго вызывае, ён з ім гавора. Тады хазяін прыдзе і скажа, ілі выздарае чалавек, ілі памрэ, ілі будзе калекам⁴².

Вместе с тем ситуация контакта и просьбы к духам-хозяевам исключает наложение на себя креста:

У нас дзед адзін быў — Мастабай. Еслі случыцца чалавеку, ён хадзіў адпрашываў іх. Адна баба раскажывала, дзевяноста чатыры года, у Неглюбцы была гульбішча. Гулялі мы, нявесты былі. Мы гулялі бліжэй, а іх гульбішча далішэ было. Но мы не зналі. Яно ж не

³⁹ Зап. Лопатина Г. И. в 1999 г. в д. Верхличи Красногорского р-на Брянской обл. от Грибановой П. А., 1920 г. р.

⁴⁰ Зап. Лопатин Г. И. в 1996 г. в д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. от Давыденко В. В., 1925 г. р.

⁴¹ В терминологических обозначениях лечебных ритуалов при этой болезни появляется предикат «адкланица» — От спугу (адкланица) (Тямніцы 1997: № 513). Причем лечебная акция разворачивается по всем канонам дарообмена, когда на месте встречи закапывается хлеб-соль. Ритуал естественным образом включает традиционные в медицинской магии элементы — акцентирование трехкратного повторения, приуроченность к восходу и заходу солнца, совет ломать хлеб от целой буханки и др.

⁴² Зап. Лопатин Г. И. в 1994 г. в п. Лядо Ветковского р-на Гомельской обл. от Ковалевой У. И., 1931 г. р.

відна. Адна адышла ад нас, аправілася. Ї стала яна сохнуць. Прышлі к этаму дзеду. Ён сказаў: «Іспячы хлеба, тры маленькіх булачкі, і дай кусок палатна. Я пайду прасіць». Раз выйшаў — кот прайшоў. Не ідзі. Другі раз выйшаў — курыца. Эта тож не ідзі. Трэці раз выйшаў — певень заспяваў. Не ідзі — пользы не будзя. Ї чацверты раз выйшаў — нікога німа. Ї пайшоў. Яны гуляюць. На калені стаў. Богу не хрысцяцца, а кланяцца і стаяць на каленях⁴³.

Духи-хозяева в контексте народного христианства

Исключение столь обычного в ситуации народно-медицинских процедур наложения креста противоречит активному включению духов локусов, хозяев в белорусском Поднепровье в дискурс народного христианства. На примере заговоров наглядно непротиворечивое соседство персонажей христианской мифологии и покровительствующих сил:

А ў пуню як уходзіш, так: «Добры дзень Госпаду Богу, Добры дзень хазяіну дамавому і палявому, яго дзеткам і суседкам»⁴⁴;

Святой Михаил архангил ходитъ хозяин домовой ходитъ хозяин полевой ходитъ хазяин лесовой. Приступайте к Господу Богу молится а этому человеку сразу перахватъ. Амин... (рукописная тетрадь Курепиной).

В контексте народного христианства впечатляет сопоставление хозяина локуса с ангелом:

Як гаварілі, у кождага чалавека ёсь ангел свой, так і ў кождым домі дамавік, у кождым сараі дамавік⁴⁵;

А ў полі, у лесе хто хазяін? — Ё ў полі, і ў лесе нада малітву чытаць, ён з намі ходзіць. — Ё там дамавы? — З намі ангел ходзіць, нас асцерегаець. Мы ж ня відзім эта. — Так домовой с ангелом можа ходіць? — Усе, Ёсус Хрыстос тожа з намі. З намі ўсе, но мы ня відзім, нас відзюць усе⁴⁶.

В Ветковском районе записан рассказ о том, как парень перенес на плечах доброхожую в образе голой женщины через реку, которая впоследствии неоднократно спасает его в смертельно опасных ситуациях⁴⁷:

⁴³ Зап. Лопатин Г. И. в 1997 г. в д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. от Квакухи М. Д., 1922 г. р.

⁴⁴ Зап. Лопатин Г. И. в п. Новое Залядьё Ветковского р-на Гомельской обл. от Феськовой Е. К., 1914 г. р.

⁴⁵ Зап. Володина Т. и Орлов Ф. в 2014 г. д. Лобковичи Кричевского р-на Могилевской обл. от Лукьяновой Н. В., 1926 г. р.

⁴⁶ Зап. Белова О., Боганева Е. и Володина Т. в 2014 г. д. Сокольнички Кричевского р-на Могилевской обл. от Ратобильской М. Е., 1931 г. р.

⁴⁷ *А ён шчэ ў моладасці ішоў, другой дарогі не была, сцезжка, ён на тую сцезжку, каняўку перасягнуў, і рэчку нада была яму пераходзіць, кладачка ляжала, ён на кладачку, стаў іціць, жэнічына голая, растушчаныя воласы падышла, гаворе: «Перянясі мяне, скарэй». Ён пастаяў, пастаяў: «Ну, садзісь. Перанясу». Яна*

Гляжу: перада мной ангел, з крыллямі, воласы красівенныя, красавец та-кі неапісаны. На мяне: «Парень, устань адсюль». — А што за жэнічына? — А нявідзімая. Дамавыя ё. Колькі відзімых людзей, столькі нявідзімых»⁴⁸.

Характерной особенностью рассказов о хозяйвах выступает упоминание о том, что раньше их можно было видеть. Причиной прекращения в том числе визуального контакта стала греховность самого человека:

Дзетачка мая, цяпер перясіліла нячыстая сіла, што ня відзім тых хазяінаў, а то відзілі харошых»⁴⁹;

Січас таго дамавіка ніхто не ўвідзіць, цяпер мы грешныя»⁵⁰;

Ну, эта дужа скромныя былі людзі, што не ругаліся, акуратна самі сябе вялі, чысценька адзяваліся. Ён, той старык, дажэ слова плахога не мог сказаць, такі акуратны быў мужык. Ну, цяпер, прымерна, такіх німа. Цяпер сільна людзі разуратныя»⁵¹;

Да, дамавыя, так і звалі іх. <А невідзімцы звалі?> Ну эта таксама яны. Хто дамавы зваў, а хто невядзімец. Ёх не паложана, не кожэн іх не ўбача. Яны есьць у кажным доме. Но сычас ужо мо праклятая эта зямелька і прапітая, і прамацюкатая. Цяпер можа няма нічога. А тады, каму нада было, іх бачылі»⁵².

Неоднократно повторяется утверждение, что увидеть «хозяина» может только «достойный» человек:

прыг на плечы. Яна паблагодарыла яго. Гаворыць: «Благодару цябе. Па худому ўрэмя я цябе знахаджуся». «І калі, — гаворя, — прышоў на хвацэру, — так спужаўся, што без бягом». Матцы расказаў, яна сказала: «Нікому некалі эта не расказывай». «Калі, — гаворя, — прыязалі мяне страляць, нікога перад сабой не бачыў, а толькі ўвідзіў тую жэнічыну. Яна гаворя: „Парань, ты рваніся, а я загараджу“». Я раз! рвануўся. А ён як стане стрыляць, курок адкажа, як стане стрыляць, курок адкажа. Штось калупаўся, я трэці раз як ірвануўся, у ногі кінуўся паміж людзей, дарогу пераскочыў, тую сцежку, і ў плечень у чужыя ускочыў і пайшоў на Колбаўку. А на Колбаўку, ужэ, налякі счыталіся. І адтуль прыехаў на Гомель. Паехаў у Данецк, устроіўся ў шахту. Ёз шахты выляз, гаворя, на вагонку прытуліўся, так мяне тоўк! пад бок да гаворя: «Парань, устань адсюль». Я, гаворя, скок у бок. «Устань, — гаворя, — атыйдзі ў бок». Я скок у бок. А вагонка, як шла, так у тую вагонку. З мяне б блін быў. (Зап. — см. сл. сн.)

⁴⁸ Зап. Лопатин Г. И. в 2005 г. в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Демчихиной Р. В.

⁴⁹ Зап. Володина Т. в 2012 г. г.п. Хотимск Могилевской обл. от Шунькиной Е. М., 1927 г. р.

⁵⁰ Зап. Володина Т. в 2012 г. г.п. Хотимск Могилевской обл. от Галушка Р. П., 1937 г. р.

⁵¹ Зап. Лопатин Г. И. в 1996 г. в д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. от Давыденко В. В., 1925 г. р.

⁵² Зап. Боганева Е. и Смирнова И. в 2016 г. в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Герасименко А. И., 1931 г. р.

*У кождай хаце хазяїн е. Ён толькі ў доме. Памагае, не ўрядзіць, на тое ён і ё хазяїн. Хто дастоін Богу, той і ўбача. А хто прокляты ды абы-што ругаюцца, таму не паложана*⁵³;

*Як чалавек, толькі ў белым адзеты. Ва ўсім у белым. Эта не каждаму даецца яго відзіць. Хто Богу веруць, той увідзіць этага, а хто ня веріць, аправарьгаіць Бога, той ня можаць відзіць*⁵⁴.

В сюжетах народной прозы возможность видеть представителей потустороннего мира увязывается с периодом так называемого золотого века, когда земля была незаклятая, а «по земле ходил Бог». Очевидно, это век отсутствия греха, недиферинцированного сосуществования миров. Как субъекты прежних золотых времен духи-хозяева неоднократно называются божьими, и даже святыми, хотя использование эпитета *святой* может актуализировать и дохристианские смыслы:

*Эта сьвятыя — і лесавічок, і паляві пастушок. Эта ўсё. Толькі тыя, хто Богу верыйіць сільна, толькі той можа ўбачыць. А так не ўбача ніхто. У нас у хаце жыве дамавы. — Ён таксама сьвяты? — Канешне ж сьвяты. І лесавічок ё, тожса ў лесі. Есьлі ідзеш у лес, памалісь Богу і кажы: «Сьвяты лесавічок, пазволь мне набраць грыбоў. Сьвяты лясок, разрашы там...» А тады выходзіш і: «Спасіба, сьвяты лясок і лесавічок, за вашы грыбы, за ўсё». Паблагодары і ідзі*⁵⁵;

*Адам Адамавіч і Адам Фёдаравіч, хлеб-соль прынімай, хваробу вазьмі, а здароўе вярні. Памаліся, а патам вазьмі хлеба із соллю, скібачку, і этак хлеб занясі на раскрэсы вечырам. І астаў там с такімі славамі: «Адам Адамавіч і Адам Фёдаравіч, хлеб-соль прыміця, хваробу вазьміця, і здароўе такому-та чылавеку вярніця». Адам Адамавіч і Адам Фёдаравіч — гэта хто? — Наверна, сьвятыя*⁵⁶.

Носители традиции пытаются увязать происхождение и поступки хозяев с Божьим промыслом:

*У лесе ё тожса хазяїн. У кождам атдзяленні ё хазяева. Такія самыя, толькі эты ў хаце, а той у лясу. Нада дабрату і ад хазяіна зарабіць. Добрыя дзела нашы нада. А еслі мы будзем дрэнныя дзела дзелаць, і нам ні ад Бога, ні ад хазяіна харошага не будзет. — А хазяїн эты ад Бога? — А як жа. Усё эта даецца ад Бога. Усё ідзёт ад Бога*⁵⁸;

*Дамавы вреду ня дзелае, ён Божы чалавек. Эта Божжае ўсё*⁵⁷.

⁵³ Зап. Володина Т. в 2016 г. в д. Сидоровка Краснопольского р-на Могилевской обл. от Юркиной А. Ф., 1927 г. р.

⁵⁴ Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2012 г. д. Трастино Хотимского р-на Могилевской обл. от Анищенко М. Ф., 1927 г. р.

⁵⁵ Зап. Боганева Е. и Володина Т. в 2011 г. в д. Усохская Буда Добрушского р-на Гомельской обл. от Аверченко М. И., 1935 г. р.

⁵⁶ Зап. Лопатин Г. И. в д. Перелевка Ветковского р-на Гомельской обл. от Малашенко Л. И., 1932 г. р.

Любопытно и отнесение разговоров о духах-хозяевах к церковному дискурсу: *Ніхто яго не відзіў, толькі гаворуць. Эта па-царкоўнаму*⁵⁹.

Очевидно, подобные отношения между человеком и мифологическим существом помимо магических принципов включают в себя и религиозное почитание. Магический принцип «предполагает взаимодействие с „иномирным“ существом с помощью суммы „технических“ приемов, предполагающих жесткую причинно-следственную связь между магическим действием человека и реакцией на него со стороны персонажа. Религиозное почитание основано на ином принципе взаимоотношений, предполагающих наличие у „иномирного“ существа свободной воли и уважения этой воли со стороны человека, могущего в этом случае только просить, но не приказывать» (Левкиевская 2016: 46). На это указывает тот факт, что сами информанты называли обращение к доброхожим и хозяевам *молитвой*: *Прошу я вас, Адамя, с отцами, з дзицямі, каб вы ласковы былі, мою хлеб-соль прынялі, і молитву прынялі і рабу божа-му ётаму помочи далі. Затем отнести Доброхоту* (Романов 1891: 139).

Локативная характеристика ритуала

Место отнoса (лечения) не случайно и, помимо общепринятых росстаней как места контакта, должно соответствовать тому месту, где *хозяин* выразил свой гнев и наслал болезнь:

*Дзе случыцца чалавеку, туды і носяць*⁶⁰;

*Вазьмі з раба Божае ветранае ліха. Гдзе ж ты буяў, гдзе ж ты ей болі даваў, штоб назад атабраў*⁶¹.

Насылание болезни со стороны *хозяина* в быличках не преподносится как произвол, но всегда имеет под собой основу — вторжение на его территорию, сопровождаемое, причем, нарушением социальных норм человеческого (соседского) общежития. Т.е. в пространстве духа можно собирать грибы, заниматься хозяйственной деятельностью, даже отдыхать, но нельзя ругаться, чрезмерно веселиться, испражняться, нельзя наступить в его след, фактически вплотную прикоснуться к нему.

⁵⁷ Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2016 г. в д. Почепы Краснопольского р-на Могилевской обл. от Румянцевой М. Ф., 1930 г. р.

⁵⁸ Зап. Боганева Е. и Володина Т. в 2016 г. в д. Устиновичи Краснопольского р-на Могилевской обл. от Павлушенко Т. М., 1936 г. р.

⁵⁹ Зап. Володина Т. в 2011 г. в д. Ходосы Мстиславского р-на Могилевской обл. от Кондратенко А. И., 1931 г. р.

⁶⁰ Зап. Лопатин Г. И. в 1996 г. в п. Новое Залядьё Ветковского р-на Гомельской обл. от Феськовой Е. К., 1914 г. р.

⁶¹ Зап. Лопатин Г. И. в 1995 г. в д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. от Волковой Е. С., 1925 г. р.

Верования о зависимости здоровья человека от отношений с местом и его обитателями, землей (в том числе с покойниками), представлены и группой заговоров от так называемой притчи и подобных ей болезней: *стаціі, прыпадзі, старых*. Существенно оговориться, что ареалы этих болезней не пересекаются. т.е. единый семантический стержень воплотился в соседних регионах в близких (но не тождественных) формах. Место и его жители, как и хозяева в Поднепровской традиции, требуют соответствующего к себе отношения, могут наказывать, ждут прощения после опрометчивого нарушения правил и в конце концов возвращают отнятое здоровье. Евдоким Романов приводит комментарий знахаря к одному из заговоров, сопровождающий ритуал без отнота: *Ето к живым к им. А на ростаньки — дак к святым к им, к мертвым. Дак то страино* (Романов 1891: 139). Возможно, эта реплика намекает на разведение по разным полусам духов-хозяев природы как живых, и доброхожих в их числе, и духов подземелья, возможно и покойников, как «**святых, мёртвых**», категорически их, однако, не противопоставляя.

Подобные ритуалы широко известны у русских, см. подробное описание Г. Попова: «В Нижегородской губ. проститься ходят с тем местом, где кто-либо надорвался или где случился паралич, известный под названием „притки“. Ходят на это место подряд три зари, три раза кланяются в землю и каждый раз приговаривают: „Свято место, прости меня, Христа ради“. Обратнот идут домой, не оглядываясь назад. В Пензенской губ. обряд этот, носящий название *прошение притки*, сохраняется во всей своей первобытной и целостной нетронутости. В полночь больной или больная идут со старухой, знающей способ совершения этого обряда, на то место, где, по их мнению, приключилась болезнь. Помолившись дома Богу, выходят за ворота и кладут на все четыре стороны три земных поклона. Продолжая путь, на всех перекрестках делают то же. Приблизившись к известному месту, творят такие же поклоны и, падая на землю, целуют ее, приговаривая: *Мать сыра земля, прости ты меня, раба Божьего (такого-то), окаянного, что ступил я на тебя нечистою ногою и тем оскорбил тебя. Прости, прости меня, мать сыра земля, аминь, аминь, аминь*. Затем опять кладут три поклона в землю и трижды целуют ее. Такое прошение должно повторяться три ночи кряду» (Попов 1903: 200).

На русском Севере, в Карелии при разных болезнях (призор, притка, оговор, худая дума и т.д.) предписывалось «выходить на порог или на берег, поклониться на четыре стороны и сказать: *Водяной царь, водяной царьца, земляной царь, земляная царьца, домовый хозяин, домовая хозяйка с малыши детушками, простите меня рабу Божью (имя) в чем я о вас худо думал*. Опять поклониться на четыре стороны» (Русские 2000: № 324). Там же больной должен был, придя в лес, трижды попросить у лешего прощения, сопровождая свою просьбу поклоном: «Царь лесо-

вый и царица лесовая и лесовые малые детушки, простите меня, в чем я согрешила» (Харузин 1889: 11). Возможно, популярности таких представлений на русском Севере способствовала и распространенность подобных верований среди коренного населения. К примеру, болезнь лесной нос (ливвиковское *tesännenä*, сев.-карел. *metsännenä*) возникала в результате нарушения табу и условий общения с духами-хозяевами леса, неверного способа и ошибочных целей проникновения в ландшафт «лесного царства». Карелы считали, что существует множество различных носов-болезней: леса, воды, огня, ветра, могилы и др. Показательно, и в данном случае требовался результат извинения: *Хозяин земли, хозяйка земли, болезнь наславшая — Зачем меня связали? Я бы исцелила тебя — Я потому связал тебя, потому что ты меня ранила. Прости меня за грехи, если я что то плохо сказал*, причем локус-источник болезни чаще всего совпадал с местом ее излечения (Иванова 2012: 68–73).

В Новгородской области зафиксированы рассказы о так называемой *доспешке* ‘внезапной болезни от неизвестной причины’. «Упадёшь, сругнешься и в сей же момент доспешка и пристанет», «выйдешь не в час и что-нибудь заболит». Больной должен просить прощения и себе здоровья у водяного, земляного и ветряного царей, а также у некой Дарьи: *Хожу я, раба Божия (имя), на зари, не с хитростям, не с мудростям, а с добрым здоровьем. Царь водяной, царица водяная, может, что неладно сделала я, раба Божья (имя)? Простите меня и дайте доброго здоровья. (Поклониться.) Царь земляной и царица земляная, может, что неладно сделала я, раба Божья (имя)? Простите меня и дайте доброго здоровья. (Поклониться.) Царь ветряной, царица ветряная, может, что неладно сделала я, раба Божья (имя)? Простите меня и дайте доброго здоровья. (Поклониться.) Надо встать и поклониться в землю на зарю, потом по кругу три раза. В обратную сторону кланяться и говорить: «Дарья, Дарья, дай мне здоровья» (Фольклор 2005: 298).*

Испытание и поощрение/наказание

Вторую линию взаимоотношений с невидимыми хозяевами можно определить как испытание человека и его поощрение либо наказание. Если в ситуациях наказания человек в большинстве случаев невольно попадает в зону духа (хотя и совершает по-соседски непозволительные действия), то в данном случае он имеет выбор. Причем выбор линии поведения оценивается практически стопроцентно в категориях нравственного.

У нас сечас зямля праклятая. А раньшэ была зямля святая. Нас старушкі сабяруць, расказывалі ўсё на свеце. Людзі зналі. Ўсё на свеце зналі. Мужык адзін, эта ў старае ўрэмя, навёз гной, навоз, у поле. Едзе на кані, вязе, і чуе, плачыцца маленькае дзіцятка. А ўзімку ж. Ён пад’-

ехаў, ляжыць голенькае. Ён устаў, здзеў з сабе шубу, рукаў атарваў і ў рукавок яго палажыў, утаптаў яго ў рукавок і палажыў яго на тое ж месца, дзе ён і ляжаў. Паехаў. І, вот, даганяе яго жэнішчына з етым маленькім дзіцёначкам і гаворы: «Добры чылавец, чым цібя наградзіць?» Ну, ён думаў-думаў, мужык: «Чым наградзіць?». Дак, яна і кажа: «Я цябе награву, трубка палатна ткананага, калі жэ жэ ткалі, і усё ў трубка маталі, толькі, — гаворы, — не раскатывайце да канца яго. Колькі будзіці жыць, столькі будзя і эта трубка». Ну, а всё жэ такі шылі, шылі з тыя трубка, а тады жэ усё жонцы нада анцірасавацца, паглядзець. Ну, і раскатала — і ўсё⁶².

Составляющие данного сюжета в белорусском Поднепровье таковы: человек видит в лесу, в поле, реке в деревне, возле бани, даже возле своего сарая 1) женщину, которая только родила или просто держит на руках абсолютно голенькое дитя, 2) голый ребенок один сам по себе лежит и плачет. Человек думает, что кто-то положил и отошел, забыл, и, жалея малыша, накрывает его чем-нибудь из одежды, пеленает или, как в случае с дедом Нупреем: *здзеў з сабе шубу, рукаў атарваў і ў рукавок яго палажыў, утаптаў яго ў рукавок і палажыў яго на тое ж месца, дзе ён і ляжаў*. Только в единичных случаях прохожий забирает малыша с собой. Практически сразу же после этого появляется мать ребенка и спрашивает, чем отблагодарить за доброту и щедрость и чем наградить.

Если человек встречается с женщиной, держащей ребенка, то она прямо просит об одежде:

А ён, гаворыць, голенькі. Яна ўжо просіць: што-небудзь дайца яго ўматаць⁶³;

Дабрахожая радзіла дзіцёнка. А ён падышоў. Яна гаворыт: «Хадзі майго дзіцёнка ўматай». Ён уцякаць. Яна ўслед за ім. І сказала: «Будзе ў тваіх дзяцей непарадак!» Радзіліся дзве дзевачкі — і дзве нямых. Нада было што-небудзь кінуць⁶⁴.

В той же деревне записан и рассказ о том, что к человеку подготавливает нагая девочка и просит что-либо одеть. Итог тот же.

Адзін чалавек пад'ехаў к крыніцэ вады напіцца. Напіўся, і падходзіць к яму дзевачка маленькая, савершэнна голенькая, і просіць: «Дайце мне што-небудзь адзець». А ён на каня і ўбягаць. Яна бяжала следам

⁶² Зап. Лопатин Г. И. в 2005 г. в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Демчихиной Е. И., 1925 г. р.

⁶³ Зап. Володина Т. в 2012 г. в г.п. Хотимск Могилевской обл. от Сильченко Н. П., 1934 г. р.

⁶⁴ Зап. Лопатин Г. И. в д. Новое Залядьё Ветковского р-на Гомельской обл. от Феськовой Е. К., 1914 г. р.

і крыкнула: «Вот, радзяцца ў вас дзеці і нямыя будуць! Што вы мне нічога ня кініця?» І, праўда, радзілісь дзве дзевачкі і обе нямыя. Нада была што небудзь з сябя зняць і бросіць⁶⁵.

Т.е. показывая ребенка, дух фактически показывается сам, «требуя» элемент культуры и попутно проверяя человека на отзывчивость. Любопытно, но моральные принципы снова после ритуала извинения заявляют о себе в процессе взаимоотношений с хозяйками.

В качестве благодарности человек получает трубку полотна, которого хватит на всю жизнь:

«Кума! — крычыцца, — во, на табе навойчык. Сколькі ты будзеш жыць і навойчык да канца не разматывай, атматай, сколькі табе нада рубаху пашыць — сашыі, атматай на фартух — сашыі. Колькі табе нада — да канца не разматывай. І сколькі будзеш жыць, будзеш пользывацца гэтым». Прышла эта жэнічына дамой і на сарочку сабе атмеряла. І на чэхлік атмеряла і на ўсю сям'ю паатмярляла, а палатно ўсё цягнецца з таго. А дзед стары бача, думае: «Пойдзе нявестка куды-небудзь, так я атвярнуся пагляжу, што эта такое?» Тая баба атвярнулася. Дзед падышоў, развярнуў. А там навойчык і ткачы маленькія сядзелі і ткалі ўсё эта палатно. Сколькі тая баба атразала, столькі яны і... А, як толькі разматаў, так нічога і не стала⁶⁶.

Мифологический персонаж нуждается в человеческой одежде и для этого требует ее у человека, подбросив ему голого младенца. Человек пеленает ребенка в фартук, платок с головы, юбку, отрывает рукав, даже бросает только пояс, и этого достаточно. Но ведь у невидимой / доброхожей есть свое полотно, трубка, которая не кончается, и в то же время она выпрашивает у человека хотя бы кушечек одежды. Закономерен вопрос: почему и для чего.

Видимо, прежде всего потому что полотно мифического хозяина, хотя и исправно служит человеку, остается недействительным и в один момент может превратиться в природную, как и полагается относящемуся к не-людям, субстанцию. А конкретно — в бересту: *І всё што ні шілось з таго полотна, берестом стало⁶⁷*. В отдельных записях доброхожая прямо предлагает бересту:

Прышла: лязьбыць рабёнак голенькі і крычыць. Яна фартух зняла, таго дзіцёнка ўварцела і паклала на места. Падходзяць к ёй у бэлым жэнічына і мужчына: «Бабка, чым цябе наградзіць?». Яна:

⁶⁵ Зап. Лопатин Г. И. в 1990 г. в п. Новое Залядьё Ветковского р-на Гомельской обл. от Хомяковой П. И., 1931 г. р.

⁶⁶ Зап. Лопатин Г. И. в 1996, 2004 гг. в д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. от Суднеко А. Е., 1937 г. р.

⁶⁷ ПА: зап. в д. Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.

«Дзетачкі, нічым, толькі штоб я была негалодная». Яны ёй далі бярысты і гаворят: «Нясі эту бярысту дамоў і не раскатывай яе да канца. Канца не даглядайся. Атрэж, колькі табе нада, і палож». Тая бабка прышла. Так і дзелала. І ўсё ў яе двары вялось⁶⁸.

С одной стороны, налицо инверсивность, когда при пересечении межмировой границы золото превращается в угли и навоз, а шишки в деньги. Так, в записях еще В. Добровольского если человек увидит лесовиху во время родов, должен не крестясь и не молясь бросить что-то из одежды на ребенка, а самому быстренько уходить. Лесовиха пойдет сзади и будет спрашивать о вознаграждении. Ответишь: «денег» — получишь, но по выходе из леса они превратятся в угли, скажешь «ничего не надо» — всю жизнь будешь успешен (Добровольский 1908: 8). С другой стороны, как отмечает А. Ю. Греймас касательно каукаса, тот «приносит не какое-нибудь материальное богатство, а так называемый достаток, который может быть определен как мифологическое свойство используемой вещи, благодаря которому она либо совсем не заканчивается, либо заканчивается очень медленно» (Греймас 2017: 76). Так и трубку полотно от хозяев можно рассматривать как зримое воплощение достатка.

Таким образом, мифологический персонаж ищет именно человеческий, т.е. культурный элемент. Представитель потустороннего мира нуждается в подчеркнуто культурной акции, что подтверждается тем вариантом, где женщина-доброхожая просит для своего ребенка ни много ни мало как имени и крещения:

Хадзілі жэнічыны па грыбах ілі па ягадах, я ўжэ забыла, удзьвёх. І плача дзіцёнак. На зрэзаным дрэві ляжыць голенькі дзіцёнак і плача. Яна тады фартушок расперазала беленькі, жэнічына, укруціла яго да к сабе прыжала, ды гаворя: «Што ж ён голенькі?». Перад ёй аказалась жэнічына. — «Не, — кажэ, — дамой не нясі, а перахрасці яго». — «А як жа мне перахрасціць?» — «Падымі, — кажэ, — вышэй галавы і скажы яму імя. Ежэлі хлопчык, то хлапецкае імя, а дзевачка — дзявіч'я». Яна так і дзелала, і атдала ёй з фартушком этага дзіцёнка, і яна забрала, а ёй дала трубку палатна⁶⁹.

Вспомним, что именно имени и крещения просят души умерших некрещёных младенцев, которые задержались на границе миров и не могут найти себе приюта. Парадигматический обзор этих ритуалов наводит на мысль, что к имени и крещению как безусловным признакам человека в традиционном сознании приравнивается

⁶⁸ Зап. Лопатин Г. И. в 1992 г. от переселенки из д. Подкаменье Ветковского р-на Гомельской обл. Клименковой М. И., 1930 г. р.

⁶⁹ Зап. Лопатин Г. И. в 1995 г. в Ветке Гомельской обл. от переселенки из д. Воробьёвка Лапицкой Л. Я., 1925 г. р.

и его одежда. Выходит, потусторонний персонаж ожидает предмет исключительно человеческий, ценность которого и определяется подчеркнута культурным статусом (видимо, отсутствующее в иномирии особенно ценно для его обитателей), чтобы, в свою очередь, одарить его предметом со сверхъестественными свойствами.

Практически идентичный сюжет одаривания человека «бесконечным» полотном со стороны мифологического персонажа (лауме) распространен и в литовской традиции. Согласно указателю Б. Кербелите, герой видит стирающих лауме / богинек и говорит: «Бог в помощь!» Лауме отвечают: «Что положил, забирай!». Человек находит оставленный рулон полотна (Кербелите 2001: 238). Лауме велят не разворачивать рулон / не измерять его: этого рулона хватит человеку и детям его детей. Женщина долго шьет из этого полотна, но однажды разворачивает рулон — полотно быстро кончается (Кербелите 2001: 239; 452).

Подобные сюжеты вводят в более широкую проблему соотношения текстиля и всей сферы иномирия. Ряд демонологических персонажей выражает свою заинтересованность в получении предметов женской одежды, в белорусской традиции это прежде всего русалки. На Полесье записан ряд быличек о русалках, при встрече с которыми необходимо бросить ей платок, отрез полотна, прикрыть ее ребенка фартуком. *Як не кінеш на яе нічога — она гола іде — она заласкочэ.* Относительно русалок зафиксированы и тексты, где разрабатывается тот же мотив голенького ребенка, которого нужно прикрыть одеждой. С другой стороны, во время Русальной недели русалки приходят к своим домам, где специально для них вывешивается одежда. *На кривой берёзе / русалка сядзела / Рубацёнкі прасіла: «Дзеўкі-маладухі / Стойця, рубашку дайця, / Хушь худу-худеньку / дак бялу-бяленьку».* На Духовской неделе ходят по лесу нагие женщины и дети, на которых нужно бросить хотя бы какую-то тряпочку (Добровольский 1908: 13).

В литовской традиции человек накрывает от дождя голого человека / кладет старую шубу, чтобы на нем лежал айтварас, — айтварас приносит пищу (Кербелите 2001: 226). Девушка, погубившая своих младенцев, шьет рубашки из нестиранного полотна и кладет их рядом с пищей. Кто-то забирает рубашки, а пища убывает медленнее (Кербелите 2001: 228). Человек караулит того, кто ездит на его лошадях. Он накрывает горшком горящую свечу и, услышав топот, открывает ее — и видит верхом на коне паныча. Человек бросает на коня кусок полотна для рубашки — наездник убегает и больше не появляется (Кербелите 2001: 178).

Факт покрывания текстилем входит практически во все практики жертвоприношения, особенно объектам сакральной географии. Скатерть и платочек сопровождают встречу с царем змей, который сбросит на них чудодейственные рожки (=сакральное знание). Возможна

в данном случае и аллюзия к родинной обрядности, когда первый текстильный подарок младенцу исходит от повитухи и тем устанавливаются особые отношения родства. Т.е. такой ценный подарок «оттуда» может получить только свой герой, почти родственник.

Кроме трубки нескончаемого полотна мифологический персонаж одаривает человека знахарскими способностями:

...ты будзеш палезна людзям, будзеш славіца на ўсвесь сьвет. Будзеш людзям памагаць». І яна жыла ў дзяреўні, і к ёй ездзілі адусюль, адусюль людзі⁷⁰;

Жыў чалавек такі. Жыў ён у Бердажы, возле Чачэрска. Хатка стаяла каля рякі. Ён жыў бедна-бедна. І, вот, ідзець, рыбку лавіў, усё хадзіў з кашальком, палачку на плячо і нясе. Ідзець, там баня стаяла і плача дзіцёнак, ён думае: «Мыўся хтось і забыў. Мылась каторая жэнічына і забылась рьябёначка». Ён узяў рьябёначка, думае: «Ну, куды ж мне яго дзецъ?» Кашінэ было ў яго адно, дак ён у кашінэ ўматаў і думае: «Панясу. Хадзі, дзетка, дамоў». І толькі іціць, явілась жэнічына. Яго звалі Напрэй ілі Парфен, гаворя: «Парфен, падаждзі! Эта мой рьябёначак...» Ён гаворя: «Атаранеў і стаю». Адааў. Яна гаворя: «Чым жа мне цябе наградзіць? Ілі штоб знаў многа, ну ўсё на свеце ілі штоб багаты быў, ілі век доўгі?» Ён настаяў, настаяў: «Спасіба за ўсё. Што падарыш, то і добра будзя». Так жыў сто чытарнаццаць гадоў, знаў усё на свеце, к яму ездзілі са ўсяго света. Шантаў і маліўся. Жыў сто чатырнаццаць гадоў. Патом памёр⁷¹.

Т.е. мифологический хозяин наделяет человека фактически материальным (бесконечный текстиль) и нематериальным (знания) богатством, что среди прочего акцентирует семиотическую близость текстиля и знаний. В контекстах магического врачевания происходит обмен текстиля и хлеба-соли на здоровье.

Наконец, самый сложный вопрос: зачем демонам элементы культуры? Поиски ответа натываются на встречный вопрос: зачем человеку сверхъестественное, зачем он ищет цветок папоротника, корону ужа, волшебную палочку, скатерть-самобранку и т.д. Любопытно же то, что подобный баланс и гармония держатся на категории морального и этического, на понятиях человечности:

Яна зняла з галавы платок і дзіця эта накрыла. Тады думае: «Ну што, гэты платок? Давай спадніцу здзену!» Спадніцу здзела.... «А ў мяне дзяцей пяць сваіх». — «Ну, ты ўсё адно і гэтага пажалела, шостага, пакрыла і ў платок, і ў юбку. Ну, так на табе кусочак палатна»⁷².

⁷⁰ Зап. Боганева Е. и Смирнова И. в 2016 г. в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Герасименко А. И., 1931 г. р.

⁷¹ Зап. Лопатин Г. И. в 2005 г. в д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл. от Демчихиной Р. В.

Другое дело, что этическое напрямую зависит от установок традиционного общества, то есть морально то, что правильно в рамках принятых нормативов. Как этично спеленать ребенка и оставить на лесной тропинке, а не забрать домой.

Полотно, как оказалось, все же имеет конец. В одной из записей в трубке оказалась рука: *Раскатала палатно, а там рука жэнская, правая рука. Ё дзе дзелась рука? Ё палатна німа*⁷³, еще в одной совсем как в сказке «маленькія ткачы», но абсолютное большинство вариантов сводится к тому, что причиной исчезновения волшебного полотна стало банальное любопытство: *мы ж любавытныя, ці многа там асталась. Яна цяганула, і ўсё прапала*⁷⁴; *Дай-ка раскатаю, пагляжу, што там. Яна матанула. Яно пых! Ё ўсё*⁷⁵. Возможно, разгадка кроется в сфере сакрального знания, стремления приоткрыть дверцу между мирами, что недоступно обычному человеку в будничное время. Все время напрашивается аналогия с цветком папоротника — человеку не дано знать и получать все, фактически стать вровень с божественным. Как только человек осмеливается на всезнание, не получает ничего.

Мотив укрывания ребенка лесного хозяина удивительным образом пересекается с упоминаниями о самом домовом, который показывается человеку в виде голенького ребенка, которого надлежало укрыть. *Гаваріла нам так бабушка: у кажным доме есць дамавый. Ё ён, если яго абідзіш, то лезь на хату і там у вугле найдзеш яго голенькім. Будзет ляжаць — накрывь што-та яму там нада, каб ён ня дзелаў дрэннага нічога ужо.*

— *Маленькі голенькі выглядаў?*

— *Так нам баба казала, а ці праўда, ці не.*

— *Ё дзе яго пабачыць?*

— *Узлезці на хату, на чардак, карочэ гаваря, і ў куце, дзе іконы вешаюць. Там ён голенькі будзець ляжаць і там яго нада накрывь. ...Так престаўлялі, што як рябёнак, толькі такі без сазнання, без разгавору*⁷⁶.

Кроме прочего, таким образом хозяин демонстрирует свою антропоморфность, ведь ребенок-то вполне человеческий.

⁷² Зап. Лопатин Г. И. в 1990 г. от переселенки из д. Бартоломеевка Ветковского р-на Гомельской обл. Етипнёвой М. Т., 1919 г. р.

⁷³ Зап. Лопатин Г. И. в 1995 г. от переселенки из д. Воробьёвка Ветковского р-на Гомельской обл. Лапицкой Л. Я., 1925 г. р.

⁷⁴ Зап. Володина Т. в 2012 г. в г.п. Хотимск Могилевской обл. от Галушка Р. П., 1937 г. р.

⁷⁵ Зап. Лопатин Г. И. в д. Неглюбка Ветковского р. Гомельской обл. от Халуковой В. А., 1941 г. р.

⁷⁶ Зап. Боганева Е. и Варфоломеева Т. в 1998 г. в д. Москалентяы Гародокского р-на Витебской обл. от Мажуровой О. Д., 1926 г. р.

Если у белорусов актуален сам факт покрывания текстилем, то у литовцев предназначенное для этого полотно изготавливалось особым образом: «Каукасы могут появиться человеку совсем голыми, либо слышатся их причитания и плач: „Я гол! Ты гол! Кто нас оденет?“ Тогда хозяйка дома, если она хочет приручить каукасов, а довольно часто они появляются парами, должна постараться их одеть соответствующим образом. Для этого она выбирает четверг, приходящийся на ущербную луну, и начинает шить льняную одежду. Эта одежда, иногда просто накидка или рубашечка — должна быть изготовлена за одну ночь, с четверга на пятницу, а ее изготовление должно пройти через все фазы подготовки льна... Одежда, подготовленная таким образом, составляет оплату, один из элементов договора, который объединяет семью со своим каукасом. Надо подчеркнуть, что условия этого договора особенно строги. Если, например, хозяйка не успела изготовить одежду за одну ночь, то благосклонный каукас тогда превращается в голого каукаса и начинает опустошать амбары и клетки в пользу других» (Греймас 2017: 84).

В то же время духи транялисы, ухаживающие за лошадьми, совсем оборванные, получив от благодарных хозяев новую одежду, с плачем уходят: «Да ведь они заплатили нам, придется теперь уходить отсюда» (Цветок 1989: 51–52).

На семантическую категорию *голое — одетое* в сфере взаимоотношений с духом А. Ю. Греймас обращает внимание, когда пишет о каукасе: «То, что каукас появляется голым на место своего приручения и что его интеграция в культурное общество происходит при одевании, показывает, что договор окультуривания находится в изоляции вестиментарной культуры и что переход из природного состояния в культурное происходит при помощи семантической категории голый / одетый» (Греймас 2017: 86).

Отношения с хозяевами в контексте народного календаря

Видение «хозяев» либо провоцируется действиями человека, заинтересованного в таком контакте, либо оказывается следствием нарушения каких-либо правил. В норме — «хозяева» есть, но они должны быть невидимы (Адоньева 2004: 68). Этикетные отношения с духами-хозяевами актуализируются и в комплексе календарных ритуалов. Так, например, начало весеннего выпаса обязывало человека просить полевого хозяина о покровительстве, сопровождая просьбы рядом магических действий. Дар хозяину в русле традиционных крестьянских ценностей включал в себя обязательный хлеб (в ряде случаев хлеб-соль). Изначальный высокий статус хлеба усиливается дополнительными условиями сакрализации — обычно это специальный хлеб, выставленный на крышу в ночь

на Чистый четверг. Любопытно, что хлеб-соль, предназначенные в Чистый четверг домовому, приобретали целительные свойства:

*У чысты чэцьверь выносяць хлеб, дамавому, хлеб і соль нада вынасіць на вуліцу і паставіць на столбiк. Я сама ўсёгда. Ё тады этай соллю, што пераначуе, нада шаптаць на эту соль, тады харашо*⁷⁷.

Упоминание в качестве жертвы сала понятно в контексте ограниченного достатка крестьянина:

*Свякрова возьме сала кусочак атрежа і ў беленькую палатняную тряпачку і пад дубок клала: Лугавы хазяiн, беряжы маю скаціначку. Лажылі пад дубок*⁷⁸.

Любопытно использование в этом контексте соли — общепринятого апотропейного вещества:

*Ён должан жыць у кожнай хацi. Ён плахога не прыносіць. А як перахадзілі ў хату і нада зваць яго: Дамавой, дамавой, хадзі дамой. А я як увайшла, мне стары людзі казалі, ва ўсіх чатырох вуглах солі насыпаць на шчэпціку. Я насыпала. Эта к харошаму*⁷⁹;

*А хто гэта дамавы? — Чалавек абыкнавенны, толькі ў беленькім ува ўсём. Жывець у кожнай хаце. Да, хлеба і соль кожны раз нада на стале. Спаць лажысься, стол убяреш, салёначку на стол нада ставіць, штоб скаціна велася, штоб уражася быў харошы, штоб дзеці не балелі*⁸⁰.

На этом фоне обращает на себя внимание такая деталь, как потребность домового духа в не-человеческой пище:

*Дамавік харошы, дома хазяiн. — Можса, яму яду астаўлялі? — Можса, Бог і астаўляў, а ў людзей ён не прасіў*⁸¹.

Знаковыми характеристиками наделялось и место, где оставляли хлеб полевому хозяину: *на кусьцік нада, палявому лажылі хлеба кусочак*⁸²;

А тады пасём і так, штоб ніхто не відаў, ні сасед, ні бацька, ні матка, акрайчык гэты с кармана дастаеш і ложыш: у мужыкоў — пад ёлку, а ў нас, у шляхты, — пад бярозку. Ну і прыгаварваеш там: хазяiн палявыі,

⁷⁷ Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2016 г. в д. Александровка Краснополяского р-на Могилевской обл. от Левковой В. Ф., 1926 г. р.

⁷⁸ Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2016 г. в д. Ленино Славгородского р-на Могилевской обл. от Саменковой Н. Т., 1937 г. р.

⁷⁹ Зап. Володина Т. в 2011 г. в д. Копачи Мстиславского р-на Могилевской обл. от Антихоровой Р. А., 1937 г. р.

⁸⁰ Зап. Антропов Н., Боганева Е., Володина Т. в 2012 г. д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл. от Моисеенко Р. Т., 1936 г. р.

⁸¹ Зап. Володина Т. в 2012 г. г.п. Хотимск Могилевской обл. от Матюшэнко В. С., 1927 г. р.

⁸² Зап. Белова О., Боганева Е. и Володина Т. в 2014 г. д. Сокольничи Кричевского р-на Могилевской обл. от Ратобильской М.Е., 1931 г. р.

лугавый, лесавый, балотний, прымі маю скаціну, сахрані яе ў цэласці і здравіі ў поле і с поля. Вот так было. І ложыш эти акрайчык⁸³.

Соблюдение пространственно-временных характеристик обряда, которые однозначно указывают на пограничные характеристики события, в целом характерно для ритуалов объединения миров:

Бяруць, режуць ад цэлай булкі хлеба крайчык, сыплюць сольлю, заварачваюць у белую тряпачку і нясуць. І када ўстанець сонца на поўдні, находзіш такі бальшы куст лазовы, і штоб у вадзе стаяў. І пад эти куст кладзеш. Пряма ў воду. Эта хазяіну абед⁸⁴.

В разных районах в ситуации первого выгона дар требовался как полевым, так и домашним хозяевам, или же и тем, и тем одновременно: *Абізацельна, вот скаціну выпускаеш первы дзень у поля вясною, абізацельна нада пакланяца хазяіну дваравому, і хазяюшке дваравой, і дзетушкам іхным, што праважэйце маю скацінку у поля, і с поля ўстрэчайце і ў поля праважэйца. І атзьбергайце ат ўсяго плахога. Абязцельна пакланяца і хлел-соль у сараі нада пакласьць хазяіну. Дваравому хазяюшке. Хлеб і соль. У хлелі да вот над этим над дзвірямі абізацельна ў чысьцінскую тряпачку хлеб-соль палажыць і абізацельна пакланяца ва ўсе чатыры стораны. А патам у поля прыгоніш і просіш ўсех хазяінаў. І дваравога, і дамавога, і палявога, і вадзянога, і лесавога. Усех просіш. І хазяюшэк тожса заберагаць скаціну. Тожса так: “Хазяін дамавы, дваравы, палявы, вадзянэй, лесавэй, хазяюшка дамавая, дваравая, палявая, вадзяная, лесавая і ваши дзетушкі чэсны, прашу вас, малю вас, заберагайце маю скацінку ў полі. І ў полі заберагайца і с поля дамой справажэйца. І паця іх і карміца ў полі”. То ўжо ўсех хазяеў абізацельна⁸⁵.*

Полевой хозяин мог приобретать наименование полевого пастушка, сохраняя при этом свои патронажные функции:

І нясеш палявому пастуху кусочак хлеба. Пастух паляві ёсь такі. Кусочак хлеба солькай пасоліш і кладзеш пад куст, што «Сахраняй, паляві пастух, маю скацінку, красную шарсьцінку з вечара да поўначы, з поўначы да рассвета, сам Гасподзь на ўвесь век. Сахраняй яе і напасай яе⁸⁶; Такія брылікі на іх беленькія, яны такога росту маленькага. Як карову выганяеш, далжна занесці хлеба, пасаліць і пад куст палажыць: «Эта табе, сьвяты пастушок, штоб ты сахраняў і ісцяляў нашу скаціну»⁸⁷.

⁸³ Зап. Боганева Е., Володина Т., Кухаронак Т. в 2013 г. в д. Судилы Климовичского р-на Могилевской обл. от Галковского А. М., 1959 г. р.

⁸⁴ Зап. Володина Т. и Антропов Н. а 2012 г. в д. Забелышин Хотимского р-на Могилевской обл. от Андрушкиной Т. Н., 1920 г. р.

⁸⁵ Зап. Конопляников Д. в д. Белая Дуброва Костюковичского р-на Могилевской обл. от Якушевой Н. П., 1925 г. р.

⁸⁶ Зап. Боганева Е. и Володина Т. в 2011 г. в д. Усохская Буда Добрушского р-на Гомельской обл. от Аверченко М. И., 1935 г. р.

В Чериковском районе записана быличка о «полевых сторожах», которые показываются только «угодным Богу людям», сами высокие, статные, одеты в белую одежду и *шапки такі во як раншэ ў етых былі, і пупсік тута, як у ваенных, да вайны як былі*⁸⁸ (ср. с описаниями одежды невидимцев, которой также свойственна определенная «форменность» — черные костюмы, белые рубашки, золотые пуговицы и т.п., и сами невидимцы описываются, как праило, как высокие, статные) (Боганева 2009).

Если регулирование взаимоотношений с покровителями домашнего скота в начале сезона выпаса опиралось на инициативу со стороны человека и подкреплялось магической акцией, то о начале жатвы сообщал сам полевой хозяин. Человек же обязан был, соблюдая все предписания, отбыть жатву и принести хозяину надлежащее:

*А бараду як завязжуць, туды хлеба кусочак у чыстую тряпачку палявому хазяіну. Ёлю бараду. Для палявога*⁸⁹;
*Да, да, палявы хазяін. Як начынаецца ўборка зернавых, гаворуць, нада жэнічыне чыста надзявацца, узяць серп і іціць, зжаць нескілька зернавых і звязаць у пучок і там паставіць. — А каму? Эта тожса хазяіну? — Да, да*⁹⁰.

В поднепровской традиции патронажная функция полевого духа достаточно устойчива: *Ёсь і палявы хазяін, такая як у лесе, так і ў поле. Вот віхар найдзець і іхнюю палоску паложыць, а мая будзець стаяць*⁹¹. Однако для Посожья особенно любопытна ситуация с так называемой «Боговой дорожкой» — дорожкой состриженных или сжатых колосков в поле перед жатвой. В Кричевском, Чериковском, Костюковичском районах существует поверье, что эта дорожка состригается/зажинается Богом (Божией Матерью, полевиком) и является для людей знаком, что пора начинать жатву:

*Хазяін палявій і цяпер ёсьць, эта вы такія разіні яго ня відзіце. На палях бываюць такія закруткі, стаіць там ячмень ці жыта і вот як хто як пастріг ряд. Эта, гаворіць, хазяін пастріг*⁹²;

⁸⁷ Зап. Володина Т. в 2014 г. в д. Удога Кричевского р-на Могилевской обл. от Вепручковой Н. А., 1940 г. р.

⁸⁸ Зап. Боганева Е., Кухтина В., Петров Н. от Брендиковой Л. С., 1927 г. р., д. Речица Чериковского р-на Могилевской обл.

⁸⁹ Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2016 г. в д. Ленино Славгородского р-на Могилевской обл. от Саменковой Н. Т., 1937 г. р.

⁹⁰ Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2016 г. в д. Полядки Могилевского р-на от Ячной Е. И., 1935 г. р.

⁹¹ Зап. Володина Т., Кухаронак Т. и Боганева Е. в 2013 г. в д. Гришин Климовичского р-на Могилевской обл. от Ефременко И. С., 1925 г. р.

Раньшы зажынак бываець зьдзелан, так, цераз усю зьмену калосься як зрезаны. Так во. Калосься зрезаны, такой сьцежскай. **Эта палявы хазяїн зажынак дзелаець.** А то завязывалі вузлы. Жыта ж такое высокае, завязуць так. **Эта, гаворуць, ужо можна жаць**⁹³; **Палявэй ёсь хазяїн. Мы жалі ўручную сярпамі. Дык тама, як сagneсься жаць, во такая сьцежсачка, во такея шырыні, павалена, як хто пазрезаў нажом. Есьлі раньшы захваціць дамавы еты, то адна стволачка стаіць. Можса далёка іціць, так жа вузенька, а тады як ветрам здула**⁹⁴; **Палявы зажынаець. Як прідзець чалавек на сваё поля, там зажата і паложана**⁹⁵.

В единичных, но тем не менее показательных случаях эта роль приписывается Богу или Божьей Матери:

Ёсь такі сьлядок, такая палосачка, як усё адно нехта зажаў, пражата. Бог зажынаў. Адзін раз убачыш, а другі раз і не ўбачыш. Такая дарожсачка⁹⁶;

А яшчэ ж Божая Маці зажынаіць, мне паказвалі, праз усё поле на тры каласінкі сжынаіць і ржышчыйка стаіць. І такою роўненькаю плашчадачкаю. Во, гаворыць, зжала Божая Маці. Ёдзець на ўсіх, жнець і кідаець, жнець і кідаець. Ніхто ўжо не зажынаець, пакуля Божая Маці не зажнець. Тады ўжо ўсе жнуць і нясуць ужо етат снапок с первага жніва і становяць у кут⁹⁷;

Эта Маць Прячыстая зажынае, дзелае зажсон. Нікому б не паверіла, калі б сама не бачыла. Мы з маткай пашлі жаць, дык я сама бачыла тую сьцежсачку, цераз усю змену здзелае зажсон. А калі яна не здзелала зажсон, а перва людзі, тады, кажучь, плахая пашла зажынаць уперядзі Прячыстай Мацери. Тады баляць рукі, параспухнуць, дай ка ты дзень, ад серпа. А які той зажсон? Іржэўнічак адзін. Проста зжата жыта, сьцежсачка вузенькая цераз усю змену, толькі што праіціць⁹⁸.

⁹² Зап. Боганева Е., Володина Т., Кухаронак Т. в 2013 г. в д. Судилы Климовичского р-на Могилевской обл. от Галковского А. М., 1959 г. р.

⁹³ Зап. Антропов Н., Боганева Е., Володина Т. в 2012 г. в д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл. от Моисеенко Р. Т., 1936 г. р.

⁹⁴ Зап. Боганева Е., Володина Т. в 2012 г. в д. Белая Дуброва Костюковичского р-на Могилевской обл. от Ерошенко А. А., 1927 г. р.

⁹⁵ Зап. Володина Т. в 2012 г. г.п. Хотимск Могилевской обл. от Шунькиной Е. М., 1927 г. р.

⁹⁶ Зап. Володина Т. в 2014 г. в д. Удога Кричевского р-на Могилевской обл. от Вепручковой Н. А., 1940 г. р.

⁹⁷ Зап. Боганева Е., Володина Т. и Кухаронак Т. в 2014 г. д. Нарки Чериковского р-на Могилевской обл. от Белахоновой А. Р., 1927 г. р.

⁹⁸ Зап. Володина Т. и Боганева Е. в 2016 г. в д. Почепы Краснопольского р-на Могилевской обл. от Румянцевой М. Ф., 1930 г. р.

На периферии ареала зажинает просто мифическая «первая жница»: *Ї мама гаворіць, ета первая жняя, так роўненька, як над лінеечку і жыта так паложана, паложана, у рядочак, у рядочак. Эта, гаворіць, первая жнейка зажала. Эта я сама відзела, на маём вяку было*⁹⁹.

К ряду духов-«хозяев», от которых зависел урожай и расположение которых стремился снискать земледелец, относится и архаичная северо-псковская Баба Горбатая. По мнению исследователей, магический обряд пережина, в дальнейшем причисленный к вредоносным акциям, совершало само мифологическое существо, от которых зависело качество и количество урожая (в гдовской традиции это Баба, Баба Горбатая, Баба Яга, Пожиналка), и этот обряд был призван обеспечить урожай и благополучие людям, за это Бабу и благодарят («Баба Яга, вот ты пережинала нам наш хлеб, а это — тебе <...> от нас.») и просят у нее этой милости и впредь («Ну вот, Баба, мы тебя накормили, а ты нас тоже не забывай кормить!») (Плошук 2013: 63–64).

Таким образом, хозяину локуса вменяются патронажные функции в отношении домашних животных и регулирование хозяйственной деятельности, причем в рамочных обрядах — ритуалах первого выгона и начале жатвы. Коллективная обрядность в календарно приуроченных ритуалах не исключает индивидуальную магическую практику. «Календарные обряды и магический этикет оформляют ситуацию поддержания нормы, их цель — воспроизводство социальных связей. Переходные обряды и обереги в индивидуальном поведении легитимируют ситуацию сдвига (изменения в распределении социального пространства), окказиональные обряды и заговоры — ситуацию разрыва связей (конфликта)» (Адоньева 2004: 78). Такие представления обновляются в окказиональных ритуалах, к примеру, поиска пропавшего животного: *Прымерна як скаціна ў полі зацераецца, ня прыдзець нанач, выйдзеш на вуліцу і загавараваеш: Хазяін дамавой, палявой, лесавай, трускавай, памажы сахрани рабу такую та ад зьвера ад зьмея. Трускавы — эта ў трушчобе жывець*¹⁰⁰.

Таким образом, перед нами современные записи, демонстрирующие особенности миропонимания жителей белорусского Поднепровья: сквозная одушевленность окружающего, наделение локуса обитателями-хозяевами и включение их в общую жизнедеятельность деревенского мира. Очевидны функции хозяев в поддержании порядка и гармонии, их роль своеобразного нравственного регулятора. Эти рассказы — как воспоми-

⁹⁹ Зап. Володина Т. и Кухаронак Т. в 2016 г. в г. Дубровно Витебской обл. от Медведевой З. А., 1935 г. р.

¹⁰⁰ Зап. Володина Т. в 2011 г. в д. Ходосы Мстиславского р-на Могилевской обл. от Кондратенко А. И., 1931 г. р.


вание о золотом веке с его «достойными» жителями и путешествующем среди них Богом. Испытание человека с последующими наказанием либо же поощрением затрагивает сферу морали, здоровья и брачных отношений, утверждая принципы этики межличностных отношений, уравновешивая недостачу и апеллируя к чаяниям гармонии в окружающем мире.

ЛИТЕРАТУРА

- Адоньева 2004 — С. Б. Адоньева. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Боганева 2009 — Е. М. Боганева. «Харошья были людзи, толька их не видзеў никто...» (мифологические тексты о доброхожих по материалам экспедиций 2002–2004 гг.) // Живая старина. 2009. № 4.
- Брилёва 2015 — И. С. Брилёва. О категории прощения в системе традиционного мировоззрения (на материале русской народной сказочной прозы) // Мир русского слова. 2015. № 1.
- Греймас 2017 — А. Ю. Греймас. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии / Пер. с лит. М. Чепайтите. М., 2017.
- Добровольский 1891 — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Импер. рус. географ. общества по отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XX.
- Добровольский 1908 — В. Н. Добровольский. Нечистая сила в народных верованиях // Живая старина. 1908. Вып. 1.
- Замовы 1992 — Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент.: Г. А. Барташэвіч. Мінск, 2000.
- Иванова 2012 — Л. И. Иванова. Лесной нос: архаические представления карелов о болезни и магические локусы ритуала исцеления // Труды Карельского научного центра РАН. 2012. № 4.
- Кербелите 2001 — Б. Кербелите. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
- Левкиевская 2016 — Е. Е. Левкиевская. «Свое» христианское или «свое» чужое языческое? Стратегии идеологического выбора в русской и польской народных традициях // Свой среди чужого, чужое среди своего / Сост. Жигарина Е., Наумова Ю. М., 2016.
- Лопатин 2008 — Г. И. Лопатин. О народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхожие, невидимые и др. // *Palaeoslavica*. Cambridge, 2008. XVII. № 2.
- Новик 1994 — Е. С. Новик. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН.
- Площук 2013 — Г. И. Площук. Поверья о «заломах» и «пережинах» как источник реконструкции архаических черт Купальского об-

- ряда // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2013. Вып. 3.
- Попов 1903 — *Г. Попов*. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Романов 1891 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- Русские 2000 — Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000.
- Степанов 2007 — *А. В. Степанов*. «Батюшка доброходушка мой, пойдем со мной» (Домовой как индивидуальный дух-покровитель. По материалам Русского севера) // Полевая этнография – 2006. Международная научная конференция. СПб, 2007.
- Степанов, Сайфиева — *А. В. Степанов, А. Ю. Сайфиева*. Леший-чёрт, отдай мою животину (Исследование демонологии Сямженского района Вологодской области): http://www.folk.ru/Research/stepanov_leshii.php?rubr=Research-articles
- Таямніцы 1997 — Таямніцы замоўнага слова / Уклад. І.Ф. Штэйнер і В. С. Новак. Гомель, 1997.
- Толстая 2000 — *С. М. Толстая*. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М., 2000.
- Фольклор 2005 — Фольклор Новгородской области: история и современность: по материалам фольклорного архива Новгородского университета за 30 лет / Составитель О. С. Бердяева. 2005.
- Цветок 1989 — Цветок папоротника: Литовские мифологические сказания = *Laumių dovanos: Lietuvių mitologinės sakmės*, 1979 / Сост. и авт. предисл. Н. Велюс, перевод с литов. Е. А. Соловьёвой; Ил. Р. Велюсене. Вильнюс, 1989.
- Харузин 1889 — *Н. Н. Харузин*. Из материалов, собранных среди крестьян Пудоожского уезда, Олонецкой губернии. М., 1889.
- Bartoš 1906 — *F. Bartoš*. Dialektický slovník moravský 2: P–Žvichat. V Praze, 1906.
- Bezljaj 1982 — *F. Bezljaj*. Etimološki slovar slovenskega jezika 2: K–O. Ljubljana, 1982
- Biegeleisen 1929 — *H. Biegeleisen*. Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
- Bächtold-Stäubli, Hoffmann-Krayer 1935/1936 — *H. Bächtold-Stäubli, E. Hoffmann-Krayer* (Hrsg.) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 7: Pflügen – Signatur. Berlin und Leipzig, 1935/1936.
- Höfler 1899 — *M. Höfler*. Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München, 1899.
- Rosenbaum 1838 — *Dr. Rosenbaum* (Rez.:) Handbuch der Geschichte der Medizin. Nach den Quellen bearbeitet von Michael Benedict Lessing. Erster Band. Geschichte der Medizin bis Harvey (1628), Berlin, 1838 // Allgemeine Literatur-Zeitung. 1838. Bd. 3. № 220.
- Sychta 1970 — *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej 4: P–R. Wrocław, 1970.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Руфь Александровна АГЕЕВА** : ruf09382008@yandex.ru
кандидат филологических наук, заместитель председателя Топонимической комиссии Московского отделения Российского географического общества
- Петр Михайлович АРКАДЬЕВ** : alpgurev@gmail.com
кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН, доцент Института лингвистики РГГУ (Москва)
- Римантас Бальсис (Rimantas Balsys)** : Rimantas.Balsys@ku.lt
доктор гуманитарных наук, профессор, декан Факультета социальных и гуманитарных наук Клайпедского университета (Литва)
- Татьяна Бартеле (Tatjana Bartele)** : tmb@inbox.lv
доктор истории, ведущий исследователь
Рижской высшей школы экономики, искусств и технологий (Латвия)
- Вацлав Блажек (Václav Blažek)** : blazek@phil.muni.cz
хабилированный доктор филологии, профессор
Университета им. Масарика (Брно, Чехия)
- Сергей Григорьевич Болотов** : baltaitis@yandex.ru
научный сотрудник Института мировой культуры
МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва)
- Скирмантас Валянтас (Skirmantas Valentas)**
доктор гуманитарных наук, профессор : skirmantas.valentas@gmail.com
Шяуляйского университета (Литва)
- Бьёрн Вимер (Björn Wiemer)** : wiemerb@uni-mainz.de
хабилированный доктор филологии, профессор
Майнцкого университета имени Иоганна Гутенберга (Германия)
- Татьяна Васильевна Володина (Тацяна Васільеўна Валодзіна)**
доктор филологических наук, заведующая отделом : tanja_volodina@tut.by
Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы
Национальной академии наук Беларуси
- Владимир Антонович Дыбо** : vdybo@mail.ru
доктор филологических наук, академик РАН,
главный научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва)
- Илья Борисович Иткин** : ilya.borisovich.itkin@gmail.com
кандидат филологических наук, старший научный сотрудник
Института востоковедения РАН, доцент Школы филологии,
Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Москва)
- Юозас Карацейус (Juozas Karasiėjus)**
доктор филологии (Вильнюс, Литва)
Baltistikos katedra, Vilniaus universitetas, Universiteto g. 5, LT-01513, Vilnius
- Кирилл Александрович Кожанов** : kozhanov.kirill@gmail.com
кандидат филологических наук, научный сотрудник
Института славяноведения РАН (Москва)

- Сергей Александрович Крылов** ✉: krylov-58@mail.ru
доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник
Института востоковедения РАН (Москва)
- Нийоле Лауринкене (Nijolė Laurinkienė)** ✉: nlaurinkiene@yahoo.com
хабилированный доктор гуманитарных наук, старший научный сотрудник
Института литовской литературы и фольклора (Вильнюс, Литва)
- Владимир Александрович Лобач (Уладзімір Аляксандравіч Лобач)**
доктор исторических наук, профессор ✉: nordic972@gmail.com
Полоцкого государственного университета (Беларусь)
- Евгения Львовна Назарова** ✉: ezis08@gmail.com
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
Института всеобщей истории РАН (Москва)
- Сергей Львович Николаев** ✉: sergenicko@mail.ru
доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник
Института славяноведения РАН (Москва)
- Михаил Владимирович Ослон** ✉: neoakut@gmail.com
кандидат филологических наук (Львов, Украина)
- Владимир Яковлевич Петрухин** ✉: vladimir.petrukhin@gmail.com
доктор исторических наук, главный научный сотрудник
Института славяноведения РАН (Москва)
- Дайнюс Разаускас (Dainius Razauskas)** ✉: dainius.razauskas@lnkc.lt
доктор гуманитарных наук, старший научный сотрудник
Института литовской литературы и фольклора (Вильнюс, Литва)
- Михаил Николаевич Саенко** ✉: veraetatis@yandex.ru
кандидат филологических наук, научный сотрудник
Института славяноведения РАН
- Елена Анатольевна Сведенцова** ✉: svedentsova@gmail.com
лаборант-исследователь Лаборатории моделирования речевой деятельности
филологического факультета
Санкт-Петербургского государственного университета
- Рамуне Шмигельските-Стукене (Ramunė Šmigelskytė-Stukienė)**
доктор гуманитарных наук, ✉: smigelskyte.stukiene@gmail.com
старший научный сотрудник Института истории Литвы (Вильнюс)
- Аксана Эркер (Aksana Erker)** ✉: aksana.erker@gmx.de
доктор филологии, доцент языковой Академии
и Академии для детей (Кирхгейм, Германия)
- Артурас Юджентис (Artūras Judžentis)** ✉: arturas.judzentis@gmail.com
доктор гуманитарных наук, доцент
Вильнюсской художественной академии (Литва)

Научное издание

Балто-славянские исследования

XX

Сборник научных трудов

Подписано в печать 14.12.2019.

Формат 60 × 90¹/16.

Гарнитуры:

Times New Roman

© 2017 The Monotype Corporation (Monotype Imaging, Inc.)

(дизайн: Monotype Type Drawing Office — Stanley Morison, Victor Lardent, 1932).

Їзнітса © 2009 ParaType, Inc.

(дизайн: НПО «Полиграфмаш» — Светлана Ермолаева, 1988)

Печ. л. 30. Усл. печ. л. 30,13. Уч.-изд. л. 27,07.

Бумага офсетная. Цифровая печать.

Тираж 300 экз.

Заказ № 7854.

Отпечатано с электронной версии в типографии ООО «Буки Веди».
115 093, г. Москва, М-93, Партийный переулок, д. 1, корп. 58, стр. 2.

☎: +7-495-926 63 96, 8-800-333 42 06, 10:00 – 19:00.

Сайт: <http://www.bukivedi.com>; ✉: info@bukivedi.com.