

Людмила Николаевна Виноградова, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва). Научные интересы: мифология, демонология, фольклор и обрядность славянских народов. Автор более 400 научных работ, в том числе двух монографий: «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования» (М., 1982); «Народная демонология и мифоритуальная традиция славян» (М., 2000), а также составитель и автор комментариев к публикации полесских архивных текстов: «Народная демонология Полесья». Т. 1 (М., 2010), Т. 2 (М., 2012).



Л. Н. ВИНОГРАДОВА



Л. Н. ВИНОГРАДОВА

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ
СЛАВЯНСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ
ТРАДИЦИИ



ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

Современные исследования



Л. Н. Виноградова

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ
СЛАВЯНСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ
ТРАДИЦИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
МОСКВА 2016

Ответственный редактор
С.М. Толстая

Виноградова Л.Н.

Мифологический аспект славянской
фольклорной традиции. — М.: Индрик, 2016. — 384 с.

ISBN 978-5-91674-410-1

Книга включает работы по славянской мифологии, календарной обрядности и фольклору «малых» жанров. Основное внимание в ней уделяется проблемам изучения народной демонологии, которая составляет важнейший содержательный стержень всей традиционной культуры. Первый раздел книги посвящен общим теоретическим вопросам об устройстве «низшей» мифологии славян и изучению конкретных демонологических образов: духов-хозяев природных локусов, русалок, душ-скитальцев в виде блуждающих огней, персонифицированной Смерти, духа-подменыша и других персонажей. Значительное внимание уделяется анализу «малых» фольклорных жанров: заговоров, обрядовых словесных формул, благопожеланий, проклятий, мотивировок ритуальных действий, толкований снов и гаданий, подблюдных песен, фразеологических обозначений дождя при солнце и т. д. Все эти тексты народной культуры рассматриваются в мифологическом аспекте, способствующем реконструкции общей картины мира славян.

Книга адресована специалистам в области культурной антропологии, этнолингвистики, фольклористики, этнографии, а также широкому кругу читателей, интересующихся славянской мифологией.

© Текст, Виноградова Л.Н., 2016
© Оформление,
Издательство «Индрик», 2016

ISBN 978-5-91674-410-1

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	7
--------------------	---

I. НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

Былички и демонологические поверья: Границы фольклорного текста	11
Демонологические функции «вредить человеку» и «наказывать его за неправильное поведение»	19
Значение признака «добрый/злой» для классификации мифологических персонажей	27
Оппозиция «единичный/множественный» как один из идентифицирующих признаков мифических существ	42
Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных	54
Полесские поверья о черте: «Той, шчо лозами трясе»	67
Образ черта по данным западнославянских средневековых источников	76
«Идзе такый з блыскучымы пугаўкамы...»: Об одном способе номинации персонажей восточнославянской мифологии	90
Многоликая русалка: Диалектные формы восточнославянских поверий о русалках	98
Мифические существа, наказывающие за неурочное прядение ...	112
Близкие родственники как объект вредоносных действий ведьмы	121
Категория духов типа <i>genii loci</i> : Общеславянский аспект изучения ..	130
Славянские версии сюжета о ребенке-подменыше	142
О демонологическом мотиве «ведьма ездит верхом на человеке» ..	158
О демонологическом мотиве «русалки сушатся»	165
Персонификация Смерти в фольклорной традиции восточных славян и в древнерусской иконографии	172
Души-скитальцы в виде блуждающих огней (фрагмент западнославянской народной демонологии)	180

II. ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

Ритуалы и мифологемы, символизирующие начало и конец святочных праздников	191
«Игры со временем» в обычаях и ритуалах адвента	201
Народная терминология, связанная с обычаем ряженья (восточно- и западнославянская традиция)	221
Малоизвестные варианты полесских поверий о цветении папоротника	230
Граница как особая пространственная категория	241
Яйцо в славянской мифологии и магии	248

III. МАЛЫЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ

Малые фольклорные жанры: их специфика и разновидности	261
Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа	269
Формулы угроз и проклятий в заговорах	279
Концептуализация понятий добра и зла в малых фольклорных жанрах (Благопожелания и проклятия как аксиологические тексты)	295
Тексты народной культуры с интерпретирующей функцией	320
Жанр «песен-нравоучений», приписываемых русалкам	337
«Что куме, то и мне»: Магические приговоры при отбирании молока	344
Почему дождь сквозь солнце называется <i>слепой дождь</i> ?	351
Литература	360
Библиографическая справка	381

ОТ РЕДАКТОРА



Новая книга Л.Н. Виноградовой отражает три основных направления ее научных разысканий. Во-первых, это изучение низшей мифологии славян, идентификация, классификация и типология персонажей народной демонологии. В этой области славистики Л.Н. Виноградова является признанным лидером. Ее книга «Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян» (2000), впервые сформулировавшая задачи и методы сравнительного изучения славянских мифологических представлений и образов, получила широкий отклик исследователей традиционной народной культуры как в нашей стране, так и за рубежом и стала необходимым пособием для всех, кто обращается к этой теме. В ней обсуждались общие проблемы изучения персонажей народной демонологии, их классификации, их генезиса, давались подробные характеристики таких популярных фигур, как русалка, ведьма, домовой, освещался вопрос о взаимодействии человека с миром нечистой силы, о связи демонологических персонажей с душами умерших предков, особенно с так называемыми нечистыми покойниками. В новой книге также затрагиваются общие вопросы системной характеристики мифологических персонажей, роль отдельных признаков и оппозиций в идентификации демонов, их функции по отношению к человеку, роль отдельных фольклорных жанров в раскрытии их образов, и даются характеристики конкретных персонажей. Этому посвящен первый раздел. Особенно детального описания удостоился центральный персонаж славянской народной демонологии – черт – во всем многообразии его характеристик и воплощений; новые данные и новые аспекты описания содержатся в разделах, посвященных домовому, ведьме, русалке; впервые исследован такой персонаж, как «подменыш» (демонический ребенок, подброшенный нечистой силой взамен украденного человеческого ребенка), дана подробная характеристика таких мифологических образов, как персонафицированная Смерть, как демонические образы души, и др.

Второй раздел книги посвящен проблеме реконструкции мифологической основы народных обрядов, обычаев и верований. Эта тема была начата в книге Л.Н. Виноградовой «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования» (1982), где на материале обряда колядования (ритуалов обхода домов, одаривания,

произнесения благопожеланий и др.) и соответствующего корпуса фольклорных текстов (колядок, приговоров, формул) был реконструирован мифологический «подтекст», отсылающий к представлениям о приходе умерших предков к своим земным родственникам, и убедительно доказан поминальный характер обряда колядования. В настоящей книге данная проблематика представлена несколькими ключевыми темами, относящимися к главным смысловым категориям обрядового «текста»: обрядовому времени, концепту границы, ритуалам с семантикой «изгнания» (демонов, опасности и т. д.), мифологии обрядового ряжения, роли терминологии в реконструкции семантической и мифологической стороны обрядов, обрядовых действий, ритуальных предметов.

Третий раздел книги впервые в славянской фольклористике ставит проблему сравнительного изучения так называемых малых жанров фольклора и их магических функций и дает первоначальную классификацию этих жанров. Специально исследуются структура, функции и мифологическое содержание благопожеланий, проклятий, угроз, заговоров от детской бессонницы, приговоров, вербальных формул.

При всем содержательном богатстве и тематическом разнообразии включенных в книгу трудов, за ее пределами осталось немало работ Людмилы Николевны близкой тематики, в том числе такие известные и часто цитируемые, как «Материальная и бестелесная форма существования души» (1999), «Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях» (2005), «Оппозиция живой/мертвый в славянском фольклоре и народной культуре» (2005а), «Проклятия в народной культуре и их магическая функция» (2008а) и др.

Все работы Л.Н. Виноградовой основаны на материале разных славянских обрядовых и фольклорных традиций и разных жанров народной культуры, в них обращается пристальное внимание на обрядовую терминологию и язык фольклорных текстов; столь полный охват фактических данных позволяет ей за каждым конкретным фактом видеть целостную картину мира славян.

– I –

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

БЫЛИЧКИ И ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПОВЕРЬЯ: ГРАНИЦЫ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

Сведения о персонажах народной демонологии содержатся в той или иной мере в разных фольклорных и фольклорно-речевых жанрах: в формулах запугивания детей, бранных выражениях и проклятьях, в магических приговорах и диалогах, вербальных оберегах, в народных интерпретациях природных явлений, ритуальных запретах и мотивировках, а также в пословицах, поговорках, лечебных заговорах, сказках, легендах, топонимических преданиях о нечистой силе, в некоторых обрядовых песнях (ср., например, русские колыбельные, украинские и белорусские «русальные» или купальские песни) и т. п. Однако главными источниками для изучения низшей мифологии остаются, по общему признанию специалистов, суеверные рассказы (**былички**) и вербально оформленные демонологические представления (**поверья**). Дискуссии о том, как разграничиваются эти повествовательные жанры, каковы их стилистические и функциональные особенности, нужно ли включать тексты поверий в сборники быличек, и вообще, можно ли считать пересказ демонологического поверья фольклорным текстом, – вплоть до настоящего времени продолжают оставаться в науке о фольклоре актуальными и проблемными.

Сравним два сообщения:

1. «Полудницы раньше были, где как рожь длинна. Она во ржах живет и выходит в жаркую пору, ставни потому запирали. Говоря, они волосатые, кто видел, боялись, они щекотили, зашекотят до смерти. От 6 июля до 19 не купаются, не стираются, потому что, говорят, полудницы ходят да в окошко глядели. До полдня жнут, а с полдня закрываются ставнями, а то полудница зашекотит» (Черепанова 1996: 65).

2. «А вот с моей подругой дело было. Старики ей говорили, что одной баню замывать нельзя. А она то ли забыла, то ли посмеялась. Пошла в баню-то одна мыться, последней. В девках еще была. Зашла, голову намылила да за водой-то нагнулась, глядь: а под лавкой сидит маленький старичок! Голова большая, борода зеленая! И смотрит на нее. Она кричать и выскочила! Нашли ее братья на снегу. Еле откачали. А так, кто знает, было это или причудилось ей» (Зиновьев 1987: 84).

Легко заметить, что их отличает разный уровень повествовательной структуры. В первом тексте – это сообщение о характеристиках

(повадках) мифического существа и об опасных последствиях контакта его с человеком; текст оформлен не в виде рассказа очевидца о событии, а в виде изложения некоторых общих представлений о том, «как это обычно бывает». Во втором – рассказ о конкретном случае, иллюстрирующий определенный запрет. Можно заключить, что важнейшим различительным признаком сравниваемых текстов является наличие/отсутствие сюжетного развития (фабулы).

Однако собиратели несказочной прозы хорошо знают, что в практике живого бытования суеверные рассказы часто выглядят как краткие «бессюжетные повествования» (термин М.Н. Власовой и В.И. Жекулиной – ТФНО 2001: 223), т. е. как сообщения о таких случаях из жизни, которые оцениваются рассказчиками как необычные, странные, но лишённые явной сюжетной коллизии. Например, ночного пешехода догоняет некто, кто выглядит как знакомый односельчанин; идут вместе; человек случайно упоминает Божье имя – спутник исчезает. Или: женщина видит на покосе своего племянника, а придя домой, узнает, что он весь день не выходил из дома. Такого рода былички, лишённые разработанной фабульной основы, в указателях сюжетов и мотивов фигурируют в таких разделах, как: «мифологический персонаж является человеку в виде знакомого человека (чужого странника, животного, предмета)».

А с другой стороны, есть примеры, когда в обобщенной форме излагается не событие, а поверье, в котором сохраняется устойчивая последовательность мотивов какого-то типового сюжетного повествования, например, рассказа о мифическом змее-любовнике: «Змії підкидають звичайно на дорозі, куди ходять дівчата, якісь предмети, що дівчата люблять. <...> Коли дівчина возьме предмет і принесе до дому, се дає змієви притоку почати до неї ходити по ночам у постати парубка або панича. Тоді лягає він звичайно коло дівчини і ссе то одну, то другу грудь, при чим висисає з неї кров. Коли дівчина віднесе завчасу знайдений предмет там, звідки його взяла, або знає якийсь спосіб, як змія позбути ся, то жиє далі, а як не знає, що робити, то вяне і швидко гине» (Гнатюк 1912: XXXII). Здесь излагаются в обобщенной форме (ср. дважды использованное слово *звичайно*) типичные представления о том, что бывает с девушками, если к ним повадился ходить змей-любовник, но не описывается конкретный случай из чьей-то жизни.

Даже такой, казалось бы, надежный признак, как противопоставление: «случай из жизни» и «как это обычно бывает», не всегда помогает разграничить былички и поверья. Ср. следующий текст: «Вот раньше было: построили новый дом, переходят в новый дом, то первую пускают кошку и бросают веник. Вдруг там какое несчастье, то упадёт на кошку, или на веник, или на человека... Есть поговорка такая, что в каждом доме есть домовый. Он всегда живет, всегда-всегда. Без домового никому не денешься. Он всё слышит и всё видит, ну его никто не видит, а он видит» (ТФНО 2001: 241). Здесь первая часть текста содержит признаки описания события, а вторая – типичное поверье.

Из этого следует, что жанровые различия определяются не только особенностями повествовательной структуры, но и рядом других признаков, важнейшим из которых является прагматика тех и других текстов, т. е. их функциональная направленность. Рассмотрим с этой точки зрения сначала былички.

Известно, что вычленение суеверных рассказов о нечистой силе из прочих нарративов произошло в фольклористике сравнительно поздно. Лишь в середине XX в. фольклористы вынуждены были признать жанровые отличия сказочной и несказочной прозы. К последней стали относить легенды, исторические и топонимические предания, а также рассказы о встречах человека с мифическими существами. Вплоть до 30-х гг. XX в. сюжетно оформленные былички продолжали публиковаться в сборниках сказок.

Осмыслению этих текстов как самостоятельного фольклорного жанра мешало то, что ни носители традиции (судя по отсутствию диалектных названий былички), ни собиратели фольклора не осознавали специфических черт их формальной структуры. Более или менее очевидным было для исследователей и собирателей то, что содержательная основа суеверных рассказов сводится прежде всего к фактологической информации о столкновении человека со сверхъестественными существами. Соответственно тексты этого типа рассматривались то как разновидность поверий, то как рассказ о достоверном случае встречи со сверхъестественным существом, то как фантастическая история (сказка), где действуют персонажи нечистой силы (черт, ведьма, баба-Яга). Кроме того, долгое время суеверные рассказы не фиксировались как подлинные фольклорные тексты, а передавались в приблизительных пересказах собирателей. По свидетельству Э.В. Померанцевой, в Тенишевском архиве она смогла обнаружить либо массовые записи демонологических поверий, либо схематические пересказы сюжетов быличек (сформулированные собирателями), тогда как аутентичные диалектные тексты этого жанра встречались ей крайне редко (Померанцева 1975: 19).

Подобная размытость, неопределенность формальной организации текстов связана, как считается, с основной функцией былички – с ее ориентацией на сообщение о достоверном случае, якобы имевшем место с человеком в реальной действительности. В отличие от сказки, быличку рассказывают не для того (или не только для того), чтобы развлечь, позабавить, удивить слушателей занимательным повествованием, а с целью проинформировать о существовании неких потусторонних сил, обучить правилам общения с ними, предостеречь слушателей, вызвать в них чувство страха, позволить пережить эмоциональное напряжение. По наблюдениям М.Н. Мельникова, факт столкновения человека с демоническим существом «сам по себе имел настолько сильное эмоциональное воздействие, что не нуждался в создании особой словесной обрядности» (Мельников 1976: 37). Действительно, в суеверных рассказах отсутствует характерная для

сказок художественная формульность (традиционные зачины, концовки, промежуточные вставки, типа «долго ли, коротко ли», «скоро сказка сказывается...» и т.п.). Стилистика былички – это подчеркнуто обыденное, лаконичное, деловое сообщение, приближенное к форме свидетельского показания. Главным жанровым отличием ее признается установка на достоверность случившегося, внешним проявлением которой являются почти обязательные в каждом тексте «формулы достоверности» (ссылки на свидетелей, на реальных лиц – участников событий, на точное время и известные односельчанам места происшествий и т.п.).

Осознание выделенности этой группы текстов среди прочих фольклорных нарративов потребовало их специфического терминологического обозначения. В русской фольклористике они были названы *быличками* (термин введен братьями Б. и Ю. Соколовыми, которые позаимствовали его из говоров крестьян Белозерского края). Значение этого термина стало определяться исследователями как «небольшие рассказы о персонажах нечистой силы», «демонологические рассказы», как «суеверный меморат», «мифологическое сказание» и т. п. В этих определениях проявляются следующие жанровые признаки: небольшой объем текста; тематика, связанная с персонажами нечистой силы или с мифологическими воззрениями; близость быличек к демонологическим поверьям; особый онтологический статус текста (*меморат*, т. е. воспоминание о реальном случае) и, наконец, определенная степень сюжетной организации (рассказ, повествование).

В фольклористике былички чаще всего определяются как «рассказы, действующими лицами которых выступают лешие, водяные, полевики <...> и т. д., т. е. демонические существа, проявляющие на человека свои сверхъестественные силы» (Пропп 1984: 46). Близко сходная дефиниция дана в «Словаре научной и народной терминологии: Восточнославянский фольклор» (СННТ 1993: 26). Либо отмечается, что былички – это «устные народные рассказы о встречах человека с всевозможными сверхъестественными существами...» (Зиновьев 1987: 381). Однако, во-первых, этот показатель (упоминание демонического существа либо события встречи с ним) не позволяет разграничить былички и поверья, а во-вторых, известно множество текстов, в которых демонологический персонаж вообще отсутствует: ср., например, рассказы о добывании цветка папоротника, о заклятых кладах, святочных гаданиях, предзнаменованиях, о вещих снах и так называемых «обмираниях», которые в исследовательской практике причисляются к быличкам, хотя и не содержат прямых сведений о нечистой силе. Б.П. Кербелите включает в указатель литовских мифологических рассказов такие типичные «быличковые» мотивы, как: «человек пытается срубить дерево – из его ствола течет кровь»; «человек проваливается в звериную нору; выбравшись из нее, обнаруживает, что на земле прошло уже триста лет»; «человек подслушивает, что говорят воны в рождественскую ночь, и узнает о своей скорой

смерти»; «нарушивший запрет ходить в лес на Воздвижение видит, как змеи уходят под землю»; «люди наблюдают в Иванов день, как *танцуют* солнце на небе» и т. п. (Кербелите 2001).

Эти примеры, устойчиво причисляемые в разных этнических традициях к быличкам, вынуждают признать в качестве одного из важнейших жанровых признаков суеверных рассказов категорию мистического, благодаря которой обеспечивается содержательное и структурное единство анализируемой группы текстов. По мнению Э.В. Померанцевой, «мистическим содержанием быличек определяется их психологическая настроенность как рассказа не только об удивительном, но и страшном, жутком» (Померанцева 1976: 21). Н.И. Толстой в словарной статье «Былички» специально подчеркивает, что для рассказов этого жанра типичен элемент страха перед происходящим, момент внезапного «раскрытия чего-то невидимого, сокровенного, потустороннего, но – по свидетельству очевидца или последующего рассказчика – никак не вымышленного, фантастического, а лишь сверхъестественного» (Толстой 1995б: 278–280). Это объясняет, почему некоторые сказки, легенды, анекдоты о встрече человека с персонажами нечистой силы (чертом, лешим, ведьмой) не могут быть отнесены к быличкам: эти тексты оформлены как развлекательные или юмористические нарративы, полностью лишённые мистического смысла. Оппозиция «земной/потусторонний», с точки зрения И.А. Разумовой, является определяющей для суеверных меморатов. Главный интерес (как для рассказчика, так и для слушателя) представляет столкновение человека не просто с каким-то конкретным демонологическим персонажем, но с чем-то странным, не поддающимся объяснению, опасным, потусторонним (Разумова 1993: 100). Соответственно, в задачи быличек входит изображение того, как происходит нарушение равновесия в человеческом мире и как оно может быть восстановлено.

Говоря о прагматической направленности быличек, исследователи уделяют самое пристальное внимание их дидактической, назидательной функции. Рассказывание быличек, по наблюдениям Т.В. Цивьян, – это один из способов, с помощью которых осуществляется «экспликация запретов и правил, кодифицирующих повседневную жизнь человека»; через эти повествования реализуется принцип обучения и освоения правил поведения *per exempla* (Цивьян 1985: 133). В начальных или заключительных частях быличек часто содержится либо формулировка «правила», которое необходимо соблюдать, либо прямой запрет на те или иные действия человека. Повествование строится по схеме жанра нравоучительных наставлений: «не делай того-то; вот один так сделал – и был наказан». Таким образом, былички могут рассматриваться как тексты сюжетно оформленных иллюстраций, наглядных пособий, примеров из жизни, предназначенных для обучения правильному поведению.

Итак, выше были отмечены следующие функции быличек: 1) необходимость сохранять в коллективе информацию о соседствующих

с человеком потусторонних силах; 2) обучить слушателей правилам общения с нечистой силой, предупредить об опасности (дидактическая функция); 3) рассказать о страшном, дать возможность пережить (и тем самым преодолеть) чувство страха. В этой последней из перечисленных функций заключена особая терапевтическая роль «страшилок», которые и пугают, и одновременно притягивают к себе слушателей, стремящихся конкретизировать причину страха перед чем-то неведомым.

Этим списком не исчерпывается многообразная прагматика быличек. Одним из основных назначений этого жанра признается: 4) так называемая «концептирующая» функция, т. е. актуализирующая ряд важнейших мифологических представлений о мироустройстве (ТФНО 2001: 225). Эта же функция называется в качестве основной в трудах Э.В. Померанцевой: «Структура былички, ее композиция, система ее образов, поэтические приемы, пейзаж, образ рассказчика – все это определяется основной функцией быличек, подчинено главной задаче – доказать, утвердить, подкрепить то или иное верование» (Померанцева 1975: 22). Из этого можно заключить, что связь быличек с демонологическими поверьями не только очевидна, но и является главным свойством жанра.

Наконец, может быть установлена еще одна функция суеверных рассказов: 5) ее можно условно определить как «нарративная», т. е. «сказительная», имеющая целью не только проинформировать и научить, но и развлечь, поведать о чем-то необычном, что может случиться в реальной жизни. Эта целевая установка напрямую связана с 6) эстетической функцией, которая, хотя и признается вторичной для жанра быличек, несомненно, сохраняет свою актуальность во многих художественно оформленных текстах. По свидетельству опытного собирателя сказочной прозы В.П. Зиновьева, «хороший рассказчик, знающий толк в быличках, постарается убедить слушателей в достоверности рассказанного <...>, когда “подготовка” завершится, наступает некоторая затаенность, голос понижается – все понятно: вот-вот произойдет что-то, поражающее чувства и сознание. И вдруг – встреча! Наречие “вдруг” – довольно постоянное в быличках – знаменует границу между обычным и сверхъестественным» (Зиновьев 1987: 391).

Теперь можно вернуться к вопросу о сходстве и различиях быличек и вербально оформленных поверий. Вполне осознавая разницу между теми и другими, фольклористы практически не занимались изучением текстов поверий, не считая их фольклорным жанром. Попытки проанализировать их как разновидность фольклорно-речевого жанра, тематически связанного с народной мифологией, принадлежат этнолингвистам, см.: (Черепанова 1996; Толстой 1995б; Левкиевская 2003; Санникова 1994). Содержанием таких текстов являются, во-первых, краткие характеристики демонологического персонажа, фиксирующие внимание на таких его признаках, которые представляются рассказчику наиболее существенными. Во-вторых, многие поверья содержат

формулировки запретов и нормативных предписаний, рекомендаций по поводу того, как надо вести себя человеку, чтобы избежать контакта с нечистой силой или обезвредить последствия такого контакта.

Поскольку поверье лишено сюжетной структуры, оно отличается более свободной формой повествования, чем быличка. Текст поверья может включать любое число описательных характеристик (или типичных действий), приписываемых демоническому существу; порядок их изложения зависит от воли говорящего, а не от фабульной закономерности пересказа произошедших событий (Санникова 1994: 47).

Существенно различается и способ бытования обоих жанров. Былички воспринимаются аудиторией как занимательные и страшные рассказы о чем-то необычном; их рассказывают по очереди в коллективе слушателей как циклы повествований на одну тему (ср. бытование анекдотов); исполнение и восприятие этих суеверных рассказов происходит в атмосфере эмоционального напряжения. Сфера же бытования текстов демонологических поверий «ограничена специфической коммуникативной ситуацией»: их пересказывают чаще всего при контактах с «чужими» (в ответ на вопросы собирателей) либо с целью обучения членов своего коллектива, прежде всего детей, правилам соблюдения запретов и взаимоотношения с персонажами нечистой силы (Санникова 1994: 46). Из этого следует, что главная функция поверий – проинформировать и обучить правилам поведения, поведать об обычаях и обрядах, защищающих людей от вредоносных сил, иногда и напугать (например, в формулах запугивания детей), но развлекательно-повествовательной и художественно-эстетической функции такие тексты (в основной своей массе) лишены.

Итак, по содержательным, структурным и прагматическим параметрам тексты поверий как будто выпадают из круга традиционных фольклорных жанров. О том, что они не считаются фольклором, писала И.А. Разумова: «Весьма спорным представляется мнение, согласно которому быличка – это либо “сюжетно оформленное произведение”, либо просто “информация о поверье”. На наш взгляд, второе относится к разряду этнографической информации, а не к собственно фольклорным текстам, которые имеют традиционную внутреннюю структуру и содержат конфликтное начало» (Разумова 1993: 7). Другую позицию в этом вопросе занимают польские фольклористы, которые для обоих типов текстов (быличек и демонологических поверий) используют термин *podania wierzeniowe* [суеверные рассказы-поверья], соответственно и те, и другие причисляются к фольклорным жанрам.

Как бы то ни было, поверья регулярно включаются составителями и собирателями в сборники быличек – и это вовсе не следствие неразличения разных жанров, а результат осознания того, что 1) поверья – это ценнейший источник для изучения фоновой мифологической информации, без которой многие былички просто не могут быть адекватно прочитаны и поняты; 2) приходится учитывать тот факт, что часто поверья занимают промежуточное положение между сюжетным

рассказом и так называемой этнографической информацией, изложенной в обобщенном виде. Поверьями нередко начинаются и заканчиваются суеверные рассказы, а пересказ самого случая сводится к одной-двум фразам. Ср., например: «В бане детей нельзя оставлять, там баянной, он переменит. Как перемен ребенок сделается, ревет и не растет, ли растет да ницо не понимает. В Березнике был случай. Раз оставили роженицу в бане, а она в каменицу зятянута и ребенок с живота вынут. Мертвы оба. Роженицу нельзя в бане оставить, и с малыми ребятами может что сделать» (Черепанова 1996: 60). И такие примеры органической «встроенности» поверий в текст былички приходится признать одной из ее характерных жанровых особенностей. В таких случаях все сообщение в целом следует считать фольклорным текстом. Что же касается демонологических поверий, то специалисты их вполне справедливо причисляют к единицам ментального уровня в отличие от суеверных рассказов, принадлежащих к вербальному уровню мифологической традиции. Тексты поверий являются таким же бесценным источником для изучения народной демонологии, как и тексты быличек; их необходимо собирать, публиковать и воспринимать как объект для мифологических, этнографических и филологических исследований.

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ «ВРЕДИТЬ ЧЕЛОВЕКУ» И «НАКАЗЫВАТЬ ЕГО ЗА НЕПРАВИЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ»

В процедуре идентификации того или иного мифологического персонажа (предпринимаемой для определения его места в общезначимой или узкодиалектной классификационной системе) важными, конечно, являются: и способы номинации демонического существа; и признаки его внешнего вида; и сведения о его происхождении; и локативно-темпоральные характеристики, и ряд других данных. Но наиболее значимыми оказываются все же присущие демону стереотипы поведения, а внутри этого блока признаков, относящихся к сфере деятельности мифологического персонажа, выделяются: во-первых, группа действий, не направленных на человека, обозначающих некие индивидуальные пристрастия, свойства, способности и привычки («любить музыку и танцы», «расчесывать свои длинные волосы», «избегать соленой пищи», «быть прожорливым», «иметь склонность к оборотничеству»); и, во-вторых, группа действий, основанных на контактах мифологического персонажа с человеком, благодаря которым можно судить о характере взаимоотношений людей с потусторонними силами. В разработанной сотрудниками Отдела этнолингвистики Института славяноведения РАН «Схеме описания мифологических персонажей» под пунктом XI, озаглавленным «Функции и предикаты (действия, основанные на контакте с объектом)», фигурируют три основных функциональных типа: А. **Вредить**; Б. **Помогать**; В. **Наказывать**. И далее следуют перечни наиболее показательных действий – «злокозненных» (пугать, преследовать, насылать болезни, порчу, стихийные бедствия, сбивать с пути и т.п.) и «попечительных» (наделять богатством, помогать в хозяйстве, защищать от болезней, стихий, зверей и т.п.). А третий функциональный тип – «Наказывать» – в этой схеме никак не конкретизирован, ибо состав «наказывающих» действий совпадает с теми же самыми «вредоносными» предикатами (Схема 1989: 83–84). В результате общий состав действий мифологических персонажей, направленных на человека, сводится к двум противопоставленным по своему значению типам: «вредоносные» – «патронажно-попечительные», тогда как функция «наказывать» определяется не столько характером конкретных действий, сколько их прагматической направленностью (целевой установкой). Потребность

в разграничении рубрик «Вредить» и «Наказывать» (включающих примерно одни и те же злокозненные действия) связана с тем, что характер взаимных отношений людей с персонажами нечистой силы заметно меняется в зависимости от того, причиняют ли духи вред человеку из-за своей вредоносной сущности или некий вполне доброжелательный дух наносит ущерб человеку в наказание за неправильное поведение самого человека. Например, дух-обогадатель разоряет хозяйство человека за то, что тот накормил его соленой кашей (тогда как был обязан угощать его пищей без соли); домовая змея отравляет своим ядом всю еду в доме за то, что хозяин перенес в другое место гнездо со змеиными яйцами; умерший родственник разбивает в доме посуду, разбрасывает вещи, душит хозяйку за то, что она забыла в поминальный день оставить на столе угощение для душ предков. Сами рассказчики подобных быличек признают за мифологическим персонажем право контролировать поведение человека и карать виновных, т. е. считают подобные способы наказания справедливыми, спровоцированными неправильными действиями людей. Показательными в этом отношении являются заключительные ремарки исполнителей суеверных рассказов о встрече человека с нечистой силой: «сам виноват (человек) – нельзя мыться в бане в третий пар». В одном из полесских рассказов женщина вспоминала, что она шла как-то одна лесом, напевая песни, и вдруг появился дьявол: «Весь в черном, одёжа как на леснике или военном. И всё на нём блестит. Я – до хаты, а он – за мной. <...> Стал ломать картошку. Ветер был во дворе, вроде как вихрь... Сама виновата: песнями его прикликала. Нельзя спивати [в лесу], если одна. Если гуртóm – то можно» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волинской обл.).

Для специалистов в области низшей мифологии становится все более очевидным тот факт, что мифологические рассказы, тематически связанные с нарушением определенных запретов и правил, могут рассматриваться как тексты сюжетно оформленных иллюстраций, наглядных пособий, назидательных историй, предназначенных для обучения правилам коммуникации с потусторонним миром. Фактически каждый суеверный рассказ в той или иной форме повествует о драматических событиях встречи с нечистой силой (в реальной жизни или во сне), которые могли бы и не произойти с человеком, если бы он повел себя иначе, не допустил бы оплошности. Действуя по правилам, он мог бы либо избежать этой встречи и ее вредоносных последствий, либо даже получить выгоду для себя в результате этой встречи. Таким образом, былички обучают, как надо поступить в опасной ситуации, как избавиться от преследований, отпугнуть духа-вредителя, задобрить или обмануть его, как можно распознать демона, какие использовать защитные приемы и предметные обереги. Исходя именно из важной роли дидактической направленности мифологических нарративов, известная литовская фольклористка Бронислава Кербелите предложила принципиально новый способ классификации сюжетов

и мотивов народных суеверных рассказов. Проанализировав более 24 тысяч литовских быличек, она расположила весь сюжетный фонд по трем разделам: 1. Правильное поведение человека. 2. Неправильное поведение человека. 3. Нейтральное поведение (Кербелите 2001). Она пишет: «Структурно-семантический анализ этих литовских произведений убедил нас в том, что положительный или отрицательный исход столкновения человека с мифическим существом зависит от действий человека. Значит, **человек** является героем мифологических сказаний» (Кербелите 1994: 14). Такой подход к анализу сюжетного фонда быличек кажется мне весьма продуктивным с точки зрения общего научно-исследовательского подхода, но, к сожалению, малорезультативным для практического его применения, поскольку многие тексты содержат одновременно эпизоды, демонстрирующие и правильное, и неправильное поведение человека при встрече с мифологическим персонажем. Кроме того, при таком подходе за пределами внимания исследователя остаются действия демонического существа, не направленные на человека, например: «русалка не оставляет следов при ходьбе», «ведьма умирает трудной смертью», «подменыш отличается большой прожорливостью», «волколак не может питаться волчьей пищей» и под. Более привычным для нас и более традиционным остается принцип классификации демонологических мотивов по действиям мифологического персонажа – направленным или не направленным на человека.

Итак, попытаемся проанализировать вопрос о том, в каких формах проявляется демонологическая функция «наказывать человека».

Одной из форм конкретизации этой функции может служить мотив «мифологический персонаж выражает свое недовольство по поводу неправильного поведения человека». Лишь частично он соотносится с функцией «наказывать», ибо во многих случаях речь идет не о явном наказании провинившегося человека, а о том, что мифическое существо внезапно появляется перед нарушителем обычаев, упрекает его, осуждает, высказывает недовольство, обиду, жалобу, поучает, предостерегает от ошибок, напоминает правила поведения, а уж затем – угрожает, мстит, наказывает. Например, леший одергивает укорительными окриками пришедших в лес детей, которые собирали грибы «не по правилам»: «Зачем так делаете неладно!» (Криничная 2001: 365); женщинам, отправившимся ночью за водой, приходится выслушать от некой «белой бабы» целое наставление: «Вы знаете, что в двенадцать часов на прорубь ходить нельзя? Хоть у соседки ковшик воды попроси, а не ходи!» (МРВС 1987: 53–54); помывшейся накануне в бане женщине является во сне «банная староста» и упрекает ее за то, что та не оставила теплой воды: «Зачем воду ни капли не оставила, у меня ведь тоже дети есть» (Черепанова 1996: 58).

Чтобы определить функциональную направленность действия мифологического персонажа (хочет ли он «навредить человеку» из-за своей вредоносной сущности или стремится «наказать за некую

провинность» ради восстановления справедливости), необходимо понять его намерения, целевую установку, причину того или иного способа воздействия на человека. Далеко не всегда это удается сделать на основе одного конкретного повествования. Например, мотив «Домовик наваливается ночью на спящего домочадца» может трактоваться в отдельных случаях как: 1. вредоносное по отношению к человеку действие (как следствие его «нелюбви» к конкретному обитателю дома, как желание выжить его из дома); в других вариантах – 2. как способ предсказания будущего, предостережения от беды; в третьих – 3. как намерение наказать неправильно ведущего себя человека. В одном из рассказов, записанных в Судогодском крае Владимирской обл., домовый душил женщину за то, что та долго убивалась по умершей дочери; укоряет ее: «Что ты плачешь всё по ней?» – И стал душить. – «Нельзя больно плакать-то...» (ФСК 2001: 212). Или сравним подобную ситуацию в рассказах о лешем, который пугает заночевавшего в лесу человека, сгоняет его с места ночевки, потому что: тот улегся на его пути (заночевал на *лешей тропе*); либо нарушил правила этикета – не попросился на ночлег у «хозяина» леса; либо леший сгоняет заночевавшего в лесу человека с того места, куда вот-вот должно упасть старое дерево, т. е. он спасает человека от верной гибели. Таким образом, одно и то же действие демонического существа может трактоваться то как вредоносное по отношению к человеку, то как патронажное, то как форма справедливого наказания за нарушение человеком определенных запретов и норм поведения. Но это становится ясным либо из дополнительных расспросов, адресованных исполнителю рассказа, либо при сопоставлении одного конкретного текста с вариантами рассказов на ту же тему.

Чаще всего карательные интенции мифологических персонажей довольно легко восстанавливаются, если в структуру текста включаются формулировки запретов на те или иные действия и сообщается о нарушении людьми этих запретов. Например, чтобы задобрить домового, не обидеть его, избежать его гнева, расположить к себе и заручиться его помощью, по данным восточнославянских поверий и быличек, люди старались считаться с его нравом, вкусами, привычками. Своего домовика обязательно следовало приглашать с собой при переезде в новый дом; нельзя было ложиться спать в доме на его «любимом месте»; оставлять на ночь на столе нож и другие режущие орудия; держать в доме у порога два веника; пускать на ночлег чужака, не испросив на то позволения домового. Нарушителей всех этих правил ожидало неизбежное наказание со стороны домашнего духа. Считалось, что домовику не нравится, когда жильцы оставляют на ночь мусор в доме; не выносят из дома (или не накрывают рушником на ночь) веретена и кросна накануне праздника; когда хозяйка ходит по двору «гологовой» (без платка) или босиком выгоняет в стадо коров и т. п. Любопытно, что этот персонаж наказывает не только за то, что человек по неосторожности причинил ему вред или обидел, но и за несоблюдение

принятых в человеческом сообществе социальных норм поведения, т. е. домовый выступает в роли надзирателя, контролирующего установленный внутрисемейный порядок и нормы человеческого общения. Люди верили, что он мог лишить своего благорасположения и покровительства тех из членов семьи, кто часто затевает ссоры, сквернословит, свистит в доме, проклинает «черным словом» детей, обижает родителей, слишком долго оплакивает умерших родственников.

На эту особенность образа домового, выступающего в роли высшего авторитета для домочадцев, обратила внимание Е.Е. Левкиевская в обстоятельной статье, посвященной анализу восточнославянских данных об этом персонаже. Она пишет: «Важный мотив, через который реализуется общепатронажная функция домового, – его статус нравственного арбитра, следящего не только за материальным состоянием хозяйства, но и за “моральным климатом” в семье. При этом часто подчеркивается, что соблюдение этических и этикетных норм в семье есть прямое условие поддержания домовым материального благополучия в хозяйстве» (Левкиевская 2000: 123). Это обстоятельство вынуждает исследователей по-иному оценивать нередко отмечаемую в поверьях степень вредоносности домового по отношению к людям, ибо во многих случаях причинение вреда – это лишь форма наказания тех, кто не соблюдает установленных правил поведения, а не следствие его врожденной и постоянной злокозненности. Подобная функция выступать в роли блюстителя порядка и высшего морального авторитета для обитателей дома, безусловно, определяется генетической связью домашнего духа с душами родовых предков-опекунов, от которых – как считалось – напрямую зависит благополучие семьи.

В ответ на традиционные вопросы собирателей мифологической прозы: «К добрым ли по отношению к людям или к злым персонажам относится домовик?» часто фиксировались ответы, свидетельствующие о прямой зависимости «вредоносности» или «благорасположенности» домовика от поведения самого человека. Вот пара типичных белорусских (витебских) ответов такого рода: «Дамавікі ёсць у кожнай хаце. <...> Нада яго не сердзіць. Калі чалавек не дзелае ўрэда дамавіку, то ён будзе прыяць і дзелаць чалавеку толькі добрае» (Лобач 2013: 290); «Казалі, вот у хаце жывець дамавік. Калі ты добра слухаеш бацькоў, добра дзелаеш, ён табе будзець дзелаць дабро, і ты ня бойся яго. А калі ты будзеш непаслухмяны, работку ня будзеш рабіць, то і дамавічок дрэнны будзець. Баілі так. Дамавік – гэта не нячыстая сіла. <...> Мама казала, нічога плахога ня дзелаець, калі ты сам добры» (там же: 291).

Бликие к этим свидетельства были зафиксированы в Полесье и по отношению к русалкам. Степень их вредоносности в значительной мере зависит от поведения людей, соблюдающих или нарушающих запреты, предписанные для Русальной недели. По некоторым сообщениям, они *поганого нічога не робяць, не чынят ніякоі пэрашкоды* людям, если те правильно себя ведут; либо они награждают рулоном нескончаемого полотна того человека, который позаботился

о «русалочьем младенце». Многие исследователи образа украинской и белорусской русалки отмечали противоречивость данных об этих персонажах, которые либо портят злаковые/льняные посевы, либо способствуют их урожайности, считая это противоречие результатом разрушения старой традиции и влиянием церкви (якобы до введения христианства русалки были добрыми вегетативными духами, а позже стали трактоваться как злые духи). Между тем, эта двойственность со всей очевидностью определяется представлениями о том, что русалки портят посевы только тех хозяев, которые нарушили запрет на работу в поле и огороде в троицкий период (см. примеры в ст. «Многоликая русалка» в настоящем издании).

Исключительную популярность приобретает рассматриваемый нами демонологический мотив («Мифологический персонаж упрекает либо наказывает человека, не соблюдающего установленных правил поведения») в цикле быличек на тему «Персонифицированный календарный праздник (или день недели) обвиняет/наказывает нарушителя запрета работать в этот день». Во всех вариантах рассказов этой тематической группы отчетливо сквозит осуждение людей, не соблюдающих правильных сроков на ту или иную работу. В то же время настигшая виновных кара со стороны мифологических персонажей однозначно воспринимается как заслуженная и справедливая, ибо – по народным воззрениям – неурочная работа причиняет вред самому персонифицированному празднику: он якобы является человеку ночью и демонстрирует свои страдания. Вот одна из наиболее типичных полесских быличек на эту тему: «Одна жэншчына белыла печку на Варвару (4/17.XII). Вот ей во сне и сныця: прыходыць, кажэ, такая хорошая пани – и ўся ў глыни умазана, ўсё запыляно. И говорыць, кажэ: “Подывысь, шо ты мни зробыла!” И вона [женщина] злякалася во сне и сказала: “Більш до смэрці нэ буду нічога робыты на Варвару!”» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). Персонифицированные дни недели (Пятница, Среда, «Неделька», т. е. ‘воскресенье’) жалуются, что нарушитель запрета пряхь в эти дни «колет их веретенами», «протыкает грудь», «запыляет кострицей глаза», «выдирает волосы».

Особый статус календарных мифологических персонажей (персонифицированных праздников), которые контролируют правильное поведение людей в период принадлежащего им сакрального времени, определяется прежде всего их связью с образами официального культа святых или высших божеств, поскольку их имена чаще всего лежат в основе терминологических обозначений конкретных хрононимов: *Алексей Теплый, Микола Зимний, Варвара, Евдока, Параскева-Пятница, Иван Креститель, Андрей, Прачыстая*. При изучении семантики и символики дат народного календаря, как об этом пишет С.М. Толстая, важно обратить особое внимание на ряды изофункциональных персонажей, в которые включаются имена христианских святых, поскольку они часто выступают в той же текстовой позиции и в той же прагматической функции, что и демонологические персонажи, – и

это следует признать их важнейшей мифологической характеристикой (Толстая 1987: 154–168; Толстая 1995: 38–46). Называя тот или иной календарный праздник, когда запрещалось работать, носитель региональной традиции подразумевал соответствующий персонифицированный образ, совпадающий с названием хрононима (который контролировал соблюдение запрета), но аналогичным образом могли вести себя и персонажи нечистой силы. Ср. бел. витеб. быличку: «На Прачыстую (8/21.IX) адна баба надрала драні. Нажарыла бліноў. Падела і пашла ў лес. Хадзіла сабірала грыбы. Нашла бальшую палянэ з грыбамі. Сагнулася іх сабіраць. Чуе, што нехта на яе глядзіць. Галаву падняла – стаіць жанчына ў белым адзетая. Гаворыць: “Як табе не стыдна, на маё свята наелася бліноў і яшчэ ка мне ў лес прышла!” Пасля таго баба гэтая ні адну работу на святы не дзелаала» (Лобач 2013: 142). Рассказчица имеет в виду, что нарушителя запрета упрекает сама Пречистая Мать, но описывает ее в привычных для мифологического сознания выражениях, служащих для описания демонологических персонажей (женщина в белом, обитающая в лесу).

Аналогичным образом описывается в восточнославянской мифологии Пятница, контролирующая запрет на прядильно-ткацкие работы в ее день. Известно, что персонификация пятницы как дня недели осуществляется в народной традиции на основе отождествления ее с образом святой Параскевы-Пятницы (28.X/10.XI), однако большая часть характеристик этого персонажа (в кругу поверий о несвоевременном прядении) указывает на сближение его с образами типичной нечистой силы. Имеются в виду такие признаки, как: появление в ночное время, внешний вид (женщина с распущенными волосами, страшная, высокая, в белой одежде); функции пугать человека, шуметь в доме по ночам, душить спящих, допрягать брошенную пряжу; речевое поведение (приписываемая ей реплика: «А, догадалась!» – по поводу человека, нашедшего правильный способ защиты от нее). Во многих случаях единственным знаком, по которому можно распознать в действующем в полесских быличках персонаже св. Пятницу, является указание на время: «...Пятница была, а я лён сушу, треплю ў пятницу. Дак ноччу приходіць ў хату жэншчына, до мене ідзе. Залезла я на печ, а давіць мяня жэншчына. Така страшэнна, давіць і давіць. Дак [с тех пор] я ніколі не пряла і не рабіла по пятніцам...» (ПА, Старые Боровичи Щорского р-на Черниговской обл.).

Осознаваемая рассказчиками этих поучительных историй неправота людей, совершивших грех несвоевременной работы, и безусловная правота мифических персонажей-контролеров, требующих от людей соблюдения установленных правил, создают условия, при которых образы нечистой силы сближаются с образами народного культа святых (и даже с высшими божествами – Богородицей, Богом); те и другие выполняют одну и ту же функцию контроля за соблюдением правил поведения людей в особое сакральное время. Если в текстах быличек упоминаются их карательные по отношению к

людям действия, то они рассматриваются носителями традиции как справедливое возмездие, наказание грешников, а не как проявление злокозненных намерений. В этом смысле кара за грех не должна быть причислена к разряду «вредоносных действий», а сами эти мифические «контролеры» и «наставники» образуют весьма необычный единый персонажный ряд, который включает представителей как «низшей», так и «высшей» мифологии.

Соответственно, круг рассмотренных нами быличек о людях – нарушителях запретов и предписаний позволяет расширить наши представления о народной концепции греха, которая может быть описана как сложное переплетение религиозных и мифологических элементов традиционной системы ценностей. Согласно народной трактовке, грехом считается нарушение всякого принятого в сообществе людей закона, правила – будь то «закон Божий» или установленные людьми нормы поведения (см. об этом подробнее: Толстая 2008: 422–440). Согласно сводке грехов, упомянутых в указателе сербских песенных мотивов, как равноценные по своей тяжести признаются грехи убийства человека, воровства, поджога чужого имущества, лжесвидетельства, нарушения клятвы, и – грех работать в праздничные дни (там же: 432).

Приведенные данные раскрывают существенные особенности в устройстве самой демонологической системы. Становится очевидным, что функции мифологических персонажей по отношению к человеку не сводятся к оппозиции «вредить – помогать», они гораздо многообразнее. В частности, список традиционных действий демонов, направленных на людей, может быть расширен за счет таких, которые характеризуют духов как персонажей, наказывающих «по справедливости», осуждающих нарушителей правил, высказывающих упреки и претензии, напоминающих о необходимости соблюдать запреты, обучающих правильному поведению, предостерегающих от ошибок и т. п. И генезис этих мифических «контролеров», с одной стороны, восходит к душам обожествляемых предков как главных авторитетов, следящих за соблюдением правил поведения своих живых родственников, а с другой – к божествам высшего небесного ранга, наделенным правом карать грешников.

ЗНАЧЕНИЕ ПРИЗНАКА «ДОБРЫЙ / ЗЛОЙ» ДЛЯ КЛАССИФИКАЦИИ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ



ри всех несомненных успехах в области изучения низшей мифологии славян приходится констатировать, что в деле построения логически строгой научной классификации персонажей народной демонологии пока не удалось – по общему признанию специалистов – достичь сколько-нибудь заметных результатов. Ни одна из предложенных до сих пор классификационных систем не может считаться вполне удовлетворительной, непротиворечивой, охватывающей все многообразие фактов. «В применении к славянскому материалу в науке нет теоретически обоснованной классификации мифологических персонажей или мотивов, вокруг которых персонажи могут группироваться», – было отмечено еще в 1983 г. (Черепанова 1983: 11), и вплоть до настоящего времени не удается найти надежного критерия для системного упорядочения всего материала. На это почти безграничное множество демонических и полудемонических существ не нашлось пока своего Линнея с его четкой «бинарной номенклатурой». Ученым приходится учитывать большое число разнородных параметров, присущих сложно организованной мифологической системе. В качестве основных критериев для научной систематики персонажей «нечистой» и «неведомой» силы могут выступать, например, следующие признаки: мифические ли это существа (духи) или реальные люди, наделенные сверхъестественными свойствами; обитают ли духи в земном или потустороннем пространстве; связан ли их генезис с душами умерших людей или они имеют другое происхождение; наделяются ли они признаком устойчивой связи с конкретным локусом своего обитания или могут появляться повсеместно; ограничиваются ли сроки их появления (либо активизации) определенными временными отрезками или они действуют круглогодично; направлены ли их действия на человека (на другой объект), и если направлены, то какой функцией мотивируются: персонаж стремится навредить – помочь – наказать человека за неправильное поведение.

А поскольку духи низшей мифологии тем и отличаются от высших божеств-небожителей, что, появляясь в земном пространстве, постоянно сталкиваются и взаимодействуют с людьми, вступают с ними в контакт, – вопрос об их вредоносных либо патронажных, опекунских функциях оказывается для людей одним из первостепенных. Так что

сама по себе демонологическая функция «вредить/помогать» находится в центре внимания людей при их контактах с нечистой и неведомой силой. Однако если речь идет не о функции, а об индивидуальных качествах самих персонажей, то в большинстве мифологий мира, как об этом справедливо пишется в «Мифологическом словаре», представления о доброте и злобности духов определяются не столько их добродетельной или злокозненной природой, сколько конкретной ситуацией контакта с человеком (МС 1991: 662–663).

В дуалистических мифах боги-демиурги нередко выступают как противопоставленные друг другу по признаку «творец всего хорошего – творец всего плохого», но для персонажной системы низшей мифологии разграничение духов на однозначно плохих и однозначно хороших не типично. Во всяком случае, по данным славянской народной демонологии, низшие духи (несмотря на общее наименование *нечистая сила*) чаще всего наделяются амбивалентными функциями (СД 1999/2: 99). Поэтому признак «добрый/злой», взятый за основу для классификации демонических существ, плохо работает в этой мифологической системе.

Говоря об амбивалентности мифологических персонажей как носителей добра или зла, следует все же иметь в виду, что вся демоническая рать в целом (и вообще все духи и призраки, даже сравнительно безвредные души умерших родственников) воспринималась в архаической культуре как пугающая и потенциально опасная для людей. И это относится вообще ко всем формам контактов с потусторонним миром. В этом смысле можно признать ту или иную степень вредоносности практически для всех демонологических образов, однако при правильно выстроенных отношениях с этими мифическими существами люди могли рассчитывать не только на нейтралитет (безвредность) с их стороны, но и на благосклонное к себе отношение и помощь. Что же касается категории так называемых добрых – как они определяются в некоторых классификациях – демонов (например, домовых духов), то их постоянная и изначальная благожелательность к людям вызывает большой вопрос.

Нельзя, конечно, не признать, что категория духов домашних характеризуется более заметными патронажными качествами по сравнению с так называемыми природными духами (лесовиком, полевиком, водяным и т.п.), а также с чертями и упырями, наделяемыми высокой степенью вредоносности. Но в наборе признаков тех и других все же могут фигурировать обе функции: и вредить, и приносить пользу. Тот факт, что люди предпринимают большие усилия, стремясь расположить к себе духов жилого пространства (ибо от них зависит, будет или не будет благополучной семья и успешным хозяйством), свидетельствует не об изначальной и неизменной их доброте, а, скорее, о своенравном характере и непредсказуемости. Общим местом поверий о восточнославянском домовике выступает устойчивая формулировка: если домовик полюбит домочадцев и их скотину, то станет помогать, «в противном же случае он приносит сплошной вред

и убытки» (СД 1999/2: 123). Показательно, что самое раннее описание домового в «Абеге русских суеверий» М.Д. Чулкова (1786) сводится в основном к перечислению его вредоносных действий: «Ежели кого в доме не полюбит, то делает ему всякие страхи и бизпокойства, бросает в него всячиною, однако не попадает, хлопает дверьми, наваливается на спящих, так что ни коим членом двинуться не возможно, хотя память и есть, наконец, щиплет до синя...» (Чулков 1786: 190).

Не случайно в поверьях и фольклорных текстах об этом персонаже так подробно разработаны мотивы выстраивания с ним добрососедских отношений: задабривание, почитание, ритуальное кормление, приглашение перейти вместе с семьей в новый дом, соблюдение специальных запретов и правил. Степень зависимости от него членов семьи гораздо выше, чем от прочей нечистой силы.

Еще более условным оказывается свойство доброжелательности по-разному именуемых западнославянских домашних духов (тип духа-обогатителя), которые обеспечивают прибыль и успешное ведение хозяйства при условии, что человек будет выполнять взятые на себя обязательства: кормить духа строго определенной или несоленой пищей; не показывать его посторонним людям; содержать у себя должным образом; будучи при смерти, отдать в распоряжение духа свою душу. Считалось, что невыполнение любого из этих правил может привести к разорению хозяйства, пожару, гибели домочадцев. Не случайно именно в этом корпусе народных рассказов так подробно разработаны сюжеты о способах избавления от мифического домашнего слуги (СД 1999/2: 147–150).

Подобные амбивалентные свойства характерны для всех разновидностей домашних духов. Например, в самых ранних фольклорных свидетельствах о домово́й змее (конец XVIII в.) сообщается, что ее нельзя убивать, а нужно кормить молоком, сыром, яйцами; вообще запрещается «делать сим животным вред», иначе они «жестоко наказывали, а иногда и жизни лишали преступников сего закона» (Чулков 1786: 201). По белорусским поверьям, живущая в хлеву и опекающая домашний скот ласка мучит коров и лошадей, если ей не нравится их масть, и, наоборот, ухаживает за животными, если полюбит их (Гура 1997: 232–235).

В свою очередь, духи природных локусов, будучи потенциально опасными для людей, могли выполнять некоторые благотворительные функции. По общеславянским верованиям, правильно себя ведущему человеку (находящемуся в «чужом» демоническом локусе) духи-«хозяева» часто помогают в его предприятиях. Например, леший загоняет дичь в капканы охотника, показывает людям грибные и ягодные места, выводит заблудившихся на правильную дорогу, по договору с пастухом охраняет стадо на лесных выпасах, сгоняет заночевавшего в лесу человека с такого места, куда в следующий момент падает дерево. Водяной спасает рыбаков во время бури, загоняет рыбу в сети, во время засухи льет воду на мельничные колеса, помогая мельнику молоть муку. Полевик охраняет пасущийся в поле скот, помогает найти пропавшую

скотину, предупреждает работающего на ниве человека о приближении бури, заботится об оставленном жницей в поле младенце и т. п. Согласно полесским представлениям, полностью от поведения человека, соблюдающего или не соблюдающего запреты на работу в течение Троицкой недели, зависит злокозненность русалки или ее безвредность и даже полезность для людей; см. подробнее (НДП 2012: 648–651).

Совершенно особую позицию в номенклатуре сверхъестественных существ занимает, конечно, черт (дьявол) – один из центральных персонажей и славянской, и западноевропейской демонологии. Этот образ сложился на основе, с одной стороны, церковно-книжных христианских представлений о богопротивнике, владыке ада и носителя абсолютного зла, а с другой – архаических народных верований о неких бестелесных духах (бесах, способных вселяться в тело человека), которых преследует бог-громовержец. Можно предположить, что мотив заключения договора человека с дьяволом (с целью получения земных благ) заимствован христианством из народной мифологии. Именно этот мотив сближает образ черта с персонажами типа западнославянского духа-обогапителя, которые приносят пользу (оказывают услуги) лишь тем людям, которые соблюдают условия правильного их содержания и кормления, т. е. оба персонажа (черт и дух-обогадитель) способны и помогать, и вредить. Показательно при этом, что именно в фольклорной (а не книжной) традиции дьяволу иногда приписываются признаки добродетельного и справедливого духа. Например, он одаривает сироту деньгами, указывает бедным людям место зарытого клада (ю.-слав.); наказывает одного чертенка, укравшего у бедняка последнюю краюху хлеба, и заставляет его отслужить в работниках у этого человека три года, пока тот не разбогатеет (бел., укр.); дьявол выступает защитником пострадавших от несправедливости: наказывает трактирщика, обсчитывающего посетителей и недоливающего им напитки; доводит до смерти судью, который за взятку вынес несправедливый приговор бедной вдове (пол.). Но в целом черт осознается и в церковно-книжной, и в народной традиции как наиболее вредоносный персонаж, ср. сербскую поговорку: «Дьявол не пашет и не копает, а лишь о злых делах помышляет» (СД 2012/5: 519–527).

Собственно говоря, именно черт имеется в виду, когда в классификационной системе выделяется специальная рубрика: «демоны зла», «злые духи», «вредоносные силы». Так, при попытках систематизировать образы восточнославянской демонологии Д.К. Зеленин предлагал различать, с одной стороны, категорию духов, и с другой – полудемонических существ (людей с демоническими свойствами); а среди первых выделял группы: локализованных персонажей (домашних и природных), сезонных духов или символизирующих определенное время; особую группу составляли персонажи, генетически связанные с душами умерших, и наконец, замыкается этот перечень разделом «вредоносные силы», под которыми подразумевается черт (Зеленин 1991: 410–424). Близкий к этому подход

отмечается в классификации славянских мифологических персонажей польского этнографа К. Мошиньского, который членил все многообразие персонажей сначала на три группы: 1) демоны, 2) полудемонические существа и 3) неиндивидуализированные парадемонические существа (призраки, привидения, страхи). Затем он конкретизирует состав первой группы: а) духи домашние; б) персонажи, генетически связанные с «заложными» покойниками; в) персонажи, происхождение которых неясно; г) духи судьбы; д) духи болезней и смерти; е) демоны зла (Moszyński 1967: 643–660).

Иначе устроена классификация персонажей севернорусской демонологии, предложенная О.А. Черепановой. В ее основе лежит признак реальности/ирреальности мифологического персонажа: 1) реальные люди с демоническими свойствами (колдуны, ведьмы); 2) реально-ирреальные персонажи-олицетворения (ветер, вихрь, персонификация болезни и смерти); 3) ирреальные персонажи, сохраняющие связь с реальными (но умершими) людьми, т. е. «ходячие» покойники; 4) ирреальные персонажи (все остальные демонические существа). Последний раздел включает еще четыре группы персонажей, различаемых по функциональному признаку: а) духи-хозяева, патроны, опекуны; б) духи-помощники; в) духи-устрашители; г) духи зла (Черепанова 1983: 15–19). К сожалению, для каждой из этих рубрик автор не указывает примерного состава персонажей. Под духами-хозяевами и опекунами понимаются, по-видимому, и домашние духи-охранители, и «хозяева» природных локусов; под помощниками – духи (бесы), которые служат колдунам и ведьмам; духи-устрашители – это такие мифологические персонажи, которыми запугивают непослушных детей; наконец, духи зла – это и черти, и все прочие вредоносные существа.

Таким образом, в приведенных классификациях для черта предусматривается особая рубрика с оценочным критерием («злые духи», «вредоносные персонажи»), и это уже само по себе вызывает вопрос: не выводятся ли тем самым за пределы категории духов зла остальные перечисленные персонажи, например: водяной, леший, «ходячий» покойник, духи болезней и проч.

Обобщив опыт предшественников в деле систематизации персонажей народной демонологии, М.Н. Власова предложила использовать так называемую условную систематизацию, учитывающую и признак «человек/демон», и функциональную характеристику мифических существ: 1) человеческие существа (колдуны, ведьмы, «проклятые» люди, покойники); 2) природные духи-«хозяева»; 3) домашние духи; 4) духи – охранители кладов; 5) детские страшилища (*бука, бабай*); 6) духи – предвестники судьбы; 7) духи болезней и смерти; 8) нечистая сила неясного обличья. Как особые типы рассматриваются два образа, которые по своим характеристикам выпадают из приведенного выше перечня: 9) мифический змей и 10) черт, бес (Власова 1998: 588–589). Первый из них часто воспринимается носителями народной культуры не как самостоятельное демоническое существо, а как одна из

ипостасей черта либо «ходячего» покойника. Что же касается черта, то он не находит своего места в классификационной системе (выстроенной по функциональному признаку) потому, что может замещать почти любой демонологический образ, выступая в роли родовой обобщенной фигуры для всей нечистой силы, поэтому его и н д и в и д у а л ь н ы е характеристики трудноуловимы. Так что в разных классификационных системах черт чаще всего включается в раздел «д у х и з л а».

Противопоставление демонов «п о з и т и в н ы х» и демонов «н е г а т и в н ы х» вновь актуализируется в последние годы в некоторых трудах по польской народной демонологии. Так, известный польский этнограф и религиовед Л. Пэлка, очень опытный полевик-собираатель, автор многочисленных работ по польской народной культуре, попытался подойти к проблеме классификации мифологических персонажей по-иному. Свою книгу «Народная польская демонология» (1987) он построил таким образом, что весь материал в ней распределяется по двум большим разделам: 1. духи – персонификации п р и р о д н ы х объектов и явлений и 2. духи – персонификации о б щ е с т в е н н о й жизни. А затем первая из этих групп членится еще на две подгруппы: а) атмосферные демоны, куда включаются мифические существа, вызывающие вихри, ураганы, бури, метели, ненастье (лятавцы, летающие змеи, «вихорные» бесы, управляющие градовыми тучами души самоубийц), и б) персонификации ландшафтных объектов: имеются в виду духи-«хозяева» природных локусов (демоны водные, прибрежные, болотные, полевые, лесные, горные, подземные). А второй раздел этой книги называется «Демонологическая персонификация явлений социальной жизни». Он предваряется тезисом о том, что «в нашей социальной народной демонологии отчетливо выделяются два прямо противоположных типа мифологических образов: духи, опекающие людей, их дома и хозяйство, и – вредоносные демоны, приносящие несчастья, болезни и смерть» (Pełka 1987: 127). К первому разряду автор относит упомянутого нами выше духа-обогапителя, а ко второму – всех злокозненных демонов, которые: похищают грудных младенцев и вредят роженицам (дивожоны, мамуны, богинки); душат спящих людей и выпивают их кровь (вампир, стригонь); мучают домашний скот, отбирают молоко (злые духи, змора, ведьма). Кроме того, к так называемой негативной демонологии автор относит чертей, дьяволов, волколаков, а также персонифицированные образы болезней и смерти.

Причисляя духов-обогапителей к «п о з и т и в н о й демонологии», Л. Пэлка признает, что в польской мифологической традиции XIX–XX вв. эти персонажи чаще всего воспринимались в народе как «дьявольская сила» и как потенциально опасные существа, способные навредить тому, кто содержит их у себя в доме не по правилам. Он приводит длинный перечень вредоносных действий, производимых домашними духами, которые, будучи обиженными на домохозяев, либо исчезали, либо начинали мстить: насылали несчастья и беды,

гибель скота, пугали жильцов по ночам стуком, шумом, битьем посуды, били детей, щипали спящих, могли сжечь дом или дворовые постройки (Pełka: 140–141). На территории Восточной Польши (которая была наиболее подробно обследована автором анализируемой книги) в названиях этих персонажей наряду со специфической диалектной лексикой («хованец», «краснолюдек», «домовой», «домашний уж») часто использовались термины типа *diabły*, *nieczyste siły*, *złe duchy* (Pełka 1987: 135). Но польский этнограф объясняет все эти факты (не подтверждающие обоснованности включения их в разряд «позитивной демонологии») позднейшими процессами переосмысления языческих образов под воздействием христианской религии и католического костела.

Эта широко известная в этнологических науках и принятая многими исследователями позиция приводит к такому странному положению дел, что при попытках оценить «доброту» или «злокозненность» мифологического персонажа оказывается возможным игнорировать единственно надежные массовые источники (т. е. собранные фольклористами и этнографами в XIX–XX вв. записи устных народных поверий) и выстраивать свою систему аргументации на основе ничем не доказанных предположений. А исторически засвидетельствованные в письменных источниках факты никак не подтверждают подобных предположений. Общепризнанным является лишь тот факт, что все персонажи языческой мифологии, действительно, назывались в христианской письменности «бесами, дьяволами», но никакими явными свидетельствами об изначальных опекунских качествах домашних духов дохристианской религии мы не располагаем. Несомненно, имело место влияние официальной религии на отношение к персонажам низшей мифологии как к *нечистой силе*, тогда как прямых указаний на благотворительные качества языческих домашних духов церковная письменность не содержит. А без опоры на факты это предположение остается пока бездоказательной гипотезой.

В датированной 1250 годом рукописи наставника древнего монастыря в Рудах (современный Ратиборжский повет польской части Верхней Силезии), которая называется «*Summa de confessionis discretione*», осуждаются «идолопоклоннические» обычаи местного населения, в том числе практика «неразумного люда» бросать в углы дома или за печь часть съеданной пищи, которая предназначалась «домашним божкам» ради того, чтобы они были дружелюбно настроены к домочадцам [...aby byli dobrze usposobieni dla mieszkańców domu]. Рукопись была переведена с латыни на польский язык и издана во Вроцлаве в 1955 году. Приведенная цитата заканчивается восклицанием: «Не должны ли мы называть это идолопочитанием?» (Karwot 1955: 28).

Мотив «кормления духов ради их расположения» – один из немногих, который часто встречается (в связи с критикой народных обрядов) в западноевропейских средневековых источниках, но он свидетельствует лишь о том, что благосклонность духов нужно завоевывать правильным поведением. При упоминании в церковных поучениях

простонародних обычаяв «кормлення домашніх божків» всякий раз появляється одна і та ж вставка: «Если с ними хорошо обходиться, они заботятся о благополучии дома и приносят счастье» (WKDP 2005: 111). Эти очень широко известные в традиционной культуре вплоть до XIX в. магические акты – жертвоприношение в виде продуктов, выделение части пищи для духов, символическое их угощение или ритуальное приглашения к накрытому столу – лежат в основе всех обрядов с «задабривающей» семантикой и служат надежным способом урегулирования отношений с мифическими существами. Адресатами таких ритуальных актов (если судить по вербальным формулам-приглашениям на рождественский ужин) оказываются: во-первых, персонажи высшего божественного ранга – Бог, Богородица, святые, ангелы; во-вторых, души умерших родственников (называемые по их именам) или родовые предки-родители («деды»); в-третьих, демонические существа – домовый, черт, ведьма, чернокнижник, планетник, духи болезней и т.п.; в-четвертых, самые разные вредоносные силы – природные стихии (мороз, град, буря, ветер), дикие звери (волк, медведь), мелкие грызуны (мыши, крысы), насекомые-вредители (клопы, тараканы, блохи, жуки, оводы) (Виноградова, Толстая 1995: 185–187). Из этого следует, что акт символического кормления выступает как универсальный механизм, обеспечивающий покровительство со стороны высших сил (и почитаемых родовых предков), и одновременно защищающий от нечистой силы и опасных природных явлений.

Весьма убедительные результаты получают те полевики-собиратели, которые задают прямой вопрос своим собеседникам: «А домовый (либо другой персонаж) – это добрый или злой дух?». Подобная собирательская практика нашла свое отражение, например, в современных публикациях белорусских этнографов и этнолингвистов. В ответах информантов отчетливо видно их замешательство, сбивчивость или противоречивость. Ср., следующие диалоги:

Есць у хаты дамавык. Шчо са́мо коб добрэ всэ было в хазяйстве <...> [Так ён добры?] Ну, вун добры, а кому можэ буты і поганы. [Каму паганы?] Ну, як ёму нэ наравыцца шчо. У якуй хатэ. А як хороша ў хатэ, так і дамовык хорошы... (ТМКБ 2009: 554).

[А врэду ня дзелаець той лесавік?] Еслі з ім абрашчаешся, як і дамавік, абрашчайся з ім як нада, то і ўсё. А як чым яго абідзіш, будзя бразгаць, стукаць, будзя цябе хадзіць будзіць. Еслі разазліш яго. А нада ласкай... (ТМКБ 2011: 521–522).

[Так русалка добрая?] Русалка добрая, яна маладзіца. Але кауць, шо ўцякаймо, бо пранікам [т. е. пральніком, вальком для стирки белья] заб'е (ТМКБ 2009: 557).

[А гэтыя дамавыя – злыя? А яны нячыстая сіла ці не?] Ну, хто іх

знає, якія яны <...> Да кажуць, яны каго ўзлюбяць – забяруць. Есьлі ім хто панадабіцца. І ўред здзелаюць... (ТМКБ 2013: 672).

Как видим, в этих примерах постоянно используются условно-слагательные конструкции типа «если – то», свидетельствующие об относительной «доброте» (как и злокозненности) того или иного персонажа, так что оценочная оппозиция «добрый/злой» не может служить надежной основой для распределения демонических существ по прямо противопоставленным классам.

Получившая в последние десятилетия широкое распространение практика описания демонологических верований в форме словаря позволила ученым на время отложить трудно решаемые вопросы, связанные с классификацией персонажей низшей мифологии. Словарный жанр предоставляет возможность, во-первых, упорядочить по алфавитному принципу обширный свод данных; во-вторых, выявить всю совокупность терминологических названий демонологических образов, характерных для той или иной этнической традиции; в-третьих, определить (в словарных дефинициях) место каждого из персонажей в мифологической системе. Кроме того, словник словарных изданий может включать не только частные названия конкретных демонов, но и формулировки обобщенных статей, посвященных целым группам или категориям мифологических персонажей: духи домашние, духи атмосферные, духи локусов и т.п., – что само по себе является базой для последующих классификационных разработок. А вот включение в словари обобщенных статей типа *духи добрые* и *духи злые* демонстрирует, как мне кажется, всю бесперспективность подобного противопоставления, если оно используется в качестве классификационного критерия.

Именно так поступили, например, авторы словаря польской народной демонологии, изданного в Катовицах в 2005 г. и называемого «Большая книга польских демонов». Словник этой демонологической антологии составлен таким образом, что наряду с узколокальными диалектными названиями демонических существ он включает значительный по объему список обобщенных статей, посвященных отдельным классификационным группам, например: демоны антропоморфные (либо – зооморфные, аморфные); демоны атмосферные (земные, подземные); демоны домашние, демоны природные; а также болотные, водяные, прибрежные, лесные, горные, полевые и т. п. И среди них выделяются две противопоставленные категории: демоны *позитивные* и демоны *негативные*. Словарная статья «*Demony negatywne*» дает лишь самое общее определение вредоносных персонажей (без ссылок на конкретные образы): «Группа демонических и полудемонических существ, которые, согласно народным поверьям, представляют собой воплощение всех негативных явлений: несчастий, стихийных бедствий, болезней, смерти. Это самая многочисленная и наиболее значимая категория демонов, характеризующаяся вредоносным, часто и губительным воздействием на

людей» (WKDP 2005: 117). А статья «Demony pozytywne» сводится к краткой дефиниции – «сравнительно малочисленная группа демонических существ, доброжелательных к человеку, опекающих его дом и скот» – с последующей отсылкой: «см. Демоны-опекуны» (там же: 121). В свою очередь, эта указанная статья («Демоны-опекуны») содержит отсылки на частные словарные статьи, посвященные конкретным персонажам (всего их более шестидесяти), и предваряется следующей преамбулой: «Многочисленная категория демонических существ, первоначально происходящих из душ умерших предков, опекающих своих родственников, обеспечивающих им достаток, приумножение скота, охраняющих дом и усадьбу». Далее следует любопытное добавление: «...делающих это бескорыстно либо – за душу, отдаваемую демону после смерти человека» (там же: 117).

Давая подобную дефиницию «демонов-опекунов», авторы должны были бы включить в число «позитивных духов» и черта, ибо именно такие отношения предусмотрены для ситуации получения человеком услуг со стороны дьявола. Из этого следует, что мотив «обогащать человека и выполнять все желания в обмен на его душу» может трактоваться то как вредоносный (по отношению к образу черта), то как патронажный (по отношению к духу-обогатителю). В научной литературе сложилась такая практика, при которой все разновидности демонов типа духа-обогатителя (наиболее широко известных в западноевропейской и западнославянской мифологиях) относятся к категории домашних духов, поскольку они локализируются обычно в домашнем пространстве и им приписывается некая патронажная функция – способность приумножать достаток. Однако существует принципиальная разница между духами-опекунами, генетически связанными с почитаемыми родовыми предками (тип восточнославянского домового), и духом-обогатителем, связь с которым считалась предосудительной в сельском сообществе, поскольку он оказывает услуги лишь «знающим» людям (колдунам, ведьмам) и происходит из душ умерших некрещеных младенцев, либо его выводят люди из особого яйца; см. подробнее: (Левкиевская 1999: 147–150).

Как бы то ни было, но вся так называемая «позитивная демонология» в западнославянской мифологии представлена вариантами одного и того же класса демонов – это «дух-обогатитель». Соответственно, в словарной статье «Демоны-опекуны» вышеупомянутого словаря даются отсылки на многочисленные локальные разновидности этого (по-разному именуемого) персонажного типа (chobold, chowaniec, kłobuk, skrzat, latawiec, sporych и т.п.). А поскольку источниками «Большой книги польских демонов» послужили данные не только с этнической польской территории, но и с украинско-белорусских земель, некогда входивших в состав Польши, то в этом же списке отсылку фигурируют многие восточнославянские персонажи: банник, хлевник, гуменник, домовый дедушка, дитько, жировик, доброхот и др. (WKDP 2005: 118). Вместе с тем описание каждого из них в конкретной словарной статье позволяет об-

наружить хорошо известные амбивалентные характеристики, которые сводятся к функциям «помогать людям» и «вредить им».

Упоминание в этом списке имени доброхот особенно показательное, так как внутренняя форма слова напрямую связана с понятием 'добро', – что позволило многим любителям славянской мифологии трактовать функциональную направленность персонажа с этим именем как исключительно «благодетельную». В словарной статье «Dobrochot» анализируемого польского издания дается следующая характеристика этого персонажа: «доброжелательный домашний демон, покровительствующий людям; широко представлен в русской народной культуре; встречается также в поверьях Восточной Польши» (там же: 150). На самом деле в диалектной лексике Русского Севера слово *доброхот* известно, во-первых, как ласковое обращение к мужчине и, во-вторых, как одно из эвфемистических названий домового; а в южнорусских говорах оно воспринимается как бранное со значением 'черт, дьявол' (СРНГ VIII: 79). В польской же народной традиции – насколько мне известно – оно не встречается вовсе. Известный русский писатель и этнограф С.В. Максимов, анализируя севернорусские поверья, сообщает, что по отношению к людям домовые «не сделались злыми врагами, как водяные, лешие и прочие черти, а как бы переродились: превратились в *доброхотов*», и крестьяне считают их за особую «добрую породу» (Максимов 1989: 24). Похоже, что это слово использовалось в народной традиции в качестве этикетного или задабривающего названия домового, подобно тому, как слово *добруха* служило в некоторых русских говорах для обозначения лихорадки (СРНГ VIII: 80).

Кроме того, в «Большую книгу польских демонов» включена еще одна статья под названием «Dobrochoczy» [Доброхочий], в которой говорится, что это лесной дух белорусской мифологии, а далее – в качестве характеристики персонажа – приводятся две цитаты из трудов польских фольклористов: Лукаша Голембёвского (издание 1830 г.) и Люциана Семеньского (издание 1845 г.). Оба автора в своих изданиях суеверных рассказов (при описании «доброхочего») использовали один и тот же источник – опубликованную в журнале «Dziennik Wileński» за 1817 год статью польского автора, Марии Чарновской, которая описала обычаи и поверья крестьян Могилевской губ. В ней говорится о том, что белорусы верят в лесного «божка», называемого Доброхочий, к которому они относятся не как к злему духу, а скорее как к справедливому судье, ибо он опекает достойных людей и сурово карает недостойных, навлекая на них болезни. Однако заболевший из-за него человек может выпросить себе прощение, если отнесет ему в лес подарок – краюху хлеба с солью, завернутую в чистую тряпочку. Каждый, кто вступит в след ноги Доброхочего, непременно заблудится (Czarnowska 1817: 407).

Группа персонажей по имени *доброхожие* требует особых комментариев, поскольку подобный способ номинации постоянно провоцирует исследователей на трактовку этого образа как очевидного носителя добра.

А между тем – как показывают накопившиеся к настоящему времени массовые новые данные – в характеристиках этой группы персонажей регулярно проявляется совмещение функций «вредить» и «помогать».

Белорусским собирателям и исследователям удалось установить достаточно точную географию распространения названия *дабрахожи* (*дабрахоцы*, *дабраход*) как демонологического термина. Подобный тип номинации зафиксирован в восточной Белоруссии на левобережье р. Сож (Ветковский, Чечерский р-ны Гомельщины и Краснопольский, Костюковичский р-ны Могилевщины), а также на русско-белорусском пограничье – в Красногорском и Новозыбковском р-нах Брянской обл. (Лопатин 1992: 26–28; Лопатин 2005: 34–37; Боганева 2009: 14). Что же касается набора отличительных признаков, по которым можно было бы идентифицировать того или иного духа как *доброхожего*, то их установление представляет большие трудности, так как этим словом, как оказалось, белорусы могут называть и домового, и лесного духа, и русалок, и некрещеных детей, и «ходячих» покойников. «Скорее всего, – как об этом пишет Г.И. Лопатин, – это общий народный термин для любого мифологического персонажа, наименование которого табуируется» (Лопатин 2005: 34). Ср. следующие свидетельства: «Ніхто не бача, а каму паложана – бача. Дамавога. [А хто такі дамавы?] Дабрахожы. Гавораць, этыя дзеці, што ўміраюць нехрышчанымі. [Так ён дабрахожы ці дамавы?] Дабрахожы. Ну і дамавы, так яно завецца. [Гэта адно і тое?] Да, да!» (ТМКБ 2013: 664). «[А што гэта за людзі, дабрахожыя? Ці яны не людзі?] Ну, ён жа яўляецца чалавекам <...> [А маці як называла: дамавыя ці дабрахожыя?] Пра дамавых маці расказвала. Дабрахожы – эта той самы дамавы. [А гэтыя дамавы-дабрахожыя – нячыстая сіла ці не?] Не, не!» (ТМКБ 2013: 741). «[А што трэба было рабіць, калі заблудзіў? Хрысціцца?] Дабрахожы ж гэтага не любіў, хрэста. Не любіў, ён жа не хрышчаны. Вот есць хрысьціцца, то ён не падыходзіць. [А русалкі – гэта нячыстая сіла ці не?] Не, эта вот такое, як дабрахожыя пачці. Толька эта мальчыкі [о доброхожих], а эта дзевачкі нехрышчаныя [о русалках]. Эта не нячыстая сіла» (ТМКБ 2013: 742). «[А якія яны, дабрахожыя? Як выглядалі?] Так, як чалавек. Прыбраны. Ён жа ў грабу ляжыць прыбраны. І так ён і ідзець прыбраны <...> [А адкуль яны бяруцца, дабрахожыя?] А з кладбішча. Скуль яны яўляюцца? З кладбішча дабрахожыя, да, да, да» (ТМКБ 2013: 743).

Если информанты причисляют к разряду доброхожих то домовых, то лесных духов, то умерших некрещеных детей (в том числе русалок), значит, этот термин используется ими для обозначения некоего родового понятия, соотносимого с целой группой мифологических персонажей, объединенных некоторыми общими признаками. Каким же эти признаки?

Самый важный из них – четко осознаваемое носителями традиции происхождение доброхожих из душ умерших людей, например, из «приспанных» младенцев, которых неосторожные матери задушили во время сна (Лапацін 2011: 137). В одной из гомельских быличек люди

упрекают доброхожего за то, что он, обернувшись вихрем, разбросал копну сена, а тот ссылается на свою горькую долю «приспанного» ребенка: «Вы думаете, мне хочыцца людзям урэдзиць? Эта ж мяне пасылаюць. И ўсе мяне клянучь. Скажыце маёй матцы, штоб ёй прыстанку не было нідзе, што яна мяне прыспала». Далее в этой быличке выясняется, что мать-грешница все еще проживает в этом селе (Лопатин 2005: 35).

Вторая, тоже очень популярная для данной локальной традиции, версия поверий о генезисе этих персонажей восходит к легенде книжного происхождения о детях Адама и Евы, которых родители спрятали от Бога, а тот повелел, чтобы эти скрытые от него младенцы «остались скрытыми навеки»; подробнее о мотиве «Разные дети Евы» см.: (Белова, Кабакова 2015: 109–120). Очевидно, именно с этой легендой связаны такие варианты названий доброхожих, как *скрытыя людзі, невідзімыя* или *цёмныя людзі, невідзімцы*. «Невидзимыя люди – это нехрышчоныя. Скольки нас, людзей, стольки невидзимых людзей. На кажнага чалавека есць невидзимы. Адам и Ева сатварыли грех. У их нарадзилася дзевяць пар. Яны палавину схавали, палавину – не. Значыць, засталася палавина нехрышчоных. Значыць, эта невидзимыя людзи. Если ўгнявиць их, так и плоха отнясецца» (Лопатин 2005: 35).

Наконец, третий вариант поверий о происхождении доброхожих (на этот раз соотносимых с образами русалок) связан с душами девушек, умерших до вступления в брак. Ср. следующее сообщение: «[А хто эта – дабраходы?] Да вайны ўсё казалі – русалкі хадзілі, дабраходы... Цяпер зямля праклятая, а ў старынушку хадзілі. Як табе сказаць, дабраходы – эта як паміралі маладыя, паміралі нявесты маладыя, вот і называліся дабраходы. Нявідзімыя. [А яны дрэннае рабілі?] Нічога дрэннага, дзетки, не дзелалі...» (ТМКБ 2013: 667).

Следующий признак, отличающий доброхожих от других демонологических образов, проявляется в их принадлежности к категории людей, а не духов: «яны абыкнавенныя людзи», «дабрахожыя считаюцца скрытыя людзи», «дабраходжы – такі самы чалавек», «хорошыя людзи, толька их не видзеў ніхто», «эта цёмныя людзи», «з таго свету людзи» и т. п. На прямой вопрос собирателей, считаются ли доброхожие нечистой силой, чаще всего следовали отрицательные ответы: «Нячыста сила, не пры нас будзь сказано, – это чэрци, не пры нас будзь сказано. А эта [т. е. доброхожие] – не. Эта русалки гуляюць. Цёмныя людзи. Русалки – эта нявидзимыя людзи» (Боганева 2009: 16). Более того, иногда их причисляли к неким обожествляемым существам: к «земным богам» или «богатырям», «святым духам». Ср., например, следующий диалог: «[А гэта нячыстая сіла?] Не, не. Не нячыстая. [А хто тады?] Багатырі, эта духі Бога. [Як святыя?] Да, да. [І іх не ўсе бачаць?] Не, не. Толькі каму паложана...» (ТМКБ 2013: 744).

Судя по всему, эта характеристика доброхожих напрямую связана с их генезисом, т. е. с осознанием того, что они произошли из душ умерших людей (близких родственников или односельчан) и еще не получили полноценного демонологического статуса абстрактных злых духов.

Поэтому они определяются информантами не как демоны, а как «люди с того света». По наблюдениям Е.М. Боганевой, доброхожие в белорусских поверьях характеризуются как существа достаточно «вредные и своенравные», но не как нечистая сила (Боганева 2009: 14).

Однако самым устойчивым и наиболее значимым является следующий признак-мотив: доброхожие проявляют свои вредоносные функции лишь по отношению к тем людям, которые намеренно или случайно обидели их, отнеслись к ним без должного почтения, нарушили некие установленные правила поведения. Эта характерная черта отмечается всеми исследователями, утверждающими, что поведение доброхожих всецело зависит от сложившихся отношений с человеком: «За паважлівае да сябе стаўленне дабрахожы забяспечвае дабрабыт і дастатак, згодна з асобнымі запісамі, дае веданне мовы жывёльнага і расліннага свету, але жорстка карае за нядбайнасць, безгаспадарлівасць, брыдкаслоўе, не любіць, калі яму пераходзяць дарогу, становяцца на яго след. За гэта ён можа збіць з дарогі, насласць цяжкую хваробу не толькі на крыўдзіцеля, але і на яго дзяцей, нашкодзіць гаспадарцы: зрабіць завалы з дрэваў, разбурыць стагі, пакалечыць хатнюю жывёлу» (Лапацін 2011: 137).

В ответах информантов на вопрос собирателей, «считаются ли доброхожие добрыми», обычно следует сначала согласие, а затем неизменное добавление: «але могуць і пашкодзіць»; «только нельзя было их абижаць...»; «каго узлюбяць, а каго – не»; «если ты их усердзіш, так яны нікагда не прасяць...»; «як не ўзлюбяць, так калецтва даюць»; «еслі ўгнавіць их, так і плоха [к человеку] атнясецца» и т. п. В полесских быличках об этих персонажах чаще всего фигурируют следующие мотивы: «доброхожий сбивает с пути человека, который случайно вступил в его след»; «карает тяжкими болезнями за осквернение его пути-дороги, называемой *переход* (т. е. тех, кто нарушил запрет мочиться в лесу в непопущенном месте)»; «знахарь вступает в контакт с доброхожим, стараясь выпросить у него прощение для нечаянно обидевшего его человека»; «заболевшие люди делают *относы* доброхожему, т. е. жертвуют ему особым образом испеченный хлеб»; «доброхожий одаривает нескончаемым рулоном полотна того, кто прикрывает своей одеждой одиноко лежащего в лесу ребенка».

Уделить столько внимания поверьям о доброхожих нам пришлось потому, что, во-первых, при столь прозрачном «позитивном» имени сами персонажи характеризуются как существа чрезвычайно мстительные и опасные, т. е. выступают в народной демонологии как амбивалентные. А во-вторых, исследователям предоставляется редкая возможность сравнить современные сведения об этих мифических существах с данными почти двухсотлетней давности. Надо признать, что та степень аутентичности при описании доброхожих, которая отмечается в сообщении Марии Чарновской (1817) – лишенном привычных для раннего этапа донаучной этнографии «романтических красотей», – вызывает у современных специалистов настоящее изумление. Практически все

упомянутые в этом свидетельстве характеристики подтверждаются полными записями последних лет: доброжелательность персонажа по отношению к «достойным людям» и карательные функции по отношению к «недостойным»; способность насылать болезни; обычай выпрашивать у доброхожих прощение за нанесенную обиду, жертвуя ему угощение; мотив «человек сбивается с пути, наступив в лесу на след доброхожего». Назвав этого «белорусского божка» строгим, но справедливым судьей, М. Чарновская обозначила принципиально важную его особенность: он не вредит людям, а наказывает провинившихся, и сами люди признают за ним такое право – карать нарушителей правил поведения. Это обстоятельство сближает демонов с персонажами божественного ранга. Не случайно среди мифологических персонажей, наказывающих за неурочное прядение, выступают в одном ряду и Бог, Богородица, святые, и души умерших родственников, и демоны (домовик, русалка, змея-веретенница, «баба в белом» и т.п.).

Таким образом, если вернуться к вопросу о демонологической классификации, то в качестве перспективных и вполне работающих можно было бы признать пока лишь несколько критериев, в основе которых лежат более или менее четкие бинарные оппозиции: 1) принадлежность персонажа к категории живых людей либо – к категории мифических существ; 2) привязанность персонажа к конкретному месту пребывания в земном пространстве либо – отсутствие строгой локализации; 3) приуроченность появления к конкретному сезону (календарному, суточному) времени либо – отсутствие такой временной приуроченности; 4) генетическая связь с душами умерших людей либо – другой тип генезиса. Что же касается функциональных характеристик (и особенно функции «действовать в интересах людей либо во вред им»), то такого однозначного противопоставления установить не удастся, потому что один и тот же персонаж может выступать то в роли демона-вредителя, то в роли персонажа, карающего виновных по справедливости. И то же самое касается патронажной функции: существенным оказывается уточнение, помогает ли персонаж человеку бескорыстно или исключительно в обмен на его душу (либо за другое вознаграждение). Если удастся в дальнейшем изучить и формализовать все типы взаимоотношений людей с мифическими существами, то, возможно, это облегчило бы задачу построения научной классификации демонологических персонажей, а пока нам приходится признать, что большинство из них и не добрые, и не злые, но могущие быть и теми, и другими в разных ситуациях.

ОППОЗИЦИЯ «ЕДИНИЧНЫЙ / МНОЖЕСТВЕННЫЙ» КАК ОДИН ИЗ ИДЕНТИФИЦИРУЮЩИХ ПРИЗНАКОВ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

В «Схеме описания мифологических персонажей» среди вопросов, касающихся названий, ипостасей, особенностей внешнего вида, атрибутов, под пунктом пятым фигурирует раздел: «Взаимоотношения мифологических персонажей». Он начинается с параграфа: «Количественная характеристика: единичность – парность – семейность – множественность» (Схема 1989: 81). В общем списке признаков количественный признак редко оказывается центральным и определяющим; он остается на периферии основного круга сюжетообразующих мифологических мотивов. Тем не менее, как теперь становится ясно, важно было при разработке анкеты не упустить этот показатель. Речь идет о противопоставлении мотивов «появляться во множестве» (он отмечается, например, в наборе признаков восточнославянских русалок, севернорусских шуликунов, западнославянских блуждающих огоньков, южнославянских самодив, самовил и др.) либо «действовать в качестве единичного образа» (например: домовый, леший, вампир, змей летающий и др.). Следовало бы только, как мне кажется, учесть оттенки значений противопоставления: а) одинокий/имеющий семью; и б) одиночный/множественный (действующий в группе себе подобных). Имеется в виду либо семейная модель существования демона, либо количественная характеристика персонажей одного класса и одного статуса. В последнем случае приходится учитывать, действует ли данное мифическое существо в одиночку или это несколько, много единосущностных персонажей, идентичных по своим гендерным, возрастным, этиологическим, функциональным признакам.

Предметом нашего рассмотрения будет именно такой, количественный показатель. Что касается семейной модели, то вообще она в славянской демонологии разработана весьма слабо, во всяком случае она не представлена в виде развернутых сюжетов о внутрисемейных отношениях того или иного демона. Чаще всего мы имеем дело лишь с лаконичной констатацией наличия у мифического существа членов семьи, тогда как в поверьях и быличках он обычно изображается как одиночный персонаж.

Основным объектом изучения в настоящей статье, таким образом, является количественная характеристика демонологиче-

ских персонажей. Для каких же из них характерно свойство «появляться во множестве»? В чем заключается смысл такого умножения однотипных мифических существ, если они выступают как носители одной и той же демонологической функции?

Если учитывать общий список персонажей славянской демонологии, то по преимуществу как одиночные образы описываются прежде всего духи-«хозяева» локусов: домовый, леший, водяной, полевик, банник, гуменник, овинник, колодечник, дух мельницы и под. И хотя «общим местом» в сообщениях о них являются свидетельства типа «домовой живет в каждом доме», «в каждом водоеме есть свой водяной», «в любом лесу хозяйничает свой леший» и т. п. (что вообще-то предполагает наличие множества единосущностных персонажей в пространстве одного села или в окружении ближайшего природного ландшафта), – подобные персонажи предстают в мифологических рассказах и поверьях чаще всего как действующие в одиночку. И более того, они не терпят присутствия второго такого же мифического «хозяина» в своем локусе (ср. былички о драках двух домовых, дворовых в пространстве одного дома или двора). То же самое можно сказать о южнославянских духах-«хозяевах» (часто выступающих в облике змей-*стопанки*), т. е. о мифическом защитнике конкретного села, окосельских угодий, виноградников, а также о духе – охранителе построек, происхождение которого связано со «строительной жертвой». Исключение составляют западнославянские (точнее, серболужицкие и западнопольские) поверья о локативных духах в виде множества маленьких человечков: домашних, лесных, горных, подземных гномов, карликов и «краснолютков». Но поверья о них не являются характерными для большинства славянских традиций, более известны они в немецкой и западноевропейской мифологии. Вообще же к группе «действующих поодиночке» можно причислить большинство персонажей общеславянской мифологии, таких как змора, волкулак, вампир, подменыш, полудница, ходячий покойник, змееподобные существа (змей летающий, змей-любовник) и ряд др.

Рассмотрим более подробно признак множественности в наборе характеристик тех или иных классов мифологических персонажей. Бросается в глаза, что он является показательным для женских образов, олицетворяющих по в а л ь н ы е б о л е з н и. Прежде всего это касается лихорадок, отличительной особенностью которых во всех славянских традициях выступает их множественность: они якобы появляются (в зависимости от вариантов разных локальных верований) как 7, 9, 12, 14, 25, 27, 30, 40, 70, 77 либо «как девять раз по девять» женщин, сестер, иродовых дочерей, змеиных дочек, женщин-красавиц, уродливых старух (Усачева 2004: 118). В меньшей степени признак множественности характерен для других болезней: чумы, оспы, тифа (Агапкина, Усачева 1995: 226). Представления о множественном составе духов болезней косвенно отразились в самом раннем древнеславянском тексте молитвенного заговора, обнаруженного среди новгородских берестяных

грамот XIII в. (№ 715). В переводе на современный русский язык он представлен в следующем виде: «Тридевять ангелов, тридевять архангелов, избавьте раба Божия Михея от лихорадок (в подлиннике – *от трасавиче*) молитвами святой Богородицы». Архаическая мифологическая основа заговора проявляется в осознании необходимости призвать на помощь такое большое количество святых помощников именно потому, что «трясовицы» в народных поверьях предстают как некое множество единообразных духов (Виноградова, Толстой 1996: 222).

Свойство появляться группой по трое (либо в составе пяти, семи, девяти мифических женщин) приписывается в южнославянской мифологии духам судьбы – судженицам, наречницам, которые появляются в доме роженицы в первые три ночи после родов и предрекают младенцу его судьбу (Плотникова, Седакова 2012: 199). Но надо, однако же, учитывать, что подобная количественная характеристика (счет от двух до девяти) – это не то же самое, что понятие множественности.

Наиболее типичным этот мотив (появляться во множестве) оказывается в характеристиках так называемых сезонных демонов, т. е. периодически появляющихся в земном пространстве персонажей календарной мифологии. В нашей совместной со С.М. Толстой публикации (в которой были сопоставлены данные о восточнославянской русалке, польской богинке, болгарской самодиве и сербской виле), под пунктом «Время появления» было отмечено: «Отличительной чертой этих мифологических персонажей является их сезонное (преим. весеннее-летний период) пребывание на земле» (Виноградова, Толстая 1989: 98). А под пунктом пятым («Количественная характеристика») значит: «Хотя в поверьях и быличках часто фигурируют одиночные женские персонажи, однако в целом именно множественность следует признать их наиболее типичной чертой. Считалось, что русалки появляются группами, по несколько, *огромными кучами, стайками*; богинки ходят по трое, по пять-шесть, по несколько, по многу; самодивам и вилам тоже свойственно совместное времяпрепровождение» (там же: 94).

Признак множественности отмечается в характеристиках мифологических персонажей, время появления которых в земном пространстве приурочено к весеннее-летнему периоду календаря (Агапкина 1999: 145–160; Агапкина 2002: 373–406). Рассмотрев поверья о восточнославянских русалках и южнославянских «русалях/русалийках», «тодорцах» и «навах» (душах умерших некрещеных детей), Т.А. Агапкина выделила в качестве наиболее показательных и устойчивых следующие их особенности: 1. множественность (это отражено и в терминологии: *нави, мави, русалии, тодорци*, эвфемизмы типа *оне* 'они'; ср. также румынский вариант названий «русалиев» – *ele* 'они'); 2. генетическая связь с «нечистыми» покойниками; 3. календарная приуроченность, которая проявляется в совпадении названий этих сезонных демонов-мертвецов и хрононимов, обозначающих определенные календарные периоды их появления, ср.:

Тодорова неделя – *тодорци*; Русальная неделя – *русалки, русалии*, а также, возможно, *нави* – Навский день (четверг на пасхальной неделе) (Агапкина 1999: 154–159).

Если проанализировать по этим же параметрам (множественность, календарная приуроченность, связь с душами умерших) данные о персонажах зимней календарной мифологии, то следует назвать прежде всего святочных духов: севернорусских *шуликунов* (и ряд сходных с ними множественных персонажей, называемых на Русском Севере *кулеші, кулешмѣнцы, кудеса, святѣ, святкі, шишкі, шишкуны*). Они описываются как маленькие человечки, которые редко появляются поодиночке; обычно их видят целыми «ватагами», «артелями», «толпами», «скопищами», «вереницами» (Зеленин 1999: 82–99; Власова 1998: 563). Происхождение их специально не оговаривается, но по единичным (вологод.) данным шуликунами становились якобы «проклятые» или загубленные матерями новорожденные дети. Подобный генезис этих святочных духов косвенно подтверждается некоторыми дополнительными признаками (малый рост, проказливость, привычка похищать детские игрушки, куклы), а также тем, что объектом их преследований чаще всего выступают дети. Широко представлен в этом круге поверий мотив связи шуликунов с водой. Считалось, что они выскакивают из рек и водоемов; выезжают из проруби на конях, «на маленьких лошадках», в санях, в повозках; скачут или едут в железных ступах, на сковороде, ухвате, кочерге; скользят по снегу на воловьей коже, на одном полозе от саней и т. п. (Березович, Виноградова 2012: 583–585).

В болгарско-македонских и сербских поверьях к разряду святочных духов относятся *караконджулы*. Представления о внешнем виде и ипостасях этих персонажей чрезвычайно разнообразны и многовариантны в разных локальных традициях; среди прочего упоминается облик получеловека-полуконя либо всадника; иногда – вид маленьких голых человечков, появляющихся во множестве (Раденковић 2001: 259–260). Одним из первых, кто отметил черты сходства шуликунов и караконджулов, был Н.И. Толстой. По его мнению, некоторые севернорусские, сибирские и южнославянские лексические сближения, отмечаемые в терминах типа *шуликуны, шилюки, шулек* и под., не покажутся случайными, если будут поддержаны демонологическими поверьями, согласно которым «сербские и болгарские караконджулы имеют много параллельных черт с шуликунами» (Толстой 1995: 272). Например, считалось, что те и другие выходят в святочные дни из воды: по болгарским свидетельствам, караконджулы весь год «спят в реках», а в святочные недели выходят на землю (Георгиева 1993: 173–175). Происхождение их связывается с определенной категорией «нечистых» покойников: с душами самоубийц; молодых людей, не успевших до наступления смерти вступить в брак; либо тех, кто родился (либо умер, либо был зачат) в «поганные», т. е. святочные, дни (Мицева 1994: 79–80; Раденковић 2001: 259). Подобно шуликунам, караконджулы

наказывают людей за неурочное прядение/тканье в святочные дни; способны завести путников на бездорожье; затащить в прорубь; преследуют детей, гуляющих на святки поздно вечером.

В более ослабленном виде привязка к календарному времени отмечается в поверьях славян-католиков (поляков, чехов, лужичан, словаков, словенцев, хорватов) о множестве бесприютно блуждающих в земном пространстве, осужденных на покаяние душ грешников, не принятых на том свете. Типичной их ипостасью являются светящиеся объекты, блуждающие огоньки, горящие свечки, которые появляются преимущественно в предрождественские, адвентные ночи «целыми толпами» (*całymi gromadami, występują gromadnie*). Их множественность проявляется в терминологических названиях типа *ogniki, błędne ognie, błędne światła* (о.-пол.); *światła, świetłoki* (з.-пол., се радз.); словац. *svetlá, svétari, svetielka*; чеш. морав. *adventové svetla* (см. статью «Души-скитальцы в виде блуждающих огней»).

Несмотря на то, что души-скитальцы, как считалось, обречены «отбывать покаяние» в земном мире некий неопределенный срок (никак не связанный с календарным временем), в поверьях славян-католиков их появление часто соотносится с предрождественским периодом (Адвентом) либо с поминальными днями католиков – праздником Всех Святых (1–2.XI); реже – с кануном дня св. Яна (24.VI). Такая календарная приуроченность позволяет обнаружить близость «блуждающих огней», с одной стороны, к нечистой силе, которая активизируется в ночь на Ивана Купалу, а с другой – к душам умерших, появляющимся в период осенних поминок и в адвентные недели. В селах словацко-моравского пограничья мифические огоньки назывались словацкого Рудогорья (Гемер) – *adventovo svetlo* (GM 2011: 372).

Итак, среди персонажей славянской демонологии, появляющихся во множестве, на первое место по значимости выходят (помимо духов болезней) демонические существа, появление которых определяется календарным временем и генезис которых связан с душами умерших людей. Само по себе противопоставление «единичный/множественный» (в составе признаков одного и того же персонажа) может иногда раскрыть разные этногенетические истоки мифологического образа. Это, как мне кажется, можно продемонстрировать на примере восточнославянских поверий о русалке.

При подготовке к публикации материалов Полесского архива по народной демонологии мне пришлось иметь дело с массовыми полевыми свидетельствами о русалке; всего в фондах этого архива было обнаружено примерно полторы тысячи текстов об этом персонаже, более тысячи из них включено во 2-й том «Народной демонологии Полесья» (НДП 2012: 466–700). Обращает на себя внимание часто повторяющийся в архивных записях мотив «русалки появляются во множестве». Он представлен следующими формулировками: *русалки ходять огромными кучами, стайками, гуртом, табуном*; на Русальной неделе их можно было видеть: *страшно много, полно йих, цэлый рядок, ланьцугом*

ходять, вельми багато их було, штук з висим, дивок з дэсять а мо й бильше; двенаццать девок танцують ў круга. Работавший в Житомирском Полесье украинский этнограф В. Галайчук приводит аналогичные свидетельства: «русалки бігають не пооди́нці, а гуртом», «ланыцюжком» (т. е. вереницей); «казали, шо ключем (т. е. клином) ходять тие росавки», «бігають не пооди́нці, а рі́йчиком» (т. е. стайкой, роем) (Галайчук 2008: 349, 359). Кроме таких прямых свидетельств, свойство русалок «появляться во множестве» восстанавливается в большинстве мотивов «русалочьего» круга: они устраивают совместные занятия и развлечения (бегают все вместе в житном поле, качаются на деревьях, поют, танцуют, веселятся, водят хороводы, купаются и т.п.). В быличках русалка, конечно, действует нередко как единичный персонаж, но из общего контекста становится ясно, что речь идет об отделившейся от своей группы русалке. Таковы, например, сюжеты о «хромающей русалочке», которая не поспевает за остальными подружками и просит человека «снять путы с ее ног», «вынуть занозу», «подрезать длинную рубашку», чтобы ей было удобнее ходить. Или сюжет об оставшейся на зиму в хате русалке, которая сидит за печью, питается паром от горячей пищи, молчит, а при наступлении следующей Русальной недели кричит: «Наши идут, наши идут!» и присоединяется к общей массе русалок.

И вот такая интересная закономерность была мною обнаружена при сплошном просмотре полесских «русалочьих» текстов. Признак множественности весьма последовательно оказывается актуальным для такого круга сообщений, в которых действуют русалки более или менее привлекательного (либо нейтрального) вида: девушки в свадебном наряде, молодые женщины в той одежде, в которой были похоронены, девочки-подростки, дети. Генезис их со всей определенностью соотносится с людьми, умершими в молодом возрасте, не успевшими вступить в брак, либо с душами умерших некрещеных детей. Это такой тип русалок, которые якобы любят музыку, пение и танцы, вредят лишь тем, кто вторгается на их территорию в период Троицкой недели (в житное поле, лес, прибрежные участки): изгоняют, щекочат до смерти, топят в воде и т.п.; контролируют соблюдение людьми троичских запретов; поучают людей, как правильно себя вести на Русальной неделе; наказывают нарушителей правил (губят посевы злаков, портят пряжу и полотно); просят у своих родственников любимую одежду; упрекают их за несоблюдение поминальных обычаев.

В то же время исключительно как е д и н и ч н ы й п е р с о н а ж о п и с ы в а е т с я тип русалок в виде «страшных» баб с огромными «цыцками», «кошлатых», иногда с ребенком на руках. Они никогда (ни в одном из текстов Полесского архива) не появляются стайками, группами, процессиями, их основная функция – преследование детей. Сведения о таких «страшных» русалках встречаются в круге текстов с мотивами: русалка нападает на детей (похищает, душит, бьет, щекочет, заставляет сосать ее «цыцку», грозит истолочь в ступе); крадет оставленного в поле ребенка жницы; одаривает человека, укрывшего платком одиноко

лежащего в лесу младенца; и особенно часто этот образ фигурирует в клишированных формулах, используемых для запугивания детей: «Не йди [в жито], бо русаўка вубежиць с касматыми касыма, зализными цыцкамі задавиць!» (НДП 2012: 683).

Среди вредоносных способов воздействия на детей фигурируют такие необычные и экзотические приемы, когда «страшная» русалка якобы использует свои непомерно большие груди. Судя по архивным данным, этот мотив фиксируется почти исключительно в брестско-гомельских р-нах Полесья: русалка в виде страшной бабы «убивает детей цыцкою большою»; «цыцка зализная у ей, дитэй убивае»; «каменной цыцкой убье, як поймае»; «ў ступу вона тэбэ всадыць и товкачэм – то цыцка – это значыць, этою цыцкою тэбэ затовчэ там у той ступы, гово-рылы»; «русалка догонит, зашчэкочэ, глиняную цыцку даст»; «прижме к своим грудям, так и задушит чловека»; «цицку пхае, пхае; задуша цыцкою, старые казали»; «цыцку сваю даюць дытыни, каб ссала»; «груды у йих велики, бутто гаршок, чугун; замучаюць цыцкою ў рот, каб ссала и ссала». По свидетельству белорусского этнолингвиста Ф.Д. Климчука, этот же мотив отмечен на пограничье Ивацевичского и Березовского р-нов Брестщины, где такой тип русалок обозначается особым термином – *цыцохі* (Клімчук 2003: 221).

Создается впечатление, что под именем *русалка* в Полесье объединились два разных мифологических комплекса: с одной стороны, поверья о сезонных женских персонажах из разряда календарных демонов-покойников (сроки появления которых соотносятся с троичным периодом), а с другой – поверья о некоей мифической бабе страшного вида, опознавательной чертой внешности которой является гипертрофированная форма груди (иногда перекинутой на спину). И признаком, разграничивающим эти разные комплексы, можно признать оппозицию «единичный/множественный». Указанная особенность внешнего вида (непомерно большая грудь) позволяет отметить черты явного сходства полесских «страшных русалок» с женским персонажем, широко известным в тюркской, иранской, монгольской, кавказской мифологии, – Албастой, в наборе наиболее устойчивых признаков которой фиксируются мотивы: грудь, перекинутая на спину; особая вредоносность по отношению к роженицам и новорожденным детям; привычка расчесывать длинные волосы, сидя возле водного источника; в числе постоянных ее атрибутов – гребень; она сожительствоует с людьми; кормит своим молоком охотника, что придает ему особую магическую силу. Д.К. Зеленин приводит данные из Астраханской губ. и Кизлярского пов. Терской обл. о мифической женщине с огромными грудями, именуемой *лобаста*, способной защекотать человека до смерти; причем щекочат она сосками своих грудей (Зеленин 1995: 177). Признак одиночно действующего персонажа (мифической женщины с непомерно большой грудью, перекинутой за плечи на спину) отмечается также в карпатоукраинской демонологии. Например, согласно верованиям гуцулов, некая мифическая баба

(именуемая *богиня, богини*), основной функцией которой является подмена человеческого ребенка на своего младенца-уродца, «має такі великі груди, жо як біжит, то їх закидає через рамена на плечі...»; «волосяи має по пояс, цицкі великі» (Хобзей 2002: 107).

Нам уже приходилось писать о том, что на Русском Севере не часто встречающийся термин *русалка* относится к женскому персонажу, ничем не напоминающему одноименный украинско-белорусский вариант: это действующее в одиночку мифическое существо, появляющееся у воды, расчесывающее свои длинные волосы золотым гребнем, заманивающее прохожих в воду; появление его на земле никак не связано с конкретными календарными сроками, а происхождение остается неясным (нет указаний на связь с душами умерших). Именно такой персонажный тип в севернорусских говорах чаще всего именуется *водяника, водяница, хитка, шутовка, чертиха, лобаста*. Таким образом, термин *русалка* выступает на Русском Севере как сравнительно недавно заимствованный, и относится он к персонажу, действующему поодиночке, не включенному в рамки календарного времени и не обнаруживающему связей с душами умерших людей.

Поскольку мифоним *русалка* со всей очевидностью восходит к названию романских, южнославянских, восточнославянских хрононимов с корнем **rusal-* (служащих для обозначения ряда весенне-летних поминальных праздников) (Фасмер 2009/3: 520; Журавлев 2005: 498–499), более исконым и первичным можно признать такой образ «русалки», который имеет признаки сезонного духа, появляющегося в троицко-русальный период (в местах у воды или среди цветущих растений) и обнаруживающего отчетливые генетические связи с покойниками (душами умерших незамужних девушек или детей). А мотив «появляться во множестве», присущий персонажам календарной мифологии, позволяет, как нам кажется, реконструировать некие архаические представления о посещении земного мира – в разные сроки годового цикла – душ умерших: людей разных половозрастных групп (для весенне-летнего периода как будто более характерны женские персонажи, а для святочного и адвентного – мужские) либо различающихся по характеру смерти: «своей/не-своей», «чистой/нечистой».

Однако надо признать, что за пределами этой категории множественных календарных духов остается еще одна разновидность персонажей, которые никак не связаны с календарным временем, но для которых мотив «появляться во множестве» оказывается чрезвычайно значимым. Речь идет о вездесущих, неисчислимых, незримых либо имеющих вполне определенный телесный облик черт я х и м е л к и х б е с а х. Тот общеизвестный факт, что образ черта вобрал в себя признаки почти всей нечистой силы в целом, затрудняет идентифицировать его однозначно как тип «единичных» либо как тип «множественных» персонажей. В «единичном» образе черта просматриваются свойства противника верховного божества, одного из демиургов дуалистических мифов, либо владыки подземного мира, либо Антихриста христианских

верований. А в образе множества одинаковых по виду чертенят и бесов, которые находятся в подчинении у главного Сатаны, отражены какие-то невнятные народные (по-видимому, дохристианские) представления о постоянно присутствующих на земле злокозненных по отношению к людям духах. По свидетельству работавших на Русском Севере этнографов, крестьяне знали о черте-Антихристе из особого рода фольклорных легенд и преданий, но в своей повседневной жизни, как они утверждали, сталкивались с множеством духов (бесов) совсем другого типа (Власова 1998: 533). Эта повседневно контактирующая с человеком нечистая сила лишена индивидуальных характеристик, не имеет ясного облика; общим и устойчивым остается лишь представление о ее вездесущности и множественности (там же: 588). Речь идет прежде всего о категории «чертенят-помощников», состоящих на службе у колдунов и ведьм. В их табуированных названиях отмечаются следующие признаки: антропоморфные, множественные, маленькие, одинаковые по виду: *шутики, шишки, кулешы, маленькие, мальчики, кузутики, работники, сотрудники, солдатики, красные шапочки, бесы* и т. п. (Черепанова 1996: 170; Власова 1998: 419–421). Считалось, что мелких бесов-помощников имели в своем распоряжении вообще все «знающие» люди-специалисты (строители, кузнецы, мельники, пастухи и др.). Чтобы избежать мучительной агонии, эти «знающие» люди старались перед смертью *передать своих маленьких* кому-нибудь из родственников.

Кроме того, множество мелких незримых бесов, по народным представлениям, носилось в воздушном пространстве, пребывало в воде, сбивало с пути подвыпивших людей, проказничало на молодежных посиделках, вселялось (с едой и питьем) в людей, вызывало болезни и стихийные бедствия и т. п. Согласно восточнославянским легендам, бесконечное множество чертенят возникло: по одной версии, из водяных брызг, которые главный черт стряхивал со своих мокрых рук; по другой – из искр, высекаемых из кремня архангелом Михаилом (НБ 2004: 57–65). Широко известен общеславянский сюжет о превращении свергнутых с неба ангелов в чертей, которые, упав в воду, становились водяными; упав в лес – лешими; упав в дома людей – домовиками. «Вот почему их зовут по-разному, а все они бесы одинаковы» (рус. саратов.) (Толстой 1995: 246). Другая классификация множественных бесов (не только по локасам природного и жилого пространства, но и по вертикали) зафиксирована в сербской демонологии. Из сброшенных с неба бесов якобы образовались три разновидности: летающие в вихрях между небом и землей – «ветряники» (*ветрењаци*); пребывающие среди людей в земном мире – «нечестивые» (*нечастиви*); постоянно обитающие в аду – «пекельники» (*паклењаци*) (СМР 1970: 116). По сравнению с ангелами, число которых считалось постоянным, черти якобы продолжают множиться на земле, так как вступают в греховную связь либо со своими женами-чертихами, либо с женщинами-утопленницами (и удавленницами), либо с обычными живыми женщинами, от которых рождаются дети-чертенята (рус. вологод.) (РКЖБН 2007: 70).

Эта множественная масса злокозненных духов наделяется в народных верованиях совершенно другими демонологическими характеристиками, чем одиночный образ черта – богоборца и владыки пекла. Среди белорусских «нечистиков» Н.Я. Никифоровский выделил группу маленьких, лишенных индивидуализированных признаков, чаще всего невидимых, не слишком вредоносных духов, так называемых *повсюдных*, т. е. вездесущих: *шэшки, касны, паралікі, паветрыкі, прахі, кадуки*; каждой разновидности духов из этих персонажных групп свойственно нападать на человека *вялікім гуртом*, всегда появляться во множестве, действовать «скопом» (Никифоровский 1907: 37–39). Как некое множество слабо персонифицированных мелких духов неясного облика и происхождения описываются в «низшей» мифологии многих народов бестелесные или невидимые существа, способные вселяться в тело человека. При отсутствии устойчивой терминологии, эти персонажи могли обозначаться (помимо общеизвестного варианта *черти/бесы*): то через названия болезненных состояний человека, вызванных болезнетворными духами (*паралики, кадуки, икотка*), то через имена собственные людей (укр. *янек, фэдьо*; пол. *jurek, kuba, michałk, iwan*), то через образы насекомых (*у него мухи в голове, тараканы в голове* 'о ненормальном человеке'). В коми-пермяцких поверьях подобные «вселяющиеся духи» определяются термином *шева* и имеют все те же демонологические признаки, что и севернорусская *икотка* (Христофорова 2012: 141).

Наконец, среди множества духов, постоянно контактирующих с людьми в земном мире, выделяется еще одна группа так называемых «невидимых», «тайных», «скрытых» людей, которые чаще всего не причисляются к разряду бесовской рати, не считаются однозначно злокозненными, но требуют почтительного к себе обращения со стороны человека и мстят людям за их неправильное поведение. Так, судя по поверьям Архангельской и Новгородской обл., от нечистой силы существенно отличается так называемая *невидимая сила* или некие *тайные люди*, т. е. пропавшие без вести, исчезнувшие по причине родительского проклятия дети, погубленные матерями некрещенные младенцы, выкидыши, которые якобы незримо пребывают в жилом пространстве рядом с людьми, свободно проникают в избы, похищают пищу, не благословленную хозяевами (Власова 1998: 346–347). Вера в существование «тайных людей» была очень широко распространена в Жиздринском у. Калужской губ. Считалось, что они представляют собой нечто среднее между обычными (пропавшими без вести) людьми и злыми духами: «Э, злые духи, то дело отдельное, а это люди, такие же, как мы, только тайные» (РКЖБН 2006: 125). К особому разряду «невидимых людей» в какой-то степени можно отнести персонажей, которые известны в поверьях жителей восточной Белоруссии (на левобережье р. Сож) и в западных р-нах Брянщины под названием *доброхожые, невидимые богатыри, цёмныя людзи, невидимцы*. Они – как считалось – не только не принадлежат к разряду нечистой силы, но и определяются носителями традиции как «духи Бога», «святые», «з таго

света людзи», «хорошие людзи, только невидимые». Однако встреча с ними все же считалась нежелательной и опасной, так как *доброхожие* часто наказывали путников за нарушение правил поведения: «они добрые, только нельзя было их абижаць» (Боганева 2009: 15).

Согласно русским новгородским верованиям, окружающий мир постепенно заполняется «невидимыми поселёнными людьми» (главным образом – погубленными детьми; домами им служат деревья). Тяжесть огромного числа невидимых давит на землю, отчего становятся ниже холмы и пригорки, изменяется ландшафт» (Власова 1998: 346). В Холмском р-не Новгородской обл. некрещенные умершие дети обозначаются термином *невидимые* (ТФНО 2001: 226–227). Они якобы продолжают незримо пребывать на земле, обитая в расщепленных молнией деревьях: «Я в детстве не видела расщепанных дяревьев. А тяперь так много! А, говорить, много нявидимых людей! Вот, которые некряхщёны. И оне вот, вот еты-то погубленные дети, им служить вот еты деревья домам! А когда им смерть приходить, от Бога-то должна была бы быть, когда б оны были непогубленные, то их Господь убивает грозой. Поэтому еты дяревя и разбивает, где оны живут» (там же: 319).

Этот известный в той или иной форме у всех славян мотив (верховное божество убивает громом чертей) сближает образ дьявола (либо бесов) со множественными духами, генетически связанными с душами умерших некрещенных младенцев. Приведенное выше новгородское свидетельство не является единственным в славянских верованиях. В исследовании польского этнографа К. Мошиньского «Народная культура славян» впервые была опубликована карта «Демоны и демонические души людей, которых убивает гром» (она была составлена в 30-е гг. XX в. на основе собранных к тому времени массовых польских и выборочных западноукраинских, западнобелорусских фактов). Согласно представленным на ней данным, из всех обследованных областей примерно в 150 пунктах зафиксированы поверья о том, что гром поражает чертей; в р-нах же юго-восточной Польши, а также в некоторых западных р-нах белорусско-украинской зоны отмечено более 50 свидетельств о том, что гром убивает души самоубийц, утопленников и умерших некрещенных детей (либо молния ударяет в места их захоронений) (Moszyński 1967: 736). Более подробные данные по этому вопросу представлены в недавно опубликованном выпуске люблинского «Словаря народных стереотипов и символов» [SSSL 2012: 411, 420, 436–437].

Можно предположить, что одним из источников формирования образа черта/беса славянской мифологии послужили архаические верования о множественных душах умерших детей (либо других категорий умерших в молодом возрасте людей), именуемых в народной традиции *нави* (ю.-слав.), *нявки* (укр.). Во всяком случае, следует обратить внимание на совпадение признаков «появление в ночное время», «множественность», «невидимость», которые характерны как для этих персонажей народной демонологии, так и для упомянутых в летописном свидетельстве, датированном 1092 годом, таинственных «навий», которые

нападают на людей и характеризуются как «бесы» (ПВЛ 1996: 91). В этом смысле более понятными становятся уникальные полесские свидетельства (брест., гомел.) о том, что умершие некрещенные дети служат колдуну в качестве духов-помощников: они по его приказу находят потерявшийся скот или оберегают его в лесу (НДП 2012: 250–252).

В статье «Какого роста демоны?» С.Ю. Неклюдов назвал множественных маленьких духов – помощников колдуна «нелокализованными духами», так как неизвестно, где они пребывают и откуда являются; поэтому для них свойственно искать себе пристанище вблизи человека, от них трудно избавиться. В качестве главной особенности он отметил предельную неиндивидуализированность маленьких духов, «которые предстают как групповой персонаж, как “кишащая слитность”, состоящая из кажущихся абсолютно тождественными единиц, носителей одного имени» (Неклюдов 2012: 92). Признак «очень маленький», по его мнению, представляет собой простейшую метафору, используемую для обозначения невидимого/бесплотного (там же: 108). Точно такие же свойства присущи, как об этом пишет О.А. Седакова, мифологическим персонажам, генетически связанным с душами умерших людей: они не столько индивидуализированные существа, сколько функции, или, говоря народным языком, – *силы*; «они множественно-единичны, безымянны, безличны, равны между собой» (Седакова 2004: 33).

Поскольку такие размытые, неконкретные представления о вездесущих, соседствующих с людьми «силах» являются универсальными, они признаются многими специалистами наиболее архаическим пластом демонологических представлений. По-видимому, прав был Н.И. Толстой, высказав предположение о том, что «до христианства в представлении славян, надо полагать, не было “силы нечистой” и, уж конечно, “рати Христовой”, а была лишь одна сверхъестественная сила, имевшая довольно неясные и расплывчатые формы и населявшая, по верованиям древних славян, весь окружающий их мир» (Толстой 1995: 265). Однако надо признать, что в самых ранних исторических памятниках (XI–XII вв.) о в ы с ш и х б о ж е с т в а х славян обычно говорится как о единичных персонажах, тогда как о персонажах н и з ш е й м и ф о л о г и и – в и л а х, н а в я х и л и х о р а д к а х – как о множественных существах; ср. прямое указание на это в «Слове некоего Христолюбца»: «... веруют в Перуна, и в Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Рьгла, и в вилы, их же числом тридевать» (Гальковский 2000/2: 41).

ПОЛЕССКАЯ НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ НА ФОНЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ДАННЫХ

Результатом многолетних этнолингвистических экспедиций в Полесье, проводимых в 60–80-х гг. по инициативе и под руководством Н.И. Толстого, явился богатейший архив полевых материалов, на основе которых специалисты могут не только детально (с привлечением многовариантных данных) проанализировать отдельные обряды, поверья, фольклорные тексты, но и увидеть в этом многообразии фактов цельную этнокультурную традицию, осмыслить значение этого уникального региона для изучения славянских древностей, для реконструкции праславянских форм духовной традиционной культуры. Исследования последних лет подтвердили, что Полесье можно признать своеобразным «заповедником языковой и духовной культуры, сохранившим множество ценных фактов устной живой старины» (Толстая, Толстой 1983: 9). Среди разных тематических блоков и фрагментов полесской духовной культуры неплохой степенью изученности в настоящее время характеризуется сфера народной демонологии, чему способствовало, в частности, издание первых двух томов запланированной четырехтомной «Народной демонологии Полесья» (НДП 2010; НДП 2012). Все это создает условия для нового этапа осмысления всего комплекса демонологических поверий этого региона как единой системы, а не только как списка конкретных мифологических персонажей.

Учитывая общие особенности Полесья как региона, сохраняющего чрезвычайно высокую архаику в языковом и этнокультурном отношении (позволяющую в ряде случаев установить сходжение фактов не только на общеславянском, но и на индоевропейском уровне), можно было бы ожидать хорошей сохранности такого значимого фрагмента мифологической картины мира, каким является комплекс представлений о нечистой силе. Между тем у некоторых исследователей сложилось впечатление о народной демонологии Полесья как о такой мифологической системе, в которой весьма слабо разработан (в количественном отношении) состав персонажей. Польский этнограф К. Мошиньский, блестящий знаток славянской мифологии, лично работавший в полесских селах, признавая глубокую архаику народной культуры этого региона, пишет: «Обратимся, однако, к полесской демонологии. Возьмем для примера более или менее центральные районы Полесья, а именно

селения вдоль срединного течения Припяти, и рассмотрим бытующие там демонологические верования. Что же мы увидим? Мы увидим поразительную вещь: необычное, просто вызывающее изумление убожество демонологических сюжетов и ничтожное количество демонологических образов. Ведьмы выступают в Полесье почти исключительно в роли обычных людей; змор и планетников нет вовсе, вампиров тоже (известны лишь души колдунов, ходящих после смерти, но о питье ими крови местные жители практически ничего не знают). Целую череду общеизвестных демонов тоже было бы искать напрасно. Известны лишь более или менее архаические образы домашних духов (при этом нет ни летающего огненного змея-обогатителя, ни домашних гномов), и встречаются маловразумительные сведения о лесных духах, владеющих дикими зверями. Даже *русалка* – это еще совсем новое название для некоторых районов, и его значение (равно как и грамматический род) может колебаться (например, говорят: “той русаўка” – в мужском роде)» (Moszyński 1967: 702).

Единственное, чем по-настоящему богата полесская демонология, признает далее автор, – это обширный класс вездесущих духов, о которых бесконечное число раз упоминают полешуки в своей повседневной речи, в рассказах и проклятиях. Эти мифические существа – черти, называемые (в зависимости от места своего обитания) то *лесные*, то *полевые*, то *болотные черти*, то *водяные чертяки*, то *лозовые* и т. п. (там же).

Как видим, в своих полевых разысканиях К. Мошиньский исходил из известных ему данных о персонажах польской мифологии: искал подобие образов зморы, планетника, вампира, гномов-«краснолюدков», духа-обогатителя. Надо признать справедливым вывод собирателя об отсутствии в Полесье поверий о вампире (как он понимается в западнославянской мифологии), в этом регионе его замещает образ «ходячего» покойника, имеющего несколько иной набор идентифицирующих признаков. А то, что ведьма, по полесским данным, причисляется прежде всего к категории «знающих» людей (и лишь во вторую очередь к персонажам условной «нечистой силы»), это вполне соответствует восточнославянским представлениям об этом персонаже. В тех районах, где работал польский этнограф (центральные и восточные р-ны Гомельщины), степень распространенности поверий о ведьме нисколько не меньше, чем в западнополесских областях, но нужно учитывать то обстоятельство, что сведения о полесской ведьме легче получить при расспросах о купальской обрядности или о способах оберега коров в Иванов день. В материалах Полесского архива мы часто обнаруживаем значительно большее число быличек и поверий о ведьме, записанных по программе «Иван Купала» или «Скотоводство», чем по вопросу о народной демонологии. Возможно, эта полесская специфика (календарная закреплённость текстов «ведьминского» комплекса) затруднила для К. Мошиньского доступ к нужной информации. Нечто подобное, по-видимому, произошло и с верованиями о русалке, которые в наиболее разработанном виде (и в массовом количестве)

известны в р-нах Западного Полесья, тогда как в восточномельских и черниговских селах собиратели на вопрос о русалках часто либо получали краткие и весьма скупые сведения, либо слышали рассказы о «русалке»-ряженой, т. е. об участнице троичского обряда «проводов русалки», распространенного в восточных областях Полесья. В целом же (насколько мы можем в настоящее время судить, опираясь на большой корпус собранных данных) именно ведьма и русалка выступают в полесских верованиях теми стержневыми образами, вокруг которых группируется основная масса мотивов, относящихся к сфере «женской» демонологии. А условно выделяемая «мужская» демонология представлена тремя центральными типами персонажей: «заложные» покойники, черти и домашние духи; в определенной степени к ней примыкает также образ волколака, но поверья о нем не столь многочисленны и распространены в Полесье не повсеместно.

В ходе дальнейшего сбора материала и более тщательного массового обследования разных областей полесской зоны к настоящему времени был накоплен достаточно репрезентативный материал, который позволяет оценить действительное состояние демонологической традиции этого региона.

Надо признать, что данные Полесского архива в какой-то мере подтверждают указанные наблюдения К. Мошиньского, если иметь в виду количественный состав персонажных типов. Действительно, на вопросы анкеты, какие духи обитают в лесу, в воде, в поле, работавшие в экспедиции собиратели часто получали ответы следующего типа: «У лисе, у води, у лоzi – чорт» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); «В лесу сатана водить, злый дух, нэвидимая сила» (ПА, Засимы Кобринского р-на Брестской обл.); «В лесу йе нечистый и в воде йе нечистая сила» (ПА, Красностав Владимир-Волынского р-на Волынской обл.). Показательны также зафиксированные в полевых материалах личные комментарии собирателей, работавших по программе «Народная демонология»: «Специального названия для лесного и водяного персонажа нет» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.); «О лешем и водяном ничего не известно» (ПА, Дягова Менского р-на Черниговской обл.); «Особых названий для нечистой силы, живущей в лесу, воде, поле, появляющейся в полдень, полночь, – нет» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.); «Водяного, полевого духа не знают» (ПА, Журба Овручского р-на Житомирской обл.); «Водяные, полевые мифологические персонажи не известны, в воде водятся черти» (ПА, Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.); «В селе нет четкого разграничения мифологических персонажей: в одном тексте может упоминаться один и тот же персонаж то под именем домового, то ведьмы, то русалки, то черта» (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.). Сходного типа сведения записаны во многих других селах. Ср. также опубликованные данные, полученные на основе опроса по «Программе Полесского этнолингвистического атласа» в с. Симоновичи: «о лешем и водяном» «Гэто в Росії звали» (Климчук 1995: 364).

Однако никак не подтверждается мнение польского этнографа о якобы слабой разработанности в Полесье поверий о ведьме. На самом деле это один из самых популярных в местной традиции и широко известных персонажей. К тому же вера в его реальное существование сохраняла свою актуальность вплоть до недавнего времени: на период работы полесских экспедиций 70–90-х гг. она отмечалась в большинстве обследованных пунктов. Народные названия этого персонажа – *ведьма, ведьмарка* – являются преобладающими на всей территории Полесья; часто используются также термины *знахорка, чародейка, колдунка, волшэбница, ворожка* либо эвфемизмы типа *тая, што знае* либо *тая, што знаецца з чэртямі*. В этом ряду особым образом выделяется фразеологическое выражение *баба з мухамі* или *з мухамі в носу* в значении 'та, что много знает, хитрая, ловкая'. Ср.: «Пришла баба з мухамі, забрала корову... Цэ мухи [у нее], шо вьедьма, баба з мухамі. Цэ погана баба, шо много знае. Баба з мухамі – цэ вьедьма»; «От, кауць, ў нэі мухі ў нось. Це ў вьедмэ мухі ў нось» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.).

При весьма скудных данных о признаках внешнего вида и о генезисе этого персонажа, подробно разработан в полесских верованиях мотив оборотничества полесской ведьмы, способной принимать вид животных: жабы, кошки, собаки, свиньи (иногда – коня, коровы, мыши, волчицы, змеи); реже – птиц: вороны, гуся, утки, аиста; сравнительно часто – вид предмета: колеса, обруча, решета, корзины, клубка ниток, стога сена, куста, ветки, палки. Не было, пожалуй, ни одного села, где бы собиратели не записали варианты самых популярных в Полесье быличек о том, как в купальскую ночь хозяин обнаруживает у себя во дворе или в хлеву возле коровы жабу (другое животное), калечит ее – отсекает лапу, выкалывает глаз, – а утром односельчане распознают по характерному увечью ведьму-односельчанку.

Из числа злокозненных действий полесской ведьмы на первое место, безусловно, выступает функция отбирания молока у коров: с этой целью она собирает росу на меже, пастбище, волоча по траве полотно, сорочку, фартук, затем выжимает ткань и поит такой водой свою корову; или подвешивает предмет, которым собирала росу, – и дома с него непрестанно течет молоко. Кроме того, люди верили, что ведьма магическим способом могла отобрать у соседей все виды добра, достатка, удачи. С этой целью она завязывала «завитки» в злаковом поле, после чего урожай хлеба переносился в закрома ведьмы. Таким же способом она насылала порчу, болезни и гибель на хозяев поля. Вообще способность сглазить, навредить, испортить, причинить ущерб своим соседям – одна из наиболее типичных черт этого персонажа в полесских представлениях. Реже упоминаются такие ее свойства, как умение управлять природными стихиями (насылать или задерживать дождь, создавать бурю, вихри); превращать человека в животное, заколдовывать его на определенное время; ездить верхом на человеке в ночное время и ряд др.

Одной из важнейших характеристик этого персонажа у восточных славян является мотив полетов на общие сборища ведьм и чертей, устраиваемые в купальскую или юрьевскую ночь. В полесских текстах с этим мотивом выделяются, во-первых, сообщения, содержащие краткую информацию о том, что в ночь на Ивана Купалу ведьмы слетаются все вместе на высокое дерево или на гору и там устраивают свои гулянки, и, во-вторых, сюжетно оформленные былички о человеке, который подсматривает, как ведьма мажется колдовской мазью и вылетает в окно или через трубу; он повторяет те же действия – и летит вслед за ней на шабаш. В полесских материалах практически отсутствуют описания сцен самого разгула ведьм совместно с нечистой силой (характерные для западнославянских рассказов).

Особенностью полесской ведьмы является то, что она проявляет свою демоническую активность в определенные календарные праздники – в Юрьев день, на Ивана Купалу, на Пасху, в день Благовещения или на Зеленые святки. Для полешуков представления о периодах ведьминской активности (вредоносности) – это не просто констатация общеизвестного факта, но и руководство к действию: в эти опасные точки календаря люди предпринимали целый комплекс охранительных мер, средств защиты, устраивали специальные ритуалы по распознаванию, обезвреживанию и символическому «изгнанию» ведьм. В недавно изданном томе «Народная демонология Полесья» раздел о ведьме включает более тысячи диалектных текстов (НДП 2010: 36–256).

Достаточно хорошо сохраняются в Полесье представления о категории «знающих» людей. Кроме ведьмы, это – колдуны и колдуньи, чернокнижники, знахари и знахарки, шептухи, ворожки-гадалки, а также специалисты-профессионалы (строители, печники, гончары, пчеловоды, пастухи, мельники и др.). Всех их объединяет один центральный признак – владение некими эзотерическими знаниями и способностями: они умеют насыщать порчу и снимать ее, перенимать у соседей все виды благ, насыщать стихийные бедствия, распознавать причину упадка в хозяйстве односельчан, лечить недуги, выступать в роли ясновидящих или предсказателей судьбы.

Типология «знающих» определяется наличием таких персонажей, которые различаются по признаку большей или меньшей степени демоничности. Так, к полюсу «демонического», по полесским данным, приближаются колдуны и ведьмы (ср. их способность к оборотничеству, умение превращать людей в животных, летать по воздуху, вызывать стихийные бедствия, их склонность «ходить» после смерти и др.), а к полюсу «человеческого» относятся знахари-целители, ворожеи, а также люди-профессионалы и «чужие», пришедшие извне странники. Грань, разделяющая их на «вредителей» и «помощников», весьма условна: одинаково именуемый персонаж может и причинять вред, и снимать порчу. Соотношение персонажей внутри класса «знающих» таково, что абсолютное первенство по популярности (и по числу записей) занимает в Полесье ведьма. Представления о колдуне не по-

всеместны и довольно слабо разработаны. По составу характеристик образ колдуна выглядит вторичным по сравнению с ведьмой. Колдунья – один из самых невятных и размытых образов: частично это тип ведьмы, частично – женский эквивалент колдуна. Знахари-шептуны наделяются более устойчивыми признаками, но сам их состав незначителен; мужской и женский образы совпадают по всем основным характеристикам. В первом томе «Народной демонологии Полесья» в главу «Люди со сверхъестественными свойствами» включено более шестисот текстов (НДП 2010: 257–330, 411–477).

Вторым из числа женских персонажей (после ведьмы) по степени популярности и по количеству архивных свидетельств оказывается в полесской демонологии образ русалки (НДП 2012: 466–698). Поскольку он достаточно подробно рассмотрен в специальной статье «Многоликая русалка» (включенной в настоящую книгу), здесь отметим лишь тот факт, что наиболее существенным для него является сочетание двух важнейших показателей: генетическая связь русалок с душами умерших детей или незамужних девушек и календарная приуроченность их появления (Троицкая неделя, называемая также *Русальной* или *Грянной*). Этот концепт сезонного весенне-летнего пребывания русалок на земле представлен также широко известным в Полесье мотивом «русалко можно видеть в ржаном поле во время цветения злаков».

Дополняют систему женских мифологических персонажей не столь популярные и не имеющие такого множественного набора устойчивых признаков (как это отмечалось для ведьмы и русалки) образы, встречающиеся в полесских поверьях о духах болезни и о персонифицированной Смерти, а также о полуднице, бессоннице, ночнице, полевой хозяйке, лесной бабе и др.

По многим признакам сближаются в полесских поверьях (т. е. характеризуются одними и теми же мотивами) образы персонифицированной Смерти и «моровой» (повальной) болезни: и та, и другая обычно изображаются как женская фигура в белом или черном одеянии; их общим отличительным признаком являются «коровьи ноги»; для обеих характерен мотив о том, что они щадят человека, оказавшего им определенную услугу (например, человек перевозит странную женщину через реку, подсаживает ее в свою повозку по пути к селу, пускает переночевать в свой дом).

Значительной популярностью в Житомирском Полесье пользуется сюжет о попытке человека обмануть Смерть: при приближении смерти человек ложится на кровати ногами в изголовье, и пришедшая за ним Смерть, не узнав свою жертву, уходит; при повторной попытке избежать кончины он слышит от пришедшей Смерти роковую фразу: «Крути не крути, а трэба ўмерти!» (широко известный в западнославянской и украинско-белорусской мифологии сюжет «Смерть-кума» – СУС 332).

Практически не известны в полесском регионе поверья о полуднице. Упоминание имени *полудница* носит единственный характер, однако основные мотивы, характеризующие этот персонаж (появление в

полдень в злаковом поле или на сенокосе, преследование людей, работающих в полуденное время или спящих на меже), достаточно хорошо известны в демонологической системе этого региона и соотносятся с группой персонажей, именуемых *полевая хозяйка, полудённый, полуденный бес, межник, полевик* и др.

Весьма подробно разработана в полесских верованиях демонология, связанная со сферой ткачества. Среди персонажей, контролирующих соблюдение запретов прясть, сновать, ткать во внеурочное время, чаще всего упоминаются образы народного культа святых (олицетворения конкретных календарных праздников) и таких персонифицированных дней недели, на которые распространялся запрет на прядельно-ткаческие работы. Согласно мотивировкам подобных запретов, поверьям и быличкам, пугают по ночам, упрекают, угрожают и наказывают за работу в неположенное время такие женские мифические существа, как *Пятница, Сэрэда, Нэдиля* (т. е. воскресенье), святая Варвара (4/17.III), Евдокия (1/14.III), *свята Прэчыста* (8/21.IX); другие персонажи, названия которых соотносятся с народными праздниками: *Чудо* (6/19.IX), *Тэплы Ляксий* (17/30.III); духи-опекуны: *деды́*, души умерших, домовик; а также духи неясного персонажного статуса: *полноч, ночница, доля, верыцёўніца, лякачка* и ряд др. (см. в настоящем издании статью «Мифические существа, наказывающие за неурочное прядение»).

Что касается условно выделяемой «мужской» демонологии, то полностью подтверждается наблюдение К. Мошиньского о том, что самым популярным, общеизвестным, выделяющимся по многообразию демонологических функций, мотивов и их текстовых воплощений оказывается в Полесье образ *черта*. С одной стороны, черт выступает как более или менее самостоятельный мужской персонаж, наделенный своим собственным набором признаков, а с другой – как некий обобщенный образ всей нечистой силы в целом. Ему часто приписываются функции «ходячего» покойника, водяного, болотника, лесовика, полевика, домовика, хлевника, летающего змея, духа, вредящего скоту, вызывающего болезни и т. п. Соответственно, группа так называемых «природных духов», которая в мифологической системе некоторых региональных традиций (например, на Русском Севере) занимает центральное место, в Полесье представлена крайне слабо. Поверья о мифических существах, обитающих в лесу, поле, воде, болоте и т. п., не закрепляются за индивидуальными образами, различающимися по способу номинации, а соотносятся с одним и тем же персонажем – чертом; ср. народные названия этих «локальных» духов: *чорт, водяной, лозовый чорт, болотный чэртяка, лисавой бес* и под. Полесские поверья о черте рассмотрены нами в специальной статье, включенной в данную книгу.

Иначе обстоит дело с домашними духами. Во-первых, хорошо известен на всей территории Полесья сам термин *домовик* (либо *домовой, гаспадарь, домовой хазяин* и под.), хотя он и осмысливается по-разному. Во-вторых, в этой региональной традиции существует своя

особая типология «домашних» мифологических персонажей. Словом *домовик* могут обозначаться: 1) антропоморфный дух, постоянно пребывающий в пространстве дома или двора и опекающий семью и хозяйство; 2) зооморфный персонаж (уж, ласка), обеспечивающий благополучие домашнего скота и всего хозяйства в целом; 3) дух-обогатитель (в виде птицы, летающего змея, маленького человечка), которого тайком держали у себя «знающие» люди ради собственного обогащения. Наконец, этот же термин (*домовик*) может относиться к 4) приходящему в дом по ночам «ходячему» покойнику, черту, поселившемуся в доме, от которого хозяева старались избавиться. Практически полностью отсутствуют в этой региональной традиции поверья о духах хозяйственных строений (хорошо известные в севернорусской демонологии): о баннике, амбарнике, гуменнике, овиннике, хлевнике и т. п. Хотя изредка и встречаются термины типа *дворовой*, *хлевник*, однако либо значение их остается не вполне ясным, либо они служат для обозначения домашнего духа-покровителя.

Набор основных для домовика функций (мучить скот или ухаживать за ним; предвещать домочадцам их будущее; обнаруживать свое присутствие ночным шумом; наваливаться на спящих и душить их и т.п.) хотя и фиксируются спорадически в Полесье, но в разных местных традициях образует разные их сочетания. Не одинакова и степень значимости, частотности тех или иных функций. Скажем, в восточном Полесье первейшим идентифицирующим свойством домовика можно признать его воздействие на скот (гоняет до пены, мучит либо, наоборот, кормит, заботится, заплетает гривы). В западном Полесье на первое место в наборе характерных функций антропоморфного персонажа по имени *домовик* выступают признаки черта или «ходячего» покойника (ночное вторжение в пространство дома, пугание, окликание домочадцев по имени, сожительство с женщиной, осмысляемое как вредоносное для нее; использование людьми оберегов и форм защиты от приходящего извне *домовика* и т. п.), а мотив воздействия на скот и благополучия хозяйства связан в этой локальной традиции с образом домашнего ужа. Резко отрицательное отношение к домовику в некоторых р-нах Полесья отмечалось еще этнографами прошлого века. Так, по свидетельству польской собирательницы, полешуки Мозырского Полесья считают домовика чрезвычайно вредным и škodlivым существом, которое заезживает до пены коней, дразнит собак, пугает жильцов, выбивает сиденье из-под сидящего, и тот падает; люди его люто ненавидят, но вынуждены терпеть и всячески ублажать (Jeleńska 1891: 503). К. Мошиньский записывал в восточном Полесье поверья о том, что домовик помогает человеку обогащаться, но за это требует от него душу (Moszyński 1928: 172).

Яркой особенностью полесских поверий о домовых духах является комплекс представлений о домашнем уже, называемом *уж*, *вуж*, *домовик*, *домовый вуж*. Именно этот персонаж прежде всего осмысляется как покровитель дома, скота и хозяйства в целом. Восприятие ужа

как домашнего опекуна характерно для западного Полесья, где его называют *домовик*, *наш хозяин*, *свойский* и верят, что если он обитает в доме, то хозяйство будет процветать. Повсеместно в Полесье известен запрет убивать ужа, обнаруженного во дворе или доме. Считалось, что уж обвивается вокруг ноги коровы и сосет ее вымя, а корова от этого дает больше молока; если хозяева убивали такого ужа, то корова тосковала по нему и переставала доиться. В Волынском Полесье бытуют былички о том, что когда люди продавали свою корову, то ее приходилось отдавать покупателю вместе с ужом, иначе бы она не давала молока у нового хозяина (Гура 1997: 314). Второй чрезвычайно популярный в Полесье (известный также в европейской мифологии) мотив связан с поверьем о домашнем уже, который вместе с хозяйским ребенком ест молоко или молочную кашу из одной миски, и если хозяева убивали ужа, то погибал и их младенец.

Следы архаических представлений о змее как инкарнации человеческой души могут быть отмечены в полесских поверьях о том, что ужа нельзя бить потому, что это – *человечья порода* (ПА, Одрижин Ивановского р-на Брестской обл.); что уж забавляет и опекает оставленных без присмотра детей. Практически весь основной набор признаков, относящихся к ужу, характерен также для поверий о ласке, распространенных в восточном Полесье. См. об этом подробнее: (Гура 1984: 130–145).

Не столь многочисленны в полесской традиции поверья о волколаках, но ценность хранящихся в Полесском архиве сведений об этом персонаже состоит в том, что, во-первых, они представлены в форме хорошо сохранившихся суеверных рассказов (фабульных быличек), и, во-вторых, в составе мотивов, характеризующих волколака, встречаются такие, которые широко известны в карпатоукраинской и польской мифологиях. В частности, в Житомирском Полесье зафиксированы представления о том, что оборачиваться волком вынужден такой человек, родители которого совершили грех – зачали ребенка в «плохое» время. В первом томе «Народной демонологии Полесья» раздел о волколаке включает более двухсот архивных текстов (НДП 2010: 478–558).

Образу полесского водяного (называемого *водяник*, *водяны чорт*, *топлэник*) посвящено специальное исследование (Левкиевская, Усачева 1995: 153–173). Его авторы пришли к заключению, что сведения об этом персонаже в Полесском архиве «весьма скупы и невыразительны: развернутых быличек, связанных с этим персонажем, очень мало, часто ответы о нем вообще отсутствуют, что кажется странным на фоне соседних традиций (польской, русской, севернобелорусской), где этот персонаж занимает одно из центральных мест в мифологической системе» (там же: 153). И далее: «Общей доминантой является определение водяного как нечистой силы, которая сидит в воде» (там же: 158). Вместе с тем, авторам удалось выявить в полесских представлениях о водяном практически «весь комплекс основных признаков, составляющих общеславянский инвариант этого мифологического персонажа»

(там же: 170): *водяник* или *водяной черт* топит людей, заманивает в воду; окликает человека, зовет его, вынуждая броситься в воду; сидит на дне реки на теле утопленника; создает водовороты и воздушные вихри; оборачивается водоплавающей птицей и т.п.

Как один из чрезвычайно значимых, повсеместно распространенных, сохраняющих свою актуальность выступает в Полесье комплекс поверий о «ходячих» покойниках. Вера в пришельцев с «того» света представлены в этом регионе типологически разными группами персонажей. Имеются в виду, во-первых, более или менее безвредные (или даже благодетельные) предки, праведные «родители», «деды», либо души недавно умерших родственников, которых помнят еще по их личным именам. Во-вторых, это вредоносные «заложные» покойники, генезис которых определяется их принадлежностью к разряду людей, умерших «не своей» смертью, либо тех, кто при жизни знал с нечистой силой (погибшие от несчастных случаев или насильственной смертью, самоубийцы, колдуны и ведьмы, души некрещеных детей). В-третьих, причиной посмертного «хождения» могли быть не до конца разорванные связи умершего с живыми родственниками и близкими людьми: покойника вынуждают приходить в земной мир тоскующие по нему живые родственники; умершая мать приходит кормить грудью своего младенца; муж-покойник навещает жену с любовными целями или чтобы помочь ей по хозяйству; жених-мертвец пытается увести за собой невесту, слишком долго оплакивающую покойного, и т. п. Реже встречаются в Полесье поверья о том, что «ходячими» становятся те люди, кто был похоронен с нарушением установленного погребального обряда (Толстая 2001: 150–201).

Сведения об этом классе мифических существ далеко не всегда причисляются собирателями и исследователями к области народной демонологии, что вполне объяснимо, поскольку в народном сознании они составляют скорее категорию душ умерших родственников и односельчан, чем демонов как таковых. Надо признать справедливым вывод К. Мошиньского об отсутствии в этом регионе поверий о вампире (как он понимается в западно- и южнославянской мифологиях). Ослабленная степень демонизации полесского персонажа проявляется, во-первых, в том, что в Полесье не фиксируется мотив «покойник пьет кровь живых людей», хотя в соседних регионах (Польша, Карпаты, Западная и Центральная Украина) он включается в состав признаков, характерных для персонажей этого типа. Кроме того, в полесской традиции нет специфического демонологического термина для потусторонних пришельцев (устойчивого мифонима типа *вампир*, *упыр*). Вместо него используются либо общеизвестные названия умерших людей: *мрэц*, *помэрлый*, *мэртва людына*, *мэртвяк*, *покойнык*, *няжывый*, *нябожчык*; либо термины родства: *деды*, *прадеды*, *маты помэрла*, *баба-покойница*, *сын-нябожчык*; либо лексика, обозначающая самоубийц: *потоплэнык*, *утоплэнык*, *вишальнык*.

Несмотря на несколько ослабленную (по сравнению с вампиром) степень агрессивности полесского «ходячего» покойника, который

наделяется чаще всего признаками полтергейста, пугающего по ночам шумным поведением в доме, – чрезвычайно вредоносным считается сам контакт живых людей с умершими, в результате которого человек начинает слабеть, чахнуть, терять жизненную силу. Когда же он умирал, окружающие говорили, что это приходивший в дом покойник забрал его с собой.

Для полесских рассказов об этом персонаже характерно совмещение в рамках одного и того же сюжета представлений о том, что проходящий по ночам дух – это «ходячий» покойник, и что он же является на самом деле чертом. Имеется в виду, что под видом умершего якобы появляется нечистая сила, злой дух, либо что черт вселяется в тело умершего человека и поднимает его из могилы: «Если жинка за мужиком сильно плаче, то недобрый приде в его [мужа] виде. То нечестивый дух убереться ў тило и ходыть чоловиком» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.).

Во второй том публикаций архивных текстов из Полесского архива включено более шестисот сообщений о «ходячих» покойниках и самоубийцах (НДП 2012: 282–465).

Устойчиво сохраняются в этой региональной традиции весьма архаические, известные всем славянам, представления о душах некрещеных детей, причисляемых к разряду «нечистых» покойников, поскольку, согласно народным верованиям, они лишены возможности обрести свое место на «том свете» и вынуждены блуждать в околосемном пространстве в надежде на спасение. Хотя эти мифические существа не наделяются в полесской демонологии широким кругом развернутых демонологических характеристик, поверья о них ценны для исследователей тем, что они позволяют установить определенные этнокультурные связи с аналогичными западнославянскими и карпатскими данными. О слабой степени демонологизации полесских персонажей этого типа свидетельствует, во-первых, отсутствие общего для них терминологического обозначения (что отличает полесскую традицию от карпатоукраинской и южнославянской демонологии). В этой функции используется обычная бытовая лексика: *нехры́шчаныя дзеці, дэтына бэз ім'я, нэ наймэнована дытына, помэрлыі до крэшчэння, душа нэкрэшчана* и т. п. Во-вторых, в этой мифологической системе отсутствуют (в отличие от других славянских поверий о некрещеных детях) сведения об их внешнем облике. В ночное время они остаются невидимыми и выдают себя лишь звуками детского плача, птичьих голосов, совиного уханья. Основная для Полесья и, по сути, единственная вредоносная функция этих ночных летающих духов – пугать прохожих, обращаясь к ним с требованиями окрестить. Обязанностью человека в такой ситуации считались ответные действия символического крещения: следовало произнести формулу имянаречения – «Як хлопчык, будь Адам, як дэвочка, будь Ева» и бросить в сторону просящего существа кусок любой ткани (в качестве условного подарка новорожденному от крестных родителей). Этот мотив распространен преимущественно в западных и

центральных областях Полесья, а его восточная граница пролегает по течению Припяти и Днепра (Левкиевская 2012: 225–270).

Рассказы об умерших людях составляют в Полесье такой значительный по объему раздел мифологической прозы, что без него трудно представить себе полную картину народной демонологии этого региона.

Само собой разумеется, что перечисленными выше образами – ведьма, русалка, персонифицированная смерть, водяной, черт, домовик, домашний уж, демоны-покойники, волколак – не исчерпывается состав персонажей низшей мифологии Полесья, но именно они образуют главное ядро всей демонологической системы этого региона. Показательно, например, что если для характеристики ведьмы мы смогли отобрать в архивных материалах более тысячи текстов, то такие малозначимые персонажи, как дух-обмений или духи в виде блуждающих огней, представлены всего двумя-тремя записями. Это значит, что для характеристики каждой мифологической системы важен не только полный список образов нечистой силы, но и уровень их значимости, «удельный вес» каждого из них в рамках общерегиональных верований.

Надо, однако, отметить, что эта небольшая группа персонажей, занимающих лидирующие позиции, способна втягивать в орбиту своих демонологических характеристик такие функции, которые присущи другим демонам. Например, к числу стереотипов поведения полесского черта относятся мотивы, традиционно приписываемые в славянской демонологии водяному: черт появляется возле водных источников и исчезает в воде; заманивает людей в воду; топит человека или подталкивает его самого утопиться; переворачивает лодку с рыбаками; устраивает водовороты; принимает вид водоплавающей птицы; сидит верхом на утопленнике на дне реки и т. п. Выступая в роли лешего, полесский черт сбивает путников с дороги; «водит» их в лесу; пугает громким хохотом; откликается эхом на голоса людей; наказывает человека за неправильное поведение в лесу. Судя по некоторым данным, на черта переносятся признаки полудника, полевика, банника, змея-любownika. Нечто подобное происходит и с образом полесской русалки, которой приписываются отдельные признаки водяного или полевого духа; полудницы или «житной бабы»; персонажа, вредящего грудным детям или контролирующего прядение; «ходячего» покойника или умершего некрещеного младенца. При отсутствии в местной традиции сложившегося образа планетника собиратели фиксируют на западе Полесья некоторые его функции: «знающие» люди умеют разгонять градовые тучи, защищая тем самым сельские поля от градобития. Из этого следует, что при сравнительно небольшом составе персонажей региональная мифологическая система может быть представлена весьма значительным и многообразным комплексом традиционных демонологических мотивов и функций.

Ситуация с демонологическими верованиями в Полесье представляет особый интерес для исследователей славянской демонологии, поскольку они демонстрируют, с одной стороны, как будто слабую степень

разработанности персонажного состава, который включает незначительное число по-настоящему устойчивых, повсеместно известных и популярных образов, а с другой – чрезвычайно богатый, многообразный, функционирующий во множестве вариантных форм комплекс демонологических мотивов, которые распределяются в «персонажном пространстве» таким образом, что они (мотивы) свободно мигрируют, закрепляясь то за одним, то за другим образом.

Например, они могут приписываться некоторым мифологизированным животным (ужу, ласке, лягушке, змеям, волку); атмосферным явлениям (ветру, вихрю, грому, падающей звезде, комете); христианским святым (св. Юрию, Параскеве-Пятнице); персонифицированным праздникам или дням недели; неким невнятным, слабо индивидуализированным образам, олицетворяющим бессонницу, детский плач, страх, долю; мифическим предсказателям судьбы; персонажам, контролирующим соблюдение правил прядения и тканья, и т. п. При отсутствии постоянно закрепленного мифонима активно действуют в полесских верованиях духи, вредящие новорожденным и роженицам, духи – обитатели хозяйственных построек и заброшенных домов, мифические охранители кладов или цветов папоротника, духи-прорицатели, «знающие» люди-специалисты (мельник, пастух, кузнец, музыкант, баба-повитуха), люди, похищенные нечистой силой, бесноватые и др.

Особенностью этой системы является то, что на ее периферии остается множество неясно очерченных, слабо индивидуализированных, не обозначенных собственным постоянным именем демонических существ, а границы между персонажными типами часто выглядят стертыми, размытыми, подвижными и неопределенными.

Установление полного инвентаря функций и мотивов, характеризующих полесскую демонологическую систему, позволяет сделать вывод о том, что мы имеем дело с достаточно подробно разработанной мифологической традицией, содержащей множество архаических общеславянских черт. Она обнаруживает явные признаки принадлежности к восточнославянской народной культуре, но вместе с тем включает ряд переходных форм, характерных для карпатской и западнославянской демонологии.

ПОЛЕССКИЕ ПОВЕРЬЯ О ЧЕРТЕ: «ТОЙ, ШЧО ЛОЗАМИ ТРЯСЕ»

«Число локальных (диалектных) разновидностей черта, надо полагать, довольно значительно, хотя эти разновидности плохо выявлены, а во многих случаях к тому же они являются результатом скрещивания старых народных представлений с новыми книжными образами».
(Толстой 1995: 261).

Все исследователи народной демонологии отмечают, что образ черта является одним из наиболее сложных и вариативных, поскольку трудно выделить устойчивый набор его идентифицирующих признаков. Будучи продуктом взаимодействия церковно-книжных представлений и архаических народных верований, он заметно различается в разных жанрах фольклора. Так, в народных легендах это владыка подземного мира, старший из дьяволов, распоряжающийся мелкими бесами; либо – соперник Бога-творца, участвующий в сотворении мира; либо это множество «падших ангелов», восставших против верховного божества и сброшенных с неба на землю; либо, наконец, это дух-искуситель, толкающий людей к греховному поведению, стремящийся заполучить души грешников. В топонимических преданиях черт часто выступает в роли демиурга, устроителя земного рельефа, либо духа-«хозяина» глухих, труднодоступных мест. В мифологических рассказах одноименный персонаж выступает как злокозненный дух, который преследует человека, вредит ему, пугает, заводит на бездорожье; вступает в сделку с колдунами и ведьмами, чтобы завладеть их душами; участвует вместе с ведьмами в ночных шабашах; подталкивает людей к самоубийству и т. п. В демонологических поверьях этим же термином обозначаются бестелесные духи, которые прячутся от преследований грома, вселяются в человека, животных или растения. Либо черти – это некие незримые сезонные духи, которые в зависимости от календарных периодов меняют среду своего обитания: после освящения воды на Крещение они выскакивают из воды и переходят на вербу, после освящения вербы на Пасху переселяются с вербы на травы и цветы, после троицкого обряда освящения трав переходят в жито, потом – на яблоню, а после освящения яблок на Спас опять погружаются в воду и сидят в ней до Крещения. В бытовых сказках и анекдотах черт часто выступает в качестве юмористического персонажа, простака, которого легко одурачить.

Во всех славянских мифологических системах черт выступает в качестве обобщающей родовой фигуры всей нечистой силы и легко смешивается то с водяным, болотником, то с лешим, полевиком, полудником (а также с «ходячим» покойником, летающим змеем-любовником, духом-обогатителем, банником и др.). По этой причине очень трудно определить присущий именно черту круг функций и мотивов, которые бы отличали его от других демонов.

Чтобы выявить состав общеславянских мотивов, характерных для анализируемого персонажа, необходимо, как справедливо указывал Н.И. Толстой, предварительно изучить отдельные диалектные разновидности поверий о нем в разных этнокультурных зонах славянского мира. Такие наблюдения на полесском материале были сделаны им по вопросам, касающимся признаков внешнего вида полесского черта (Толстой 1995: 261–267). Исследователь отметил отдельные архаические, с его точки зрения, формы телесных воплощений черта, такие, например, как крутящийся ветер, вихрь, летящий огненный змей, ипостаси разных животных, остроголовое антропоморфное существо с хвостом и скотскими или птичьими ногами (там же). По мнению автора, народные представления о внешнем виде черта сложились под сильным влиянием не только книжной традиции, но и – что особенно важно – церковной иконографии. Именно на древнерусских миниатюрах этот персонаж изображается как некое остроголовое существо, часто с крыльями за спиной, с хвостом и гусиными ногами (там же).

Продолжая изучение региональных образов народной демонологии, мы рассмотрим далее полесские свидетельства о черте как персонаже, совмещающем в себе почти весь набор функций, известных в локальной демонологической системе. В настоящей статье используются данные Полесского архива.

Понятию ‘черт/бес’ в полесских говорах соответствуют такие наиболее распространенные названия, как *чорт*, *нячысьцик*, *нэчысты дух*, *сатана*, *не свой дух*, *злый*, *лихий*, *нэдобры*, *поганы*, *лукавы*, *сатана*, *он*; либо более редкие и узколокальные термины: *дядько*, *невидимец*, *неприятель*, *вихорнык*, *чорный*, *вумный*, *паскудное*, *мамуня*, *лякайло*, *капелюшник*, *ничёгое* и ряд др. Как и во многих других региональных традициях, в Полесье слово *черт* может и обозначать индивидуальный мужской образ, аналог дьявола, беса, и в то же время использоваться по отношению к любому узкоспециализированному персонажу, в том числе к женским мифическим существам. Ср., например: «Чорт – тое самое, шчо русалка, ведьма» (ПА, Гортоль Ивацевичского Брестской обл.); «Лешак – тот самый чорт» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.); «Лесовик – то ето одно, анцыхристы, чэрти» (ПА, Замощье Лельчицкого р-на Гомельской обл.). В этих примерах слово *черт* используется, по-видимому, как термин с общим значением ‘нечистая сила’.

В описаниях антропоморфного облика этого персонажа можно выделить следующие особенности. Во-первых, постоянно отмечается необычный для крестьянской среды наряд, костюм, характерный

для этнически или социально «чужого» (шляпа, трость, военный мундир с блестящими пуговицами, одежда горожанина, франта, иноземца). Этот стереотип внешности черта фиксируется преимущественно в западных и центральных р-нах Полесья. В некоторых селах Житомирщины эвфемистической заменой слова *черти* служат выражения *капелюшники* или *прикостюмленные*. Во-вторых, важным опознавательным признаком полесского черта является вид его ног – конские копыта или птичьи лапы. Считалось, что злой дух легко меняет свой облик, но, превращаясь в человека, он не может изменить вид ног. В одной из быличек человека взялся подвезти с ярмарки до села на тройке лошадей «пан» в нарядной одежде: «Дед сел, глянул, а ў него, ў пана, одна нога – кинський копыт, а другая – кўр'яча нога...» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). В-третьих, черт любит морочить человека, принимая вид его умершего родственника или односельчанина. В-четвертых, довольно редко фиксируются в Полесье некие телесные аномалии во внешности черта. Например, спереди он выглядит как обычный человек, а сзади у него «нет спины», т. е. открыты все внутренности: «Выглядаў [черт] мужчынаю таким, як салдат. Испераду – салдат у кузиках [т. е. с пуговицами на мундире], а заду – кишки висяць. Все тэй трэбухі висяць. А сперэду такі герой сядить, а задом павернецца – всё гола...» (ПА, Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл.). Эта особенность телосложения, как наглядный демонический маркер, встречается в украинскокарпатских поверьях о мифических женщинах – мавках, нявках, лесовицах, повитурах (см. подробнее в статье «Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях»).

Способности полесского черта к перевоплощениям почти безграничны: он может принимать вид любого человека, животного, насекомого; часто появляется в виде вихря, огненного шара, кометы; реже оборачивается каким-нибудь предметом – колесом, движущейся копной сена, залетевшей в напиток соринкой, привлекательной вещичкой женского наряда, лежащей на дороге, и т.п.

Хотя местом постоянного пребывания черта полешуки считают пекло, преисподнюю, тем не менее, согласно массовым свидетельствам, злые духи, черти, бесы заполняют собой все окружающее человека природное и даже жилое пространство. Их любимыми земными локусами являются прежде всего болотистые и топкие места, прибрежные заросли, глухие участки леса, ямы, овраги, провалы в земле. Но они охотно селятся и в нежилых строениях, заброшенных домах, на старых водяных мельницах, под мостами, вблизи кладбищ. К числу привычных мест обитания черта относятся в Полесье заросли лозы и вербы вблизи водоемов: «У той лозе, шо на болоте, черты ведуща» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.); «На сухих лозах черти водяться, чорт у лозе сидить» (ПА, Оброво Ивацевичского р-на Гомельской обл.). Эвфемистической заменой имени *черт* на Житомирщине выступает выражение *той, шо лозами трясе* либо *тэй, шо кубло ёго ў лозе*.

Что касается набора функций и привычных занятий этого персонажа, то они в полесской мифологии очень часто совпадают со стереотипами поведения других мифических существ, так что трудноразличимыми оказываются образы, например, водяного духа и – черта, связанного с водными источниками; лешего и – черта, обитающего в лесу; домовика и – злого духа, поселившегося в домашнем пространстве; «ходячего» покойника и – приходящего в дом по ночам черта. Рассмотрим подробнее приписываемые черту признаки, которые являются более показательными для других категорий мифических существ.

Черт в роли водяного. Поскольку в славянских мифологических энциклопедиях формулировка «злой дух, обитающий в воде» включается в дефиницию водяного духа (Левкиевская, Усачева 1995а: 396), сближение этих двух персонажей, по-видимому, отмечается не только в полесских, но и в общеславянских верованиях. Это подтверждается и многочисленными пословицами и поговорками об устойчивой связи черта с водой («Черт огня боится, а в воде селится»). Среди полесских обозначений водяного, помимо общеизвестных терминов *водяник*, *водяный*, часто используются следующие названия (как варианты к терминам с корнем *vod-*): *нечистый дух*, *нечистая сила*, *сатана*, *чорт*, *водяной чорт*, *лихий дух*, *лукавый*, *нелюцки*, *ничо́гое*. Однако в ряде обследованных полесских пунктов эти термины зафиксированы в качестве единственного (а не одного из вариантов) названия для водяного духа (Левкиевская, Усачева 1995: 157).

Черт не только любит пребывать в водоемах, болотистых и топких местах, омутах, водоворотах, но и проникает в сосуды с водой и питьем. Хранящуюся в доме питьевую воду считалось необходимым на ночь плотно закрывать крышкой, иначе в нее заберутся черти.

В наборе демонологических функций полесского черта обнаруживаются почти все признаки, которые считаются типичными для водяного духа: черт часто появляется возле водоемов или исчезает в воде; принимает вид водоплавающей птицы; заманивает людей в воду, топит их или подталкивает утопиться; переворачивает лодку с рыбаками; устраивает водовороты; сидит на утопленнике на дне реки, не давая ему всплыть (там же: 160–167).

Черт в роли лешего. В полесской мифологической системе особого лесного персонажа, подобного севернорусскому лешему, нет. Хотя изредка фиксируются термины *лесовик*, *лесовой*, *лешак*, *лясун*, но чаще всего они соотносятся с персонажем, приравненным к черту. Основными признаками этой категории духов является их принадлежность к нечистой силе, обитающей в лесу: «В лесу – лесовой, корчовый, – то чорт <...> Деревья повырывает с корнями, трактором не вырвешь, а он вырывает!» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.); «Нэчыстая сила у лесе – то чэрты» (ПА, Муховец Малоритского р-на Брестской обл.); «В лесу сатана водить, злы́й дух, невидимая сила» (ПА, Зосимы Кобринского р-на Брестской обл.). Вместе с тем в полесских быличках встречаются мотивы, традиционно относящие-

ся у восточных славян к образу лешего, а в Полесье закрепленные за чертом или за образами неиндивидуализированной безымянной нечистой силы. Очень популярны, например, мотивы: лесной черт водит, сбивает с пути, заводит на бездорожье, внезапно появляется и исчезает, хохочет, пугает, преследует людей, наказывает человека за неправильное поведение в лесу, откликается эхом, подшучивает над человеком и др. Чтобы во время сбора грибов и ягод избежать встречи с чертом, люди соблюдали определенные запреты: либо на пребывание в лесу во внеурочное время, либо на «неправильные» действия (свистеть, кричать, петь, смеяться, отзываться на чей-то зов, ночевать на месте, принадлежащем черту).

Согласно единичным сообщениям, персонаж по имени *лясун* мог выступать в роли хозяина леса и лесных зверей. Иногда он имеет вид высокого человека: «Идет по лесу огромный человек с ружжом. Почти як дуб, длинный человек. Перед собой гадоў гонит, как пастух...» (ПА, Ручаевка Лоевского р-на Гомельской обл.); а иногда вид животного: «Лесун прыходзіў ў дерэвню, куры душыў. Кудлатый, хвосты у их. <...> Може водить по лесу» (ПА, Пирки Брагинского р-на Гомельской обл.). Словом *боровик* иногда обозначается душа загубленного матерью грудного ребенка: «Говорять, шчо хозяин леса – лисовик або боровик <...> Мать лягае з малэньким на кровать, поворачиваецца на нёго – и задушила свою дытыну ридну, и воно называецца боровик» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.).

Черт в роли домашнего духа. Термин *домовик* известен в Полесье по отношению к типологически разным персонажам, принадлежащим к категории «домашних духов». Во-первых, это постоянно пребывающий в домашнем пространстве дух-опекун всего хозяйства и семьи в целом, имеющий антропоморфный облик, проявляющий заботу о благополучии домочадцев и домашнего скота. Во-вторых, это обитающий в надворных строениях зооморфный персонаж (уж, ласка, кот), от которого зависит успешное разведение домашних животных. В-третьих, это тип духа-обогапителя, которого держат у себя дома «знающие» люди; хозяин обязан кормить его специальной пищей за оказанные услуги по приумножению богатства. Но, кроме того, этим же термином – *домовик* – может обозначаться некий приходящий в дом извне вредоносный дух, причисляемый то к категории нечистой силы, то к «нечистым» покойникам.

В западных и некоторых центральных районах Полесья записаны свидетельства о том, что эти два персонажа (домовик и черт) понимаются как полностью идентичные: «Домовик – то чорт, як чоловик, в чорной одежэ, чорном кузыке, пуговицы блискучыя у него» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.); «Домовик – то шчытаецца чорт. Абы влизе до кого, хто Богу не молицца, то туды йде. А похрэстать [дом], то вин утекае. Домовик – это злыи дух, это, гаворать, чорт...» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); «Домовык – то нечысты, то чорт. На чырдачки живе» (ПА, Одрижин Ивановского р-на

Брестской обл.). На вопрос собирателя: «Может ли домовик защитить человека от черта?» был получен характерный ответ: «Дак ета ж дамавой ци лукавый – адно!» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Подобное восприятие объясняет такие нетипичные для домовика свойства, как его появление в виде вихря, обитание в лесу, воде, лозе, облик франта и т. п. Ср. следующие данные: «Дамавик – это нячысьчик, чорт у красных сапожках, у капелюшы ходить, у лазе живе. Это тот самый вихор, што крутить» (ПА, Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.).

Вариантами названий этого приходящего в дом извне вредоносного духа (наряду со словом *домовик*) служат типичные для всей нечистой силы обозначения *сатана, погань, враг, лукавы, нечысты, лякайло, пўжало, начник, чорнокнижник*.

Не удивительно, что типичными функциями такого условного «домовика» выступают вредоносные действия, совпадающие с признаками поведения черта: говорили, что домовик пугает по ночам, посещает одиноких женщин с любовными намерениями, выживает людей из дома, вызывает ссоры, толкает к самоубийству, стремится проникнуть в сосуды с не покрытой на ночь водой и т.п.

Соответственно, пребывание такого персонажа в доме воспринималось как нежелательное и оценивалось резко негативно: «Домовик ў доме – то плохое, недобрэ, пўжало» (ПА, Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.); «З нехорошего дела бувае домовык, не знали, чым зничтожыць» (ПА, Бельск Кобринского р-на Брестской обл.).

Нечто подобное наблюдается и в фактах смешения образов черта и «ходячего» покойника. Это проявляется, во-первых, в прямых утверждениях, что умерший человек становится чертом: «Котора умрэ людына, переходит ў нечыстую [силу]. Мэртва людына – то сатана» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.). Во-вторых, в представлениях о том, что умершие самоубийцы пополняют ряды чертей: «Ця душа, котору нэ прыймают [в ином мире], вона уже погана. То вун [висельник] пэрэроблян чортом» (ПА, Рясное Емильчицкого р-на Житомирской обл.). В-третьих, идентичность этих двух персонажей осмысливается как результат вселения бестелесного злого духа в тело умершего человека: «Чэрти душу выхватаць, да туда влезуць, да ходзяць, шкуру носяць...» (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.).

Вариантами полесских названий такого черта с признаками покойника являются (кроме терминов, общих для всей нечистой силы) следующие выражения: *недобра душа, той, шчо помёр, мертвец, сьмерть*.

Связь между покойниками и чертом обнаруживается и в форме их взаимной замены в сходных контекстах. Например, выражение *черт иде вихрем* соседствует в Полесье с объяснением: «То ж, кажуць, дети нехришчаные вихром тым идуть» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.). Фразеология, описывающая вихрь как «свадьбу черта», наряду с популярными формулами *нячысты жэница, дурныя жэ-няцца, чортово весилле полэтило* может включать и варианты с упоминанием

нением умерших: *мэртвух веселье, мэртвые жэняца* (ПА, Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

Черт в роли других персонажей. Судя по некоторым свидетельствам, на черта переносятся отдельные признаки полевика, банника, летающего змея, демонов, похищающих или подменяющих новорожденных, а также духов болезней или мифических контролеров, наказывающих женщин за несвоевременное прядение.

Специфические признаки черта как самостоятельного персонажа. Среди множественных демонологических свойств полесского черта можно указать ряд его более или менее устойчивых индивидуальных характеристик. К их числу относится прежде всего функция появляться и действовать в виде вихря. Черт как вихрь – один из наиболее детально разработанных и популярных в Полесье мотивов. Представления о том, что самая типичная ипостась черта – вихревой ветер или что вихрь – это результат деятельности черта, широко известны на всей территории Полесья. О черте говорили, что он *вихром нападает, иде вихром, скидаецца вихрем, крутит ветром* и т. п. Соответственно о вихре говорили: «Это чорт крутыть»; «Чорт верьёвку вьё»; «Вихорь – это чорт»; «Усё равно, што вихор, што лихий – то то однэ!»; «Ветер крутыть, кажуть, чорт летить»; «Вот, кажуть, вихор прэцца, – ужэ злые жэняца, веселье еде»; «Вихор – то чортово веселье» (Азимов 1983а: 89–90).

Множество полесских быличек основано на сюжете о встрече с вихрем, от чего человек якобы заболевает, лишается разума; беременная женщина, попавшая в вихрь, производит на свет чертенка.

Вторая функция, которую можно признать достаточно специфической, характерной именно для образа черта/беса, – «стремление вселиться в тело человека». Это действие может восприниматься как злонамеренное, причиняющее вред человеку, или как потребность бестелесного злого духа обрести защитную телесную оболочку (например, в ситуации, когда он прячется от грома). Рассказы о людях, проглотивших с едой или питьем незримого беса и ставших бесноватыми, или об изгнании из пострадавших злого духа, имеют широкую сферу бытования как в фольклорной, так и в книжной традиции. Одним из наиболее популярных в Полесье является сюжет о том, как сын изгоняет черта из тела умершего отца-колдуна, вылив на него горячую воду.

Еще один мотив, имеющий отношение чаще всего именно к черту, связан с архаическими мифологическими представлениями о громах, преследующем злого духа смертоносными ударами, от которых тот старается скрыться. Ср.: «У нас гром попал в церковь – чорта забиў Бог» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.); «Чорт под чело века прачецца [во время грозы]. Бог чоловика убивае, ён говори: «Я чэловеку ўсе грехи прощу, а тебе ўсё одно убью!»» (ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

Популярны в Полесье и былички о том, что черт подталкивает к самоубийству: «Як кажуть, что людына топицца, то чорт у воду сажае»

(ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.). Только о черте рассказывает, что он якобы совершает сезонные переходы из воды на вербу, затем – в злаки, плоды, а осенью – опять в воду: «Бывае празник Крышчэнне, тады чорт у вади сидит, – то воду свяцяць. [Затем] Вербница, – то свяцяць вэрбу, гэта чорта з вярбы зганяюць. На Яна зелье свяцяць, – гэта значыць чорта з зелья сагналі» (ПА, Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.).

Чаще всего с этим персонажем соотносится сюжет о том, как люди распознают черта, пришедшего на гулянку, по копытам на ногах; как черти приглашают музыканта играть на свою свадьбу, где невестой оказывается только что умершая в селе девушка; о том, как можно поранить черта, если бросить в летящий вихрь нож.

Тот факт, что образ черта как бы концентрирует в себе большинство признаков, характерных для нечистой силы в целом, обычно трактуется в специальной литературе как свидетельство поздних процессов распада некогда стройной персонажной системы языческой демонологии; как результат включения в нее нового образа, проникшего из христианских верований; либо как следствие смешения старых и новых религиозных напластований в условиях двоеверия. При всей кажущейся очевидности такого пути развития, который трудно отрицать, необходимо обратить внимание на следующие обстоятельства.

Индивидуализация конкретных персонажей, наделенных широким кругом присущих только им демонологических признаков, характерна прежде всего для традиционной культуры тех регионов, которые испытывали активное воздействие новых явлений (городской жизни, книжной традиции), в то время как наиболее архаические, труднодоступные, замкнутые зоны (Полесье, Карпаты, Русский Север) отличаются тем, что в народной демонологии границы персонажных типов оказываются менее определенными, более подвижными, специализация образов – слабо разработанной, а нечистая сила предстает как некое множество безымянных духов со сходными общими признаками и функциями. Например, близки в этом отношении к полесской традиции демонологические поверья Русского Севера, где точно так же размыты границы между отдельными персонажами, а вся нечистая сила представляется как множество однотипных по своим характеристикам духов, объединенных общим названием *черти*, *бесы* (или именуемые местными терминами – *шишки*, *анчутики*, *ичетики*, *кузутики*, *хохлики*, *кулеши* и т.п.). Ср., например, свидетельства, записанные на Вологодчине: «Многие не знают различия между лешими и чертями вообще. Поверья о духах – черте, лешем, водяном – неразрывно связаны между собою; отличить их по внешнему виду, характеру, поступкам невозможно, понятие о них среди крестьян неясное, неопределенное» (Власова 1995: 340). Или аналогичные данные из Новгородской обл.: «И леший такой же черт. Они везде, их много видов. Они и с хвостиком, и с крылышком, и без спины – в любом обличьи выйдут» (Черепанова 1996: 68); «Везде хозяева есть: и в гумнах, и в ригах. Эти все черти да шишки, говорят...» (там же: 69).

Как и в Полесье, на Русском Севере черт отождествляется чаще всего с водяным, так как типичным местом его (черта) пребывания считается водная среда (Черепанова 1996: 70–71); черт часто выступает в роли банника (там же: 68, 70, 71); черти во множестве появляются среди людей по большим праздникам (на святки, Пасху, в Иванов или Петров день), когда они выходят на землю из воды (Власова 1995: 346).

Из наиболее популярных функций севернорусского черта называются следующие: он похищает детей, проклятых своими родителями; вселяется в человека, вызывая тем самым болезненные состояния; прячется в человека во время грозы; проникает в тело умершего колдуна, который начинает «ходить нечистым духом»; носится в вихре; подталкивает к самоубийству и завладевает душами самоубийц; любит появляться в облике умерших или долго отсутствующих людей; выступает в роли любовника, замещая в поверьях образы летающего змея и покойника; проникает в непокрытые сосуды с водой; справляет свои свадьбы; любит музыку и танцы; выполняет тяжелую работу для людей, «продавшихся» ему, и ряд др. (там же: 348–357).

За этим набором характеристик, устойчиво повторяющихся в разных локальных традициях, просматриваются черты архаического образа (с которым, по-видимому, и столкнулось христианство) – вредоносного духа, происхождение которого связано с категорией умерших «не своей» смертью. По мнению лингвистов, названия *леший*, *водяной*, *домовой* могли появиться в русском языке в сравнительно позднее время как конкретизация более раннего и обобщенного слова *бес* (ср. *бес-хороможитель*, *бес во дворе*, *водяная сила*) (Черепанова 1983: 81). Таким образом, недостаточная степень индивидуализации образов нечистой силы, смешение их в обобщенном образе черта (беса), как нам кажется, отражает одну из ранних стадий формирования народных демонологических представлений, связанных с категорией «нечистых» покойников. Во всяком случае, трудно не согласиться с мнением специалистов о том, что самыми древними и стабильными в славянской мифологии являются верования об «оживших» мертвецах-упырях, многократно упоминаемых в древнерусских летописях (Власова 1995: 13).

ОБРАЗ ЧЕРТА ПО ДАННЫМ ЗАПАДНОСЛАВЯНСКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОЧНИКОВ

Все исследователи, которым приходилось заниматься изучением образа черта (с самыми разными научными целями), отмечают значительные трудности, связанные с многозначностью и противоречивостью этого мифологического персонажа. Они возникают не только при попытке выяснить его генезис и эволюционные этапы развития, но даже и на уровне простого описания, т. е. при попытке выявления всех его идентифицирующих признаков (отличающих черта от других мифологических персонажей). Такая сложность и неоднозначность, как считают специалисты, связана с целым рядом обстоятельств. Во-первых, с популярностью образа черта в мифологиях практически всех европейских народов, т. е. в данном случае можно говорить о наличии однотипного персонажа в самом широком межкультурном культурном пространстве. Во-вторых, это связано с многообразием демонологических функций, которыми этот персонаж со временем обрстал, вбирая в себя элементы разных культурных традиций – народной демонологии, городского фольклора, средневековой книжности, официальной религии. В-третьих, с тем, что в наборе мотивов и признаков, характерных для этого персонажа, проявляются отголоски самых разных исторических эпох: следы языческих мифов о противоборстве бога-громовника со своим змееподобным противником; раннехристианские дуалистические представления о творении мира; библейские мотивы о падших ангелах, об устройстве загробного мира (в виде рая и ада), о противопоставлении божественных сил и духов воплощенного зла; средневековые западноевропейские мотивы о шабашах и о связях чертей и ведьм; наконец, позднефольклорные поверья, мотивы быличек и сказок о действиях черта-вредителя, черта-помощника, черта-проказника и т. п. Наконец, в-четвертых, выступая как вполне конкретный мужской образ (со своим собственным набором признаков), черт вместе с тем служит в народной демонологии неким абстрактным символом, обобщенным образом, соотносимым со всей нечистой силой в целом (ср. белорусские народные названия разных персонажей: *водяный чорт, лозовый чорт, болотный чэртяка, лисавой бес, чорт-домовик, полуденный бес* и под.).

Изучение этого сложного образа имеет выходы в самые разные историко-филологические, религиозные и этнокультурологиче-

ские дисциплины. Поскольку сведения об этом персонаже содержатся не только в фольклорной прозе (сравнительно поздно зафиксированной), но и в письменных средневековых источниках, образ черта представляет для этнологов редкую возможность проследить хотя бы частично эволюционные этапы его становления и развития в условиях двоеверия. В настоящей статье предпринимается попытка проследить характер взаимодействия элементов народно-мифологической и церковно-книжной средневековой традиций, которое можно обнаружить в западнославянских представлениях о черте.

Несколько слов о терминах в обозначении этого персонажа. В славянских переводах Библии, а также европейских святоучительных сочинений злого духа-богопротивника называли чаще всего латинским термином *diabel* либо славянскими соответствиями, например, чешскими терминами *nepřítel* [неприятель, враг], *zlý duch* [злой дух], *anjel zlý* [злой ангел], *vládec tohoto světa* [властитель того света]. В польской средневековой письменности, наряду со словом *diabeł*, использовали названия и книжного, и народного происхождения: *bies* [бес], *piekielnik* [обитатель пекла], *zły anioł* [злой ангел]. Начиная с XV в. в славянских языках фиксируется также лексема **čerty* (чеш. *čertъ*, пол. *czart, czort*).

Судя по самым ранним западнославянским средневековым источникам, термин *diabel* уже имел определенные признаки многозначности: он относился как к персонажу христианской религии (к образу Сатаны, злого духа – противника верховного божества), так и к любым персонажам народной демонологии (духам домашних и природных локусов, вредоносным «ходячим» покойникам, духам болезней и т.п.). Например, в «Чешской хронике» Козьмы Пражского (датированной рубежом XI–XII вв.), написанной по-латыни, при упоминании дохристианских «божков» наряду с латинским *lar domesticus* [домашние духи-покровители] приводятся как равнозначные лексемы *diblik* и *skříteq* (Zibrt 1889: 196). Последний термин является вариантной формой (подтвержденной массовыми фольклорными данными XIX–XX вв.), служившей для обозначения духа-обогатителя; ср. чеш. и морав. *domáci skřítek*, т. е. «домашний дух-помощник», которого держат у себя ради своего обогащения колдуны и ведьмы (см. подробнее: Климова 2000: 162–176). В книжные источники XV в. проникли некоторые народные поверья о происхождении этих духов: в одном из чешских церковных поучений осуждается практика неразумных простолюдинов, которые хоронят под своими домами умерших некрещеных или мертворожденных детей, поклоняясь им в дальнейшем как домашним духам, называемым *skřítek* или *diblik* (Zibrt 1889: 196). В трактате Яна Штельцара Желетавского (1588 г.) высказывается рекомендация родителям читать над грудными младенцами, ради их спокойного сна, вечернюю молитву, дабы «*šotek, hospodářiček, d'abel, duch domovní nestrašil*» [домовик, хозяин, дьявол, домашний дух не пугал] (там же: 197). Весь этот терминологический ряд в обозначении домашних духов хорошо известен по чешским этнографическим данным XIX–XX вв.

Трудно сказать, в какой период времени названия *d'abel*, *diblik* вошли в чешский народный демонологический лексикон, но если судить по западнославянским средневековым актам ведовских процессов XV–XVI вв., подследственные горожане и селяне на вопросы судей, состоят ли они в преступной связи с дьяволом, часто признавались в том, что держали в доме ради своей выгоды «чертика» [*diblíka*], которого можно было вывести из особого яйца или просто купить у «знающего» человека. Так, в ходе следствия, проводившегося в 1600 г. в Липнике (Северо-Моравская обл.) по делу Якуба Пастыря, выяснилось, что обвиняемый в колдовстве «купил себе черта» за одну четверть меры ржи и держал его в сосуде; трижды в неделю кормил молоком от черной коровы; называл его, этого черта, именем «Каспер». А выглядел этот черт «как большая муха». Когда, желая навредить своим обидчикам, колдун Якуб посылал своего черта задавить скот, то муха превращалась в волка. В другой раз подследственный якобы посылал этого черта привести градовую тучу, чтобы градом выбило посевы у односельчан (Francek 2005: 85). В актах ведовского процесса 1659 г. (г. Турна Среднесловацкой обл.) сохранилось следующее свидетельство: некая вдова донесла на соседа, что он имеет дело с самим чертом [*čertem*], которого он сам называет *diblíčkem*, и с помощью этого своего *d'abla* вредит сельскому скоту и людям, насылая на них болезни (там же: 141). Из этих данных следует, что термины *čert* и *d'abel*, *diblik* в XV–XVII вв. уже использовались обычными безграмотными людьми для обозначения такого мифологического персонажа, который надеялся признаками духа-прислужника, выполняющего волю колдуна при условии, что тот кормил его соответствующей пищей (несоленой кашей, молоком черной коровы). Согласно аналогичным чешским актам расследования 1717 г., одна из свидетельниц, пытаясь подтвердить факт связи обвиняемой с дьяволом, показала, что видела в ее доме на чердаке конский череп и поставленную перед ним миску с ячменем. Однако сама обвиняемая утверждала, что держала у себя эту «конскую голову» не в угоду дьяволу, а лишь как защиту своего дома от молнии (Norehronie: 293). Показательна попытка одного из обвиняемых развести понятия «черт» и «домашний дух-охранитель». Так, чтобы снять с себя обвинения в контактах с дьяволом, некий мельник (житель западной Чехии) сообщил судьям, что признает единого христианского бога и молится ему, но вместе с тем он держит у себя в доме в специальной коробке духа [в акте, датированном 1691 годом, он назван словом *spiritus*], который помогает ему по хозяйству и которого он сам называет именем «Филипп»; а выглядит этот дух-Филипп как мышь и питается по-мышьиному (Francek 2005: 142).

Таким образом, для периода позднего чешского Средневековья можно отметить явное смешение понятий «злой дух, дьявол», «домашний дух-опекун», «черт на службе у колдуна, способный вредить другим людям», по отношению к которым используется один и тот же термин – *d'abiel*.

Сходная ситуация наблюдается и в польских источниках того же периода. Например, в польских церковных трактатах и поучениях начала XV в. духи предков и генетически связанные с ними домашние духи-покровители именовались «дьяволами». Один из авторов подобных сочинений как поклонение дьяволу рассматривал следующий народный обычай: «Есть такие люди, которые специально не моют миски после обеда в Великий четверг, чтобы накормить тем самым души и других духов, называемых *uboże*, веря по глупости своей, что дух нуждается в телесных вещах...» (Peřka 1987: 13). Обращает на себя внимание постоянно повторяющийся в разных письменных источниках мотив «ритуального кормления духа», который оказывается ведущим в поздних фольклорных свидетельствах XIX–XX вв., касающихся как душ умерших родственников, так и любых других мифологических персонажей. В одном из краковских религиозных изданий (1579) дается разъяснение, что к разновидностям дьяволов относятся известные в народе *ziemscy skryatkwie* и *domowe ubożęta* (имеются в виду подземные гномы-краснолюдки и домашние божки). А в судебных актах ведовских процессов XVI–XVII вв. женщин обвиняли в том, что они держали у себя в доме и кормили специальной пищей *diabłów domowych* [домашних дьяволов] или *diabłów-chowańców* [дьяволов, вскармливаемых человеком]. Судя по актам польских ведовских процессов XVI–XVII вв., это нередко рассматривалось церковными судьями не просто как «глупое суеверие», а как разновидность богоотступничества и преступной связи с чертом, заслуживающей смертной казни.

Другой тип персонажей западнославянской народной демонологии, причисляемых книжниками позднего Средневековья к сонму дьяволов, – это летающие в небе змее- или птицеподобные, светящиеся, огненные духи, способные либо приносить золото человеку, которому они служат, либо насылать небесный огонь (молнии) на жилище и злаковые посевы. Во многих польских источниках XVI–XVII вв. такой персонаж упоминается под именем *latawiec* [летун]. В одном из религиозных трактатов о нем говорится, что хотя он появляется в виде «ветряного духа», но он может оказать большие услуги тому, кто его об этом попросит, и тогда он переносит ему добро из чужих сараев и кладовых (Baranowski 1981: 172). И сам термин, и функция обогащать человека при условии, что тот будет кормить «лятавца» несоленой пищей, широко известны в польской народной демонологии. В других польских религиозных трактатах и просветительских энциклопедиях XVIII в. имя *latawiec* трактуется как «черт, летающий по ночам к женщинам и вступающий с ними в плотскую связь». Как синоним черта выступает этот мифологический персонаж в некоторых польских судебных актах ведовских процессов.

Ценная информация относительно народных поверий о черте содержится в упомянутой выше «Духовной книге» чешского автора Яна Штельцара из Желетавы, опубликованной в Праге в 1588 г. Призывая к соблюдению чистоты истинной веры, он не только ссылается на

авторитет Святого Писания, но и приводит десятки примеров неправедного образа жизни некоторых жителей Чехии и Моравии. Отвечая на вопрос, могут ли ведьмы сами по себе, без пособничества дьявола, вызвать непогоду, пожары от молний, градобитие, он приводит целый ряд местных рассказов о том, что – по свидетельству очевидцев – сам черт летал в грозовых тучах, насылая молнии. Например, он описывает событие, произошедшее в 1555 г., когда в одном из местечек Моравии «злой ангел, то есть черт» появился как летящий в небе огненный петух, который изрыгал пламя на местный костел. А в окрестностях г. Наход (Северная Чехия) во время жатвы в 1570 г. черт вылетел в виде черной курицы из темной тучи, упал во дворе местного замка и рассыпался столбом искр. А когда он летел в воздухе, то сиял таким ярким огнем, будто горело десять снопов соломы (Коší 1973: 16). Далее в этом труде повествуется о том, как одна женщина держала у себя дома черта в посудине (*čerta v sklenici*) и как он научил ее варить вредоносное зелье; затем черт принес ей из пекла особый камень, помогавший находить скрытые в земле клады. Еще одна знахарка утверждала, что получила от черта принесенную из пекла форму, в которую она лила растопленный воск и по отлитым фигуркам угадывала односельчанам их будущее или могла распознать вора, укравшего чужие вещи (там же: 17).

В подобных сообщениях обращает на себя внимание то, что все виды магии, даже попытки угадать будущее или распознать вора, причисляются автором «Духовной книги» к разряду греховного колдовства, требующего неременного участия самого дьявола.

Разновидностью чертей признавался церковными книжниками и *topielec* [водяной дух, утопленник] – широко известный персонаж западнославянской народной демонологии. В труде польского ксендза Павла Гиловского (2-я пол. XVI в.) утверждалось, что к числу *piekielnej zgrai* [банды чертей] относятся утопленники, которые могли превращаться в «водных дьяволов». При этом надо отметить, что одно из самых ранних описаний внешнего вида дьявола в польских средневековых источниках встречается еще в хронике XIII в., написанной по-латыни и называемой *Monumenta Polonicae Historica*, где пересказывается некое событие, датированное 1278 г. Из-за козней водного дьявола рыбаки, живущие вблизи одного озера, долгое время не могли ловить в нем рыбу. Под предводительством ксендзов и местных правителей селяне с крестами и хоругвями приблизились к озеру, трижды забрасывали сети, но лишь на третий раз им удалось вытащить страшное чудище с головой козла и красными горящими глазами. Перепуганные люди разбежались, а страшилище вновь нырнуло в воду (Baranowski 1965: 34). В этой легенде явственно проступают признаки широко распространенного фольклорного сюжета о водяном духе, драконе, обитающем в озере и враждебно настроенном по отношению к людям. Однако необычным – для традиционной славянской мифологии – является изображение его с козлиной головой. Такая детализация образа могла возникнуть уже на этапе сближения его с христианскими представлениями о дьяволе.

Нашли отражение в книжных источниках и чрезвычайно популярны в народе поверья о вампирах и «ходячих» покойниках. В религиозной и псевдонаучной литературе XVI–XVII вв. велась дискуссия о том, как объяснить бесконечные рассказы простачков об упырях, выходящих из могил и посещающих своих родственников. В польской энциклопедии ксендза Бенедикта Хмелевского (XVIII в.) по этому поводу говорится следующее: «Под этими упырями не что иное понимать следует, как только проделки колдунов и ведьм, которые с помощью дьявола поднимают из могил тела умерших». Далее он аргументирует свой тезис так: «Вселяется же черт в людей, в животных, в дерево, почему же не может вселиться в труп?»; т. е. дьявол как бы «оживляет» тело покойника и, приняв его вид, ходит к живым, чтобы вредить им (Chmielowski 1754: 138–139). Реже упоминаются (как разновидность дьявола) в средневековых сочинениях и судебных актах другие персонажи польской народной демонологии: *leleki* – души некрещенных младенцев, *zmory* – ночные духи, вредящие спящим людям, лесные демоны *Boruta*, *Rokita*.

Итак, судя по западнославянским письменным источникам XV–XVI вв., термины «черт» и «дьявол» фигурируют как равнозначные и не только служат для обозначения противника верховного божества христианской религии, «падшего ангела», властителя пекла Сатаны и всей его бесовской рати, но относятся также к самым разным персонажам народной дохристианской мифологии. Не удивительно, что черт предстает в этих средневековых свидетельствах то как насекомое или мышь, то как конский череп, то в виде летящей огненной птицы или водяного страшилища с козлиной головой, то как «оживший мертвец» и т. п. В произведениях польского поэта XVI века Николая Рея сам дьявол и его слуги описывались как страшные звероподобные существа. Например, дьявол по имени «Вархоль» якобы выглядит как медведь с бараньими рогами, клыками вепря, лошадиными копытами, жабыми перепончатыми руками, с крыльями летучей мыши; Люцифера поэт изображает трехголовым, и все три головы его – собачьи (Baranowski 1965: 35).

Подобное многообразие «ликов дьявольских» способствовало развитию представлений о бесконечном множестве разнообразных представителей ада. И западноевропейские, и славянские демонологические трактаты, словари, толковательные сочинения старались как можно подробнее перечислить имена всех известных «слуг Сатаны», занимавших в своей иерархической системе разные должности и звания. В эти списки включались, кроме библейских имен (Вельзевул, Велиар), многие названия иностранного происхождения, почерпнутые из переводной латинской литературы. Но кроме того, по мере разрастания перечня людских грехов и пороков, причисляемых католическим костелом к деяниям, творимым на утеху дьявола, – стали множиться в богословских трактатах образы чертей, воплощавших в себе какой-нибудь конкретный человеческий порок. Такая трактовка бесов как персонификаций определенных грехов характерна, например,

для дидактического сочинения, опубликованного в Польше в 1570 г., «*Postępek prawa czartowskiego przeciwko narodowi ludzkiemu*» [Козни дьявола против рода человеческого]. В нем дается длинный список по-разному именуемых чертей, за каждым из которых закрепляются определенные вредоносные функции. Например, *Farel* – прислужник чернокнижников и колдуний, помогающий им в злых чарах; *Kierdos* – по указанию Люцифера совращает служителей церкви, толкая их к распущенности и пьянству; *Harah* – одноглазый черт, участник шляхетских охотничьих забав, который велит людям забыть божьи молитвы и предаваться веселью, и т. п. Особый интерес представляют включенные в этот ряд польские термины, в которых можно распознать отголоски мотивов народной польской мифологии: *Rozwód* [развод, разлучение] – один из «ротмистров чертовой армии», который разводит супругов и старается разлучить родственников; *Śmieszek* – черт-насмешник, который строит разные козни и любит морочить людей, подсмеиваясь над ними; *Odmieniec* [меняющийся] – категория чертей, легко меняющих свой внешний вид, превращающихся в зверей и птиц и в таком обличье пугающих ночных путников; *Latawiec* [летающий дух] – в виде огненного змея летает к вдовам в роли духа-любовника и т. п. Помимо таких дьяволов узкой специализации, существовали, по мнению средневековых авторов, полчища безымянных и безликих злых духов, способных вселяться в человека, вызывая у него болезненные состояния; проникающих в сосуды с едой и питьем; подталкивающих людей к греховным делам и самоубийству; заводящих на бездорожье; прислуживающих в пекле главному Сатане и проч. (Pełka 1987: 181–183).

Интенсивное разрастание демономании и демонофобии, охвативших в этот период все слои населения, можно проследить по протоколам средневековых ведовских процессов. Первые немногочисленные судебные разбирательства этого типа известны в Польше с конца XIV в. Практически все они были посвящены рассмотрению дел о людях, пострадавших в результате вредоносной магии, т. е. ведьмы осуждались за нанесение ущерба здоровью и хозяйству односельчан. Эти процессы не имели ничего общего с культом сатанизма и не предусматривали смертной казни обвиняемых. Однако после выхода в свет в 1486 г. в Германии известного труда двух авторов (инквизиторов доминиканского ордена) Генриха Инститориса и Якуба Шпренгера «Охота на ведьм», в котором подробно разрабатывался церковный постулат о колдовстве среди людей как результате союза между ведьмой и дьяволом и прозвучал призыв усилить борьбу с богоотступничеством и ведовством, – вся западноевропейская схоластика начала активно обсуждать вопросы о способах установления такой связи и о самом ее характере (сексуальный контакт, вселение в тело человека, заключение договора); о том, могут ли рождаться дети от такой связи; о том, летает ли ведьма на шабаш в своем телесном воплощении или летает лишь ее душа, и т. п.

Скептики, которые сомневались в реальности такой связи между ведьмой и чертом, объявлялись вероотступниками, атеистами или

даже пособниками Сатаны. В чешской и польской литературе XV–XVI вв. теоретическое обоснование, мотивированное связью человека с дьяволом, получали любые проявления знахарской магии, даже гадательные ритуалы и приемы предсказания будущего.

Полная систематизация колдунов, знахарей, ведьм, ворожек, предсказателей и прочих «знающих» людей дана в труде Матеуша Конечного, вышедшем в Праге в 1616 г. В нем автор выделяет восемь категорий лиц, которые сотрудничают с чертом, чтобы приобрести сверхзнание: одни из них посылают порчу на людей и скот, другие предсказывают будущее, третьи строят прогнозы по звездам, четвертые разгадывают сны, пятые используют дьявольские приговоры и заклинания и т. п. (ср. следующие чешские термины: *věštcové*, *planetáři*, *čarodějnice*, *kouzelníci*, *losnoci*, *zaklínači*, *hadači*, *černokněžníci*). В результате не только вредоносная, но и хозяйственная и прогностическая магия (и даже попытки толкования снов) объявлялась преступной, доказывающей факт богоотступничества и связи с дьяволом. В соответствии с этим на рубеже XV–XVI вв. в западнославянских странах начало быстро нарастать число ведовских процессов, и вестись они стали по новому регламенту опроса (заимствованному из немецких протоколов). В числе самых первых и важнейших здесь выступали следующие вопросы: «Как давно и с какого времени обвиняемая имеет со злым духом связь, либо сговор, либо телесное общение? На какой срок заключен договор? В письменной или устной форме? При каких обстоятельствах, где и в каком месте? Кто при этом присутствовал?». И лишь в последнюю очередь судьи интересовались, навредили ли кому-нибудь колдовские действия обвиняемого (Kočí 1973: 37).

Первый смертный приговор по ведовским делам в Польше был приведен в исполнение в 1511 г. в г. Хвалишеве под Познанью. Вообще распространение самих процессов и казней началось с XVI в. именно с западнопольских областей: Силезия, Поморье, Познанское воев., а пик массовых гонений на ведьм и сожжений их на костре пришелся в Польше на конец XVII – начало XVIII в., когда каждое второе дело о колдовстве заканчивалось смертным приговором. Так, на переломе между Средневековьем и ранним Новым временем обвинения в невежестве и нелепых суевериях сменились грозными обвинениями в связях с чертом.

Начиная с конца XVI в. в польских и чешских судебных актах ведовских процессов черт все чаще изображается как персонаж христианской демонологии, со свойственными для него признаками дьявола-искусителя, исчадия ада, способного принимать человеческий облик, т. е. он предстает в виде «черного человека», «пана в одежде горожанина», «нарядного кавалера-ухажера, но с копытами на ногах». Согласно показаниям обвиняемых в колдовстве «ведьм», черт мог выглядеть по-разному – на шабаше и тогда, когда являлся людям в их обыденной жизни. На сборищах ведьм с нечистой силой он выглядел как антропоморфная фигура со звериными признаками: мохнатый, рогатый, хвостатый, с копытами на ногах (или на одной ноге); на голове

золотая корона. Появляясь же среди людей, он обычно принимал вид либо этнически чужого (немца, эфиопа, любого чужеземца), либо социально чужого (вельможного пана, знатного шляхтича, воеводы), либо человека в казенной форме (солдата, воина, лесничего в мундире). Чаще всего упоминалась фигура «немца» (в парике, в узком кафтане, в треугольной шляпе). Опознавательными знаками дьявольской природы этих пришельцев служили такие признаки, как запах гари, смолы, серы; красные глаза; холодные, как у мертвеца, руки. Считалось, что дьяволу подвластны неисчислимые формы оборотничества. Польский энциклопедист Бенедикт Хмелевский в своем многотомном труде писал, что черт может появляться в облике любого зверя и птицы, а также красивой панны, собаки, кошки, но чаще всего принимает вид козла. «Многие утверждают, – пишет он далее, – что он не может превратиться в голубя, овечку или барашка, поскольку эти животные символизируют Божьего Сына. С этим я не могу согласиться, так как много раз слышал, что даже облик самого Христа он может принять, когда является искушать святых» (Chmielowski 1754: 114).

Важно при этом отметить, что сами подследственные уже подтверждали, что, вступая в контакт с чертом, они осознавали свои действия как богоотступничество, как необходимость отречься от христианского Бога, т. е. сознательно искали покровительства у дьявола (в более ранних исторических документах сельские «колдуны» и «колдуньи» признавали, что держат у себя домашнего духа-обогатителя, но при этом молятся истинному христианскому божеству). В одном из чешских следственных дел 1591 г. некий Якуб Кульгавы признался, что по подсказке своего отчима занимался колдовством и кражей чужого добра; а чтобы стать невидимым для окружающих, призывал на помощь черта следующими словами: «Помогите мне, черт, дьявол, отрекаюсь от Пана Бога, и пусть меня никто не видит» (Francek 2005: 73). В протоколах другого процесса, датированного 1637 годом, обвинялся в чародействе и кражах Ян Палач, который – по свидетельству охранника его тюремной камеры – ночью с четверга на пятницу призывал на помощь чертей, обращаясь к ним громкими возгласами: «Где же вы, нечестивцы мои? Придите мне на помощь, буду вам до смерти служить! И ты, Кубичек [т. е. призывается черт по имени Куба. – Л.В.], помогай мне, ты же обещал!» И там, в камере заключенного, такой грохот стоял, что у стражей волосы вставали дыбом; и все это длилось до рассвета (Francek 2005: 128).

Уникальный текст в жанре «послания в ад» был предметом специального разбирательства в следственном деле 1591 г., рассмотренном в г. Рокицаны (западная Чехия). Перед судом предстал некий Августин Губер, у которого было найдено письмо, адресованное дьяволу: «Я, Августин Губер, вынужден обратиться к Вам со своими жалобами на свои большие житейские невзгоды и на то, что покинут всеми близкими. Поэтому я принял решение беззаветно служить и телом, и душой, и кровью своей и всем имуществом Вам как Всесильному Верховному Владыке и моему господину Люциферу. Ежели Вы захотите дать мне

или послать через своих слуг достаточное количество денег на мои нужды, то я готов подписать кровью договор с Вами. Хотел бы только оговорить срок его действия на 34 года от даты написания оного письма. Если Вы сие приемлете, то я согласен объявить себя врагом всех верующих христиан как в их духовных, так и в светских деяниях. Как только эти оговоренные годы минуют, Вы будете иметь над моим телом и душой всю власть и можете распоряжаться ими по своей воле. И это будет длиться всю Вашу вечную жизнь. Кроме того, я обязуюсь объявить себя врагом всех святых ангелов небесных вместе с их Богом и Господином. Если Вы на все это согласны, то прошу Вас как своего Бога и Господина Люцифера, чтобы в течение трех дней с момента получения моего послания Вы положили бы на этом же месте для меня ответ, чтобы я знал, как мне поступать дальше. Писано в воскресенье после дня Бартоломея (25 августа) 1591 года. Августин Губер к Вашим услугам на все времена преданный слуга» (Francek 2005: 73–74).

Стараясь оправдаться перед судом, Августин сделал любопытное сообщение о том, что сам недавно прочел некую историю о докторе Фаусте, продавшемся черту. И если такие сделки допускали ученые люди, то отчего это непозволительно для простого человека. Здесь имелась в виду изданная в 1587 г. в Германии так называемая «народная книга», включающая популярные легенды, в том числе историю о союзе Фауста с дьяволом. В дальнейшем, как известно, И.В. Гете использовал эти народные предания в своей знаменитой поэме, вышедшей в свет в начале XIX в.

Письменные обращения грамотных горожан к дьяволу стали в XVII в. предметом частых судебных разбирательств. В Пражском архиепископском архиве сохранилось одно из таких посланий, датированное 21 июля 1635 г. Оно составлено по шаблону аналогичных посланий: «Я, Ян Генрик, Вам, Господину моему Наивысшему Люциферу, отдаю и телом своим, и душой, чтобы Вы мне каждую субботу давали по сто талеров и чтобы мне быть таким крепким, как самая крепкая вещь, и еще бы мне 25 лет живу быть. И телом, и душой – если того пожелаешь. Поэтому пишу тебе письмо, обращаясь как к своему заступнику. Верю, что меня по милости твоей и доброте примешь под опеку». Подробности самого «акта передачи» письма черту остались неизвестными (Кої 1973: 10).

Наряду с письменными посланиями, широко распространилась в это же время среди городского населения Западной Чехии практика тайно ото всех «вызывать черта» ради своей выгоды. Например, одно из громких дел касалось учеников (мальчиков 10–13 лет) пражской иезуитской школы, которые обвинялись в том, что неоднократно занимались «вызыванием дьявола». По нему пришлось проводить длительный закрытый процесс (1635–1644), чтобы обстоятельно изучить все подробности и разобраться с самой системой обучения школьников этого учебного заведения. Документы этого процесса отражают уровень суеверных представлений о черте в городской среде Чехии XVII века. Один

из мальчиков по имени Каспер Кляйн, сирота, отданный на воспитание в церковную школу, признался, что действительно пытался вызвать дьявола: для этого он, когда был на каникулах у родственников, крестил каждый угол дома и говорил: «Приди, черт!» Черт явился ему в виде козла, но ничего не сказал, а лишь прыгал на одном месте. После того, как мальчик окропил его святой водой, он пропал. В дальнейшем черт появлялся в виде то кошки, то курицы; один раз в виде панны, но с телом, густо заросшим волосами. Однажды, явившись как человек, он стал уговаривать Каспера, чтобы тот перестал почитать Бога и Пречистую Деву Марию, а доверился бы ему, черту; обещал, что будет мальчику за отца и даст все, что тот пожелает. Каспер согласился. После этого он пошел в дальний угол двора, отвалил камень и нашел под ним несколько монет (Коші 1973: 70). Другие мальчики тоже признались, что «вызывали козла», выкрикивая: «Kozel, kozel! Mistr jde!» [Козел, козел, магистр идет!], – но никто не появился, только слышалось козлиное бляение (там же: 71–72). Поскольку все обвиняемые были в конце концов признаны (на основе показаний многих свидетелей) правочерными и набожными учениками, выполнявшими все церковные обряды и правила, а сидя в заключении, непрестанно молились Богу, – их оправдали и передали под строгий надзор школьных наставников и родственников.

Не столь милосердными оказывались судебные заседатели по отношению к «ведьмам», если те под пытками признавались в связях с чертом и в своем участии в ночных шабашах. Протоколы этих многочисленных дел содержат одни и те же, совпадающие до мелочей, показания, в которых отразились мотивы наиболее популярных западноевропейских верований о полетах ведьм на совместные сборища. Обвиняемые сообщали, что перед полетом мазались чудесной мазью, в результате чего превращались в птиц и летели ночью на высокую гору (или в некую долину, на пастбище, на перекресток дорог), где устраивался шабаш. Иногда говорили, что летали в своем обычном виде верхом на черте, либо на коне, на предметах домашней утвари и т. п. На совместных сборищах всем заправлял сам Сатана (принявший облик человека с зооморфными признаками с короной на голове), который сидел в золотом кресле, и все называли его «Великий наш Бог и Господин». Опытные женщины принимали в свой круг ведьм-новичков; участницы угощались телами новорожденных младенцев и другой едой, которая подавалась исключительно несоленой; ведьмы обменивались друг с другом опытом вредоносной магии (Коші 1973: 12–13). Одна из обвиняемых по делу 1617 года, Ева Пецакова, не отрицала, что вместе с другими ведьмами летала на березовом венике на перекресток дорог, где все они танцевали с чертями, которые выглядели как господа в черной одежде, но отличались страшными когтями на пальцах рук. С одним из них она затем сожительствовала длительное время, однако всякий раз во время этой плотской связи чувствовала ледяной холод его тела; далее она призналась, что телесное соитие с обычным мужиком считает более приятным (Francek 2005: 116).

Вообще в протоколах западнославянских ведовских дел засвидетельствовано, что обвиняемые женщины часто подтверждали свои сексуальные контакты с чертом и что шли на это ради того, чтобы тот помогал им отбирать молоко у чужих коров, приносил в дом муку, зерно, давал небольшую сумму денег. Польские фольклористы и этнографы, собиравшие полевой материал по народным верованиям в XIX–XX вв., отмечают, что мотив плотской связи ведьмы с чертом является достаточно редким в народных рассказах; чаще в них говорится о договорных отношениях этих персонажей (продажа души в корыстных целях). В большей степени мотив любовной связи характерен для фольклорного сюжета о «ходячем» покойнике, навещавшем свою оставшуюся в живых жену. Судя по документам XVII–XVIII вв., такого признания женщин-ведьм в близости с дьяволом было достаточно для вынесения самого сурового приговора с формулировкой: «Осужденная отрелась от Бога и его Дражайшей Матери, и от всех святых угодников, и отдалась телом и душой проклятому злему духу, исчадию ада, и с ним многократно общалась телесно, обесчестив тем самым высшую святость, и навредила чарами своими многим людям и скоту, и научила других людей своему дьявольскому умению», за что приговаривается к сожжению на костре (Коші 1973: 82). В общей статистике польских ведовских процессов XVII в. казнь заканчивалось 46% рассмотренных дел, а в первой половине XVIII в. – каждое второе дело о колдовстве и еретическом богоотступничестве завершалось смертным приговором (Baranowski, Lewandowski 1950: 146).

По выражению А.Я. Гуревича, западноевропейская средневековая церковь «перевела на язык демонологии» практически всю повседневную ритуально-магическую практику людей традиционной культуры, и именно она внедрила в народные массы мысль о всемогуществе дьявола и его вмешательстве во все сферы человеческой жизни (Гуревич 1987: 34). Хотя средневековые авторы и утверждали, что князь тьмы не равен по своему безграничному могуществу Богу, однако в их трудах дьявол (как и все его прислужники) приобретает страшную угрозу и огромную силу. Любопытно, что результатом такого разрастания демонофобии явилась парадоксальная ситуация, когда дьявол в народных поверьях XVIII в., с одной стороны, считался воплощением абсолютного и вездесущего зла, а с другой – стал восприниматься как страж справедливости и защитник бесправных и обездоленных. Так, в старопольских легендах XVIII в. широко распространился сюжет о том, что поскольку черт записывает за каждым человеком все его прегрешения, то нередко он сам и карает грешников, в том числе тех, кто обижает невинных и беззащитных людей. То есть он якобы осуществляет справедливое возмездие. Чаще всего этот мотив встречается в городских рассказах о несправедном суде. Например, в Петроковском повете (Лодзинского воев.) распространились слухи, что черт по-своему исправил несправедливый приговор: ночью в зале суда собрались черти-заседатели и заново пересмотрели дело, после чего сурово был наказан

некий богач, который не по правде выиграл процесс у бедной вдовы (Baranowski 1965: 51). Когда на одном из процессов в г. Велуне внезапно умер во время заседания судья (имевший репутацию продажного и несправедливого), в народе пошла молва, что это дело рук дьявола. Нашлись даже свидетели – участники процесса, которые якобы видели, как стоящий за ним дьявол схватил судью за горло. В других рассказах черт делает заикой ложного свидетеля – клятвопреступника; либо он по-своему расправляется с нечестным трактирщиком: является в корчму под видом обычного посетителя, покупает напитки и уходит, а оставленные им деньги тут же превращаются в горящие угли, которые сжигают саму корчму (там же: 52). На настенных росписях польских костелов XVII в. можно увидеть изображение рогатых дьяволов, которые тащат в пекло трактирщицу, а рядом с ним характерную надпись: «Потому что недоливала», т. е. черт как бы выступал защитником обманутых посетителей трактира (Kuchowicz 1975: 135).

Таким образом, средневековые представления о черте формировались под влиянием древних дохристианских верований, догматов христианской церкви, а также разных локальных мифологических традиций и культур. В сложном сплаве мотивов и признаков, характеризующих средневековый образ черта, можно выделить определенные религиозно-книжные элементы (черт как воплощение зла и человеческих пороков; козлиный облик дьявола; мотив совращения праведников и подталкивания людей к греху; погоня за людскими душами; тематика, связанная с пеклом и посмертными муками грешников; присущие черту запахи смолы и гари и ряд других) и отголоски народно-мифологических верований: связь с водой; чернота или облик «чужого»; множественность воплощений черта, связанная с функцией замещать любого персонажа нечистой силы. Мотив сексуальных контактов с женщинами дает повод сравнивать черта с образами приходящих с того света с любовными целями мужа-покойника и жениха-покойника. И главное, отмечается сближение черта с образами домовых духов, которые, согласно популярным западнославянским верованиям, обогащают человека при условии, что он будет выполнять свои обязательства кормить духа правильной пищей (например, яичницей или несоленой кашей). Именно мотив ритуального «кормления» духов для обеспечения себе земного благополучия является самым архаическим элементом в народной ритуально-магической практике славян. В русских судебных актах о колдовстве сохранилось интересное свидетельство о том, что в расчете на помощь дьявола люди-богохульники во время трапезы поднимали вверх первую ложку еды со словами: «Други мои, диаволы, ешьте!» (Смилянская 2003: 130).

По-видимому, следствием такого взаимовлияния народно-мифологических и церковно-книжных верований является значительное расхождение в изображениях внешнего вида дьяволов в средневековой иконографии, книжных гравюрах и художественных полотнах: то песьеголовые существа с крыльями летучей мыши, то антропоморф-

ные фигуры с козлиной головой, хвостом и раздвоенными копытами на ногах, то летучая мышь или птицеподобное существо. В западноевропейских и западнославянских гравюрах XV–XVI вв. весьма популярным становится образ черта как человека в городской одежде – в сюртуке и шляпе, – но на птичьих ногах (ср., например, иллюстрации из немецких и чешских средневековых источников, опубликованные в исследовании чешского автора – Francek 2005: 37, 48, 71, 89, 125). Аналогичные народные представления белорусов и украинцев о черте как человеке «со скотскими или птичьими ногами» фиксировались в западном Полесье вплоть до конца XX в. (см. об этом подробнее – Толстой 1995: 261–264; Виноградова 1997: 60–61).

«ИДЗЕ ТАКИЙ З БЛЫСКУЧЫМЫ ПУГАЎКАМЫ...»: ОБ ОДНОМ СПОСОБЕ НОМИНАЦИИ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ



Для того чтобы выявить семантику того или иного мифологического термина (например, мифонима, т. е. названия демонологического персонажа, зафиксированного в определенной локальной традиции), единственно возможным способом является установление набора основных, наиболее показательных именно для обозначенного этим термином демонического существа индивидуальных признаков. В качестве таких признаков могут выступать как краткие сообщения о месте обитания, времени появления или об особенностях внешнего вида, так и более пространные тексты, описывающие стереотипы поведения, типичные функции данного персонажа, а также характерные для него устойчивые мотивы. А поскольку демонологический лексикон имеет тенденцию к активному разрастанию за счет многообразных эвфемистических замен (в силу запрета называть нечистую силу ее «истинными» именами), – весь арсенал мифологических характеристик может выступать в качестве базовой основы для образования мифонимов. Например, в славянских языках одним из наиболее распространенных принципов номинации персонажей нечистой силы считается называние их по месту обитания, ср. рус. *домовой, подпечник, подпольник, дворовой, банник, хлевник, амбарник, гуменник, водяной, омутник, оржавинник, леший, боровой, моховой, лозатый, болотник, полевик, межевик* и т. п. (Толстой 1995: 246–247). Достаточно продуктивным оказывается также способ обозначения мифологических персонажей по их внешнему виду, ср. эвфемистические названия черта в русских говорах: *черный, синий, рогатик, волосатик, красавец хвостатый, шилохвост, косматый, лысый, уродец, хромой, куций, беспятый, кривой, корявый, одноглазый* и т. п. (СД 2012/5: 520–521). Реже фиксируются случаи называния демонов по времени их появления (в.-слав. *ночница, полуночница, полудница*) или по функции (укр. *лоскотуха, лякайло*; бел. *баба-заломщица*; рус. *шекоталка, баба-переженищица, змея-деньгоносица* и др.).

В карпатоукраинской и западнополюсской мифологической традиции широко используется прием обозначения вредоносных духов через формы местоимения *он/тот* с последующей характеристикой, указывающей либо на место пребывания демона, либо на его внешний вид, либо на привычные занятия. Например: укр. карпат. [о черте] «тот,

що в норі сидить», «той, що під бзом сидить», «той з хвостом», «тот рогатый», «тот, що в пеклі ватру кладе»; [о мавке] «тота, що у болоті скаче»; [о перелеснице] «тота, що з вітром танцуй»; [о персонифицированной Смерти] «тота, що по гробах ходит» (Хобзей 2002: 67–69); укр. житомир. [о лозовом черте] «той, що лозами трясе», «тэй, що кубло его ў лози» (Виноградова 1998: 85). Отличительной особенностью подобных эвфемизмов является совмещение двух функций: во-первых, они выступают в роли заместительного названия демона, т. е. являются его терминологическим именем-«двойником», и, во-вторых, служат идентифицирующим маркером, по которому легко распознается (в каждой локальной традиции) тот или иной демонологический образ.

Значительно реже в демонологическом лексиконе восточных славян отмечается тенденция именования персонажей нечистой силы по особенностям их одежды. При этом в описаниях наряда к числу релевантных относятся прежде всего такие признаки, как цвет (белый, черный, красный цвет одежды или отдельных ее элементов), а также признак этнически- либо социально-чужого («одет не по-нашему»). Так, например, в севернорусских поверьях фигурируют эвфемистические названия водяники – *белая баба*, житного духа – *баба в красном казане*, *баба в красном сарафане* (Черепанова 1983: 67); духов – помощников колдуна называют – *красные шапочки* (там же: 49). В псковских быличках упоминается некая мифическая баба, пережинающая злаковое поле, именуемая *баба в красном платке* (Лобкова 2000: 27). Домашнего духа-обогатителя (*хованця*) гуцулы называли – «тот, у черлених гатьох», т. е. «тот, в красных штанах» (Хобзей 2002: 68). Во всех славянских традициях для обозначения черта может использоваться определение *черный человек*, «идет весь в черном».

При сравнительно слабой продуктивности способа номинации демонов по типу одежды обращает на себя внимание актуализация признака «одежда чужак» в описаниях внешнего вида (а иногда и в мотивационных моделях именования) ряда мужских мифологических персонажей, прежде всего – черта и лешего. Сравним, например, эвфемистические обозначения злого духа, зафиксированные в полесских быличках: «...видели в лесу – такие высокие, у капелюшу. Показуется у капелюшу» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.); «вон убярэцца – бы пан, да по лесу одын ходыть <...>, убярэцца по-панськи» (там же); «таки панычы у шляпах. Шляпы высоки, чорны, як часом французы убрани (часом у кино показують). В штанах, колóшви [штанины] узеньки...» (ПА, Зосимы Кобринского р-на Брестской обл.); «...иде ў капелюшы, з тросточкой, несе на руце пинжак» (ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.); «выскочыў из лазы такий красавец у капелюшэ и танцуе перед нами» (ПА, Ручаевка Лоевского р-на Гомельской обл.).

В подобных сообщениях часто акцентируется признак «одет не по-нашему»: «Побачэ: пыходылы ў капелюшах, такие убраные. Наши мушчыны так нэ ходылы убранные ў чорную одэжу, ў костюмах...» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.).

Отчетливо видно, как некоторые устойчивые клише описания внешности приобретают в полесской мифологии статус терминов («сядиць на берёзи ў капелюшы высокім», «подходиць до мяне у всём чорном»), а иногда служат основой для образования особых табуированных названий. Так, в некоторых селах Житомирщины чертей называли: *капелюшники* (от *капелюх* 'шляпа') либо *прикостюмленные*: «...стоять два чоловики во усём белом, шляпа бела. То – капелюшники. В час дня их бачуть»; «[выходят] прикостюмленные два – черные жакеты, били воротники. Хлопцы, шчо называецца, як дубы» (ПА, Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.).

В этих терминах и клишированных формулах описания внешности со всей очевидностью нашли отражение широко известные в мифологии восточных и западных славян представления о том, что черт имеет обыкновение принимать вид городского франта, щеголя, «пана» (костюм, фрак, шляпа, трость) либо служивого человека в форменной одежде (мундир, шинель, фуражка, сапоги). На вопросы собирателей о том, как выглядит черт, в Полесье часто записывались ответы, содержащие сведения о его необычной (для крестьянской среды) одежде: «Чорт можа быть одитым, схожим на солдата, учытэля, дохтора, пана» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); «[черт] у чорной одэжы, ў шынэлю, – так, як марякы» (там же); «ён, кажуть, у милицейской одэже, а копыта кóньячы» (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.); «чорт можа быть як военный» (ПА, Жихово Срединобудского р-на Сумской обл.).

Одежда «чужака» – как маркер нечистой силы – является устойчивой характеристикой в наборе признаков духов – помощников колдуна, которые в севернорусской демонологии называются *маленькие, работники, солдатики, красные шапочки*: «Про одну говорили, что у ей маленькие были. Покажутся в красных шапках с торчком...»; «у всех синие короткие штанки, красные рубашечки, стоят шеренгой, как маленькие человечки»; «они [солдатики] с крыльца спускаются, сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах» (Черепанова 1996: 90).

Подобные представления фиксируются у восточных и западных славян в самых разных этнодиалектных зонах, но важно отметить, что в некоторых локальных традициях в качестве устойчивого маркера, с помощью которого легко распознается демоническое существо, может использоваться лишь одна, наиболее яркая, запоминающаяся деталь одежды – необычная шляпа, галстук, обувь, красный платок, белое покрывало и т.п.; ср. рус. новгород.: «[Пошли мужики ночью в баню.] Один видит, кто-то в шляпи...» (Черепанова 1996: 69); «Дядька идет в шинели. У нас такого нет...» (там же: 28); «Стоит парень, красивый, молодой, в костюме, в шляпе» (там же: 91); «Подошел к ней, сапоги красновские, с галстуком» (там же: 91).

Среди подобных клише-идентификаторов, использующих код одежды, обращают на себя внимание лаконичные формулы, описывающие блестящие пуговицы на костюме мифического пришельца. Насколько я могу судить по предварительно собранному материа-

лу, наиболее характерны они для полесской и карпатоукраинской мифологии, а также для поверий западных р-нов Русского Севера.

В полесской традиции основная масса формул-описаний блестящих или золотых «гузики» относится к характеристике черта, а в восточных р-нах Полесья такие клише обозначают как чертей, так и неких мифических существ, именуемых *доброхожие*. Имеющиеся в нашем распоряжении массовые полесские данные позволяют проследить механизм постепенного «свертывания» мотива «пуговицы на одежде мифологического персонажа» от полной описательной модели («черт выглядит как человек, одетый в костюм с блестящими пуговицами») до предельно кратких сообщений, выступающих в функции эвфемистического обозначения демонического существа («идет в золотых пуговицах»). Ср., типологию таких формул-описаний и формул-именований в их «развернутом» и «свернутом» виде: [некто в одежде с пуговицами] «Стаять мужчыны маладыя, ў пиджаках з белымі гузыкамі» (ПА, Бабичи Речицкого р-на Гомельской обл.); «Идуть удвох, у хорошэй такэй одэжы, пугоўцы такыя, бы золотыя, блышчаць» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); [некто *одетый ў гузики*] «Стоит человек, одетый ў гузики блыскучыя, шапка хорошая, сапогі...» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.); «Черти – то панычы, одеты ў зелёной одежде и ў блискучых гузах» (ПА, Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.); [на черте *блестящие гузики*] «Стоять чэрты – ў шапках, и пуговицы блыстять на них...» (ПА, Шchedрогор Ратновского р-на Волынской обл.); «...идет весь в чорном, на ём гузики такі блэскучыя и сапогі» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.); [некто *в гузях*] «Мы ягоды брали ў леси. Стоят тры кавалера ў блискучых гузах» (ПА, Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.); «Выйшоў такі ў гузях» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); «Идёт ў блестящих гузиках и блещатых сапогах» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.).

Пуговицы, с одной стороны, символизируют определенный тип чужеродной одежды-униформы (обмундирование солдата, лесничего, моряка, милиционера), а с другой – становятся такой неотъемлемой частью внешности черта, что даже если он описывается как существо с рогами и хвостом, пуговицы остаются его постоянной принадлежностью: «[Черт] на человека похожий – блескучыя кузыки, хвост сзadu, зубы блескучыя» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.); «Чорт з хвостом и з блестяшчымы пуговицамі» (ПА, Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.).

Еще одна особенность внешности черта (редко фиксируемая в полесской традиции, но хорошо известная в наборе признаков некоторых карпатоукраинских женских персонажей – *мавки, нявки, лисовой панны, повитрули*) относится к числу телесных аномалий: спереди он выглядит как обычный человек, а сзади на спине у него якобы нет плоти и видны все внутренние органы. Эта чрезвычайно архаическая черта внешности (известная по западноевропейским источникам VI в., в которых утверждалось, что у человекоподобного беса нет спины, и

поэтому он – чтобы его не распознали – всегда удаляется от людей, пятась назад) в полесском варианте сочетается с признаком «одежда с пуговицами», ср.: «Черт выглядаў мужчынаю таким, як салдат. Спераду – салдат ў кузиках [т. е. «солдат в пуговицах»], а ззаду – кишкі висяць... А сперэду такі герой сядзіць, а задом павернецца – ўсё гола» (ПА, Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл.).

В восточнополесских поверьях (распространенных преимущественно в Ветковском и Чечерском р-нах Гомельской обл., а также в Новозыбковском и Красногорском р-нах Брянщины) наличие «блестящих пуговиц на одежде» – устойчивая характеристика группы персонажей, объединенных общим названием – *доброхожие*. По-видимому, можно согласиться с белорусскими собирателями и исследователями, которые считают, что – если судить по записям последнего времени – имеется в виду не какой-то определенный класс демонических существ, а это скорее общий термин для обозначения почти любого мифологического персонажа, наименование которого табуируется; к числу «доброхожих» носители традиции относят и домовика, и лесовика, и русалку, и души некрещеных детей, и «ходячего» покойника (Лопатин 2005: 34). Однако варианты описательно-толковательных характеристик *доброхожих* (которые фиксируются не в текстах быличек, а в ходе беседы с информантами, пытавшимися объяснить собирателю суть мифологического образа) отражают все-таки некий особый статус этих персонажей, отличающихся от обычной нечистой силы. О *доброхожих*, например, говорят, что это *скрытыя людзи, цёмныя людзи, невидимыя людзи, невидимцы, прывидзенья, з таго света людзи, бозатыри, духи Бога, святыя* (Боганева 2009: 14–15). В брянских селах наряду с названием *доброхожие* используется термин *богатыри*; они часто описываются как молодые статные мужчины-воины, одетые в черные костюмы с блестящими пуговицами: «...аны от ваеннымі, гузікі блесцяць, усё блясціць у іх. От такія багатырі. Усё на іх свёркаецца золатам, да» (ТМКБ 2013: 743); «...яны стаяць, кажа, над вакном – молайцы, красаўцы, гузікі блискучыя, чорныя косцюмы на іх і кратузы чорныя» (Боганева 2009: 15). По данным из Ветковского р-на Гомельщины, *доброхожие* выглядят как «два мужчыны, абое ў доўгам адзежы, чорнам, і гузікі», либо как «людзи ў пугаўках і ваеннай адзежы» (Лопатин 2005: 36).

Относящиеся к *доброхожим* идентифицирующие клише с мотивом «блестящих пуговиц на одежде» совпадают с вышеупомянутыми аналогичными моделями описания внешности полесского черта: «стоять двое ў золотых гузіках», «едзе на коню з блыскучымі пугаўкамі», «ззаду идзе чалавек – блискучы пугаўкі», «выходзе маладой чалавек у чорным касцюме і пугавіцы блискучыя на ём», «узышла вона на кладкі [набрать воды], а к ёй – с залатымы пугаўкамы наперод» и т. п. (ТМКБ 2013: 664–667, 670). В некоторых формулах подчеркивается не только сияющий блеск пуговиц, но и их множественность: «пугаўкі ў два рады, блискучыя», «дабрахожыя <...> паказываліся ўсім у чорнай адзежы, і бліскучыя такія [гузікі] ў два рады» (ТМКБ 2013: 666–667).

В карпатоукраинской демонологии мотив «пуговиц на одежде» выступает как опознавательный знак разных мифологических персонажей. Так, в поверьях, записанных в Турковском и Сколевском р-нах Львовской обл., он встречается среди характеристик черта, лесовика, водяного, домовика, ср.: [о черте] «пан з світлыми гудзиками», «пан у гудзах» (Левкович 2010: 71–72); [о лесовике] «Йой, як я блудила: вдовив мене пан великий з двома шарами [т. е. в два ряда] гудзиків золотих» (там же: 82); [о домовике] «такий, як пан, на подвір'ю з гудзиками стояв...» (там же: 85); [о водяном] «чоловік на мості <...> високий, чорний, з білими світлыми гудзиками» (там же: 84); «на мосту пан на коні сидить у жакеті з світлыми гудзиками» (там же: 86). Множеством пуговиц («от самой шеи до ног») отличается одежда черта (именуемого *дідько*) в западноукраинских гуцульских поверьях: «...прийшов до него дітько у червоній шypoцці, цілий у червонім, лише твар чорна, а гудзики від самої обшивки аж до ніг» (Гнатюк 2000: 93). Редкий случай бытования эвфемистического наименования, прямо основанного на мотиве «пуговицы на одежде», зафиксирован украинскими собирателями в с. Рыков Сколевского р-на Львовской обл., где оно относится к домашнему духу-обогатителю (традиционно называемому *годованець* или *домовик*). Там о нем говорили: *обгудзований*, выглядит он обыкновенным человеком: «хлоп як хлоп» (Левкович 2009: 88).

Единообразие структурного и стилистического оформления приведенных выше полесских и карпатоукраинских клише с мотивом «пуговицы на одежде» может объясняться определенным сходством между этими двумя этнодиалектными культурами (Полесье – Украинские Карпаты). Но, как ни странно, точно такие же формульные клише зафиксированы и в севернорусской мифологической прозе (прежде всего по отношению к образу лешего). В недавно опубликованном сборнике быличек, большая часть которых отобрана из фонда Архива Карельского научного центра РАН (составитель и автор научных комментариев – Н.А. Криничная), представлено более полутысячи текстов, собранных в разные годы в Карелии и в северных областях России: Олонецкой, Архангельской, Мурманской, Новгородской, Вологодской (Криничная 2011). Поскольку тематика сборника связана с духами-«хозяевами» леса, главными действующими персонажами в них выступают практически неразличимые – леший и «лесной черт». Для внешнего вида обоих характерно наличие «золотых пуговиц», причем идентифицирующие клише строятся по тем же самым, уже известным нам моделям: «стоит с золотыми пуговицами», «приходит в пуговицах блестящих» и т.п.; ср., например: «высокий мужчина, одет в костюм с золотыми пуговицами» (Криничная 2011: 233); «...старухе и показалось. Стоит! Шинель, во всем флотском. Пуговицы светятся» (там же: 233); «выходит чиновник – белый мундир, с блестящими пуговицами» (там же: 322); «стоит у domu высокой такой в светлом пальто, такие пуговицы светлы и всё» (там же: 326); «приходит, понимаешь, вот как раньше говорили, в пуговицах во этих <...>, высокий такой» (там же: 449). Блеск пуговиц иногда упоминается в ряду других

блестящих предметов: «сапоги блестят лакированы», «трость блестит так, как будто золото отливают», «зубы золотые блестят». Встречается в этой традиции и формула «пуговицы в два ряда»: «Идет человек, шагает: черная шинель така длинная, пуговицы в два ряда, блестят-блестят, как чертов глаз! Шапка с кокардой, как цилиндр, высокая!» (Криничная 2001: 356). Необычной (не встречающейся в полесской и карпатоукраинской традициях) является лишь угроза в адрес лешего «оторвать у него пуговицы», произносимая в ситуации, когда заблудившийся человек не может найти дорогу, поскольку виновником блужданий по лесу считается леший (Криничная 2011: 325). К сожалению, ни в тексте былички, ни в комментариях составителя не разъясняется смысл этой малопонятной реплики: «Пуговицы-то [лешему] хоть оторвем!», «[найдя дорогу, люди говорили] "Прежде бы, так мы все пуговицы оторвали!" Будто леший ходил тоже...» (Криничная 2011: 325).

Подобный тип внешности севернорусского лешего (одежда-униформа), как об этом пишет Н.А. Криничная, особенно характерен для поздней мифологической традиции, «и такое представление чрезвычайно устойчиво, хотя и варьируется в известных пределах» (Криничная 2001: 356). Интересным, однако, оказывается тот факт, что местом записи всех без исключения текстов с мотивом «пуговицы на одежде» (включенных в упомянутый сборник севернорусских быличек) является Карелия, а точнее – Беломорский, Пряжинский, Кондопожский р-ны, тогда как в быличках из других областей Русского Севера этот мотив отсутствует. Так что, если считать корпус опубликованных текстов достаточно репрезентативным, адекватно отражающим севернорусскую традицию, приходится признать, что идентифицирующие формулы типа «блестящие пуговицы на одежде мифологического персонажа» характерны прежде всего для крайних западных р-нов Русского Севера.

Отмеченная нами география распространения идентифицирующих формул с указанным мотивом (Полесье, запад Украины, западные р-ны Русского Севера) могла бы свидетельствовать о тенденции распространения их с запада на восток. И действительно, в западославянской демонологии черт постоянно описывается как антропоморфный персонаж в костюме «чужака», чаще всего – горожанина или немца, одетого в куций черный фрак, в треугольной шляпе или цилиндре, под которым он скрывает свои рожки (Pełka 1987: 185, 190). Более того, в системе персонажей польской демонологии выделяется особая категория чертей, называемых *diabły szlacheckie* [черти в виде шляхтича], *diabły niemieckie* [черти в виде немца]. В польских судебных актах вековских процессов XVII – начала XVIII в. подсудимые признавали свои контакты с дьяволом, описывая последнего то как «шляхтича» – в богатой шубе и шляпе, то как «немца» – в красном или черном сюртуке и в шапке-треуголке, из-под которой торчала заплетенная косица напудренного парика (Barganowski 1981: 196). В поверьях Краковского воев. зафиксированы сведения о так называемых *diabłach kontuszowych* [«контушевых» дьяволах]; термин основан на названии старопольской

шляхетской одежды – кунтуш; это разновидность длиннополого жупана с разрезанными вдоль широкими рукавами, закрепленными на плечах (WKDP 2005: 143). Однако, насколько мне известно, для всех этих описаний внешности черта не характерен анализируемый нами мотив – «пуговицы на одежде мифологического персонажа».

Параллели к этому мотиву неожиданно обнаружили в финно-угорской нижней мифологии. Так, в недавно опубликованном издании «Мифов финно-угров» его автор, известный историк и культуролог В.Я. Петрухин, сообщает чрезвычайно интересный для наших разысканий факт. Цитирую этот фрагмент полностью: «В фондах Российского этнографического музея в Петербурге хранится деревянная “кукла”, обнаруженная во время этнографической экспедиции к тверским карелам. Кукла была вырезана пастухом и прибита к дереву в лесу. Фигура эта имеет странный вид: на голове куклы – фуражка, а на туловище вырезаны пуговицы, как на мундире. Оказалось, что это – изображение лесного хозяина, которого звали *нюблик-яз* – “пуговичник”. Кукла представляет собой пример того, как древняя традиция делать изображения на деревьях трансформируется в условиях современной культуры: образ лешего в мундире с пуговицами явно передает фигуру лесничего – государственного чиновника, опасного для людей, занимающихся лесными промыслами» (Петрухин 2003: 87).

Под тверскими карелами подразумевается субэтнос карельского народа, проживающий на территории Тверской обл. Это носители тверского диалекта карельского языка, переселенцы из Карелии, которые еще в XVI в. мигрировали на восток после поражения России в русско-шведской войне 1580–1583 гг. То редкое обстоятельство, что этнографический экспонат сохраняет сведения о народной терминологии (лесного духа-«хозяина» называли «пуговичник»), позволяет нам увидеть определенную связь между севернорусскими, записанными в Карелии, устойчивыми формулами с мотивом «леший в одежде с пуговицами» и изображением «пуговичника», сохранившегося в памяти тверских карел. Я бы трактовала этот музейный артефакт иначе, чем это сделано в «Мифах финно-угров». Фигурка, напоминающая по внешнему виду человека в униформе лесничего, несомненно, изображает лешего, с которым пастух, по-видимому, заключил договор о помощи на время летнего выпаса скота в лесу; прикрепив изображение «лесного хозяина» к дереву, пастух обозначил участок выпаса в надежде на помощь лешего в охране стада. Но важнее всего для нас в этом интересном сообщении является сам факт совпадения мотива «леший в одежде с пуговицами», зафиксированного, с одной стороны, в современных карельских быличках, а с другой – в музейном экспонате, сохранившем обычаи тверских карел.

Не берусь в настоящий момент объяснить причины такой географии распространения анализируемого мотива (Украинские Карпаты – Полесье – Русский Север), но склоняюсь к версии о несомненных этногенетических или историко-культурных связях между этими тремя регионами, поскольку формальные совпадения, отмечаемые в самых мелких деталях и подробностях, исключают случайные совпадения.

МНОГОЛИКАЯ РУСАЛКА: ДИАЛЕКТНЫЕ ФОРМЫ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ПОВЕРИЙ О РУСАЛКАХ

Не всё то русалка, что в воду ныряет.

(В.И. Даль. Пословицы русского народа.

В 2-х т. Т. 2. М., 1984. С. 165)

Среди персонажей восточнославянской мифологии русалка занимает особое положение, так как этот образ (как никакой другой из персонажей народной демонологии) был вовлечен в процесс литературной обработки благодаря творчеству поэтов-романтиков и писателей XIX в. С тех пор, как в первых русских словарях и энциклопедиях XVIII – начала XIX в. русалки были названы «славянскими нимфами» (Попов 1768: 32), «русскими наядами» (Кайсаров 1810: 164), которым простолюдины поклонялись как «богиням вод и лесов», – все художественно-поэтические образы «книжных» русалок стали наделяться стереотипными признаками античных и европейских мифических водных или воздушных дев, морских красавиц с рыбьим хвостом, т. е. сближались с нимфами, наядами, сиренами, ундинами, мелюзинами, фараонками и под. Используя некоторые достоверные фольклорные данные (о том, что русалки – это души умерших молодых девушек или утопленниц, что они любят качаться на ветвях деревьев, что заманивают в воду и топят людей, могут защекотать или погубить иным способом и др.), поэты-романтики создавали свой особый поэтический образ русалки как многозначного символа, раскрывающего идею столкновения человека с природой, с ее непознаваемостью и таинственностью. В этом романтическом женском образе воплощалась концепция идеальной высшей любви, достижимой лишь на основе контактов земного и потустороннего мира. В творчестве В.А. Жуковского, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, Т.Г. Шевченко, Леси Украинки, О. Сомова, а также польских поэтов: А. Мицкевича, Ю. Словацкого, Ю. Залесского, Л. Дунина-Борковского и многих других – русалки неизменно изображаются как обитательницы озер и рек, которые по ночам выходят на берег, расчесывают свои длинные волосы, пугают путников, заманивают их в воду, ищут любви земного юноши, мстят неверному любовнику и т. п. В дальнейшем этот же «олитературенный» образ русалки использовался в творчестве русских поэтов и прозаиков: А. Аверченко, А. Ахматовой, А. Блока, З. Гиппиус, Н. Гумилева, С. Есенина, Н. Заболоцкого, С. Клычкова, А. Майкова, П. Мельникова-Печерского, А. Ремизова, К. Случевского, Ф. Сологуба и др.

Эти авторы, «создавая свой, романтический облик русалки, наделили ее неземным голосом и невероятно красивыми волосами, сделав акцент на роковом сочетании внешней привлекательности и смертельной опасности» (Некрылова 1998: 634).

Именно такой образ-стандарт обосновался в славянских литературах, а затем и в изобразительном искусстве и в массовой культуре. Он настолько глубоко проник в обыденное сознание городского населения, в речевые стереотипы, в энциклопедические издания и толковые словари современного русского языка, что сами этнографы и собиратели фольклора, сталкиваясь в экспедиционной практике с другим кругом «русалочьих» характеристик, долгое время считали их отклонением от нормы и результатом разрушения и упадка древних народных верований. Лишь к началу XX в., когда были накоплены массовые аутентичные фольклорные свидетельства, записанные в разных локальных традициях и проанализированные специалистами, стало очевидно, что «книжная» русалка значительно отличается от подлинно «фольклорной». Однако дать однозначную дефиницию понятию «фольклорная русалка» тоже чрезвычайно трудно, поскольку сами народные представления об этом персонаже существенно различаются в разных локальных традициях восточнославянской зоны: например, русалка севернорусских верований совсем не похожа на одноименный персонаж белорусско-украинской и южнорусской мифологии.

Несмотря на большую научную литературу, посвященную восточнославянской *русалке*, до сих пор не выявлен до конца тот обязательный набор признаков, с помощью которых можно было бы надежно идентифицировать какой-либо женский персонаж именно как «русалку». В одних местах типичной его характеристикой является связь с водой, в других – с житным полем или лесом. Где-то она описывается как молодая красивая девушка, а где-то – как старая уродливая баба. Нередко определяющим для этого образа оказывается мотив появления русалки на земле в период Русальной (или Троицкой, Духовской) недели, в то же время он вовсе отсутствует в поверьях Русского Севера, на Урале и в Сибири. Типичное для многих локальных верований вредоносное «щекотание» русалки не фиксируется в севернорусских и карпатоукраинских материалах. Отнюдь не повсеместными являются и многие другие характеристики (мотив расчесывания длинных волос, связь с цветением растений, происхождение от душ умерших некрещеных детей или незамужних девушек, любовь к музыке и танцам и т.п.).

По заключению многих специалистов (Д.К. Зеленина, Э.В. Померанцевой, Н.И. Толстого, О.А. Черепановой, М.Н. Власовой), русалка – один из наиболее вариативных и противоречивых образов. Сведения о нем существенно различаются в поверьях Русского Севера (а также Поволжья, Урала и Сибири) по сравнению с данными украинско-белорусской и южнорусской мифологии.

Одним из первых на это обратил внимание еще в конце XIX в. С.В. Максимов, который, располагая обширным корпусом материалов

Тенишевского этнографического фонда, указал на отчетливое разграничение восточнославянских представлений о русалках в северной и южной фольклорной традиции. Он писал: «Северная лесная русалка не похожа на ту, которая пленяла и вдохновляла, между прочим, и наших поэтов» (Максимов 1989: 63); «...за точными справками о русалках необходимо обращаться на юг – к малороссам. В Великороссии же более подробные сведения о русалках получаются, главным образом, из губерний Тульской, Орловской, Калужской и Пензенской. Из этих мест преимущественно получены Этнографическим бюро сведения о русалках» (там же: 64).

Рассмотрим сначала севернорусские представления о русалках. Очевидно, что в качестве самого первого и основного идентифицирующего признака мифологического персонажа выступает его имя/название. Собиратель определяет факт принадлежности женского мифического существа к разряду «русалочьих» образов, если информант использует термин *русалка*. Но вот Д.К. Зеленин в своей обстоятельной монографии о восточнославянских русалках приводит севернорусские варианты «народных названий» этого персонажа: *водяниха, лешачиха, шутовка, чертовка, хитка, лобаста*. Само же слово *русалка*, как отмечает исследователь, на Русском Севере «народному языку не свойственно» (Зеленин 1995: 144). Далее он уточняет: «...в 1896 г. Е. Якушкин писал: "во многих местностях Ярославской губ. слово *русалка* вовсе неизвестно". <...> На моей родине, в Вятской губ., слово *русалка* неграмотным крестьянам большей частью неизвестно. <...> Есть основания полагать, что в Олонецкой, Архангельской и некоторых других северных губерниях слово *русалка* также неизвестно» (там же: 143).

В такой ситуации возникает вопрос – на каком основании выше поименованные персонажи (*водяниха, лешачиха* и т.п.) причисляются к разряду «русалок»? Похоже, что ведущими «русалочьими» признаками Д.К. Зеленин признает: 1) женскую ипостась, 2) локализацию в воде или возле воды, 3) мотив расчесывания длинных волос. Описывая севернорусский женский аналог водяного духа (имеющего вид мифической бабы, сидящей у воды и расчесывающей золотым гребнем свои волосы), он заключает: «Трудно не узнать в этом образе русалку» или: «Сходство *хитки* с русалкой полное» (там же: 146).

Говоря о костромских женских персонажах по имени *омутница, шутовка* или *чертовка* (которые сидят у воды, расчесывая свои волосы), Г.К. Завойко тоже отмечает их сближение с образом русалки: «Схожи с русалкой, каковой здесь совсем не встречается и даже имени ее, говорят, не слыхали» (Завойко 1917: 37).

По свидетельству О.А. Черепановой, женский эквивалент водяного духа на Русском Севере «обычно называют *водянихой, водяницей, водяной* и *лишь* иногда (разрядка моя. – Л.В.) *русалкой*. В отличие от девы с рыбьим хвостом – русалки, известной по европейскому эпосу и литературе, – северная *водяница* имеет полностью антропоморфный вид. Упоминания о рыбьем хвосте очень редки и являются скорее

всего книжным влиянием» (Черепанова 1996: 145). О том, что слово *русалка* воспринимается на Русском Севере как новое лексическое заимствование, пишет Н.А. Криничная: «...в севернорусской традиции *водяница* тождественна русалке: “А сидит женщина, волосы по плечам, вот так распущены. Вот водяная или какая русалка тут или кто? Нонь-то русалками всё зовут, а раньше-то всё: *водяница* да *водяница*”. Или: “Сидит на берегу девка гола и чешет волосы. По-деревенски, воденик, а по-ученому, русалка”» (Криничная 2001: 452).

Итак, термин *русалка* довольно редко встречается в севернорусской мифологической лексике, выглядит сравнительно поздним заимствованием и относится к разным женским демонологическим персонажам, для которых характерны мотивы «появления возле водных источников» и «расчесывания волос». В энциклопедическом словаре М.Н. Власовой к севернорусским вариантам образа «русалки» причисляются следующие мифические существа: *алба́ста*, которая идентифицируется как ‘русалка’, ‘шутовка’, ‘водяниха’; *водява*, *водяная баба*, *водяниха* <...> – ‘женский персонаж, обитающий в воде’, ‘утопленница’, ‘русалка’, ‘чертовка’; *демониха*, *демоница* – ‘злой дух в облике женщины’, ‘русалка’; *леша́чиха*, *лесови́ца* <...> – ‘лесной дух в виде женщины’, ‘жена лешего’, ‘русалка’. Сходным образом раскрывается значение множества других севернорусских терминов: *белая баба*, *омутница*, *росомаха*, *удельница*, *фараонка*, *хитка*, *шестиха*, *шутиха*, *полудница* (Власова 1998). Это свидетельствует о том, что термин *русалка* в данной региональной традиции лишен специфического (характерного только для определенного персонажа) круга значений, указывающих на признаки, которые бы отличали этот образ от множества других мифических женщин. Он используется как вариантная форма для обозначения разных по своим демонологическим функциям персонажей – водяных, лесных, омутных злых духов.

Из числа прочих признаков и более или менее устойчивых мотивов (кроме связи с водой и привычки расчесывать свои длинные волосы золотым гребнем) о севернорусской русалке известно, что она: появляется в бане, где моется, стирает, прядет мычку; преследует человека, похитившего ее гребень; предвещает беду, произнося пророческие слова: «Год от года хуже будет». В этой региональной традиции постоянно отмечается факт одиночного (а не группового) появления русалок; преимущественно страшный облик, вид голой бабы с отвисшей грудью или длинноволосой, косматой женщины (реже – женщины в белом).

Для данной региональной традиции не характерна такая значимая функция этого персонажа, как вредоносное щекотание. Из всех локальных «русалочьих» разновидностей восточнославянской мифологии «только северновеликорусские русалки не принадлежат, по-видимому, к любительницам щекотки» (Зеленин 1995: 198).

В этой традиции былички о сожительстве русалки с человеком представляют собой вариант сюжета (чрезвычайно популярного для севернорусской и особенно для финно-угорской демонологии) о «мни-

мой жене»: женщина-оборотень навещает охотника в лесной избушке под видом его жены, рождает от него ребенка, а когда охотник распознает в оборотне нечистую силу, мифическая «жена» разрывает свое дитя надвое и бросает его в воду (этот же сюжет характерен для *лешачихи*, *чертовки*, *лесной девки*).

Сведения о генезисе русалок севернорусского типа либо отсутствуют, либо содержат указание, что русалками становятся души утопленниц; проклятые и пропавшие без вести дети и девушки; люди, похищенные нечистой силой. В этой связи остается неясным: русалка – это мифическое существо или реальный человек, попавший во власть демонов; ср. популярный мотив, в котором русалка выступает в роли «банной девки» – реальной живой девушки, некогда проклятой своей матерью и исчезнувшей на определенный срок (Померанцева 1975: 68–91; Черепанова 1996: 144–149; Власова 1998: 448–464).

Мотив календарной приуроченности пребывания на земле русалок (появление их в весенне-летний период) практически отсутствует в поверьях Русского Севера. Здесь встречаются рассказы об их зимнем появлении в проруби или о том, что русалка в виде голой женщины гонится за саями мужика, едущего зимой через лес (вятск.). Лишь в некоторых р-нах Псковской и Новгородской обл. зафиксированы поверья о сезонном появлении русалок, которых якобы можно было увидеть на Троицкой неделе возле воды или в злаковом поле. В псковских говорах словом *русалка* называли: демоническую женщину, сидящую во ржи, способную защекотать приблизившегося к ней человека; озёрную деву с длинными волосами и рыбьим хвостом; женское существо, расчесывающее свои волосы, сидя на прибрежном камне. Этим же термином могли обозначаться проклятые дети, которых видели плавающими в воде, но если накинуть на них крестик, то можно было вернуть их родителям (Лобкова 2000: 27). На юге и юго-востоке Псковщины, в Усвятском р-не (границах со Смоленской и Витебской областями), образ русалки заметно отличается от рассмотренного выше севернорусского варианта. Ей приписывается свойство полевого духа: она якобы появляется только летом, во время созревания ржи, постоянно сидит в житном поле; угрожает защекотать приблизившихся к ней детей: «В оржаное поле не ходили: русалка утащить», «А в рожь пойдешь – русалка поймает [пугает детей]» (Ивлева 2004: 158); «Не ходите далёко, русалка поймает. У жниву, как рожь жнёшь, тады русалка ходить» (там же: 225); «Говóрили, что защекотит яна. У любое время, а больше пугает, как уже рожь выколосится, как зрееть» (там же: 230).

Близки к севернорусскому типу русалки Нижегородского Поволжья, которые повсеместно на этой территории связаны с водой и часто именуются как *водяная чертовка*, *шишига*. В некоторых р-нах Поволжья мифоним *русалка* не встречается вовсе, а близкие по своим характеристикам персонажи обозначаются терминами *шутовка*, *кикимора* или *шишимора* (Корепова 2007: 89). Самая распространенная в этой региональной традиции сюжетная ситуация в быличках – чело-

век видит русалку, расчесывающую волосы. Реже упоминается признак «непомерно большие груди» (*большетитечная* баба). Довольно редко встречается «пришедший из литературы образ полуженщины-полурыбы» (там же: 89–90). Согласно местным поверьям, русалками становятся утопленницы, проклятые или некрещенные дети. Считалось, что девки-утопленницы заманивают прохожих в воду, затаскивают парней на дно реки, топят их. Но чаще всего при виде человека они просто прячутся, скрываются в воде. О присутствии русалок в ночной темноте люди узнают по их пению или по звукам стирки белья.

В отличие от севернорусского аналога, нижегородские русалки иногда появляются во множестве, стайками, группами, и это отличает их от образов *водяной чертовки*, *кикиморы*, *шутовки*: «Гляжу в окошко. В одной поставенке идет тыща маленьких ребятишек, поют песни. Это проклятые дети – русалки...» (там же: 100). По единичным свидетельствам (зафиксированным на нижегородско-рязанском пограничье), русалки могли зашекетать человека. Ими часто запугивали детей, чтобы те не подходили к воде. «Характерное для южнорусской традиции представление о временном пребывании русалок на земле, влиянии их на урожай и включение этих образов в календарную обрядность нижегородской традиции не свойственно» (там же: 91).

Таким образом, в поверьях северной части Нижегородского Поволжья можно обнаружить основные признаки севернорусского типа русалки, а для южных р-нов, граничащих с Рязанской обл., характерны некоторые черты южнорусского одноименного персонажа (появление во множестве, пение песен, вредоносное щекотание).

Со всей определенностью можно говорить о типологическом родстве севернорусской и восточносибирской «русалочьей» традиции. Слово *русалка* осмысливается местным населением Восточной Сибири как новое: «...Русалка ли кто она. Раньше говорили: *чертовка*. Она вышла оттуль, чешется гребнем <...> руки разбросила: “Год от года хуже будет! Седьмой год хуже всех!”» (Зиновьев 1987: 332); «К камню подбежали, а на нем золотой гребень. Взяли и в омут за ней бросили, в воду. <...> Но, кто говорил – русалка, кто говорит – чертовка» (там же: 52). В качестве вариантов именования этого персонажа служат либо мифонимы типа *чертовка*, *водяная*, либо описательные формулы: «сидит девка – золотым гребешком порасчесывает волосочки», «девка в воде стоит, волосами трясет и хохочет» (там же: 52–53). Наиболее типичны для восточносибирских быличек следующие сюжетные ситуации: русалка, сидя у реки, расчесывает волосы золотым гребнем; преследует человека, взявшего себе ее гребень; заманивает человека в воду и топит его; по ночам моет в бане своего ребенка; боится молитвы и матерной брани; предсказывает беду: «Год от году хуже будет» (там же: 307–308).

В целом о северном варианте «русалочьих» образов еще в 20-е гг. XX в. было сделано Д.К. Зелениным следующее заключение (с которым современным исследователям, пожалуй, можно согласиться):

«У севернорусских новое название *русалка* прижилось лишь в последние два столетия, вместе с городской культурой. Однако какого-то определенного образа русалки у них нет. <...> Широко распространенное у севернорусских представление о *шутóвке, водяни́це, хитке, чертóвке* чаще всего как об уродливой женщине с огромной грудью относится, в сущности, к жене водяного или к духу воды женского пола...» (Зеленин 1991: 419). А подлинно «русалочий» персонаж, по мнению этого этнографа, представлен в мифологии украинцев и белорусов, а также в южнорусских верованиях.

Юго-западный тип восточнославянской русалки. Действительно, зоной наиболее активного бытования поверий и быличек о русалках является прежде всего Украина (за исключением западных карпатоукраинских областей) и Белоруссия, а кроме того, западнорусские земли (Смоленская, Брянская, Калужская области) и юг России (Курская, Тульская, Орловская, Рязанская, Воронежская области). В этой мифологической традиции русалка – один из наиболее популярных, легко узнаваемых женских персонажей, наделенных устойчивым термином (слово *русалка* сравнительно мало варьируется в поверьях этой обширной территории) и своими индивидуальными признаками. Он, безусловно, не является полностью однотипным в разных локальных культурах: противоречиво может описываться внешний облик русалок – то как юных красавиц, то как нейтральный женский образ, то как старых, страшного вида баб; многовариантными оказываются места привычного обитания и появления русалок (житное поле, конопля, лес, вода, прибрежные локусы); не повсеместными являются приписываемые им вредоносные действия (похищение или подмена детей, способность наказывать женщин за неурочное прядение, насылать болезни и стихийные бедствия и т.п.). Тем не менее, можно со всей определенностью говорить о существовании более или менее устойчивого набора идентифицирующих признаков, выделяющих этот персонаж из ряда других мифических женщин. К таким наиболее показательным характеристикам русалок относятся: 1) женская ипостась; 2) принадлежность к категории «заложных покойников»; 3) сезонность пребывания на земле (троицко-русальный или купальский период); 4) локализация в злаковом поле во время его цветения, либо в лесу, на деревьях, а также возле воды; 5) мотив щекотания; 6) любовь к пению и танцам. На периферии этого круга опознавательных «русалочьих» примет бытуют также дополнительные функции: русалки появляются во множестве; наказывают людей, не соблюдающих троицкие запреты; берегут злаковые посевы или, наоборот, губят их; заманивают человека, вступают с ним в любовную связь; проникая ночью в дом, прядут пряжу; встреча с русалкой вызывает болезнь человека и ряд др. Еще одной важной особенностью выделяется этот персонаж из круга других демонов: во многих локальных традициях образ «русалки» (как фигура ряженого или как обрядовое чучело) включается в весеннее-летнюю календарную обрядность, именуемую «проводами (вождением, изгнанием) русалки».

Все эти функции и мотивы в разных комбинациях фиксируются у восточных славян на обозначенной территории, образуя особые локальные варианты мифоритуального «русалочьего» комплекса. Описанию русалок разных региональных и этнокультурных традиций посвящена огромная фольклорно-этнографическая литература (см. список основных трудов в словарной статье «Русалка» – Виноградова 2009: 500–501).

Чтобы продемонстрировать, как «русалочья» тематика юго-западного типа функционирует в народной культуре восточных славян, мы представим в сжатом виде результаты анализа значительного по объему корпуса разножанровых текстов из Полесского архива, содержащих упоминание о русалке. Всего в архиве насчитывается более полутора тысяч единиц хранения, тематически связанных с образом русалки; большая часть из них опубликована во втором томе «Народной демонологии Полесья» (НДП 2012: 466–698). Выбор Полесья определяется не только сравнительно хорошей его изученностью и не только тем, что полевой материал собирался участниками Полесской этнолингвистической экспедиции по специально разработанным программам-вопросникам, но и тем, что эта территория представляет собой чрезвычайно ценный в этнокультурном отношении регион, сохранивший многие архаические элементы традиционной духовной культуры. Тот факт, что территория Полесья расположена на стыке всех трех восточнославянских этносов (а также на пограничье с западнославянскими землями), позволяет отметить и типологическое единство полесской культурной традиции, и отличительные особенности по сравнению с соседними регионами. Думаю, что полесские представления о русалке можно признать наиболее репрезентативными, сохраняющими содержательное ядро всего восточнославянского «русалочьего» комплекса.

Прежде всего необходимо сделать несколько предварительных замечаний. В общем составе восточнославянских народных представлений о русалке полесские данные отличаются рядом особенностей. Первая из них – отношение носителей традиции к этому персонажу, с одной стороны, как к своему умершему родственнику (ср.: «У нас в семье есть своя русалка», т. е. одна из дочерей умерла или утонула на Русальной неделе), а с другой – как к мифическому существу, нечистой силе, страшной бабе с огромной грудью, способной зашекать до смерти, и т. п. Вторая яркая особенность (известная и за пределами Полесья, в белорусских, украинских и южнорусских поверьях, но для полесской демонологии особенно актуальная) – это строго ограниченная во времени сезонность пребывания русалки в земном мире. Повсеместно в этом регионе считается, что русалок можно видеть только в летнее время (Троицкая или Русальная неделя, период цветения или колошения злаков, Иван Купала). Соответственно, более отчетливо проявляется связь этого персонажа со злаковым полем, с растительностью, чем с водой. Еще одна отличительная черта полесской русалки – функция контроля за поведением людей: она наказывает обычно лишь тех,

кто нарушает запреты, предписанные для Русальной недели, поучает людей правильному поведению, т. е. ведет себя как «умерший предок» (ср. поверья, что русалки не вредят тем, кто правильно себя ведет, а преследуют людей за грехи, и что увидеть их могут лишь праведные, достойные, счастливые люди). Этими специфическими особенностями определяется основной состав мотивов и признаков, включенных в схему описания данного персонажа (НДП 2012: 472–475).

Текстовое оформление «русального» комплекса тоже имеет ряд отличий по сравнению с повествовательными формами о других персонажах. В записях Полесского архива преобладают краткие сообщения – ответы на вопросы собирателей: кто такие русалки, как выглядят, когда и где появляются и т. п. Лишь иногда эти поверья разворачиваются в рассказы о встречах человека с русалкой и об особенностях ее поведения. В жанровом отношении эти тексты представляют собой: лаконичные одномотивные поверья; более пространственные сообщения, включающие разные характеристики внешнего вида и привычек поведения этого персонажа; случаи из жизни людей, встречавшихся с русалками (былички); формулы запугивания детей; мотивировки запретов и правил поведения, рассказы о ритуале «проводов русалки».

Среди персонажей полесской демонологии русалка занимает одно из главных мест (по степени популярности этот демонологический образ может быть сравним лишь с ведьмой). В большинстве материалов отмечается довольно хорошая сохранность устной традиции; почти не встречаются случаи смешения с другими персонажными типами (лишь изредка под словом *русалка* понимается ведьма, утопленник либо «ходячий» покойник). Названия персонажа маловариативны: в большинстве случаев это фонетические варианты одного и того же слова: *русáлка*, *русáвка*, *русáлаўка*, *росáўка*, *русáльница* и под. Встречаются единичные названия: волын., житомир. *маўка*, гомел., брян. *железнячка* (баба с железной грудью), брест. *смолянка* (от слова «смола»), либо термины, общие для всей нечистой силы: *лякачка*, *нечысты дух*, *хиндя* (т. е. лихорадка). В ряде сел восточного Полесья на вопрос о русалке следуют ответы о персонаже ритуального ряженья; имеется в виду участница обряда «проводов русалки», изображающая «русалку»; поверья об одноименном мифическом существе там менее популярны.

Для понимания генетической сущности русалки важнейшим и определяющим является ее принадлежность к миру мертвых. На вопрос: «Кто такие русалки?», «Откуда они берутся?», – в Полесье чаще всего фиксировались ответы, что это души людей, умерших на Русальной неделе; утонувших девушек; души некрещеных детей; души девушек, умерших до вступления в брак, и т. п. Несмотря на ряд сообщений о том, что русалками могли становиться умершие люди обоего пола, в рассказах о встречах с ними фигурирует преимущественно женский персонаж. Соответственно, в описаниях внешнего вида преобладает стереотип: русалки-девушки в свадебном убранстве, в венке, с распущенными волосами (как, по обычаю, хоронили неза-

мужних девушек). Отношение к этим существам как к ближайшим умершим родственникам проявляется в повседневном поведении людей. Например, матери, похоронившие незамужних дочерей, считали обязательным в период троицких праздников вывешивать во дворе для русалок одежду; на ночь оставляли для них на столе пищу; приглашали русалок к поминальной трапезе: «Русавочки, ходитэ до нас снідаты!» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волынской обл.). Семьи, у кого в роду были умершие дочери-«русалки», особенно строго соблюдали поминальные обычаи и запреты, предписанные для периода Русальной недели: «У кого хто повмираў – диўчата незамижни – то ти святкують [т. е. не работают на Русальной неделе]» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

В группе «русалочьих» поверий часто фигурируют общеизвестные мотивы, характерные для рассказов об умерших родственниках, в которых те упрекают родных (явившись им во сне) за нарушение похоронных обычаев или правил поведения в последующее время: похоронили не в той одежде; излишне долго оплакивают умершего; не выполняют обязательства поминального характера и т. п. Вместе с тем отмечается отношение к русалкам как к особой категории покойников: тем, кто умер, не дожив до старости, либо не вступив в брак, либо умер «не своей» смертью (утонул, покончил жизнь самоубийством), либо скончался в особое время, когда поминаются умершие «не своей» смертью. О таких умерших в народе говорили: «Буде ходить после смерти». Этот признак (принадлежность к «ходячим» покойникам) способствовал формированию целого комплекса сюжетов и мотивов, связанных с мотивом вынужденного «хождения» русалок. По одному из гомельских свидетельств, при похоронах незамужней дочери родители «не плачуць, што умэрла, а плачуць, што будэ ходіць ўсю жыццё русалкой. <...> Душа их ужэ не будэ ў земле, а буде ходіць по свету» (НДП 2012: 655, № 709). В быличках русалка, встретив человека на Троицкой неделе, просит его «снять путы» с ее ног (поскольку при похоронах родные забыли развязать ей ноги); или вынуть занозу из пятки (поскольку ее похоронили в онучах, а не в обуви); или подрезать слишком длинную сорочку, которая мешает ходить, и т. п. Будучи обреченной на вынужденное посмертное «хождение», русалка упрекает родных, что те при похоронах не обеспечили ее надлежащей обувью: «Вы же знаете, яка у мене до л ж н о с т ь [статус русалки], а ви мене не обули, босу отправили <...>. Мене колько ходіть, мне жэ трэ[ба] ходіти скрузь зэмлі – а нема нічога на ногах» (там же: 593, № 493).

По многочисленным данным, за русалкой признается право контролировать поступки людей, наказывать их за несоблюдение обычаев, обучать правильному поведению. Только им (и никаким другим персонажам полесской демонологии) приписываются нравоучительные реплики, наставления в форме запретов – она якобы предостерегает людей: «Не кладите хлеб на дижку, бо не буде спору»; «Не сий муки на дежу, бо я Богови скажу!» (там же: 581–585, № 449–464); об

этих русалочьих запретах см. специальную статью, включенную в третий раздел настоящего сборника: «Жанр песен-нравоучений, приписываемых русалкам».

При наличии общеизвестных свидетельств об опасности и вредности русалок, в Полесье фиксируются также представления об их безвредности («яна врѣда не чынит»; «аны ничего не рабили людям плохого»); о том, что это «святые», «чистые» духи, которых послал на землю сам Бог; о том, что видеть русалок могли лишь праведные люди: «Як русалку побачыш, то ты угодна ў Бога, то ж вона правѣдна» (там же: 653, № 704). Подобные верования заметно выделяют русалок из общего состава персонажей нечистой силы.

С подобной двойственностью отношения к русалкам связаны трудности в разграничении ее вредоносных и полезных (по отношению к человеку) функций: она вредит злаковым посевам и, одновременно, способствует их росту; портит мычки, пряжу, основу – либо сама доделывает ткаческие работы, проникая по ночам в дом; нападает на людей, работающих на Русальной неделе, либо защищает их от других русалок; похищает оставленного жницей в поле ребенка либо забавляет его, укачивает и т.п.

Принципиально важной характеристикой этого персонажа является время его появления в земном мире. Считалось, что русалок можно видеть лишь один раз в году, на Русальной неделе (с понедельника после Троицы до следующего понедельника, называемого *Розыгры*): «Міне Трійцы, стане поньдилок, Рѣзыгры, – и ўжэ русалки пошлі по своих местах, ў могілкі» (там же: 548, № 326). Часто сообщается, что они ходят в злаковых посевах во время их цветения. В ряде поверий подчеркивается, что это их законное время, когда они имеют право бегать среди людей, что так установлено самим Богом: «Они бегают, колы жыто квіттыть, после Трійцы е Русалчына нѣдзя, весь тыждень. Им укажанье есть – бегать [в это время]» (там же: 526, № 238).

Обряд «проводов русалки», характерный для восточного Полесья, совершался обычно в «Русальный понедельник» (который приходится на первый день Петровского поста), что соответствует мифологическим представлениям о времени «ухода» русалок. Согласно поверьям, если одна из русалок не сможет уйти в положенное время, то она проводит весь год в доме своих родителей (реальных жителей села) до следующей Русальной недели, так как в другие сроки путь в иной мир для нее закрыт. При этом весь год она ведет себя как душа умершего: неподвижно сидит за печью или в углу, сохраняет молчание, глотает пар от горячей пищи и т.п., а «оживает», обретает способность бегать и разговаривать лишь в «свое», т. е. «русальное», время.

Еще один круг популярных в Полесье поверий характеризует русалку как опасное для людей и вредоносное мифическое существо, имевшее вид страшной бабы, косматой или заросшей шерстью, с непомерно большой грудью («титки большие, як каменя», «зализные цыцки»); иногда это женский персонаж с зооморфными

признаками (как обезьяна; собачьи лапы). Подобный образ чаще всего встречается в формулах запугивания детей, в которых – в соответствии с функцией жанра – русалка выступает в роли персонажа-урашителя: она якобы преследует тех, кто приближается на Русальной неделе к злаковому полю, ловит детей, угрожает истолочь их в ступе, избить «батогом», «пальником», задушить своей грудью, перекрутить голову своих жертв лицом назад. Русалке страшного облика приписывается способность умертвить человека одним взглядом, наслать нервную болезнь, похитить младенца у матери, забрать с собой на «тот свет». Вместе с тем в ряде рассказов она изображается как мать с ребенком: если человек обнаружит на Русальной неделе в лесу или поле одиноко лежащего младенца и позаботится о нем (прикроет своей одеждой), то русалка отблагодарит его неким благом – обещанием пожизненной удачи, рулоном чудесного нескончаемого полотна.

Для обоих типов полесских русалок (молодых, привлекательных и старых, страшных) характерно щ е к о т а н и е, способное довести человека до смерти. Именно эта функция служит главным опознавательным признаком этого персонажа. Достаточно упомянуть время действия (Русальная неделя) и угрозу зашекотать человека, чтобы однозначно идентифицировать мифическое существо в качестве русалки. Другое вредоносное действие – топить в водоеме – встречается в полесских материалах значительно реже. П р е б ы в а н и е в р ж а н о м п о л е – одна из самых устойчивых характеристик русалок обоих полов (еще один опознавательный знак персонажа). В абсолютном большинстве полесских свидетельств местом их сезонного пребывания на земле называется жито в период его цветения или колошения. Такая локализация русалок в полевых записях чаще всего никак не мотивируется. По опубликованным данным из Речицкого Полесья, «русалки сидяць у жыци, як ено рясуе, – ето Бог их посилае пильноваць, штоб ниhto не тоўкса да не трусиў каласкоў, бо не наллюца» (Pietkiewicz 1938: 186).

Отличительной особенностью русалок страшного облика по сравнению с русалками-девушками или детьми, является то, что первые всегда действуют в быличках и поверьях как е д и н и ч н ы й п е р с о н а ж, а о вторых часто сообщается, что они появляются во м н о ж е с т в е: «оны огромнымы кучамы ходылы», «табунами бегаютъ», «ланьцугом» [т. е. вереницей], «штук з дзсятъ или большъ»; либо устраивают общие сходки и гулянья. Практически всегда любовь к пению и танцам приписывается этой второй группе персонажей. То же можно сказать о привычке раскачиваться на ветвях деревьев (на злаковых колосьях, на качелях и т.п.).

Сюжеты о любовных связях русалок с человеком для полесской демонологии не типичны, представлены единичными вариантами, в которых заметны следы книжной традиции. Широко представленный в севернорусской демонологии образ русалки, расчесывающей свои длинные волосы, сидя у воды, – тоже практически не известен в данном регионе. В Полесском архиве нашлось всего два сообщения с этим мотивом.

В поведении людей по отношению к русалкам отмечаются, с одной стороны, универсальные действия-обереги от любой нечистой силы (могилта, закрепщивание, использование предметов-апотропеев, отпугивание и т.п.), а с другой – стремление задобрить и умиловить (приглашение в дом к совместной трапезе, выделение поминальной пищи, соблюдение ритуальных запретов).

На период сбора полевых материалов (экспедиции 70–90-х гг.) поверья о русалках в Полесье сохраняли достаточно высокую степень актуальности. Многие из информантов (преимущественно женщины старшего возраста) уверяли, что лично встречались с русалками, что их близкие умершие родственники появлялись в виде русалок или что одна из русалок провела зиму в их доме. От молодых людей и детей чаще записывались лишь слышанные ими от старших формулы запугивания русалкой.

Конечно, и внутри весьма протяженной территории Полесья отмечается своя особая география распространения тех или иных «русалочьих» мотивов или связанных с ними устойчивых выражений, текстов, запретов, – которые складываются в некие микролокальные традиции. Так, например, значение слова *русалка* ‘умерший некрещеный ребенок’ чаще всего фиксируется в двух полесских ареалах: на западе (брестско-волинские р-ны) и на юго-востоке (Черниговская обл.). Представления о том, что русалки ходили по земле в давние времена, когда «земля была еще не заклтая», характерны для восточногогемельских и брянских поверий. На достаточно компактной территории западного Полесья (волинско-ровенско-житомирская зона Украины и южные р-ны Брестской обл.) отмечено бытование так называемых «русалчиных песен» типа «Не мый нижка об нижку, нэ сий муки на дижку» (НДП 2012: 581). Мотив «умершая дочь-русалка приходит к своим родственникам на Русальной неделе и просит у них свою любимую одежду» чаще встречается на западе Полесья (в брестских, западногогемельских и житомирских быличках). И все же полесский «русалочий» комплекс верований производит впечатление цельной и достаточно устойчивой этнокультурной традиции, содержащей все основные признаки русалок юго-западного типа, но отличающейся рядом узкорегionalных особенностей.

Благодаря тому, что в последние годы в Белоруссии были опубликованы ценные региональные тома, в которых представлено современное состояние народной культуры Могилевского Поднепровья, Витебского Подвинья, Гродненского Понеманья, Минской области, Брестского и Гомельского Полесья, – существенно пополнился фонд белорусских мифологических представлений о русалках, в том числе полесских данных. Две рецензии на эти издания опубликованы в журнале «Живая старина» (Белова 2008: 55–56; Белова 2012: 60–62). Общеполесские данные о русалке проанализированы в новом исследовании В.Н. Сивицко (Сівіцкі 2006). Существенно продвинулось также изучение народной демонологии Украинского Полесья (Кутельмах 2001: 87–153; Галайчук 2008: 320–381; Поріцька 2006: 83–101; Скрильнікова 2007: 177–184).

Большой новый полевой материал о русалках гомельско-брянского пограничья опубликован в работах Г.И. Лопатина (Лапатін 2001: 87–92; Лопатин 2005: 34–37; Лопатин 2007: 275–292).

За пределами Полесья материал о русалках целенаправленно собирался в течение 1985–2001 гг. в Калужской, Орловской, Рязанской, Воронежской, Самарской, Московской областях (Самоделова 2007: 260–274). Вся эта успешная собирательская деятельность способствует созданию такой представительной базы данных, на основе которой можно будет поставить задачу картографирования восточнославянского «русалочьего» фольклора. Предварительные пробы составления таких карт уже предпринимаются белорусскими этнолингвистами (Антропов 2010: 16–20).

МИФИЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА, НАКАЗЫВАЮЩИЕ ЗА НЕУРОЧНОЕ ПРЯДЕНИЕ

II

о числу строгих регламентаций, правил и предписаний, запретов и временных ограничений, разного рода предостережений и нравоучительных наставлений прядельно-ткацкие работы занимают в традиционной культуре совершенно особое место. Это можно объяснить, по-видимому, тем, что в мифологических воззрениях многих народов такие технологические операции, как витье, скручивание, плетение, снование, наматывание, шитье, завязывание узлов и подобные, – осмыслились как опасные, вредоносные по своим последствиям, имеющие отношение к сфере демонического, способные магическим образом повлиять на жизнь людей и общий миропорядок. В разноэтнических мифологиях широко известны образы мифических «прях», которые выступают то в роли любительниц прядения и покровительниц ткачества, то в роли блюстительниц правил прядения, сурово карающих нарушителей этих правил. Кроме того, функция прядения «нити жизни» приписывается персонажам, наделяющим судьбой человека при его рождении (например, греческие мойры, римские парки, скандинавские нормы, южнославянские наречницы, орисницы, судженицы и под.).

Для восточнославянской мифологии образы божественных (или демонических) «прях», определяющих судьбу новорожденного, не являются типичными. Сам же мотив прядения встречается то как побочная, периферийная характеристика персонажа в числе прочих его демонологических признаков (русалка, кикимора, мокоша, мара, шуликуны, домовый, ночница, черт, ведьма, души умерших и др.), то как главная, персонажеобразующая (часто и единственная) функция (образы христианского культа: Параскева-Пятница, св. Варвара, св. Евдокия). Наконец, это персонифицированные дни недели: Пятница, Среда, Неделя (в значении 'воскресенье'). Все эти мифические существа наделяются функцией контролировать своевременность прядения и наказывать нарушителей запретов.

В настоящей статье предпринимается попытка описать состав персонажей, наказывающих за неурочное прядение, известных в полесской мифологии. Используются материалы Полесского архива, хранящегося в Институте славяноведения РАН. Всего проанализировано около 250 текстов.

Главной особенностью полесских поверий этого тематического круга является почти обязательная ссылка на запрет или правило, принятое в конкретной местности для прядельно-ткаческих работ. Из всех имеющихся в нашем распоряжении текстов лишь некоторые отступают от основной сюжетной схемы (мифологический персонаж является нарушительницам правил прядения/ткачества и требует соблюдения установленных запретов). К ним относятся, например, рассказы о русалке, которая проникает на Русальной неделе в дома людей и прядет по ночам, вне зависимости от того, нарушили или нет хозяева ткаческие правила. В единичных случаях сообщается, что св. Пятница или Иван Креститель ходят по домам, чтобы проверить количество напряденного, поощряя при этом трудолюбивых прях. В одной быличке «Божья Матерь» предлагает женщине помощь в прядении (ПА, Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.). Все же остальные проанализированные нами поверья и былички содержат прямо сформулированный (либо затекстовый, но легко восстанавливаемый по смыслу) запрет. Самой типичной, таким образом, оказывается логическая структура дидактического поучения: «нельзя работать с пряжей тогда-то и тогда-то; некто нарушил это правило – и был наказан».

Запретительная формула может предварять рассказ о конкретном случае либо заключать его: «Проты пятницы нэ можна прясти», «На Варвару мы прясти стерэжомся – нельзя», «Вечером перад пятницей не ткали – грэх», «У Деды не можно сноваць» и др. Следствием нарушения правил обычно служило появление в доме (во дворе, под окном) зримых или незримых мифических существ, карающих тех, кто провинился. Это могли быть либо нечистые духи, либо души умерших, либо персонифицированные праздники и божественные персонажи: «Не можна було прасты ў неделю, пятницю и на божи прызныкы, бо грэх вэлыкы будэ – и сатана до хаты явицца» (Полесское Коростенского р-на Житомирской обл.); «Колись одна пряла ў пятницу, дак показалась Божа Маты и кажэ: “Во, не дае покоя!”» (ПА, Кочищи Ельского р-на Гомельской обл.).

О нарушении правил поведения могло сигнализировать и простое указание на особое время происходящих в быличке событий: «Завтра Варвара, а она (баба) поздно пряла...», «На Тэпли Лэксий баба да ткала кросна...», «Як сонце зайшло проты пятницы, а я мычку допрядала...», «Одна баба пряла аж до месяца [до ночи]...». Этих вводных сообщений было достаточно для того, чтобы понять, что происходит нарушение правил.

Еще одна логическая схема могла использоваться для построения подобных текстов. Речь идет о конструкциях условного типа – «Если сделаешь так-то, то случится то-то»: «Як оставишь на ночь основу, то штось будэ шарáхкаць-тарáхкаць по хате. И спаць не моно, и не видаць, хто шарáхкае» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.); «Если пра́слица з куделью не схаваеш, ляжеш спаць, дак верятено дылькае – прышоў з могілы [умерший] и прядэ» (ПА, Малые Автюки

Калинковичского р-на Гомельской обл.). Таковы в общих чертах сюжетная рамка, формульная структура и способы построения текстов полесских поверий и быличек на данную тему.

Рассмотрим теперь персонажный состав этих повествований. Удобнее всего описать его с учетом тех (наиболее устойчивых) мотивов, вокруг которых разные категории мифологических персонажей группируются.

Мифологический персонаж является нарушителем запрета, пугает его. Это наиболее значительная по числу вариантов группа персонажей – «устрашителей». В нее включаются, во-первых, персонифицированные образы времени (праздников, дней недели, ночного времени): Коляда, Пятница, Варвара, Неделька, Ночь. Ср., например: «Говорыли: после нэдели, як стане хто раненько и прыдет, то говорыли, шо Нядзелька лякае, шо нельзя шчэ прасть, бо нядзельки захватили [т. е. в понедельник до восхода солнца еще длится воскресенье]» (ПА, Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.); «Одна женщина кросна ткала на прысьваток Тэпльй Лексий. Аж ў ночы прыходзь с таким батогом, сьвято тэ прышло да налякало» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.). Необходимость допрясть пряжу до Коляд (до святок) мотивируется тем, что иначе придет Коляда́ и испугает (ПА, Костюковичи Мозырского р-на Гомельской обл.).

Во-вторых, это персонажи, причисляемые к нечистой силе: черти, сатана, домовый, русалка, женщина в белом, «шут», некто под видом козы: «Матка протиў пятніцы обдирала поздно куделю. <...> Обдирала вона поздно. И приходить коза: “Ме-ме-ме!” – и смотрит. А потом обдирку себе на роги – и ну трусить. Матка испугалась и бросила [работу]» (ПА, Заспа Речицкого р-на Гомельской обл.). К этому же кругу «устрашителей» относятся некие невнятные (часто невидимые) существа, определяемые как *воно*, *лякачка*, *хтось*, *якесь* *погане*, *шо-то* *такое* и т. п. Они либо обнаруживают свое присутствие звуками, либо являются как плохо различимые фигуры или странные создания, например, как «пани» с коровьей ногой: «Баба одна рано встала допрядать. Прыходзь до нэи пани: “Шо то ты, бабо, робыш?” А в той пани одна нога коровляча, а дуга – людська. Баба так злякалася, шо тры дни лэжала нэ вставала» (ПА, Березичи Любешовского р-на Волынской обл.).

В-третьих, появляются и пугают несвоевременно прядущих женщин души умерших (деды, душа, родители). Например: «Як не ў правільный дэнь сноваць будеш, то душа мертвого буде приходиць. Лякоўки ходиць будуць» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.); «Основы не можно на сновниці бросать – прыдэ хто-то лякаць: мама з того света або отец» (ПА, Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.). В единичных случаях в роли «устрашителей» выступают «Бог» или «Маты Божа» (ПА, Полесское Коростенского р-на Житомирской обл., Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.).

Мифологический персонаж доделывает ночью не законченную человеком работу (прядет, снует, ткет). Эта

группа «мифических работников» представлена теми же типами персонажей, что и в предыдущем разделе: персонификация времени, души умерших, нечистая сила, божественные образы. Чаще других здесь действует Пятница. Этот персонаж, с одной стороны, ассоциируется со св. Параскевой-Пятницей (28.X), которая считалась покровительницей всех пятниц в году, а с другой – сближается с образами нечистой силы (см. об этом: Павлова 1985: 66–69). По полесским свидетельствам, несвоевременно работающая пряжа причиняет боль Пятнице: «Заходить [т. е. наступать] пятница – виносить ўсэ з хаты: вэрэтэна, грэбня, конопля, прядку цюю. У пятницю хто прядэ, то вона нэ даеь спать, тарабаныть. Прядка тая тарабаныть-тарабаныть-тарабаныть – чутно. Нэ дае спать людыни. Кажуть, ций Пятници больно, дак выкидае из хаты» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.). Кроме того, прядут по ночам *Ночница*, *Середа*, *Нэдиля*, а также редко упоминаемый в этой группе текстов праздник *Годюшкі*, имеется в виду св. Евдокия (1/14.III), называемая *Овдюшкі*: «Е такой присвяток – Годюшкі. На тэ свято, як покинеш недопражэну мычку, то приде Годюшка и буде прасты ноччу, буде ляпать тэю мычкою, вэрэтно буде скакать по хате» (ПА, Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.). То, что работающие по ночам персонажи именно наказывают нарушителей запретов, а не помогают людям пряхь, видно по всей стилистике рассказов и постоянным указаниям, что они пугают домочадцев, что люди избегают таких визитов и т. п. Ср.: «Девоч лякали, шо не моно мычку покидаць [на ночь], бо ношница приде и допраде ту мычку» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.). Случай, когда в доме хозяев, нарушивших запрет пряхь в день св. Варвары, всю ночь слышались звуки прядения, был прокомментирован рассказчицей следующим образом: «То таки, шчитайте, можэ и Варвара, святая Варвара показала, шчо – нэ руштэ [не прикасайтесь к веретену]. Я так думаю» (ПЭС 1983: 111). Если в качестве персонажа, доделывающего брошенную работу, выступают умершие, то нередко они причисляются к разряду нечистой силы: «Дажэ не мона, шоб и мычка на грэбни ночэвала, бо будуть мэрци прасьты. Будуть скубты, прасьты мэрци. Як забудэшса, нэ допрадэш мычки, то хоть вэрэтёно одорвы, клачанка будэ ночовать. Покинула одна жынка вэрэтёно, нэ допрала – и гэть тэ вэрэтёно чутно: [кто-то] скубэ мычку и крутыть вэрэтёно – чутно гэть! И, кажэ, ўстала, подывылася – нидэ ничо, як стояло вэрэтёно, так и е. [Кто же это был?] Нэкии покойныки, якась нэчыста сыла, нэчысты дух» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.).

Мифологический персонаж портит кудель, пряжу, основу. К числу таких «духов-вредителей» относится чаще всего нечистая сила (черти, русалки, домовый, «недобрики»); реже – персонифицированное время (*Ночница*, *Коледа*, *Пилипоўка*). Порча оставленной на ночь работы проявляется в таких действиях, как: пугать основу, разматывать клубки, рвать нити, обслюивать кудель или «гадить» в нее. Ср., например: «Основу нэльзя оставлять на ночь. Надо допрасти

<...> А на ночь знимають пражу с стенки. Говорать: хто-то будэ сновать на етой пражі, якой-то чорт ети нитки змётываць будэ. Чорт будэ танцовать по етих нитках да змётывае их. Кажут: “Деўчатка, деўчатка, прадіте, бо будэ чорт спутывати, як нэ доснуе́тэ”» (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.). «Напачкаць» в пражу могли, наряду с мифическими существами, и живущие в доме мыши: «Кали напро́тиў Коляды недопрадок оставляеш, то говорять: «От, Кóледа напáчкае ў куделю, и будеш прасьти такую [загаженную]. Або мыши насéруць у куделю» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.). Считалось, что домовик путает нитки или прячет кудель, забирает ее себе. Реже в роли «вредителя» выступает святой. Так поступает, например, св. Филипп, в день которого (15/28. XI) начинается предРождественский пост: «Пэ́рэд Пы́липоўкой на Деды, як прядэш, оставиш кудэ́ль на пóтуси [на прялке], то приде́ Пы́лип и насéре, намарае, наложить ў куделю» (ПА, Крупово Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

Мифологический персонаж является человеку, упрекает его, показывает свои раны, полученные в результате нарушения человеком запрета. В круг персонажей, страдающих от прядения, входят только святые и умершие предки. Особенностью поведения этих персонажей можно считать то, что они не наказывают виновных, а лишь жалуются на свои страдания. Они либо являются в дом человека, либо снятся ему во сне: «Моя мама гаварила. Я прала́ ў пятницю, и приходіть жэ́ньшчы́на и стаіть ля парога. Я приглашаю: “Прайдите!” А яна паднімае юбку, андарак – и ў ее вси ногы у ранах. И кажэ: “Я – Пятница! Не роби!” Матка во сне это видела» (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.). Как пояснение к подобным текстам часто выступает сообщение: «П’ятница вельми абижаласа, што яе верацёнамі колюць» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Зачином к таким рассказам нередко служит мотив: «человек сомневается, что день, в который он работает, является праздником»; далее к нему приходит сам праздник и упрекает за неверие: «[Когда нельзя пряхть?] На Андрэ́я, ў Пы́ліпоўку. А ко́лиш прала баба куделю на Андрэ́я, согрэшыла – о́ко ему вы́колола. Вона не поверила соседке, что Андрей – праздник. Она ка́а: “Заснула я, а ветер буў сильны. И мне в окна – стук-стук-стук! Показаўса вид, да прышоў Андрэ́й под окна. Як человек, да о́ко зав’язано. Сказаў: “Як нэ верите, то побачтэ!”» (ПА, Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.).

К этому же кругу текстов могут быть причислены суеверные рассказы на тему «маленький или большой праздник», в которых персонифицированный праздник является нарушителю запрета, чтобы показать, что он «большой», и стало быть, работать нельзя. Подобный мотив связан с делением в народной традиции календарных праздников на «большие» (главные, годовые) и «малые» (называемые в Полесье *малый празник, празничок, прысвятка, святце*), не требующие строгих ограничений на работу; см. подробнее: (Толстая 2005: 188–192). Он встречается во многих рассказах, выходящих за рамки

прядильно-ткаческой тематики, но неизменно связан с представлениями о необходимости соблюдать запреты. В анализируемых нами текстах чаще всего действуют мужские образы святых (Алексей, Андрей, Дмитрий, Кузьма-Демьян, Иван Золотоуст и др.). Былички с таким сюжетом часто иллюстрируют нарушение и других запретов – золить бельё, подбеливать печь, плести лапти, шить.

Мифологический персонаж мстит человеку, работающему во внеурочное время, за причиненный ущерб. Мифические «мстители» – это исключительно образы святых и божественные персонажи (Пятница, Варвара, Алексей, Дмитрий, Андрей, Господь). Характерно, что некоторые формы наказаний – это зеркальное отражение действий пряжи, вредящей святым: явившиеся нарушителю запрета персонажи колют его веретенами, тычут ими в горло, в грудь, наносят раны и увечья: «На Варвару, як будеш прости, то вона тебе исколе» (ПА, Кочищи Ельского р-на Гомельской обл.); «Пятница взрьтёнами сколе. От, свуй сон раскажу. Пряла я ў пятницу. Пришла жэншчина пад акно и калола мене взрьтёнами ў грудь. То святая Пятница» (ПА, Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.). В качестве мотивировок соответствующих запретов часто выступают предостережения, что провинившихся будут колоть веретенами святы на том свете: «Як умрэш, то веретёнами Пятница сколе. На том свете веретёнами колоть будэ» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.); «На Варвару нэ пряли, бо вона взртёнами замучэна. <...> На тым свите будут колоти взртёнами» (ПА, Мокраны Малоритского р-на Брестской обл.). Из других способов наказания встречаются еще такие: святые бьют виновных, сдирают с них кожу, посылают язвы и нарывы. Но бывают и отсроченные наказания, когда через какое-то время после нарушения запрета вдруг гибнет скот, рождается увечный приплод домашних животных, гибнет младенец пряжи и т.п.

Особый вид наказания – сжигание пряжи на животе провинившегося. Считалось, что святой (в день которого совершается запрещенная работа) приходит в дом, кладет спряденные нити на животе у пряжи и поджигает их: «На Ганкы́ (день св. Анны – 9/22.XII) нэ прялы, бо як Ганка прыдэ, то вона на жывоти тоби клубка спалыть» (ПА, Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.); «Ганкы́ жынуть перад Кóляды, за пятнаццать дней. Тые Ганкы́ на жывоти будуць кудэлю палыты, як ны допрядэш клубка» (там же). В одном из вариантов карателем выступает некий «батюшка» (то ли святой, то ли сельский священник): «Если оставить мычку на прялке недопряденной, то буде ходить батюшко и на пузе у пряжи кудель палить» (ПА, Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл.).

Мифологический персонаж забрасывает в дом пряже много веретен с требованием запрясть их за одну ночь. Этот мотив широко известен в западноевропейской и восточнославянской мифологии. Он напрямую связан с запретами на внеурочное прядение и обычно разворачивается в повествование о том, что прядущей

женщине некто бросает в дом (через окно или дымоход) веретена; она понимает это как требование запрять их все до утра, иначе будет наказана; догадывается навить на каждое веретено по две-три нитки, в результате чего избегает расправы. В Полесье действующими лицами этих быличек чаще всего выступают женские персонажи (Варвара, Пятница, Неделька, Веретёльница) либо незримые пришельцы, определяемые как «оно», «некто», «кто-то» и т.п.: «Адна баба пряла до месяца. К ней пад вакно падашло штось – и двенацать верэтён в акно ўлетело. Дак ена дагадалася: на кожно верэтено по тры нитки напрала и выкинула в акно назад. Так ей голос атветил: “Што, дагадалась?”» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.). Эта хорошо известная по многочисленным восточнославянским быличкам заключительная реплика более свойственна поведению нечистой силы, но в большинстве анализируемых нами текстов действуют божественные персонажи. Ср., например: «Завтра Варвара, а она [одна женщина] позна прала. И ў двенацать часоў прашло штось под акно и дванаццать вэрэтин кинуло. И сказало, штоб ты тых дванаццать вэрэтин напрела за нич. Вона напрела по ниточке и праз акно назад выкинула. И вжэ Господь прости́л ей грехи, што она пэрэд Варварою прала» (ПА, Радеж Малоритского р-на Брестской обл.). Требование напирать много пряжи за ночь расценивалось как наказание; часто рассказ заканчивался словами, что с тех пор люди не прядут в такой-то день: «Пятница была нека нешчаслива жаночына. Неколи казалі: адна жаночына прала у пятніцу. І прышла до яе оборвана, каравая жаночына і кажа: “Я – Пятніца. Чарацён-чарацён, на табе дваццать верацён і кубел куделей, шоб попра́ла і поткала!” От того часу та жаночына не прала у пятніцу» (ПА, Велута Лунинецкого р-на Брестской обл.). В других вариантах прядущие ночью бабы при виде влетевших в дом веретен воспринимают это как предостережение; они бросают выпряденную пряжу в печь, гасят свет и ложатся спать (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.).

Во всех рассмотренных выше текстах мифологические персонажи выступают в роли то контролера, следящего за исполнением правил тканья-прядения, то карателя виновных, то жертвы неурочного прядения, пораненной веретенами. Они либо наказывают в той или иной форме нарушителей правил, либо упрекают их, осуждают, предостерегают и т. п.

Следующая тематическая группа представлена текстами, в которых формулируются сами правила прядения/тканья, а не стереотипы поведения мифических «контролеров». Их содержательной основой служит мотив: Человек соблюдает правила тканья-прядения, чтобы не навредить мифическим существам. Эту группу текстов включают в основном поверья (они редко разворачиваются в былички), излагающие суть запрета и его мотивировку. Таких поверий в Полесье большое множество. Они интересны для нашей проблематики своей конкретностью в изображении того, как именно вре-

дят ткаческие работы мифическим существам (в основном это персонажи христианского культа и души умерших). Например, по отношению к умершим предкам чаще всего это опасение, что они запутаются в нитках. Ср.: нельзя прясть в поминальные дни, иначе «деды будут цэпляцца за нитки»; «дорогу дедам замотаеш»; «дзеды як иди будуть у хату на Деды, то запутаюцца у кроснах»; аналогичные полесские свидетельства см.: (Владимирская 1983: 230–231). Либо действия с куделью и пряжей, как считалось, могут засорить глаза умершим: «У нас на поминальницы нельзя лёну трэпати. Кажуть: до мёрлых шкодыть та пыль. Ткаты не можно – для мёрлых шкодыть, нельзя робыты» (ПА, Мокраны Малоритского р-на Брестской обл.); «Як прадэш у свято – на тым свете пыль летит в очы тым мэртвым» (ПА, Крупово Дубровицкого р-на Ровенской обл.). Такие же мотивировки запретов на работу (с мотивом «засорить глаза умершим») широко представлены в русских поверьях (Толстой 1995: 190–191). По отношению к персонажам христианского культа иногда высказываются сходные опасения: если не закончишь снование до Пасхи, «то Ссус умотаецца ў тую основу, и буде тый хозяйке грех, шо не навила кросён до Великодня» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.); тот, кто работает с куделью в пятницу, причиняет боль св. Пятнице, засоряет ей глаза, рвет волосы, перекручивает руки и ноги (ПА, Олбин Козельского р-на Черниговской обл.).

Но чаще упоминается опасение «исколоть святых веретенами». Для этой группы текстов характерны ссылки на икону, где св. Пятница (либо Варвара, Божья Мать) изображена с воткнутыми в грудь веретенами: «Есть икона, и завёцца яна Пятница, и дэся сколана веретёнами – и ў боках, и ўсюду. И па етых вератёнах кроў плыве» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.), т. е. в мучениях святой виновны люди – нарушители запретов. При этом часто отмечается смешение трех женских образов: Пятницы, Варвары и Богоматери. Ср. следующие свидетельства: «У пятницу не прали. Пятница – така була Божа Матер, шо вэрэтёна у ёй у боках тарчали» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.); «На Варвару не прядуть, Божа Матэрь, называецца Варвара. Варвара – вэлика мученица» (ПА, Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.); «Така икона е, Пятница. Пятница – Маты Божа. У груди ей стромлялы вэрэтёна под рэбра. Маты Божа з дытатком на левой руце. Цэй Матэры Божэй больно [если прясть в пятницу]» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.).

Итак, состав персонажей в рассмотренной группе текстов представлен тремя категориями мифических существ: это прежде всего персонифицированные образы времени (праздников, дней недели, ночи); затем – души умерших и нечистая сила, и, наконец, – персонажи божественного ранга. Первая из них занимает лидирующие позиции по вполне понятным причинам: персонифицируются именно те дни и временные отрезки, когда запрещались прядильно-ткаческие работы. А участие персонажей христианского культа (Бог, Иисус, Божья Мать) определялось их универсальной функцией карать за грехи.

Закономерным, как нам кажется, является и включение в этот ряд душ умерших, поскольку вообще большая часть запретов на работу имеет в своей основе манистическую направленность.

Анализ рассмотренных мотивов показывает, что запреты на тканье-прядение соблюдаются ради того, чтобы не навредить мифическим существам и не спровоцировать их ответную негативную реакцию. Мифологические персонажи в данном случае не столько вредят людям, сколько наказывают за неправильное поведение. Признаком того, что св. Пятница (и другие святые) выступает как покровительница прядения, в полесской традиции обнаружить не удастся, а «почитание» ее сводится к стремлению не навредить и умилостивить святую, чтобы добиться ее расположения.

БЛИЗКИЕ РОДСТВЕННИКИ КАК ОБЪЕКТ ВРЕДОНОСНЫХ ДЕЙСТВИЙ ВЕДЬМЫ

Среди пунктов «Схемы описания мифологических персонажей» (а всего их, вместе с подпунктами, более 150) есть далеко не самый важный для идентификации персонажа, называемый: «Объекты, адресаты и реципиенты» (Схема 1989: 84). Подразумевается некая избирательность со стороны мифологического персонажа в отношении к той или иной категории лиц или объектов воздействия (например, вредить грудным детям, беременным женщинам и роженицам; помогать пастухам, рыбакам; воздействовать на скот и т.п.). В настоящей статье мы рассмотрим ситуацию, когда вредоносные действия ведьм, колдунов (а также «ходячих» покойников, вампиров, умерших некрещеных детей) направлены на их собственных родственников. Этот мало понятный и до сих пор как будто не привлекавший внимания исследователей мотив («вредить своим близким») требует определенного осмысления и научного комментария. Оставаясь на периферии демонологических характеристик и являясь малозначимым в наборе идентифицирующих признаков перечисленных персонажей, он, с нашей точки зрения, оказывается весьма существенным для понимания как устройства мифологической системы, так и родственных отношений в народной культуре.

Рассмотрим сначала под этим углом зрения поверья о ведьме. Для восточнославянского «ведьминского» комплекса функция «вредить своим близким» не очевидна, не высказана в прямых сообщениях и редко упоминается в народных поверьях. Однако во множестве быличек объектами преследований со стороны ведьмы часто выступают именно ее родственники. Так, например, в популярных рассказах на тему «распознавание ведьмы способом калечения оборотня» настойчиво повторяется одна и та же сюжетная ситуация, в которой некто (обычно это мужчина) подкарауливает в своем хлеву «вредителя», отбирающего молоко у коровы (обычно это «ведьмарствующая» женщина), калечит его, а утром по характеру увечья распознает в нем свою близкую родственницу. Это один из наиболее частотных сюжетов в украинской и белорусской демонологии. Среди записей, хранящихся в Полесском архиве, на 120 быличек о «распознавании ведьмы способом калечения оборотня» приходится пятьдесят текстов с мотивом «ведьма вредит своим родственникам» и примерно семьдесят

вариантов с мотивом «ведьма вредит соседям». Вот некоторые примеры: «Мать до сына шла [отбирать молоко]. Скинулась на лягушку. А невестка скинула ее на лопате на расхидну дорогу и отрубила ей лапку. А утром сын вбачыў, шо у ей рука зрублена, и спрашивае, што то вона зробила. А вона моўчыт» (ПА, Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.); «Колись таки буў сын, а ёго мати сидела на припечке, и яна була ведьма. А он сел у хлеве ночью ждати ту ведьму [так как молоко пропало у коровы]. Приходи жаба, и ён одрубал ии лапку, а на другое утро увидел, шо одрубал своей матеры руку» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.).

На первое место по числу вариантов выходит родственная пара – «мать вредит сыну»; далее: кума – куму, а затем с разной степенью частотности: братиха (жена брата) – деверю; мачеха – пасынку; крестная – крестнику; невестка – свекру; свекровь – невестке; одна сестра – другой сестре. Близкое к этому соотношение пар родственников отмечается в сборнике украинских быличек «Нечиста сила у світогляді українців» (НССУ 2000). Один из рассказов этого сборника (записанный в Черниговской обл.) завершается показательным для темы нашего исследования сообщением о том, что ведьма ходит отбирать молоко только к своим родственникам. Сюжет разворачивается традиционным образом: хозяин подстерегает в своем хлеву не узнанную им в темноте женщину, отбирающую молоко; калечит ее, а утром заходит в дом своей невестки и видит ее с поврежденной рукой. Далее рассказчик говорит: «Вона відьмою була і доїла корів тільки у своїх родичів, до чужих не ходила (разрядка. – Л.В.). Це правда, він мені сам розказував» (там же: 55).

Но в целом для восточнославянской традиции подобные, прямо сформулированные утверждения такого рода – редкость, а мотив «вредит свой родне» обнаруживается чаще всего не в прямых сообщениях, а в быличках. То, что ведьма причиняет вред именно родственникам, в текстах никак не объясняется, остается не только не мотивированным, но даже и абсурдным с точки зрения обыденного сознания. Вот пример былички из с. Забужье Любомльского р-на Волынской обл.: «Йидэн хлопец пас быдло. До нёго прыскакала вэлэка жаба. И вона пудошла до коровы. Вин ии почав быты кием, шо аж насыніё [т. е. до синяков] збыў. И прыганяе в полудэнь быдло, и бачы, шо сыня маты, у сыняках такая... И пытаецца маты: “То ты мэнэ так збыў?” [А сын в ответ:] “Як ты шчэ будэш такэ робыты, то я тэбэ забью насмэртъ”» (ПА). Из текста рассказа следует, что мать и сын живут вместе и ведут одно хозяйство, стало быть, мать-ведьма собиралась отнимать молоко у своей собственной коровы, что лишено всякой логики. Ср. еще один подобный рассказ: «Сын побачыў, шо до коровы хтос ходит и молоко бэрэ. Он подкарауліў – и углядеў kota, як той выпіў [высосал из коровы] молоко. Сын ёго стукнуў по лапке, и кот утёк. Прыходзь хлопец до хаты – а у мацеры тая самая рука перебита. Значыт, вона ведзьмою была» (ПА, Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.).

В других полесских быличках мать-ведьма вредит сыну, умерщвляя одного за другим его новорожденных детей. В народных толкованиях, объясняющих подобное поведение ведьм, высказывается убеждение, что за свою (полученную от чертей) колдовскую силу колдуны и ведьмы расплачиваются жизнью близких родственников. Ср. следующий рассказ: «Ведьмари не жалеют своих детей. Як он поступае на эту работу [служит чертям], то отдае старшее дитя, чи старшую корову, чи старшую лошадь. У жонки было три сына. У сына родилося дитятко, оно померло, а там бегал некий коток. Потом и другое дитя померло. Она [невестка] зноў у положении. Што делать – цы ийти з етой хаты? Некий дед казаў сыну: “Сядь возле свое хаты, возле окна, возле печи, на коменю, возьми топор. Што ни буде ийти ў хату – рубай топором”. И прибегае кот и лапами за окно хватаецца. Тогда ён зо всех сил топором и подсек ему пальцы. Ён пришоў до брата, як у него уже третий сынок родиўся, звать на хрэсьбины. А мати его, што з братом жыла, каже ему: “Што ты мне, сынок, зробил!” – и показывае ему куксы [обрубки]. А он каже: “Ну, то и добре!”» (ПА, Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.). В качестве жертвы, передаваемой в руки нечистой силы, выступает как домашний скот, так и собственные дети или внуки: «Ведьма должна чертям щорок оброк давать. Ёсю худобу заберут. Потом дойде и до дитэй – усю семью оддае видьма. А воны, нечистые, ёй за то усё добро принесут» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.). Но иногда сообщается, что черти требуют от ведьмы, чтобы она отдала им именно своего ближайшего родственника: «Ето закон у ведьмароў: як у кого (у чертей) научиўся, своей родной кровью доўжен расплатицца» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.). Причем жертвой должны были выступать именно родные по крови, а не любые родственники: «Если чэрты плату просили у человека, на кого они робят, то он мог отдать только своих детей. Не мог отдать невестку или зятя – бо то чужая кровь» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

Это уточнение («вредить своим кровным родственникам») позволяет по-новому взглянуть на поверья о вампирических свойствах ведьмы, способной пить кровь у тех, кто состоит с ней в родстве. Они более характерны для южнославянских представлений о вештице, которая в гораздо большей степени (чем это отмечается в демонологии восточных и западных славян) наделяется признаками демонического существа, способного «поедать» людей, вынимать плод у беременной женщины, доставать сердца из груди спящих людей, пить их кровь и т. п. Соответственно, мотив «ведьма вредит своим близким» реализуется в этой традиции в иных формах: она вредит не столько хозяйству своих родственников, сколько их здоровью и жизни. При этом у южных славян подобные представления достаточно широко распространены и бытуют в самых разных фольклорных жанрах: и в поверьях, и в поговорках, и в качестве песенных мотивов, и в суеверных рассказах. Так, по данным «Сербского мифологического словаря», во многих

областях Сербии, Черногории, Герцеговины люди верили, что вештица вынимает сердца только у своих родных и близких приятелей, а чужим вообще не может навредить (СМР 1970: 64). В одной из народных песен вештица признается: «Зла мрзлome чинит не можемо; / Ако нам је мио и својта, / Траг по трагу његов ископамо» [Недругу своему зла причинити не можем; а у того, кто нам близок и родня, искореним до смерти весь его род] (Ђорђевић 1953: 21). В другой сербской песне чабан жалуется своей девушке на смертную болезнь, объясняя ее причину: «Вештице су ме изеле: / Мајка ми срце вадила, / Стрина јој лучом светила» [Вештицы меня съели: мать мое сердце вынимала, тетка ей лучиной светила] (там же).

Вредоносность вештицы по отношению к своим родным отразилась в следующих сербских поговорках: «Обрнуо се као вјештице на свој род» [Разозлился, как ведьма на свою родню]; «Куд ће вјештица него у свој род?» [Куда податься ведьме вредить, если не к своей родне?]. В поверьях западной Сербии и восточной Словении значение слова «цопрница» (т. е. ведьма) определялось следующим образом: «цопрнице – су старе баке <...>, које јоште на концу свога живота настоје свому ближњему шкодити» [ведьмы – это старые бабы, которые до конца своих дней стараются своему близкому навредить] (Ђорђевић 1953: 6–7). По некоторым свидетельствам, объясняющим подобное поведение вештиц, они предпочитают пить кровь у своей близкой родни. В одном из сербских рассказов вештица в виде курицы по ночам влетает через дымоход в дом, где были дети. Те начали умирать один за другим. Хозяину удалось накрыть курицу корытом и привалить его камнем. Утром он увидел под корытом женщину, которая оказалась его родственницей. На его вопрос, зачем ей надо опустошить его дом, родственница ответила: «Морам, шта ћу кад је крв слатка» [Мне надо; что же делать, если такая сладкая эта кровь] (Ђорђевић 1953: 41). Поговорка «Вештица на своју крв трчи» [ведьма устремляется на свою кровь] (з.-серб., черногор., хорват.), по-видимому, означает и то, что ведьма проявляет злонамеренность по отношению к своим родным, и то, что ее привлекает родственная кровь.

Но более распространенным у южных славян является другое объяснение: женщина, желающая стать вештицей, должна сначала «уморить» (выпить кровь, съесть сердце) собственного ребенка, и лишь тогда она приобретет колдовскую силу. В одних быличках рассказывается, что некоторые женщины уже рождаются с подобными наклонностями (губить прежде всего собственных детей или родственников); в других – что от прибывшей на шабаш новой молодницы опытные вештицы требуют, чтобы она сначала принесла на съедение сердце кого-нибудь из своих близких, и лишь затем они примут ее в свое сообщество. Претендентка на роль вештицы либо исполняет это приказание, либо жалеет члена семьи и приносит на ведьминский пир сердце собаки вместо требуемого. Многие сербские рассказы этой тематической группы начинаются характерным зачином: «Нека вешти-

ца је изјела своје сину срце» [одна ведьма съела сердце своего сына] или «Нека мајка вештица договорила с другим вештицама да попије крв свога сина» [одна мать-ведьма договорилась с другими ведьмами, что выпьет кровь своего сына], и далее поведение матери никак не мотивируется (Ђорђевић 1953: 20, 28).

Вера в то, что причиной смертности детей в семье является одна из близких родственников, была очень сильна у населения Далмации (р-н Буковицы). Если в доме умерло подряд несколько детей, а в семье при этом проживала пожилая женщина, то родные нападали на нее с требованием, чтобы она пошла в церковь исповедаться; и тогда несчастная шла к священнику и клялась солнцем и месяцем, что она не вештица и не является причиной смерти детей (Ђорђевић 1953: 23). Аналогичные представления зафиксированы в Македонии: «Вештерките најчесто напаѓале своите блиски и роднини, додека на непријателите не биле во стојба да им наштетат» [ведьмы чаще всего нападали на своих близких и родных, тогда как чужим и недругам вообще не могли вредить] (Вражиновски 1998: 239).

Мотив «вредить своим родным» сближает образ ведьмы с персонажами, имеющими статус «ходячего покойника», для которых ситуация прихода в свой дом (либо в дом кого-нибудь из близких родственников) является – согласно универсальным общеславянским и общеевропейским представлениям – естественной, ожидаемой и логичной, потому что обязательства по ритуальному общению с умершими возлагаются прежде всего на родственников. При этом действия «вредить своим родным» или «ходить к ним», «навестить своих домочадцев» могут рассматриваться как равнозначные, так как независимо от намерений «потустороннего пришельца» (скучает ли он по родным, хочет ли помочь им по хозяйству, приходит ли за поминальной едой, намерен ли наказать домочадцев за неисполнение обычаев и т. п.) – в любом случае контакт с умершим во внеурочное время воспринимается как вредоносный по своим последствиям. По южнославянским, карпатоукраинским и кашубским поверьям, вампир представляет опасность прежде всего для своей собственной семьи, которую он может всю полностью свести в могилу (Левкиевская 1995: 285). Украинцы Галичины считали, что «опыр» чаще всего проникает в дома своих родных, высасывает их кровь и уводит за собой в могилу тех, кого особенно любит (Яворский 1915: 261). Сербь верили, что умерший член семьи «повлачи за собом најмилије који су у животу» [тянет за собой самых для него дорогих] (СМР 1970: 190), и причиной того могло быть отнюдь не стремление навредить, а лишь желание не разлучаться с любимыми.

Если случалось похоронить беременную женщину или роженцу вместе с новорожденным, то односельчане считали, что и мать, и ребенок становятся «вукодлаками» и начинают вредить своему роду (Хорватия – ZNŽO 1911/15: 253). Жители Далмации были уверены, что ходячий покойник, называемый *вукодлак*, «најприје навали на својбину, па ће сатрти брата, рођака и тако даље, и онда штогод му се

намјери» [в первую очередь нападает на родных и уничтожает сначала брата, потом другого родственника и так далее, а затем всех, кто ни попадется] (Ђорђевић 1953а: 176). У кашубов различались два типа вампиров, по-разному именуемых: один из них – *opi* ‘упырь’, другой – *veščy* ‘колдун’. Последний «*zabiera tylko krewnych, wysysając z nich krew podczas snu ludzi*» [забирает только своих родственников, высасывая из них кровь, пока они спят], а «*opi je gorszy od veščego*» [упырь хуже умершего колдуна], ибо он доводит до смерти также и чужих, иногда уничтожает целые села (Sychta SGK/3: 330).

Высасывание крови у живых людей (иногда и из домашнего скота) – столь характерное в наборе основных свойств вампира – является, по-видимому, способом восполнения жизненной силы для умерших людей. Известно, что распознают вампиров, раскопав их могилу, по нетленности тела, румянцу на щеках, красному лицу или по остаткам крови на губах. По болгарским поверьям, если вампир не будет уничтожен в течение сорока дней после его смерти, то от выпитой крови он постепенно набирает силу, восстанавливает свою плоть, чаще ходит, реже остается в могиле, появляется даже днем и затем становится существом, называемым *плътеник* [‘восстановивший плоть’] или *окостник* [‘окостеневший’] (Георгиева 1993: 199).

В восточно- и западнославянском «ведьминском» комплексе этот мотив (питье крови у живых людей) характерен почти исключительно для умершей ведьмы, а не для реальной женщины, ведьмы-односельчанки. Так, по украинским поверьям, женщина, которая «ведьмарствовала» при жизни, непременно будет вставать из могилы и «ходить» после своей смерти, однако «теперь она уже не может изменять своего вида и не ходит доить коров, а ходит в свою хату только “вечеряты”» (УНВ 1991: 487), т. е. она требует от родных поминального ужина. Вместе с тем умершая ведьма считается более опасной, так как часто нападает на грудных детей, прокусывает им горло, пьет кровь и т. п. (там же: 488). Согласно южнорусским свидетельствам, мертвая ведьма намного опаснее живой: «По ночам она насмерть заедает людей или сосет человеческую кровь. Ее любимая кровь – детская, реже – стариков; она отсасывает ее из ушей» (РДС 1995: 67). В подобных сообщениях не всегда указывается, что умершая ведьма вредит именно своим родным, но на прямой вопрос: «К кому ходят ведьмы после своей смерти?» полешуки отвечали вполне однозначно: «К своему! К чужому же не по́йде!» (ПА, Замощье Лельчицкого р-на Гомельской обл.). В таком ответе высказана уверенность в том, что умершие приходят прежде всего к своим родным и что сам факт хождения ведьмы к своим является признаком того, что речь идет об умершей женщине-ведьме. Внеурочные (и вредоносные для живых) хождения приписываются также колдунам и знахарям. В одном из полесских рассказов к «молодому хозяину» стал по ночам ходить его умерший отец; «да никакго зла не робил, а только паседзиць, пагамониць да перед першыми пеўнями идзе сабе на мógилки». Узнав об этом, соседи предупреждают: «Ты ему

не верь: ён зла не робиць, бо шчэ порá не пришла, а кали прийдзе, то до чаго-нибудь прычэпицца да й усих вас подушиць. <...> Твой бацька, кажуць, буў трохи знахаром» (Pietkiewicz 1938: 184). По представлению жителей закарпатского села Синевир, *босоркун* – это человек, родившийся с хвостом, который при жизни не проявляет демонических свойств, но после смерти он может погубить кого-то из своего рода (Толстая М. 2011: 149).

Итак, если допустить, что перечисленные выше мотивы («вредить своим», «навещать родственников», «пить кровь живых людей» и ряд др.) изначально более характерны для персонажей, принадлежащих к категории «ходячих» покойников, и признать, что эти же мотивы приписываются «ведьмарствующим» женщинам, – то можно сделать следующий вывод: мы имеем дело с фактом смешения в народной традиции образов ведьмы как реально проживающей в селе «знающей» женщины и – как умершей ведьмы. По сути это два разных образа: **живая ведьма-односельчанка** отбирает в свою пользу все виды хозяйственных благ (поскольку для нее актуальным является прижизненное благополучие); она насылает на людей порчу, мстя им за обиды; принимает вид животного-оборотня, скрываясь от односельчан; превращает своего недруга в волколака и т. п. (все это может делать и утром на заре, и в полдень, и вечером на закате); а **умершая ведьма** – действует только ночью, преследует путников, проходящих ночью мимо кладбища, ездит на них верхом, пугает, заводит на бездорожье, приходит в дом своих родственников, требует поминальной еды, пьет кровь спящих людей и т. п. В редких случаях, когда эти персонажи различаются терминологически, они наделяются разными характеристиками. Например, в словаре М.Н. Власовой под разными терминами описываются такие персонажи, как «ведьма» – реально проживающая в селе «знающая» женщина и «еретница» – умершая ведьма, вредящая людям после своей смерти. По данным этого словаря, в северных, северо-восточных, поволжских и сибирских русских областях умерших ведьм и колдуний называли *еретницами*, *еретницами*. Их персонажеобразующие характеристики позволяют обнаружить сближение с упырями и вурдалаками; считалось, что те и другие преследуют людей по ночам, кусают их, пьют кровь, пытаются загрызть (Власова 1998: 170–172). В поверьях русского населения Восточной Сибири термином *вещейка* или *вещица* называли ведьм, которые в виде сорок проникали по ночам в дома и вынимали из утробы беременных женщин ребенка, поедая его. При этом в большинстве сибирских быличек с этим мотивом в качестве *вещицы* выступает свежая кровь беременной невестки, т. е. мать вредит своему сыну, лишая его наследников (Зиновьев 1987: 151–155). Признаки ходячего мертвеца приписывались в карпатоукраинской демонологии также ведьмам, называемым *опирица* или *вурдалачка* (Чеховский 2001: 89; Хобзей 2002: 145–146). Чаще, однако, ни терминологически, ни по набору характеристик эти два образа не различаются.

Высказанные мною предположения о случаях смешения двух разных образов (ведьмы живой и ведьмы умершей) могут быть поддержаны новыми интересными данными, приведенными словенской исследовательницей Мириам Менцей в ее монографии «*Soprnice so me posile*» (Mencej 2006). Проанализировав большой корпус народных рассказов, собранных на территории восточной Словении, она убедительно показала, что, судя по набору признаков, можно со всей определенностью говорить о существовании разных типов персонажей, относящихся к категории «ведьм»: во-первых, это общепризнанная в данном сообществе женщина-ведьма («сельская ведьма»), и во-вторых – так называемая «ночная ведьма». Оба типа персонажей одинаково обозначаются как *soprnice*. Признаки «ночной ведьмы», по наблюдениям М. Менцей, характеризуют ее как мифическое существо, а не как реальную «сельскую ведьму»: эти персонажи появляются в ночное время, в диком природном (а не в жилом) пространстве, имеют вид светящихся объектов (блуждающих огоньков), преследуют путников, сбивают с пути, пугают, напускают видения, доводят людей до потери рассудка и т. п. Во многих других локальных традициях (прежде всего в мифологии западных славян) так ведут себя бесприютные души умерших грешников. При всем том в селах восточной Словении информанты однозначно воспринимали этих ночных духов как «ведьм» и часто соотносили их с конкретными живыми женщинами-односельчанками. По заключению автора, на обследованной территории произошло смешение образов ведьмы с «нечистыми» покойниками (Mencej 2006: 221–222).

Если функцию «вредить родным, отбирая их жизненную силу» можно признать более характерной для категории «нечистых» покойников (и стало быть, вполне ожидаемой в составе признаков умершей ведьмы), то функция «отбирать молоко у коров своих родственников» не выглядит столь логичной и мотивированной. По-видимому, в результате неразличения двух типов персонажей (живая ведьма и дух умершей ведьмы) мотив «преследовать родственников, вредить им» обрел некоторую самостоятельность и возможность мигрировать от одного образа к другому. Это способствовало формированию достаточно популярной в восточнославянской демонологии сюжетной схемы, согласно которой мать-ведьма вредит сыну, отбирая урожай с его поля, молоко у его коров, умерщвляя его новорожденных детей.

При этом нужно отметить, что в народной демонологии южных славян известны такие персонажи, которым приписывается потребность, с одной стороны, пить кровь людей, а с другой – высасывать молоко у домашнего скота или кормящих матерей. Подобные свойства объясняются тем, что происхождение этих вредоносных духов связано с умершими некрещеными детьми: будучи «нечистыми» покойниками, они преследуют своих матерей и пьют их кровь, а будучи при жизни грудными младенцами – нуждаются в молоке. Речь идет о персонажах, именуемых: у болгар – *нави*, *навяци*, *свирици*, у сербов – *нави*, *некрштенци*, *дрекавце*, у словенцев – *pavje*, *tavje*, у хорватов –

невидимићи, talići и т. п. (Георгиева 1993: 206; Ђорђевић 1953а: 156–157; Раденковић 2001а: 376–378). В Хорватском Пригорье верили, что они нападают только на членов своей семьи, «а другим, ки нису из ниуве фамилије, не ћеју ниш» [а другим, кто не из их семьи, не вредят] (Полонијо 2002: 122). По народным толкованиям, так они мстят семье за то, что их своевременно не окрестили и поэтому они не могут перейти на тот свет.

Таким образом, слабо выраженный в народных рассказах и как будто мало значимый в общей демонологической системе мотив «вредить своим близким» раскрывает, как нам кажется, весьма существенные пласты архаических верований и механизмы работы правил, по которым должно осуществляться взаимодействие членов семьи (живых и умерших). Но вместе с тем и для изучения самой категории родства он оказывается важным показателем того, что в народной культуре особое значение придается «родству по крови» и ритуальным контактам живых и умерших родственников.

КАТЕГОРИЯ ДУХОВ ТИПА GENII LOCI: ОБЩЕСЛАВЯНСКИЙ АСПЕКТ ИЗУЧЕНИЯ



Для славяноведения как комплексной науки на всех этапах ее развития ключевой и неизменно актуальной была и остается проблема выявления типов, форм, уровней славянской общности, которая по-разному проявляется в языке, мифологии, обрядности, фольклоре, материальной культуре славянских народов. На седьмом Международном съезде славистов (1973) прозвучал призыв известного фольклориста и этнографа К.В. Чистова периодически возобновлять обсуждение «элементарного вопроса»: имеют ли теоретическое обоснование и свой собственный, строго очерченный предмет изучения славяноведение в целом и славистическая фольклористика в частности? Его решение, по мнению ученого, зависит от того, как понимается «мера общности» при сопоставлении более или менее однотипных элементов в сфере языка, культуры, народного искусства, социальной организации, этнического самосознания. Вполне очевидной и многократно доказанной является языковая генетическая общность славян, тогда как для явлений материальной культуры разных славянских регионов (типы жилищ, сельскохозяйственных орудий, одежды и т.п.) такого очевидного единства обнаружить не удастся (Чистов 1973: 366). Именно язык признан главным выразителем и хранителем самых архаических слоев культурной информации, поэтому наиболее показательными для реконструкции славянского генетического единства являются схождения в области лексики, народной терминологии, фразеологии, вербальных стереотипов (Толстая, Толстой 2010: 20–21). Фольклор, будучи тесно связанным с языком, с одной стороны, демонстрирует высокую степень устойчивости и традиционности, а с другой – обнаруживает (в разных жанрах по-разному) признаки достаточно легкой проницаемости со стороны инокультурных влияний и процессов модернизации. Даже в обрядовой сфере, причисляемой к наиболее архаическим культурным пластам, гораздо более стабильным компонентом часто оказывается характер ритуальных действий, чем вербальное сопровождение. Показательно, например, что при сохранении единства общеславянских содержательных и структурных элементов свадебной обрядности – песенные циклы, обслуживающие свадьбу, имеют весьма существенные отличия в разных славянских традициях.

При попытках установления «меры общности» разноэтнических фактов наиболее продуктивным оказывается давно апробированный и надежный метод сравнительно-типологического изучения их в максимально широком общеславянском контексте. Именно этой непростой задаче и было посвящено задуманное Н.И. Толстым еще в 80-е гг. издание пятитомного этнолингвистического словаря «Славянские древности», работа над которым значительно продвинула решение целого ряда вопросов, связанных с установлением общеславянских сходжений и региональных различий в сфере традиционной культуры славян (СД 1995–2012).

В процессе этой многолетней работы над словарем были, в свою очередь, задуманы некоторыми из его авторов такие серьезные научные проекты (ныне уже осуществленные), как сравнительное изучение на материале всех славянских традиций весенне-летнего народного календаря и его мифологической основы (Агапкина 2002), а также капитальное исследование в общеславянском масштабе структурных и семантических компонентов свадьбы (Гура 2012). В обоих трудах источниковедческой базой служат разножанровые формы славянской духовной культуры: ритуалы, обычаи, фольклорные тексты, мифологические верования, народная терминология, предметная символика и т.п., включенные в круг описываемых комплексов (календарь и свадьба). И оба автора приходят к заключению, что наибольшее число общеславянских сходжений (условную «меру общности») удастся обнаружить на уровне культурно-мифологической семантики, лежащей в основе разноэтнических форм. Так, по наблюдениям Т.А. Агапкиной, чтобы в бесконечном множестве анализируемых фактов разглядеть ядро, сохраняющее межэтническое единство, необходимо исследовать весь перечень общеславянских «мифологических доминант», т. е. с о д е р ж а т е л ь н ы х сходжений в области весенне-летних календарных обрядов, обычаев, фольклора (Агапкина 2002: 20–21). К сходному выводу пришел второй из названных авторов: при всем многообразии этнических вариантов славянской свадьбы «в ней имеется общее, и это общее лежит в плоскости семантики – с о д е р ж а н и е комплекса ритуальных, фольклорных и других форм народной культуры, объединенных понятиями брака и свадьбы» (Гура 2012: 11).

Если исследователю удастся реконструировать стержневые смыслы, основные мифологические представления, стоящие за различными субстанциональными формами народной культуры, то становятся более заметными элементы, относящиеся к общеславянскому наследию. Из этого следует, что к числу наиболее устойчивых и традиционных явлений культуры можно отнести, кроме языка, мифологическую составляющую, т. е. архаические ментальные стереотипы.

К аналогичным выводам приходят и специалисты, которые пытаются обнаружить и описать уровни общеславянских сходжений в сфере народной демонологии. В целом образная система «низшей» мифологии разных славянских традиций имеет весьма существенные

различия, но содержательная основа большинства демонологических мотивов и мифологических функций, формирующих образ конкретного персонажа, является общей, «что свидетельствует о генетическом единстве славянской мифологии» (Левкиевская 1999: 55).

Необходимость в каждом конкретном случае учитывать общеславянский масштаб при описании того или иного персонажа (или персонажного типа) вынуждала авторов словаря «Славянские древности» осваивать и совершенствовать методику сравнительного анализа в сфере народной демонологии и формулировать некоторые предварительные наблюдения. Так, при сравнении разных типов домашних духов стало очевидным, что общеславянским (и судя по всему – самым архаичным) является образ домашней змеи-охранительницы, генетически связанный с душой предка-покровителя. В группе атмосферных демонов (при весьма значительной степени их различий) удастся установить общие для всех славянских мифологий представления о демонической природе ветра, вихря; о том, что на непогоду и атмосферные явления влияют души «нечистых» покойников. Общими для карпато-балканских верований являются образы облакопрогонников, т. е. людей, способных магическим способом бороться с градовыми тучами и ураганами, – а в восточнославянских верованиях этот образ известен только в карпатоукраинской мифологии.

Для словарного описания каждого из мифологических персонажей требуется своя особая методика. Не создает особых трудностей описание конкретного демонологического образа одной локальной традиции: см., например, следующие статьи в словаре «Славянские древности» – Банник, Шуликун, Перехта, Хала, Здухач, Судженицы. Сложнее анализировать группы одноименных, но различающихся по содержательным характеристикам образов, зафиксированных в разнотнических мифологических системах. И, безусловно, наибольшую трудность представляет для исследователя сравнительно-типологический анализ по-разному именуемых в разных этнических традициях, но принадлежащих к одной классификационной группе персонажей, т. е. таких, которые объединяются на основе главной (наиболее показательной) функции, например: духи – предсказатели судьбы новорожденным; мифические существа, вредящие роженицам и грудным детям; персонажи-устрашители, которыми запугивают непослушных детей; персонажи – олицетворения болезненных состояний человека; атмосферные демоны и люди-облакопрогонники, способные отгонять от сельских угодий градовые тучи; духи природных локусов; домашние духи-охранители; духи подземелья, шахт и рудников; мифические охранители кладов и подземных сокровищ и ряд других. На выявление такой структурной типологии славянских демонологических образов и направлены в настоящее время сравнительные исследования в области «низшей» мифологии, ставящие своей целью выявить общеславянские сходства, а также специфические образы конкретных локальных традиций.

Наиболее существенных результатов в этом направлении удалось, как мне кажется, добиться (помимо авторов «Славянских древностей», которые лишь в самом первом приближении осуществили в жанре этнолингвистического словаря такой сравнительный анализ) известному сербскому фольклористу, успешно разрабатывающему методику славистической компаративистики, – проф. Любинко Раденковичу, опубликовавшему целый ряд интересных статей, в которых анализируются разные классификационные группы персонажей славянской мифологии: например, духи лесные и водяные; бесприютно блуждающие души грешников; духи – властители подземных сокровищ, шахт, рудников, соляных копей; подброшенный людям демонический ребенок-подменыш; души умерших некрещеных детей и др.

Продолжая развивать это перспективное направление в области сравнительной мифологии, мы предпринимаем в настоящей статье попытку рассмотреть в общеславянском масштабе такую категорию персонажей, которая занимает одно из центральных мест в мифологической системе любой этнической традиции. Речь идет о группе персонажей типа *genii loci*, т. е. о духах-«хозяевах» конкретных локусов и строительных объектов. Первая такая попытка уже была предпринята в словаре «Славянские древности» (Левкиевская 1999а: 155–157), но жанровый формат словарной статьи не позволил автору затронуть многие вопросы, остающиеся в настоящее время дискуссионными.

* * *

При попытках систематизировать все многообразие демонологических персонажей исследователи каждой этнической мифологической традиции выделяют – по признаку места обитания и сферы патронажа – группу «локативных демонов», «мифических хозяев природных локусов и строительных объектов», отмечая при этом некоторые признаки противопоставления между духами – «хозяевами» жилого, освоенного человеком (дом, двор, хозяйственные строения), и природного пространства (лес, поле, болото, водоемы, горы, пещеры, подземелья и т. п.). Иначе говоря, проявляется тенденция различать две разновидности внутри группы *genii loci* – духи домашние и духи природных локусов. «Такое деление, – пишет О.А. Черепанова, – является практически универсальным для всех мифологий, так как отражает мифологическую модель мира, однако у славян оно выражено менее ярко и нет общих совокупных названий для обитателей каждой из этих сфер, как, например, в мифологии ряда сибирских народов...» (Черепанова 1983: 22–23).

Чтобы решить, какие персонажи славянских верований могут быть причислены к классу *genii loci*, приходится (как и во всех других случаях при классификации образов «низшей» мифологии) обозначить основной набор признаков, присущих каждому из представителей этой группы. В качестве наиболее устойчивых и мифологически значимых (идентифицирующих) выступают в данном случае следующие харак-

теристики: 1. Принадлежность к мифическим существам; 2. Устойчивая связь с конкретным местом обитания (пребывания, появления); 3. Роль «хозяина», опекуна-охранителя, покровителя, который требует от вторгшегося в это пространство человека соблюдения особых правил поведения. Еще один, дополнительный, признак может рассматриваться как необязательный, но весьма важный для идентификации персонажа: 4. Номинация по названию локуса (рус. *колодечник*, *подкустовник*, *межевик* и др.) или по статусу «хозяина» (рус. *лесной хозяин*, *полевой хозяин*, *хозяйка горы*; болг. *stopан*, *наместник*; серб. *сајбија*; чеш. *had-hospodař*).

Следующим шагом должна быть, на первый взгляд, достаточно простая процедура соотнесения демонологических характеристик каждого из анализируемых образов с набором перечисленных признаков; факт их совпадения должен свидетельствовать о принадлежности персонажа к классу духов-«хозяев». Однако при практическом применении этой методики на каждом этапе возникает множество трудностей, так как основные сформулированные нами дифференциальные признаки оказываются (при рассмотрении разноэтнических или диалектных данных) весьма многозначными, имеющими множество оттенков значений.

Однозначным, с нашей точки зрения, следует признать лишь первый пункт списка признаков, т. е. принадлежность к мифическим существам. По этой позиции я не разделяю мнения автора словарной статьи «Духи локусов», допускающего, что к этой классификационной группе можно отнести (даже и с определенной долей условности) известные в карпатоукраинских и южнославянских верованиях образы людей, наделенных сверхъестественными свойствами, которые защищают поля своего села от градовых туч и непогоды: укр. *хмарники*, *градивники*; серб. *здухач*, *вједогоња*, *змајевит човек* (Левкиевская 1999а: 156). Как мне кажется, к разряду *genii loci* «знающие» люди не могут быть причислены по определению, так как в самом названии персонажей этого типа фигурируют *духи*, *демоны*, т. е. *мифические* «хозяева» места. Вполне закономерно, что люди защищают от вредоносных сил место своего проживания и плоды своего труда, но они, безусловно, не привязаны к своему единственному жилому пространству. Не случайно показательным для круга рассказов о духах-«хозяевах» является устойчивый мотив взаимоотношений реальных хозяев (людей) с мифическими «хозяевами», согласно которому человек признает за локативными духами право на владение частью земного пространства и старается вести себя в соответствии с правилами добрососедства. По очень точному замечанию С.Б. Адоньевой, когда тот или иной участок окружающего пространства оказывается в сфере интересов человека, он считает себя обязанным вступить в диалог с истинным (мифическим) «хозяином» места: «Эти отношения имеют ту же форму, что и отношения между людьми. Необходимо соблюдать правила поведения (этикет) и выполнять условия договора, поскольку

ку его нарушение может привести к непредсказуемым последствиям» (Адоньева 2004: 171). Так что в мифологических верованиях предполагается сосуществование двух типов принципиально различающихся «хозяев»: людей и локативных духов.

А вот однозначно сформулировать признаки, по которым можно определить, является ли локативный дух полновластным «хозяином», патроном принадлежащего ему пространства, покровителем-опекуном всех природных богатств на своем участке суши, подземелья и воды, – действительно бывает непросто.

Во-первых, мы имеем дело с разными по составу содержательных характеристик образами: как с крупномасштабными, подробно разработанными, занимающими центральное место в своей мифологической системе (например, домовой, водяной, леший), так и с некими невнятными, лишенными индивидуальных характеристик образами (так сказать, «недо-персонажами»), наделенными единственной функцией – закрепленностью за данным локусом. Да и сама эта функция часто восстанавливается лишь на основе народной терминологии, мотивированной названием локуса (ср. с.-рус. *подкустовник, ельник, подпольник, подпечник, колодечник, оржавенник, моховой, стоговой, межевой* и под.). Даже если о таких персонажах имеются краткие мифологические свидетельства, судить по ним о функции «быть хозяином своего локуса» бывает очень непросто. Возьмем для примера таких персонажей вологодской демонологии, как *моховики* – «это маленькие, в четверть аршина старички, так что они могут прятаться во мху, им и питаются» (Черепанова 2005: 214); или *боровики* – «заведуют грибами – груздями, рыжиками. Тоже маленькие старички, вершка с два. Живут под грибами, ими же и питаются» (там же). Остается не вполне ясным из приведенных свидетельств, наделены ли эти персонажи статусом «хозяина», либо это разновидность лешего, либо они в подчинении у лешего? Тем не менее, такие лишенные мифологической конкретности локативные (если судить по их терминологии) духи неизменно классифицируются большинством исследователей как мифические «хозяева».

Во-вторых, даже имея дело с крупномасштабными, подробно описанными в народной демонологии образами, мы часто отмечаем особые оттенки значений в трактовке главной функции – «владеть местом своего обитания на правах хозяина». Например, анализируя образ полесского водяного, исследователи отметили, что – по сравнению с севернорусской традицией, где этот персонаж известен как полновластный хозяин своего места обитания и распорядитель всей водяной живности (рыбы и водоплавающей птицы), – полесский водяной практически полностью лишен этой функции, и потому в наборе его характеристик отсутствуют такие мотивы (чрезвычайно популярные в русской мифологии), как его отношения с людьми, профессиональные занятия которых делают их зависимыми от мифического «хозяина» водного источника, т. е. отношения водяного с мельниками, рыбаками, плотогонами (Левкиевская, Усачева 1995: 158–160). В качестве

дефиниции слова *водяной* в словаре полесской этнокультурной лексики избрана следующая формулировка: «Мифологический персонаж, живущий в воде и затягивающий туда людей. В Полесье водяной осмысливается не как хозяин водоема, а как его обитатель, происходящий из утопленников, способный топить людей» (разрядка моя. – Л.В.) (ВСЭС 2001: 391). Близка к этой трактовка образа водяного в западнославянской мифологии, где представления о его происхождении из душ умерших преждевременной или неестественной смертью (прежде всего из утопленников) являются наиболее характерной чертой, что подтверждается и народной терминологией (ср., например, пол. *topielec*, *topiec*, *utopiec*, *potopielec*).

В-третьих, расходятся мнения специалистов по вопросу о том, как понимать пункт второй списка идентифицирующих признаков («устойчивая связь с конкретным местом обитания»). Можно ли, например, причислять к категории *genii loci* персонажей, которые хоть и имеют в перечне своих функций признак покровителя определенных природных локусов – водоемов, горных пастбищ, житного поля, полян с цветущим «росеном»¹, особых деревьев (речь идет, например, о в.-слав. *русалках* и ю.-слав. *вилах*, *самодивах*), – но такая привязка к локусу не является достаточно устойчивой, так как эти персонажи способны легко менять места своего пребывания, и кроме того, роль охранителя места они выполняют лишь на короткое время, пока они пребывают в нем. По моему мнению, персонажи, легко меняющие места обитания (например, вездесущий черт), не могут быть причислены к локальным духам.

В каждом конкретном случае приходится уточнять, что понимается под формулировками: «быть хозяином (или просто обитателем) своего места», «сохранять устойчивую связь с местом обитания», «распоряжаться природными богатствами в пределах своего локуса», «защищать свое пространство от человека» или, наоборот, «способствовать хозяйственному благополучию людей» и т. п.

По характеру взаимоотношений с человеком (добрососедство, сосуществование в одном локусе) особое место в группе *genii loci* занимают домашние духи, которые не считаются полновластными «хозяевами» дома и не выступают в роли защитников своего локуса от вторжения в него людей, так как и для человека домашнее пространство тоже является «своим». Если генезис духов-«хозяев» природных локусов остается чаще всего не оговоренным в мифологических текстах, то происхождение домашнего духа со всей определенностью связано во всех славянских традициях с умершими родовыми предками-опекунами, поэтому ему приписывается функция обеспечения семейного и хозяйственного благополучия. Общая типология славянских домашних духов представлена авторами статьи «Духи домашние» в

¹ Растение с общеболгарским названием *росен* (рус. 'ясенец', лат. *Dictamnus albus*), которое в поверьях южных славян считается цветком русалок и самодив (Арnaudов 1972: 196).

словаре «Славянские древности» (Виноградова, Левкиевская 1999: 153–155); эта группа персонажей не является предметом специального рассмотрения в настоящем докладе.

Большая степень обособленности от человека и агрессивности по отношению к нему отмечается в образах духов – «хозяев» дворовых построек (ср.-рус. *банник, гуменник, овинник, хлевник* и др.), но они известны преимущественно в русских верованиях и не характерны для мифологии других славян. Генезис этих персонажей не раскрывается в народных верованиях. Вместе с тем универсальными для европейской мифологии являются поверья о том, что свой собственный дух-охранитель нужен каждой постройке, иначе она не будет долговечной (см. об этом подробнее: Зеленин 2004: 145–163). Вообще строительные обряды, включающие ритуал жертвоприношений при закладке дома, свидетельствуют, с одной стороны, о стремлении человека задобрить локативного духа, во владениях которого возводится строительный объект («откупить» у него участок земли), а с другой – обеспечить строение духом-охранителем: им должна стать душа погребенного (фактически или символически) человека, иначе здание будет непрочным или его вовсе не удастся построить. Ср. болгарское поверье: человек, замурованный в основании строящегося дома, погибает ради того, чтобы держалась, т. е. жила постройка [«за да се държи, т. е. да живее строежът»] (Лулева 2002: 26–27).

Таким образом, различие между духами-«хозяевами» природных и домашних локусов сводится к тому, что первые существуют в мире природы изначально, независимо от людей и настроены по отношению к ним более или менее враждебно. А вторые – «заводятся» в постройках благодаря усилиям людей (строительная жертва) и в их интересах; либо домашний дух-опекун появляется после смерти первого поселившегося в доме человека, что положительно оценивается домочадцами.

Из числа природных духов-«хозяев» наиболее известен у восточных и западных славян водяной, однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что в качестве эталонного (т. е. сохраняющего весь набор признаков, характерных для класса *genii loci*) выступает прежде всего восточнославянский персонаж, тогда как водяные духи западнославянской мифологии (терминология которых мотивирована названием утопленника) не дотягивают до статуса «хозяев» своего локуса (СМ 2002: 82–83).

Что же касается лесных духов, то в качестве мифического хозяина леса и покровителя зверей выступает почти исключительно русский (частично также белорусский) персонаж – леший. Характерная для него функция «владения лесными богатствами» и связанный с нею мотив быличек о пастухах и охотниках, заключивших договор с лешим в расчете на его помощь, – весьма слабо представлены в южнорусских верованиях (Дынин 1993: 84–85). Эти признаки не фиксируются ни в полесских, ни в украинских представлениях о «лесовиках», на что в свое время обратил внимание еще польский этнограф К. Мошиньский

(Moszyński 1967: 683). Лесного персонажа, подобного лешему, нет ни в карпатоукраинской, ни в западнославянской демонологии; появляющиеся в лесу духи чаще всего отождествляются с чертом, либо это блуждающие в природном пространстве души нераскаявшихся грешников. На прямо поставленный вопрос: «Известен ли южным славянам леший?» недавно был дан исчерпывающий и вполне убедительный ответ в статье Л. Раденковича. Проанализировав два десятка южнославянских мифологических персонажей, обитающих в лесу, автор заключил: «По своим функциям ни одно из этих существ не соответствует восточнославянскому лешему (прежде всего как хозяину леса и всех живых существ в нем)» (Раденкович 2011: 35).

Итак, представленные данные свидетельствуют о том, что наиболее детально разработан состав духов-«хозяев» локуса в русской демонологии и даже конкретнее – в поверьях русского населения европейского Севера. Причем это касается как крупномасштабных персонажей, имеющих большой набор индивидуальных характеристик, так и бесконечного множества слабо разработанных образов, причисляемых к этой категории лишь на основе локативной терминологии (всякого рода *подкустовники*, *моховики*, *луговики*, *подосиновики*, *ельники*, *колодязники* и т.п.). Вопреки распространенному мнению, такая картина не является типичной для всех славянских традиций и не очевидно, что она отражает древнейшую общеславянскую основу. В научной литературе не раз высказывалось мнение о том, что система мифологических персонажей Русского Севера (прежде всего домовой, дворовой, леший, водяной) якобы обнаруживает набор архетипов, древних по происхождению и общеславянских по ареалу распространения (Черепанова 1983: 51). Между тем высокая степень популярности локативных духов-«хозяев» у русских со всей очевидностью связана с влиянием финно-угорской мифологии, в которой этот класс демонов занимает одно из первых мест. В «Указателе типов и мотивов финских мифологических рассказов» Л. Симонсуури число подобных персонажей составляет примерно треть от общего состава демонов. Это, например, духи дома, замка, бани, коровника, конюшни, риги, скотного двора, мельницы, кузницы, лесной избушки, лесопильни, смолокурной ямы, колодца, корабля, кладбища, зарытого клада; мифические «хозяева» леса, воды, горы, границы, водопада, родника, речного порога, моря, родника, разного рода урочищ, покосов, болот, оврагов и т. п. Все эти персонажи не являются однозначно вредоносными или благорасположенными к человеку: они вредят тем, кто неправильно себя ведет в локусе мифического «хозяина», и помогают тем, кто соблюдает правила и обычаи (Симонсуури 1991: 130–159).

В южнорусской, украинской и полесской демонологии и с природными локусами чаще всего связываются представления о душах людей, погибших вне дома, чьи души не смогли перейти на тот свет; они привязаны к месту своей гибели, но не осуществляют по отношению к нему никаких опекунских функций. Либо в качестве ло-

кативных духов выступают вездесущие черти. Например, в Полесье поверья о лесных, водяных, полевых, болотных духах могут соотноситься с одним и тем же персонажем: «Ў лисе, ў води, ў лози – чорт сидит» (НДП 2010: 20).

Аналогичная ситуация отмечается и в западнославянских верованиях, где природные локусы не имеют своих духов-«хозяев», а населяющие их мифические существа не выступают в роли покровителей своего места обитания. Признаками персонажей типа *genii loci* наделяются у западных славян в какой-то мере духи, обитающие в жилых или заброшенных домах (змея домашняя, замковые привидения), а также мифические охранители подземных шахт, рудников, горных ущелий, где они стерегут природные богатства и скрытые клады (Левкиевская 1999а: 156).

Особенности южнославянских представлений о локативных духах рассмотрены А.А. Плотниковой в специальном разделе ее монографии «Этнолингвистическая география Южной Славии» (Плотникова 2004: 232–239). По признаку «выступать в роли мифического хозяина места» автор выделяет три типологически близкие разновидности: 1) демон – хозяин места; 2) атмосферный демон (в виде летающего змея, охранителя сельских полей и виноградников); 3) домашний дух-опекун. Однако первый из этих типов понимается весьма широко и включает два других типа; кроме того, в нем отражаются специфически балканские представления о духе-«хозяине» постройки (дома, моста, церкви, колодца), происходящем от строительной жертвы. Поверья об этой группе персонажей фиксируются преимущественно в восточной части южнославянского культурно-диалектного континуума (Болгария, Македония, Сербия), а для западной части Южной Славии они не характерны (Словения, Хорватия).

В качестве балканской специфики автор отмечает отсутствие специализации локативных духов по месту обитания: любой участок окружающего пространства, согласно народным верованиям, имеет своего духа-охранителя, и все они обозначаются одним и тем же именем. То есть терминологически не различаются духи строений и духи поля, огорода, виноградника, старого дерева, зарытого клада, села, общесельского колодца или водоема. К числу наиболее распространенных относятся термины со значением ‘хозяин’: болг. *стопан*, *стопанин*, *наместник*; ю.-серб., макед., болг. *сайбия*; ю.-серб., макед. *домаћин*, *домаќин*, *домошар*. Кроме того, «в южных балканославянских зонах последовательно отмечается наименование типа *стия* в значении ‘дух – хозяин места» (там же: 235); «названия типа *таласом*, известные практически повсюду в болгарско-македонско-восточносербском ареале, имеют широкую сферу функционирования: могут обозначать не только демонов – хранителей построек <...>, но также и духов – хранителей любых частей окружающей природы» (там же: 237). Существенным в наборе признаков славянобалканских локативных духов является пункт об их происхождении: чаще всего это души людей, принесенных в жертву

при строительстве здания или при сокрытии в земле клада; либо это души людей, умерших «не своей» смертью (там же: 237–238).

К категории *genii loci* в южнославянской мифологии относятся также духи – «хозяева» рудников, шахт, горных приисков, владеющие подземными природными богатствами. В западных областях Южной Славии такие властители земных недр обозначаются термином «перкман» (от нем. *Bergmann* ‘горный человек’): словен. *berkmandeljč*; хорв. *perhmanec*; серб. *беркман*, *перкман*. Иногда названия этих духов мотивируются их связью с землей: серб. *земальски дук*, *подземни дук*; либо присущей им функцией выступать в роли охранителя рудника: серб. *рударски чувар*. Генетически они чаще всего связаны с душами погибших шахтеров, которые умерли «не своей» смертью, не смогли перейти на тот свет и так и остались сторожить место своей гибели. Для них характерны три основные функции: 1) они безраздельные хозяева-распорядители подземных богатств; 2) наделены правом контролировать поведение работающих под землей людей (помогают тем, кто правильно себя ведет, и вредят нарушителям правил поведения); 3) предупреждают шахтеров об опасности обвалов, взрывов, пожаров и прочих бед (Раденкович 2007). Этот круг локативных духов сближается с аналогичными персонажами западнославянской демонологии (Simonides 1988: 375–407).

Таким образом, общеславянскими можно признать универсальные представления о том, что все окружающее человека пространство населено духами, которые выступают либо в роли «хозяев» своего локуса, либо в роли его обитателей. Согласно стереотипам архаического мышления, статус особым образом выделенного (обозначенного границами) м е с т а определяется его условной заселенностью, заполненностью, принадлежностью кому-то, ибо абсолютно пустым земной локус (в отличие от потустороннего мира) быть не может. Любое обжитое человеком или дикое природное место – это прежде всего в м е с т и л и щ е чего-то, что придает данному месту самостоятельность и конкретность (о мифологической трактовке положительно оцениваемого «места» и негативно оцениваемой «пустоты» см.: Топоров 2004: 12–19; Толстая 2008: 83–98). По многочисленным славянским свидетельствам, «земля не пустует, у нее есть “хозяева”» (Плотникова 2004: 233); «любое место, любая нива, всякое село имеют своего духа-“хозяина”» (Лулева 2002: 24); «Домовой в подполе живет, банник в бане. Везде свой хозяин. На том мир стоит» (Власова 1998: 515).

Типологические различия отмечаются в разных славянских мифологиях в связи с функцией «быть хозяином (и распорядителем природных ресурсов) конкретного места» либо «быть его обитателем, защищающим свое пространство от вторжения людей». Духи «хозяева» не воспринимаются как однозначно злые или добрые по отношению к людям, они вредят или помогают в зависимости от поведения человека, который старается расположить к себе мифического «хозяина» и заручиться его помощью. А духи – «обитатели места»

осмысляются как преимущественно вредоносные, не терпящие присутствия «чужих» в своем пространстве. Происхождение тех и других чаще всего связывается с категорией «нечистых» покойников, души которых не могут перейти на тот свет. Всем славянам известны представления о том, что для придания строительному объекту крепости, витальной силы и устойчивости его необходимо одушевить, т. е. наделить духом-охранителем (строительная жертва), способным обеспечить строению долговечность. По южнославянским поверьям, подобные духи-«хозяева» призваны охранять все участки возделываемой человеком земли: посевные поля, огороды, виноградники, сельские угодья, деревья, источники питьевой воды.

Что же касается духов природных локусов (водяных, лесных, горных, полевых и т.п.), то в качестве полновластных «хозяев» своей сферы обитания они известны преимущественно в восточнославянской мифологии. А те из них, которые владеют самыми дробными ландшафтными участками и имена которых образованы от конкретных топонимов (*моховики, болотники, зыбочники, боровики, кочечники, лозовики, подкустовники, луговики* и под.), – характерны лишь для поверий Русского Севера. По мнению многих ученых, их генетические истоки восходят к древнейшему процессу олицетворения природных явлений и объектов. Однако по народным свидетельствам, зафиксированным в XIX–XX вв., происхождение даже этих локативных духов часто связывается с душами людей, умерших «не своей» смертью: «За отдельными силами природы в большинстве случаев скрываются души умерших. Эта категория духов в очень значительной мере завладела мировоззрением восточных славян, вытеснив другие виды духов» (Зеленин 1991: 411); «в современных народных представлениях даже водяной и леший считаются заложными покойниками» (там же: 410). Согласно русским верованиям, многие персонажи нечистой силы – это и «хозяева» определенных мест, и покойники одновременно (Власова 1998: 348).

То, что персонажи типа *genii loci* лишь в редких случаях представляют собой результат олицетворения конкретного места, подтверждается известной у южных славян практикой обозначения «хозяев» строительных объектов и природных локусов одним и тем же именем. Будучи одухотворенным и очеловеченным, природное пространство, как об этом пишет В.Н. Топоров, «стало не просто “новым” местом, но тем, что называют *Genius loci*, который можно понимать и как дух, усвоивший себе место сие, и обретший тем самым свои корни, свою опору, но ни в коем случае не как олицетворение места» (Топоров 1993: 44).

СЛАВЯНСКИЕ ВЕРСИИ СЮЖЕТА О РЕБЕНКЕ-ПОДМЕНИШЕ

Среди многообразных вредоносных свойств, приписываемых персонажам нечистой силы, широко известна функция похищения детей: некрещеных новорожденных или малолетних, оставленных без присмотра в неподходящих местах (во дворе, бане, в лесу, в поле на меже), не благословленных на ночь или не защищенных оберегом, обруганных родителями неосторожным словом, проклятых и т. п. В этой группе поверий и фабульных суеверных рассказов особое место занимает сюжет о подмене ребенка: мифологический персонаж не только похищает человеческое дитя, но и оставляет взамен своего (демонического) ребенка либо оборотня, внешне схожего с украденным младенцем. Отличие этих двух близких по смыслу сюжетов определяется составом главных действующих лиц. В первом (похищение) действуют: демон-похититель, а также родители и их малолетний ребенок (до того, как его похитили, и после возвращения в мир людей). А во втором (подмена) в центре внимания находятся демон-похититель, демонический младенец-подмениш и человек, а ребенок человека выступает в роли пассивного объекта похищения и никак не участвует в сюжетной коллизии.

Суеверные рассказы с этим вторым мотивом (о ребенке-подменише) оказываются наиболее массовыми в западноевропейской мифологии, а у славян они имеют весьма широкую сферу бытования в западнславянской традиции; достаточно хорошо известны на Украине (особенно в карпатском регионе); в меньшей степени распространены в Белоруссии и южных областях России. Севернорусские былички с этим сюжетом имеют ряд специфических особенностей, связанных с тем, что один и тот же термин (*обмен, обменёнок, обменыш*) мог обозначать как демоническое существо, подброшенное злыми духами, так и похищенного у людей (а затем возвращенного) их собственного ребенка. По свидетельству собирателей, в Архангельской губ. *обменышами* называли похищенных нечистой силой некрещеных детей (Власова 1998: 365). Во многих русских губерниях к обменышам относятся проклятые родителями дети, которые переходили во власть нечистой силы; с помощью особых магических приемов их можно было вернуть в родную семью (Власова 1998: 365; Черепанова 1983: 50). Это свиде-

тельствует о смешении севернорусских понятий о б м е н ы ш - д е м о н и р е б е н о к ч е л о в е к а , похищенный, а затем возвратившийся к своим родителям.

Что же касается Южной Славии, то – согласно наблюдениям сербских специалистов – анализируемый сюжет о мифическом существе-подменише фиксируется лишь в северных паннонских областях (Каринтия, Прекмурье, Подравье, Славония, южный Банат) и практически не встречается на остальной балкано-славянской территории (Раденковић 2002: 131).

В качестве наиболее устойчивой сюжетной схемы в нарративах этого типа выступает следующий набор эпизодов:

а) мифологический персонаж старается незаметно от людей похитить их ребенка;

б) чтобы родители не сразу это заметили, вредоносный дух оставляет на месте похищенного «подмену», т. е. свое собственное чадо или оборотня, имеющего вид обычного ребенка;

в) сразу после подмены (или по прошествии некоторого времени) люди распознают подкидыша по признакам внешности, по поведению;

г) они принимают меры, чтобы избавиться от духа-подмениша и вернуть себе своего собственного младенца.

В усеченных формах текстов на этот сюжет могут отсутствовать некоторые из перечисленных фрагментов. Например, описываются случаи, когда людям удается предотвратить похищение ребенка. В ряде других рассказов, наоборот, все внимание уделяется способам избавления от духа-подмениша. Но в целом и в этих кратких вариантах повествований легко распознается указанная последовательность событий: «похищение» – «подмена» – «распознавание подмениша» – «избавление от него с одновременным возвращением похищенного ребенка».

Весьма однотипной выглядит в разных региональных традициях народная терминология, обозначающая подмениша; она основана на признаках «обмененный/подброшенный». Ср.: пол. *odmieniec, odmianek, zamion, podrzuc, podcier*; словац. *premej, premejča, odmej*; з.-укр. *підміна, відміна, подмінок, обміна, одмінок*; з.-серб. *подметак, подмече*; хорв. *podmeće, podvršće*; словен. *podmenek*. Об особенностях бытования аналогичных русских названий – *обмен, обменыш, обменёнок, обменёныш* – было сказано выше. В редких вариантах названий этого персонажа отражаются представления об умственной отсталости или неповоротливости подмениша (ср. пол. *bobak, głuptak*) либо, наоборот, о его сверхзнании (ср. славон. *malí veštac* ‘маленький вещун’). Среди демонов, подменивающих детей, чаще всего упоминаются: рус. *банник, обдериха, леший, домовик, гуменник, овинник, черт, колдун, обмениха, русалка, ведьма*; з.-бел. *ведьма, лайма, русаўка, мара, стрыга, чорт*; з.-укр. *лісова відьма, повітруля, богіня, стрига*; чеш. *poludnica, divá žena, bělá baba*; словац. *striga*; пол. *boginka, tamina, dziwożona, krasnoludki, diablica*; з.-серб. *вила, вештица, ђаво*; хорв. *vila, coprnica*; словен. *škopniak, vrag* и др.

Обстоятельства подмены детей. Считалось, что нечистая сила (преимущественно женские мифологические персонажи) стремится заполучить младенца сразу после его рождения либо в период до крещения новорожденного (реже – в первый год жизни, в 2–5-летнем возрасте). По хорватско-словенским поверьям, чаще всего подмена детей случалась у тех матерей, которые не соблюдали запретов, предписанных для беременных женщин или для рожениц в период первых сорока дней после родов; этой же опасности подвергались младенцы таких женщин, чьи мужья в раздражении проклинали своих беременных жен. На Русском Севере повсеместно верили, что причиной подмены ребенка служит родительское проклятие, когда мать в сердцах пошлет плачущего или непослушного ребенка к черту, к лешему и т. п. В польских поверьях потребность демонов в похищении младенцев объяснялась их обычной вредоносностью и стремлением заполучить душу человека, пока он мал и беззащитен. Белорусы Гродненской губ. говорили, что *чертицы* крадут «хороших (красивых) детей» человека, ибо известно, что «чертенята всегда уродливы и страшны» (Federowski 1897: 36). Согласно русским верованиям, черти уносят некрещеных младенцев, если их перед сном мать не перекрестит; если при чихании новорожденного никто не пожелает ему здоровья. Особую бдительность следовало проявлять в банях, где обычно роженицы проводили первые дни после родов. «Если эти меры предосторожности не будут приняты, то мать и не заметит, как за крышей зашумит сильный ветер, спустится нечистая сила и обменяет ребенка, положив под бок роженицы своего *лешачонка* или *обманыша*» (Максимов 1989: 17).

Если сам факт подмены происходил незаметно для людей, то распознать подменыша можно было по внешнему виду. Во всех славянских традициях демоническому подкидышу приписывались телесные и умственные аномалии: у него была непомерно большая голова и вздутый живот при тонких, слабых руках и ногах; оттопыренные уши; заросшее волосами тело; отмечалось преждевременное появление зубов либо двойной ряд зубов у годовалого ребенка; подменыш плохо рос, долгое время не умел ни ходить, ни говорить; не обнаруживал признаков разума, беспрестанно плакал, был капризным; мало ел либо, наоборот, был необычно прожорливым и ненасытным. По отдельным локальным поверьям у подменыша отмечалось тело «без костей» (серб.); старческое, сморщенное лицо (пол., хорват.); кожа темного цвета (пол., серб.); голова вытянута вперед, как у рыбы (с.-рус.); на пальцах рук когти вместо ногтей (в.-пол.); подрастая, подмененный ребенок становится хмурым, молчаливым и неприветливым (пол.); он отличался острым взглядом и колдовскими способностями (*је халовито* – серб.); обладал необычной физической силой, «бывает силен, как конь» (с.-рус.). По гуцульским верованиям, «обмінаника мож по тім пізнати, що він не говорить кілька років, довго не ходить, цілком дурний, німий або сліпий» (Шухевич 1902: 13).

Считалось, что подмененный ребенок долго не живет, умирает в возрасте семи, девяти или пятнадцати лет, либо он убегает в лес, исчезает неизвестно куда. По единичным поверьям, если подменыш все же вырастает, то становится весьма удачливым, предприимчивым и дельным человеком, способным обогатить своих родственников (пол.).

При всей стабильности набора перечисленных сюжетных коллизий в славянских быличках о подмене ребенка могут быть отмечены типологические особенности их бытования в разных локальных зонах. Основное различие зависит от того, разрабатываются ли мотивы, связанные с духом-подменышем (ребенок-демон), или основное внимание уделяется судьбе похищенного у людей младенца (ребенок-человек). Своеобразными в разных региональных поверьях оказываются и способы избавления от подменыша.

В западнославянских версиях анализируемого сюжета наиболее типичными являются ситуации, связанные с обстоятельствами похищения детей либо включающие подробные характеристики духа-подменыша. В Польше, по свидетельству собирателей, былички на эту тему распространены почти повсеместно (Baranowski 1981: 140). Во многих из них рассказывается о безуспешных попытках похищения детей нечистой силой, которые удается предотвратить людям. Так, в селах района Курпевской Пущи бытуют рассказы о том, как недавно родившая женщина, несмотря на предостережения свекрови, открыла в доме форточку, а сама вышла на мгновение в кладовку. Непривычно громкий крик младенца заставил ее срочно вернуться в комнату, где она успела увидеть, как неясного облика женщина в рваной одежде пытается схватить ее ребенка и подложить подменыша. Благодаря активному противодействию матери похитительница обратилась в бегство, и ребенок женщины остался невредимым (там же: 138).

Опасности быть подмененными подвергались чаще всего дети, оказавшиеся за пределами дома, особенно в лесу и поле. Например, по рассказам жителей польского Подлясья, пришедшая на жатву мать положила своего младенца на меже и стала жать вместе с другими. Тем временем из ближайшего леса вышла мифическая лесная женщина (мамуна), подкралась к новорожденному, схватила его, а на его место положила своего ребенка. Как только она стала удаляться, подменыш начал так громко орать, что факт подмены ребенка стал для всех очевидным. Несчастливая мать пыталась было как-то успокоить подкидыша, но «знающий» человек запретил ей приближаться к нему и посоветовал всем продолжать жатву. Затаившаяся в лесу мамуна долго ждала, чтобы люди приняли ее надрывно кричащее дитя, однако, заметив, что никто к нему не подходит, не выдержала, вернулась за ним и отдала людям их новорожденного (Peřka 1987: 206–207).

В польских быличках другого типа сам факт подмены остается незамеченным, и лишь позже люди убеждаются в этом. Одна женщина взяла с собой в поле четырехлетнего ребенка; сама работала, а его оставила на меже. Вернувшись домой, она стала замечать, что принесла подменыша:

ребенок перестал говорить, издавал невнятные звуки, не вставал с постели, лицо его почернело, похудело. По рекомендации опытных людей подменыша стали бить розгами на навозной куче в расчете на то, что его заберет демон-похититель, но это не дало результата, и через некоторое время подменыш умер (Baranowski 1981: 139).

Согласно массовым западнославянским поверьям, чтобы избавиться от подменыша и вернуть своего ребенка, надо было бить его (дома возле горящей печи, на пороге, во дворе на мусорной куче, на мосту или на перекрестке дорог) до тех пор, пока демон – виновник подмены не заберет подброшенного людям демонического младенца. В окрестностях Люблина были записаны былички о том, как две женщины пошли в лес по ягоды, взяв с собой своих еще не окрещенных младенцев. Положили их на короткое время под деревом, а когда возвратились домой, убедились, что дети подменены. По совету ксендза положили их на навозной куче и начали бить розгами. Подменыши (это были дети богинки) громко кричали. Услышав их вопли, богинка принесла украденных новорожденных, бросила их во дворе со словами «Нате! Нате!» и, забрав своего подкидыша, удалилась (там же: 138).

У словаков известны поверья о том, что если еще недавно здоровый, веселый, упитанный младенец становится вдруг худым, болезненным и крикливым, то это подменыш (*premeň*). Матери носили таких детей на кладбище и просили умерших родственников либо излечить ребенка, либо забрать его к себе (Dobšinský 1880: 115). Пытаясь вернуть себе своего младенца, жители окрестностей Липтова пекли большой хлеб-калач, сквозь отверстие которого протаскивали двух-трехлетнего болезненного ребенка, считая его подменышем (там же: 116).

Мотив «чуда». Еще одним из действенных способов вернуть себе похищенного ребенка была попытка удивить подменыша, поставить его в тупик, показать ему нечто необычное и тем самым заставить заговорить. Этот мотив – характерная особенность западнославянских версий сюжета о подмене. Например, по кашубским представлениям, надо было сделать вид, будто варишь пиво в скорлупках от гусиного яйца; при виде столь необычного зрелища подкидыш приходил в изумление и неожиданно произносил: «Мне уже сто лет, а я еще ни разу не видел, чтобы в яйце пиво варили», после чего мгновенно исчезал, а на его месте появлялся ребенок хозяев дома (Sychta SGK/2: 237). В других польских быличках рассказывается, как люди клали рядом с подменышем самое крупное из гусиных яиц и слышали фразу: «Уже 77 лет живу на свете, а такой бочки без обруча еще не видел» (ZWAK 1878/2: 142). Либо хозяева варили в горшке вместо мяса кусок старой кожи, затем делали вид, что уходят, а сами подсматривали за действиями подменыша; тот вылезал из колыбели, доставал «еду» и начинал есть, долго жевал и, наконец, говорил: «Я уже очень стар, а такого твердого мяса есть еще не приходилось» (Łęga 1960: 131).

Подобные приемы могли использоваться для того, чтобы определить, заменен ли младенец человека на подменыша. В селах Сондец-

ких Бескидов хозяйка устраивала младенцу следующее испытание: она готовила одинаковую пищу в двух посудилах разной величины (в крохотной чашке и в большом котле); ставила их рядом с колыбелью и выходила из комнаты, прислушиваясь к голосу ребенка; если это был подмениш, то он говорил: «Тут мало – не наемся, а тут много – лопну» (Lehr 1985: 94).

Подмениш в роли духа-обогапителя. В некоторых польских поверьях подброшенный людям ребенок-демон обещал обогатить своих приемных родителей за хорошее с ним обхождение и особое питание. В с. Конопницы (Велюньского пов. Лодзинского воев.) рассказывали, что в одной семье рос малоподвижный хмурый и безмозглый ребенок, признанный подменишем. Люди мало заботились о нем и плохо кормили. Однажды младенец (до того не умевший говорить) сказал, что может принести в дом большое богатство, если хозяйка будет кормить его печеными жабами и змеями. Люди согласились и в дальнейшем выполняли все его капризы, а подмениш за это перед каждой денежной лотереей называл им выигрышные номера. Семья быстро разбогатела. Но как-то раз хозяйка забыла накормить подкидыша – и он, обидевшись, пропал из дома, а все накопленные деньги превратились в бумажную труху (Baranowski 1981: 141).

К этой же версии сюжета (условно названной нами «западнославянской») относятся и южнославянские поверья о подменише, зона распространения которых ограничивается преимущественно северо-западными районами Южной Славии. Центральным мотивом этих суеверных рассказов является момент распознавания (разоблачения) подмениша, который выдает себя неожиданной репликой, странным поведением, тем, что вступает в диалог с незримой нечистой силой. Например, в одной из быличек, бытующих у подравских хорватов, родителям пришлось понести в церковь своего не умеющего ходить и говорить ребенка, чтобы помолиться о его здоровье св. Антонию. Как только люди приблизились к водному источнику, послышался голос из воды: «Пуклич Шимена, куда тебя несут?», на что не говоривший до того ни слова подмениш отозвался: «Мене носакајо светим Анталару нек ја знам одакат, говоркат, а ја, боме, нећу!» [Меня несут к святому Анталару, чтобы я научился ходить и говорить, а я этого, ей-богу, не хочу]. Услышав это, люди бросили подмениша в воду, а дома обнаружили своего живого и здорового, некогда похищенного, ребенка (Раденковић 2002: 134).

Подобные диалоги между подменишем и духом водного источника фиксировались в поверьях хорватов Славонии: оказавшиеся на мосту люди, несшие своего недоразвитого ребенка, слышали из-под моста чей-то голос, окликавший подмениша: «Куглин!» Ребенок, который – как считалось – не умел говорить, немедленно отозвался: «А, Вухин, это ты?» После этого у людей уже не оставалось сомнений в демонической природе ребенка (там же).

В других южнославянских быличках «знающие» люди советуют бросить оборотня в реку в надежде, что его настоящая мать (демон)

сжалится и заберет свое дитя, вернув человеку похищенного младенца; либо сам подменыш бросается в воду, когда его переносят по мосту. Популярным для южнославянских вариантов является и мотив «чуда» – духа-подменыша стараются удивить необычным зрелищем. В Славонии известны поверья, что для распознавания подмененного ребенка мать, по совету знахаря, разбивала много яиц и, сложив скорлупки одна в другую, расставляла их возле очага, а сама пряталась. Это зрелище вызывало большое изумление подменыша, который говорил: «Ай-уй! Сколько посуды! Столько не было даже тогда, когда наш Курцибан женился!» (там же). В хорватских рассказах в сходной ситуации мать давала младенцу маленький горшочек и большую поварешку; тот так изумлялся, что впервые произносил фразу: «Мне уже свыше ста лет, а я еще такого не видел, чтобы черпак был больше горшка» (там же).

Среди способов избавления от подменыша у южных славян эффективным считалось не столько битие (как это наблюдается в западнославянских поверьях), сколько угроза сжечь в печи. Для этой цели хозяйка топила печь, укладывала ребенка на хлебную лопату и подносила к устью печи, делая вид, что собирается бросить его в огонь; при этом она говорила: «Ево вама ваше, дајте мени моје!» [Вот вам ваш, отдайте мне моего] (Ђорђевић 1953: 95). Жители Прекмурья (Словения), поднося младенца к печи, трижды спрашивали: «Dete, povej mi, ali si ti pravo, ali ne! Či mi nepoveš, te notri v peč vržem!» [Ребенок, скажи мне, настоящий ли ты или нет! Если не скажешь, я тебя тут же в печь брошу!]. После этого ожидалось, что демоническое существо заберет свое чадо и вернет родителям их ребенка (Раденковић 2002: 134).

Народные поверья и повествования на этот же сюжет широко известны в западноевропейской мифологии. Согласно немецким верованиям, эльфы, феи, никсы, гномы способны были похитить у людей новорожденных детей и оставляли взамен своих подкидышей (*wechselbalg*), которые отличались уродливой внешностью, злым нравом, крикливостью, чрезмерной прожорливостью; не умели ходить и говорить, однако если людям удавалось заставить их заговорить, то слышался голос древнего старика (Афанасьев 1994/3: 305–306; МС 1991: 444). Чрезвычайно широко поверья этого типа были распространены на севере Шотландии. Считалось, что подменыш (*fairy changeling*) – это ребенок, подброшенный феями. Он совсем не рос, всегда был голодным и недовольным, лицо его было мохнатым и вообще выглядел он странно. В одном из рассказов вернувшийся с воинской службы солдат не узнал своего брата, все еще лежащего в колыбели, и сказал: «Мама, это не мой брат». Затем он взял половинку яичной скорлупы, налил туда пиво и начал пить. В этот момент подменыш рассмеялся и сказал: «Я такой старый, такой старый, но никогда не видел, чтобы солдат пил пиво из яичной скорлупы!» После этого младенец побежал к двери и исчез, а на пороге стоял взрослый брат солдата, которого демоны держали в прекрасном замке в горах (Leather 1970: 46).

Аналогичные сюжеты отмечены в Указателе литовской мифологической прозы. Ср.: «Женщина понимает, что ее ребенка подменила лауме (богинька, ведьма). Она бьет оставленного ей ребенка (собирается бросить его в печку). Вбегает лауме и бросает настоящего ребенка, а своего забирает» (Кербелите 2001: 278); «Женщина собирается бросить ребенка лауме в печку (ошпарить; бьет его вальком). Лауме его забирает, а женщине возвращает ее ребенка» (там же: 279); «У людей есть ребенок, который не растет, страшно ворочает глазами, очень много ест. Этот ребенок подменен чертом. Люди бьют чертового дитя рябиновой палкой (старой метлой), крестят – ребенок исчезает» (там же: 178).

Зафиксирован в литовской демонологии и характерный мотив разоблачения демонического ребенка: при виде странного зрелища, когда хозяйка пытается вскипятить воду в яичной скорлупе, подменыш признается, что сам он уже старше трехсотлетнего дуба, но такого чуда никогда прежде не видел (там же: 308).

Ряд особенностей в разработке сюжета об анализируемом персонаже может быть отмечен в западноукраинской демонологии. Образ подменыша здесь тоже оказывается в центре внимания, но в качестве наиболее частотных выступают несколько иные мотивы. Одним из самых популярных, например, является эпизод, характеризующий прозорливость демонического младенца. Вообще главным признаком подмены в украинских поверьях считалось необъяснимое исчезновение пищи, приготовленной хозяйкой для всей семьи. По представлениям украинцев Прикарпатья, ребенок-«відміна» ничего не ест в присутствии домочадцев, но, оставшись в хате без присмотра, «робить ся геть велика, йде до печи, виїдає страву, яку тільки подибле, наробить у хаті шкоди, а потім знов іде до колиски» (ЕЗб 1898: 210–211). В одном из рассказов, записанных в Подольской губ., описывается случай, как в одной семье *богіня* подменила ребенка: «взяла хрест'янского, а на тоє місце лишила своє, которий мало образ такий: руки і ноги – тонкі, черво – велике, голова така, як макогін, і вуха – мало не на шиї. І було воно восьми літ, але не ходило, ні говорило, а їсти – їно що попало. А як підут (домочадцы) на жнива, а его лишат в хаті, то хочь оно і не ходит, але з горшків повиїдає все, що тільки знайде...» (Левченко 1928: 40).

Еще один эпизод, часто повторяющийся в украинских вариантах, связан со способом избавления от подменыша (обычно это битье демонического ребенка на мусорной куче). Рассказывали, что в этой ситуации на крик младенца прибегает демон – виновник подмены и, возвращая матери похищенное дитя, упрекает ее в жестокости: «Я твоє в маслі купаю, годую маслом-сиром, а ти над моєю ся збиткуєш!» (Левченко 1928: 40); «На тобі твою дитину, ти над моєю збиткуєшся, а я твоїй не кажу нічого; диви, яка вона гарна та чиста!» (Гнатюк 2000: 126). Почти дословно такая же формула встречается иногда и в словенских текстах: «Jaz sem s tvojim otrokom tako lepo ravnal, ti si pa mojega tepla» (Kelemina 1997: 136).

В репликах, приписываемых людям или демонам (участникам обратного обмена детьми), обращает на себя внимание часто повторяющаяся формула противопоставления «твой ребенок – мой ребенок». Чтобы принудить «чертиху» забрать своего уродца, люди били чертенка веником на мусорной куче, приговаривая: «На тобі твоє, оддай мені моє!» (Ефименко 1874: 4). По карпатоукраинским свидетельствам, *лісова відьма*, услышав крик подменыша (которого люди били девятью прутьями боярышника на перекрестке дорог), вернула матери украденного младенца со словами: «На тебе твоє. Бей своє, а не моє!» (Левкиевская 1996: 8). Более сложный заговор произносили в сходной ситуации жители Закарпатья (Прислоп); ночью в новолуние кто-нибудь из домохозяев выносил подменыша на улицу и, глядя на луну, говорил: «Абрагаме, сватайме ся, братайме ся, тобі діўка, мені хлопчіще. Берит собі своє, а мені предай моє»; потом он бьет лежащего на мусоре *подмінчу* метлой (Богатырев 1971: 252).

Хотя украинская версия рассматриваемого сюжета, безусловно, смыкается с западнославянской, в ее разработке заметны некоторые локальные особенности. Например, для украинских текстов не является характерным мотив «чуда» (стремление удивить подменыша чем-то необычным). Отголоски этого мотива сохраняются лишь в единичных вариантах рассказов, зафиксированных на польско-украинском пограничье. Среди народных преданий, записанных в 1-й половине XIX века польским собирателем Л. Семянским, встречается сообщение о том, что жители Карпат имели обыкновение подброшенного нечистой силой ребенка выносить на свалку мусора, где его били розгой, поили водой из половинок яичной скорлупы и призывали демона – виновника подмены: «Odbierz swoje, oddaj moje!» [Забери своего, отдай моего!] (Siemieński 1975: 188).

В других украинских быличках подменыш признавался людям в своем «стариковском» возрасте, но это было связано не с мотивом «чуда», а с эпизодом расправы. Так, в «Записках о Южной Руси» П. Кулиша помещен следующий рассказ. Мать грудного ребенка стала замечать, что в ее отсутствие вся пища, оставленная на печи, кем-то съедается, хотя все двери закрыты на замки, а в доме остается в люльке лишь полугодовалый младенец. Пришлось обратиться к знахарке. Та выследила момент, когда ребенок выскочил из колыбели, принял вид старика с длинной бородой, съел всю пищу и вернулся на свое место. Тогда знахарка поставила ребенка на старый веник (*деркач*) и начала рубить прутья под ногами подменыша. Тот поднял страшный крик, а женщина все рубит веник. Тогда ребенок снова сделался дедом и сказал: «Був я спершу рибою, потім изробивсь птахом, мурашкою, звирукою <...> але жить між людьми – нема гирше!», – после чего исчез, а украденный младенец был возвращен людям (Кулиш 1857: 34).

По некоторым украинским поверьям, подменыш, хоть и является нечистой силой, не вредит людям, а лишь морочит им голову, прикидываясь невинным младенцем. Он может даже приносить пользу хозя-

евам дома, если те хорошо с ним обращаются. Например, он способен предсказывать будущее (УНВ 1991: 499–500).

Таким образом, рассмотренную группу текстов объединяет ряд признаков, по которым их можно отнести к определенному сюжетному типу (западноевропейскому и западнославянскому). Главными из этих признаков являются образ подменыша, способы избавления от него, мотив «чуда». Подменыш в этой группе быличек изображается то как демонический ребенок (и в этом смысле оправданными выглядят ожидания людей, что дух-похититель будет тревожиться о своем младенце, защитит его от побоев и т.п.), то как оборотень, принявший вид ребенка, а на самом деле это – некий мифический старик-долгожитель. В этом случае сам факт разоблачения оборотня (т. е. ситуация, при которой подменыш признается, что ему уже 77, 100, 300 или просто очень много лет) приводит к разрушению чар, в результате чего нечистая сила исчезает, а похищенный ребенок возвращается к людям.

Принципиально другая сюжетная версия характерна для русской (частично для белорусской) мифологической традиции. В ней сохраняются общие мотивы подмены ребенка, сведения о телесных и умственных аномалиях подменыша, описания некоторых способов возвращения похищенного младенца. Но сам образ *обменёнка* имеет ряд отличий. Во-первых, отчетливо заметна тенденция к сближению сюжетов о подмене детей персонажами нечистой силы и о похищении детей, которых по неосторожности проклинали их родители; поэтому главное внимание в повествованиях обычно уделяется судьбе пропавшего человеческого младенца, а не поведению демона-подменыша. Во-вторых, согласно массовым русским (особенно севернорусским) свидетельствам, нечистая сила подбрасывает людям в качестве замены не своего собственного ребенка, а некий предмет (осиновое полено, чурбан, древесную чурку, головню, старый веник), которому придается вид точной копии похищенного, так что родители не замечают факта подмены и продолжают растить мнимого ребенка как своего.

Лишь в единичных поверьях упоминается, что подменыш может быть либо предметом-оборотнем, либо ребенком нечистой силы. Ср., например, следующее сообщение (рус. архангел.): «Крестьянских ребят нечистики уносили без следа или подкладывали на их место своих детей. Такой обменёнок был уродлив, плохо рос, не говорил до семи лет или не обнаруживал признаков разума до одиннадцати лет, непрерывно требовал есть, кричал...» (Власова 1998: 364); либо другой вариант (рус. вологод.): «Проклятых матерью младенцев уносил леший, а людям оставлял оборотня, т. е. чурку в образе младенца, или свое *лешее детище*» (там же: 365). В Новгородской обл. зафиксирован рассказ на сюжет, напоминающий западнославянскую версию: «...когда крадет черт ребенка-то, так своєю чертёнка подкладывает»; тогда надо взять подменыша на руки и сказать: «Сейчас брошу!», чтобы *чертица* сжалилась над своим ребенком и забрала его: «Ну кака мать захочет, чтобы ейного ребенка убили, и если подменила она ребенка, так обратно поменяет» (Черепанова 1996: 37).

Но все же более типичными в русской демонологии являются представления о том, что в качестве подменыша демон-похититель оставляет древесную чурку (веник, головню), «подделанную нечистой силой под младенца». Истинная сущность предмета-оборотня проявляется лишь в момент его уничтожения: когда «знающий» человек перерубает мнимого ребенка топором, бросает через порог – все видят, что это обычное полено. А до того подмышк беспрестанно плачет, много ест, но совсем не растет, не умеет ни ходить, ни говорить.

В русских и белорусских быличках часто встречается сюжет о том, как некий странник, ночевавший в крестьянской хате, видел, что ночью черт похищает новорожденного и кладет вместо него в колыбель полено; будучи «знающим» человеком, он отбирает дитя у нечистого духа и прячет его в свою торбу; утром на глазах родителей достает из колыбели «обменыша», перерубает его топором (все видят, что это обычное полено) и бросает в печь, а хозяевам вручает спасенного ребенка (Шейн 1902: 488).

Возвращенные людям некогда похищенные дети. Для русских вариантов текстов о подмене ребенка характерно включение таких эпизодов, в которых более обстоятельно разрабатываются мотивы, связанные с образом похищенного ребенка-человека, тогда как о подмышке-демо не сообщается лишь то, что он много лет остается в зыбке, плачет и не растет. На Русском Севере бытуют представления о том, что похищенных человеческих младенцев возвращает и воспитывает нечистая сила (или «лесные старики», «лесные отцы»), которые обучают их тайным колдовским знаниям. Поэтому дети, которых удастся вернуть людям, нередко становятся знахарями и колдунами (Криничная 2001: 420–421). Многие из возвращенных людей умеют, как считалось, предсказывать судьбу, лечить болезни, но вместе с тем они становятся иными, не похожими на всех: они дичатся людей, прячутся от домочадцев, обнаруживают признаки умственного расстройства, глаза у них «как не наши глаза, не людские, как невидимки» (там же: 426).

Большой популярностью в разных областях России пользуется сюжет о так называемой «проклятой невесте» (или «банной девке»), т. е. о похищенной девочке, некогда проклятой родителями, которая до 18-ти лет жила на попечении *банника* (или другого мифологического персонажа), а затем принудила одного из парней, явившихся ночью в баню, взять ее в жены. Вернувшись таким образом к человеческой жизни, девица навещает свою мать, видит, как та все еще качает в колыбели подмышку, напоминает матери, как та ее в детстве обругала (послала к черту, лешему). Затем дочь выбрасывает мнимого ребенка за порог дома (либо разрубает его топором) – и становится очевидно, что это не ребенок, а древесная чурка (в «Сравнительном указателе сюжетов» восточнославянских сказок учтено более 30 вариантов таких рассказов – СУС 813 А).

Этот сюжет представляет для нас особый интерес не только потому, что связан с темой подмены ребенка, но еще и потому, что одним из пер-

вых, кто зафиксировал факт его бытования в народной традиции, был А.С. Пушкин. Анализу этого факта была посвящена специальная статья М.Н. Власовой (Власова 1999: 154–170). В ней приводится запись, сделанная в 1824 г. на Псковщине двадцатипятилетним поэтом: «О святках молодые люди играют игрища, идут в пустую избу. Один из них говорит: “Черт, жени меня!” Черт выходит из-за печи, соглашаются – женить. Невеста – дочь, проклятая отцом и матерью. Молодые едут в чужой город, заживают домком. Раз видят двух нищих, старика со старухой, и несут они младенца, что ни пьет, ни ест уж 30 лет. Молодые зовут их, жена топором разрубает младенца, и вываливается оттуда осиновый чурбан. Она открывает им, что она их дочь» (Власова 1999: 155–156).

По словам М.Н. Власовой, это редчайший случай в истории бытования былички на тему о подмене ребенка, которая продолжает фиксироваться без особых изменений уже почти 170 лет (одна из последних версий опубликована в 2001 году). В заключительном эпизоде былички, когда выросшая у нечистой силы девушка (уже вышедшая замуж за крестьянского парня) навещает родителей, она спрашивает свою мать: «Бабушка, что ты робёночка качаешь, он все плачет?» Та отвечает: «Да вот двадцать третий год сижу у люльки, меня и держат с этим робёнком! И кормим, и поим, и ходили по людям, и Господу Богу обращались – ничем не вылечить его. Рость – не растёт, исть – ест, а всё и плачет». Девка «вынимает робёнка из люльки, пошла, стала к порогу – и как размахнула вот так: между себя стала, между ног, и к порогу этого ребенка пустила. Пустила к порогу – полетело осиново полено...» Далее дочь напоминает матери, как та прокляла ее много лет назад, и девочка была похищена нечистой силой (ТФНО 2001: 325–326).

Наиболее распространенным способом избавления от подменыша в русских быличках оказывается не битье демонического младенца (как это наблюдается в западославянских версиях о демоническом ребенке-подкидыше), а радикальное уничтожение предмета-оборотня (его разрубает топором, перебрасывают через окно, через порог, бросают на пол, сжигают в печи и т.п.). В одном из сюжетов о проклятой невесте возвращенная девица в доме своей матери подходит к зыбке: «Подходит и это полено, ну ребёнка-то, берет – и к окошку. А старуха-то закричала, напугалась. Она это полено-то, ребёнка, берет и в окошко выбросила. Ребенок-то упал, закричал и в полено обугленное превратился» (Зиновьев 1987: 120). Если возникало подозрение, что ребенок подменен, то матери советовали выбросить его во двор через порог дома, тогда он якобы «обменится обратно», т. е. подменыш исчезнет, а свой младенец вернется (Черепанова 1996: 59). По другим поверьям, подменыша нужно положить на пороге дома и ударить по нему топором – тогда он рассыплется в прах (Власова 1998: 367).

Результативным приемом также считалась рубка осинового корыта, под которым укладывали мнимого ребенка. Жители Нерчинского округа Забайкалья рассказывали, что у одной женщины был десятилетний сын, который не умел ни говорить, ни ходить; в селе разнесся

слух, что мальчик подменен, поскольку некогда мать его обругала. Соседи посоветовали ей положить ребенка под осиновое корыто и расколоть корыто топором; однако мать никак не решалась на подобный способ проверки и продолжала много лет возиться с «подмененным уродом» (Логиновский 1903: 15–16).

Если учитывать общеславянский контекст, то специфика русских версий сюжета о подмене проявляется, таким образом, в особом статусе *обменёнка*, который обычно изображается как предмет-оборотень (реже – как ребенок нечистой силы). Соответственно, в этой мифологической традиции он теряет позиции основного героя повествования, и главное внимание уделяется похищенным у людей детям. Такая же модель развития сюжета характерна для финно-угорской демонологии. Например, в поверьях народов коми широко распространены представления о том, что почти все нечистые духи (домовой, дворовой, банник, леший) способны подменить ребенка, если люди оставляют его в доме без оберега, вне дома без присмотра, на меже, в лесу или если родители сгоряча ругают младенца, отсылая его к лешему. На месте похищенного персонажи нечистой силы оставляли «чурку», деревянного двойника, которому придавали вид ребенка. Подменыш (называемый у коми *вежём*, т. е. 'подмененный') был уродлив, много ел и пил, но рос медленно, годами оставаясь в колыбели (Мифология коми 1999: 106).

Особенно популярен в поверьях коми-пермяков и коми-зырян сюжет (в точности совпадающий с русским вариантом повествований о проклятой невесте) о девочке, в младенчестве похищенной банником; до 18 лет она оставалась в бане незримой для людей, а затем сумела выйти замуж за обычного парня, после чего вместе с мужем объявилась в доме своей матери, которая – не заметив подмены – продолжала растить подменыша. «По совету девушки парень вытащил ребенка из люльки, положил на порог, ударил топором, – и все увидели, что лежит на пороге вместо ребенка деревянная чурка, и только щепки от нее летят» (там же: 107). Рассказы с аналогичным сюжетом известны также у карел, удмуртов, марийцев, башкир.

К финно-угорской традиции относится и способ «рубки под корытом» для избавления от подменыша. У коми он известен не только как эпизод суеверных рассказов о подмене, но и как зафиксированный этнографами в реальной жизни ритуал лечения: «Обряд проводили втайне от родителей. Голого ребенка укладывали на пороге дома, в хлеву или в бане под корыто. <...> Знахарь на дне корыта рубил веник, приговаривая: “Я не ребенка рублю, а банного”» (коми-зыряне); или же: «Черный чуд, ты уйди из-под корыта и положи вместо себя нашего ребенка. Если не уйдешь – ноги отрублю, руки отрублю, голову отрублю» (коми-пермяки) (там же: 113). В других вариантах это делала сама мать: она помещала ребенка под опрокинутое «поганое» (используемое для стирки) корыто и на верхнем днище рубила старый веник; кто-нибудь из домочадцев спрашивал: «Что рубишь?» Она отвечала:

«*Вежэмлё*» [Подмененного] (Грибова 2003: 112). В этой же традиции широко распространен такой прием (для выявления подмены или избавления от подменыша), как «сажание в печь»: туго закрученного в пеленки младенца мать привязывала к хлебной лопате, вставляла лопату в только что истопленную печь; при этом кто-нибудь спрашивал: «Кого запекаешь?» Она отвечала: «Подменыша» (или: «Ребенка банника»); после этого ожидалось, что если это подменыш, то он умрет, а если свой ребенок, то поправится (Мифология коми 1999: 314–315; Грибова 2003: 112).

Сходного типа ритуалы, с помощью которых люди пытались обнаружить факт обмена, фиксируются также в Указателе сюжетов финских мифологических рассказов (Симонсури 1991: 120–121).

Приведенные данные со всей очевидностью позволяют отметить близость сюжетных версий (и отдельных мотивов) на тему подмены детей в русской и финно-угорской демонологии. По-видимому, именно этим можно объяснить расхождения в развитии анализируемого сюжета у русских и у других славян.

Промежуточную позицию между западнославянской версией сюжета и севернорусской традицией занимают белорусские поверья на эту тему. Они фиксировались преимущественно в западных и северо-восточных районах Белоруссии (для фольклора белорусского Полесья они не являются типичными). Судя по записям М. Федеровского, на польско-белорусском пограничье распространены рассказы о подменыше, содержащие все основные образы, мотивы, эпизоды, известные у поляков. Например, в селах Гродненской губ. бытовали рассказы о том, как управляющий господским имением спас ребенка крепостной крестьянки, работавшей на панской жниве: она положила своего новорожденного младенца на меже и стала жать рожь вместе с другими женщинами; управляющий увидел, как прибежала *чертица*, схватила ребенка, оставив на его месте своего чертенка; подменыш начал громко кричать; женщина бросилась было к ребенку, но управляющий остановил ее и заставил продолжать жатву; долго кричал подменыш, но оставался без внимания людей; тогда «чертица» не выдержала, вернулась и забрала своего подкидыша, вернув матери ее ребенка (Federowski 1897: 36). Этот белорусский текст почти дословно совпадает с приведенным выше польским вариантом (Pełka 1987: 206–207).

В других белорусских быличках из Гродненской губ. встречается мотив «чуда», в целом не характерный для восточнославянских вариантов. Ср. краткое содержание следующего текста: так случилось, что у одной женщины чертиха похитила ребенка, заменив его своим чертенком; три года тот оставался у женщины и не умел ни говорить, ни вставать на ноги, все время лежал и «был холодным как жаба». Знахарь посоветовал проверить, не подменыш ли это. Нужно было собрать осмолки лучин (остатки недогоревших лучин), положить в горшок, зажечь их и посадить рядом ребенка; людям же надо было спрятаться и наблюдать за подменным. Женщина так и поступила; видит, что ребенок встает

на ноги, подходит к огню погреться и в большом изумлении говорит: «А-те-те-те-те!» Убедившись, что это подмена, женщина вынесла младенца во двор и начала бить. Тогда появилась чертиха с криком: «Ах ты, безбожница! За что его бьешь?» Женщина ей в ответ: «Забирай своё, отдай моё!» Чертиха исчезла и через момент вернулась с похищенной дочкой женщины, а своего чертенка забрала (Federowski 1897: 37).

С другой стороны, в Минской губ. фиксировались варианты, где в качестве подмены выступает подложенный в колыбель древесный двойник похищенного младенца (Шейн 1902: 488). Эти варианты смыкаются с русской версией сюжета.

Таким образом, на основе анализа имеющегося в нашем распоряжении материала можно заключить, что популярный в Западной Европе и в финно-угорской демонологии сюжет о подмене детей представлен у славян в разных локальных версиях, характеризующихся определенной местной спецификой: западнославянская модель (к которой примыкают и немногочисленные южнославянские тексты) во многом повторяет европейскую традицию; восточнославянская модель по-разному реализуется в западноукраинских, белорусских и русских вариантах. Русская версия сюжета обнаруживает несомненные связи с финно-угорской традицией.

* * *

Поскольку задачей настоящей статьи является прежде всего попытка выявления региональной типологии известного у славян сюжета о подмене ребенка, мы не касались вопроса о мифологических истоках этого сюжета и связанных с ним архаических верований. Такая попытка была предпринята в упомянутой выше интересной работе Л. Раденковича. Автор высказывает предположение, что в основе рассказов на эту тему лежат народные представления о событии рождения детей как о «даре», присланном людям предками с того света. В случае неправильного поведения родителей предки-дарители наказывают людей, забирая ребенка обратно (Раденкович 2002: 138). Действительно, во многих славянских свидетельствах подмена происходит в семьях, где нарушаются правила обращения с новорожденными (например, младенца оставляют одного без присмотра, не благословляют на ночь, выносят за пределы дома или двора, кладут в поле на меже либо ругают «в злой час», проклинают и т.п.). Кроме того, судя по русским быличкам, хотя детей и похищают нечистые духи (леший, банник, домовый, черт, полудница), однако возвращенные дети уверяют, что побывали в гостях у своих умерших родственников (у бабушки, дедушки), которые были к ним добры, заботились о них.

Вместе с тем предложенная Л. Раденковичем трактовка анализируемых верований в большей степени касается сюжета о похищении детей, чем об их подмене. В этой связи хотелось бы отметить, что в центре внимания проанализированных сербским ученым текстов все же остается образ мифического подменыша, т. е. ребенка, отличающе-

гося признаками «не-человека» (телесными аномалиями, уродством, ненормальностью в психической сфере). А как известно, подобные проявления асимметрии, кривизны, нарушения нормы во всех традиционных культурах считаются признаками демонических существ. Поэтому можно, как мне кажется, согласиться с мнением многих этнологов, признававших, что мотив подмены «своего» (хорошего, нормального, здорового) ребенка на «чужого» (демонического, неправильного, уродливого) сложился в результате попыток людей объяснить случаи рождения неполноценных детей вмешательством вредоносной нечистой силы. Таково, например, было мнение польского этнографа К. Мошиньского: «По сравнению с только что рассмотренным мотивом (речь идет о мотиве похищения детей. – Л.В.) корни народных верований о подмене ребенка кажутся нам более понятными. Как известно, иногда появляются на свет существа, обделенные природой: калеки, дети с большой головой, вялые и т. п. Народ, не понимая причин подобного несчастья, склонен приписывать их – как и во многих других случаях – воздействию демонов» (Moszyński 1967: 632).

Кстати сказать, именно этому ученому принадлежат первые предварительные наблюдения в области географии бытования славянских поверий о подменише. Он писал о неравномерности их распространения у славян: мотив хорошо известен в фольклоре «северных славян» (а также у их соседей – прибалтийских и немецких народов), частично – на Украине; для Белоруссии и территории Полесья можно отметить весьма скудные сведения о нем. Менее популярен он у балканских славян, а у болгар, по-видимому, вовсе отсутствует. К тому же, продолжает далее К. Мошиньский, – в сербохорватской зоне мотив подмены чаще встречается на западе, чем на востоке, в частности, он фиксируется у словенцев (там же: 633).

Судя по нашим данным, это достаточно точная ареальная характеристика, если речь идет о самой общей сюжетной схеме; если же учитывать более специфические типы развития сюжета о подмене в рамках славянской демонологии, то можно говорить, во-первых, о западнославянской модели; во-вторых, о русской (особенно о севернорусской) модели, сохраняющей целый ряд особенностей финно-угорской мифологии; и в-третьих, о промежуточных вариантах этих моделей в украинской и белорусской традициях.

О ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОМ МОТИВЕ: «ВЕДЬМА ЕЗДИТ ВЕРХОМ НА ЧЕЛОВЕКЕ»

Такой необычный способ передвижения, как «ездить верхом на человеке», не принадлежит к числу наиболее характерных особенностей поведения ведьмы в славянской мифологии. Подобное действие располагается на периферии круга устойчивых признаков, присущих для этого персонажа, но благодаря популярности гоголевских фольклоризованных образов воспринимается как вполне узнаваемый, соотносимый именно с образом ведьмы. Рассматриваемая демонологическая функция (стремление запрыгнуть на спину идущего человека) остается не проясненной и загадочной для исследователей низшей мифологии, поскольку ни в кратких поверьях, ни в пространных текстах быличек она никак не объясняется носителями традиции.

Основные действия ведьмы по отношению к людям во всех славянских традициях характеризуются как вредоносные. Считается, что она присваивает себе все виды благ, отобранных ею у односельчан (урожайность посевов, молочность коров, яйценоскость домашней птицы, тучность свиней, удачливость в ткачестве и т.п.); насыляет на людей и на скот порчу, болезни, несчастья; вызывает стихийные бедствия или нашествия насекомых-вредителей; разлучает супругов; преследует своих недругов, пугает, напускает видения. Что касается попытки вскочить на плечи ночного путника, то это может быть интерпретировано либо как стремление ведьмы навредить человеку (испугать, замучить, «заездить», вызвать бессилие и слабость), либо как ее собственная потребность передвигаться в пространстве таким необычным способом. В гоголевском «Вие» действия ведьмы, которая входит к ночующему у нее в сарае семинаристу, садится ему на спину и гоняет по полю, – тоже никак не мотивируются. Идентичный эпизод описывается в быличке, зафиксированной в Купянском у. Харьковской губ. (УНВ 1991: 471). С какой целью это делается, остается неясным.

В народной традиции гораздо чаще подобному испытанию подвергаются ночные путники, на которых ведьма (как некое трудно различимое существо) заскакивает неожиданно сзади на спину; она действует в своем собственном антропоморфном виде либо в виде животного – собаки, кота, свиньи, гуся. В редких вариантах суеверных рассказов говорится, что человек после этого заболевает (т. е. таким образом ведьма

как будто насылает болезнь). Например: парень поздно возвращается с гулянки, «коли щось йому на плечі як плигне, та таке важке, що й скинути не можна. Цілу ніч він возив те, аж під ранок тільки добрався до материного двору <...> З того часу у нього спина почала часто боліти» (НССУ 2000: 77–78). Иногда подобные действия мотивируются тем, что ведьма стремится наказать человека за нанесенные ей обиды: «Один солдат жынывся на дивки, у которой мате була видьма <...> Вин часто ругав тещу. Вона, разсердившись на не́го, зробылась раз кишкою и ничью, як вин выртався от товариша, вскочыла ёму на плечи и, царапавше, говорыла: «Тепер ты будыш помныты, вражий сын, до новых виныкив, як мене трогаты!» (УНВ 1991: 463). Но в большинстве случаев причины такого поведения ведьмы в тексте не указаны.

В Полесском архиве обнаружено чуть более десятка текстов с аналогичным мотивом (почти все из восточных р-нов – Черниговская и Брянская обл.). В них ведьма фигурирует, как правило, в зооморфном виде, а эпизод заскакивания на спину прохожему включается в общеизвестную сюжетную схему: «Человек калечит животное-оборотня и затем распознает ведьму по характеру увечья». Вот несколько примеров: «Йшоў хлопец из гульні. Ну, она зрабилась, ведьма та, на собаку и на плечи ему саскочіла. Привёз дамой, узяў та поотрубаў тэй сўці ноги. Так наутро – жэншчына без ног» (ПА, Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл.); «Андрийка з вечорнэ школы шол, собака – плыг на спину! И он ее донес ў хату и кажэ: “Щас буду лапы отрубáты!” Вона заплакала и обратилась в жэншчыну» (ПА, Дягова Менского р-на Черниговской обл.); «Адин раз маеі бабушки брат шол из клуба. Смотрит: капá [стог сена] стаіт. Абашол, дальше пашол. Вдруг што-та на него прыгнула. Абернулс – капы нет. Кто прыгнул? Гаварит [кто-то]: “Везёшь – вези!” Кагда дашол ужэ да дому, закричал. Мать вышла с качэргой, закричала. И капá стала. Закрутилась и убежала. Давно было...» (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.).

Приказ ведьмы «везти ее» позволяет усмотреть в ее действиях не столько вредоносные по отношению к человеку цели, сколько потребность использовать его в своих интересах. В некоторых вариантах рассказов она обращается к путнику с просьбой донести ее до села и затем расплачивается за услугу: «Один чоловік вертався нічю з роботи через цвинтар [кладбище]. Коли це йому щось як вицибне на спину й каже: “Вези мене до села, я тобі добре заплачу”. Чоловік злякався й довів його майже до самого села. А воно заплатило йому: сипнуло чоловікові в руку грошей. Дивиться він – золоті, а прийшов додому, вийняв з кишені, а то – кізяки. Що воно таке було – не знаю. Чорт, мабуть, а може й відьма...» (НССУ 2000: 79). В ряде украинских текстов упоминается кладбище как место действия: человек идет мимо кладбища или проходит по нему, либо возвращается в село после посещения могилы родственника: «Раз молодой хлопец йшов через кладовище на гулянку. Коли йому щось схоже на гуску почепилося на плечі і висить...» (там же: 80). Эта деталь наталкивает на мысль, что речь идет

об умершей ведьме, которая считается особенно вредоносной после смерти. Впрочем, в пространстве кладбища могут действовать самые разные мифологические персонажи – колдуны, оборотни, черти, русалки, привидения, ходячие покойники и т.п.

Рассматриваемый мотив наиболее популярен в украинской демонологии; он зафиксирован в Харьковской, Днепропетровской, Житомирской, Черниговской, Сумской, Черкасской, Запорожской, Херсонской областях. В одном из исследований потребность ездить верхом на человеке названа «специфической особенностью украинской ведьмы» (Слащев 1993: 77). По некоторым немногочисленным данным, он встречается также в западно- и южнорусской мифологической традиции (Брянская, Калужская, Воронежская, Липецкая обл.). Практически не известен этот мотив на Русском Севере, где образ ведьмы предельно редуцирован, а функции ее перенесены на колдуна. К числу редких относится краткое сообщение, приписываемое солдату, которое зафиксировал П.Г. Богатырев в Шенкурском у. Архангельской обл.: «Мы пойдем на караул, а ведьма сядет на спину – и носи ее. Спугнули палкой с дыркой, так что глаз вышибли...» (Богатырев 1916: 60–61). В словарной статье, достаточно подробно раскрывающей образ ведьмы в русской демонологической традиции, автор энциклопедического словаря «Русские суеверия» упоминает лишь такую версию мотива, в которой ведьма превращает человека в коня и затем ездит на нем (Власова 1998: 63). В сборнике нижегородских поверий и быличек функция заскакивать человеку на плечи упоминается лишь в одном рассказе о черте (Корепова 2007: 124). По-видимому, не является популярным анализируемый мотив и в белорусском «ведминском» цикле суеверных рассказов.

Для дальнейшего хода исследования важно понять, с какими еще персонажами (кроме ведьмы, черта) соотносится этот мотив. Думаю, что для всех сколько-нибудь знакомых с демонологической прозой уже стало очевидным, что с упомянутой выше просьбой подвезти до села, города (верхом на путнике или в конной упряжке) чаще всего обращается к людям персонифицированная Смерть либо Моровая язва и другие духи болезней. Подробный анализ текстов на этот сюжет не входит в задачи настоящей статьи. Существенно для нас лишь то, что мифологический персонаж предпочитает передвигаться в пространстве, оседлав человека либо используя его транспортные средства.

В контексте поверий о духах болезней данный мотив разворачивается обычно в однотипной, весьма устойчивой форме: приняв вид худой женщины в белом или черном одеянии, Смерть или Болезнь просит человека помочь ей переправиться через реку, либо доехать до места назначения в телеге, либо прокатиться, сидя на его спине. Если человек соглашается, то встреченная особа обязуется не вредить ему самому и его семье, его хозяйству или расплачивается за оказанную услугу иным образом (например, награждает должностью). В этих вариантах быличек более определенно высказывается цель подобного поведения (по сравнению с немотивированным поведением

ведьмы, внезапно запрыгивающей на спину прохожего): это действие не является наказанием или преследованием людей, а рассматривается как вид услуги, оказанной человеком мифологическому персонажу. Именно такая сюжетная структура зафиксирована во всех славянских мифологических рассказах о персонифицированных образах Смерти или Мора. Один из наиболее характерных текстов был опубликован в 1846 г. в «Журнале Министерства народного просвещения». Это пересказ на русском языке украинской версии былички о «моровой язве»: к русину, проживающему в долине реки Прут, обращается некая женщина, закутанная в белое покрывало: «"Возьми меня на плечи и обнеси по всей Руси, не минуя ни одного села, ни города <...>. Кругом тебя будут падать мертвые, но ты останешься невредим". Затем она обвила длинными, исхудалыми руками вокруг шеи русина, и бедняк пошел со своею страшною ношею, не чувствуя ни малейшей тяжести...» (Афанасьев 1994/3: 107). Аналогичные варианты приводятся в изданиях П. Чубинского, В. Гнатюка, О. Кольберга (в томе «Покутье») и в других источниках. Ср. следующие сообщения: «Чоловік, якого чума здібле, мусить брати її на плечі і носити, куди вона скаже» (Гнатюк 2000: 197); «Коли хто їде возом, холера любить присідатися до нього на віз або каже носити себе на плечах» (там же: 202).

В польских версиях аналогичных рассказов персонаж, именуемый «Смертью», нанимает обнищавшего мужика, чтобы он за плату носил его «по всему краю», заходя в каждый поселок и местечко. Смерть была очень легкой, носить ее не составляло труда, но, поняв, что является разносчиком эпидемии и массовой гибели людей, мужик решил броситься в воду, чтобы погибнуть самому и утопить свою наездницу (Baranowski 1981: 273). Согласно южнославянским данным, многие сербы утверждали, что видели чуму собственными глазами, а некоторые из них даже признавались, что носили ее на спине: «Вот входит она в дом и говорит: "Я – чума, пойдем – будешь носить меня туда-то и туда-то"» (СМР 1970: 308).

Наконец, упомянем еще один тип мифологических персонажей (кроме названных выше), которые обнаруживают потребность заскидывать на спину человеку. В южнославянской демонологии подобное поведение приписывается вампиру либо демоническим существам, чье происхождение связано с «нечистыми» покойниками, к каковым причисляются, например, *таласъм*, *дрекавец*, *вукодлак*, *гробник* (Плотникова 2004: 643–644). Они воспринимаются в народной традиции как ожившие мертвецы либо как души людей, умерших насильственной смертью (в том числе замурованных в основании постройки в качестве «строительной жертвы»). Это чрезвычайно опасные для людей существа. Они бродят в ночное время в местах своей гибели или погребения; появляются на кладбищах, возле мостов, заброшенных домов, нежилых построек, на перекрестках дорог. Нападают на ночных прохожих, пугают их, преследуют, пытаются запрыгнуть на спину человеку, – и такое поведение осмысливается как вредоносное для людей: оседлав человека,

они гоняют его всю ночь по бездорожью, доводя до полной потери сил (Филиповић 1939: 516). Либо, оседлав прохожего, они душат и мучают его; давят своей тяжестью до того, что человек по колена погружается в землю. Например, в одном из болгарских рассказов (р-н Самокова) *та-ласъм* бродит в ночное время под мостами, рядом с пустыми строениями, а при встрече с человеком садится на него верхом, душит, гоняет до первых петухов, лишает здоровья (Георгиева 1993: 228).

Аналогичным образом ведет себя карпатоукраинский «упырь»: в виде черной собаки он «вискакує чоловікові на плечі і каже себе нести» (Гнатюк 2000: 222). Важно, однако, отметить, что западноукраинский термин *опір*, *упір*, *упирак* обозначает как ходячего покойника, так и живого человека, имеющего две души, свою собственную и вторую, демоническую: *опір* в гуцульской мифологии – это, во-первых, 'мрець, який уночі виходить із могили і заподіє людям зло'; второе значение термина – 'людина, що має дві душі й уночі заподіє шкоду людям' (Хобзей 2002: 144–145). То есть «живой упырь» принадлежит к категории людей-двоедушников; к ним относятся люди-оборотни, волкулаки, планетники, ведьмы, зморы и другие «знающие» (СД 1999/2: 29–31). «Опирі можуть бути двоякі: родимі і роблені <...>. Опир [живой] має дві душі, тому хоч умре, може ходити по світі, бо лиш одна душа його покидає, друга лишається при нім» (Гнатюк 2000: 221). Считалось, что «живые» упыри вредят хозяйству людей и их скоту, а «мертвые» гораздо более опасны – они высасывают кровь у людей, насылают мор, чуму, повальные болезни, вызывают градобитие и непогоду (УНВ 1991: 499). Спасительно для людей, однако, то, что вредоносные свойства «мертвых» упырей ограничиваются их неспособностью самостоятельно передвигаться, поэтому они нуждаются в помощи живых людей, на которых ездят верхом. По свидетельству жителей Проскуровского у. Подольской губ., существуют две категории упырей – живых и мертвых: «Отличительные признаки мертвеца-упыря те, что у него лицо красное, лежит он в гробу навзничь и никогда не разлагается; у живого лицо тоже красное, хотя бы он был и старик, и кроме того, чрезвычайно крепкое телосложение. Эта крепость телосложения необходима ему потому, что, по местному верованию, ему приходится таскать на своей спине мертвого упыря; последний без первого не может быть вреден, так как не может ходить» (УНВ 1991: 499).

Это редкое сообщение позволяет, как нам кажется, обнаружить генетические связи мотива езды верхом на человеке с комплексом поверий о покойниках, для которых характерны такие признаки, как «быть неподвижным», «иметь трудности в передвижении». Именно в составе «вампирических» сюжетов он выглядит наиболее логически оправданным, поскольку «упыри» – по народным поверьям – это не просто души умерших людей, а встающие из могил мертвецы в их телесном воплощении. Противоречивость народных представлений о возвращающихся покойниках проявляется в столкновении двух форм посмертного существования человека: свободно блуждающая душа и

погребенное тело. Демонические существа, чей генезис связан с душами умерших людей, часто наделяются свойствами легкости, подвижности, способности принимать вид летающих птиц и насекомых; тогда как встающие из могилы покойники описываются в категориях «телесности» (костлявость, подобие скелета, истлевшая одежда, потребность пить кровь). Вместе с тем тело умершего может выступать и в качестве пустой оболочки бывшего человека, в которую якобы вселяется некий злой дух, и именно он приводит в движение трупы, вынуждая их подниматься из могил и ходить по земле, вредя людям. Не случайно персонажи, передвигающиеся верхом на человеке, описываются в быличках то как чрезвычайно легкие, то как необычно тяжелые. Для них для всех (ведьм, упырей, духов болезней) характерна способность вызывать эпидемии, мор, массовый падеж скота. Иван Франко подробно описал события, произошедшие в его родном селе (Дрогобычский у. Галичины) в 1831 г., когда крестьяне сожгли нескольких односельчан, заподозренных в том, что они, будучи упырями, явились причиной свирепствовавшей в это время холеры (Франко 1991: 512–513). По-видимому, имелись в виду именуемые «упырями» люди-двоедушники, наделенные демоническими свойствами.

В подтверждение изложенной в настоящей статье гипотезы о том, что мотив езды верхом на человеке восходит к кругу поверий о «нечистых» покойниках, приведем сведения, связанные с широко распространенным обычаем бросать на могилу самоубийцы (похороненного вне кладбища) любые поднятые с земли предметы: щепки, ветки, сучья, палки, траву, пучки соломы, комья земли, камни и т. п. В свое время он был подробно проанализирован Д.К. Зелениным, который пришел к заключению, что первоначальным смыслом этого обычая было участие каждого проходящего мимо могилы человека в ритуале символического погребения (Зеленин 1995: 63–69). Однако в 20-е гг. прошлого века Этнографической комиссии удалось собрать в разных областях Украины обширный материал на эту тему, который был затем прокомментирован в интересной статье В. Билого. С особым вниманием автор изучил народные мотивировки, объяснявшие смысл обозначенного ритуального акта. Вот основные их типы: если не бросить на могилу предмет – мертвец будет пугать, преследовать, собьет путника с дороги, распряжет коней, спровоцирует поломку телеги, случится какая-нибудь другая беда и т. п. Либо: забрасывать место погребения какими-либо предметами надо для того, чтобы покойник не пристал к прохожему («не зачіпав людину»). Украинский этнограф пришел к выводу, что главной идеей всего смыслового поля мотивировок является защита человека от опасного «заложного» покойника, так что подобные действия следует трактовать как оберег (Білий 1926: 93).

Среди опубликованных в этой статье украинских данных обращает на себя внимание, во-первых, название самого обычая (зафиксированное в окрестностях Звенигородки Черкасской обл.) – *кинути ко́ня*, используемое в следующем контексте: могилы самоубийц люди обозна-

чали каким-нибудь знаком, чтобы едущие мимо заранее «підшукати гілочку чи що инше для того, щоб кинути “коня”» (там же: 89). Вовторых, на уникальные приговоры, сопровождающие акт бросания предметов: «На тобі, вішалнику, коня вороного!»; после таких слов, по сообщению информантов, «він не зачіпає людини, а буде їздити на тій бур'янині, яку кинуто. А коли людина не кине нічого, то вішалник сяде на людину й буде їздити всю ніч» (там же: 98). Вот еще одно показательное сообщение: рассказывают, что мимо могилы висельника страшно ходить, что он пугает; «ще хто знає, що там вішалник, то кине що-небудь йому, бо тож треба кинути паличку чи соломинку, або трави й сказати: “На тобі, вішалнику, коня!” То він хоч і налякає, але їздить не буде, бо їздитиме на тому, що кинуть. А хто не знає й цього не зробить, то Господи, як мордує! Вискочить на плечі (разрядка моя. – Л.В.) та й не пускає додому, а їздить на полі, як йому схочеться. То бояться тудою ходити вночі...» (там же: 89). В житомирских поверьях (Овручский р-н) чаще рассказывали о том, как «висельник», оставаясь незримым, подсаживался к вознице в телегу – и коням становилось очень тяжело ее везти (там же: 90).

В этих мотивировках, объясняющих цель упомянутого обычая, со всей определенностью формулируются представления о том, что главной опасностью для человека, проходящего мимо могилы самоубийц, является стремление висельника «ездить», оседлав прохожего (либо подсев в телегу вознице), и таким образом мучить человека, вредить ему и его скоту. А чтобы отвести от себя опасность и предоставить покойнику возможность «ездить» иным способом, надо бросить ему некие предметы, символизирующие «коня».

Рассмотренный нами мотив, функционирующий как в демонологических поверьях, так и в указанных мотивировках обычая забрасывать ветками могилы самоубийц, в наибольшей степени характерен для украинской традиции, однако круг текстов, связанных с представлениями о персонифицированной Смерти и духах болезней (которые передвигаются в пространстве, используя человека или его транспорт), позволяет говорить о его более широкой степени распространенности. Интересные новые данные о популярности этого мотива в составе современных поверий о ведьме, бытующих среди липован Добруджи, приводит А.А. Плотникова, записавшая в экспедициях 2006–2007 гг. целый ряд быличек на эту тему (Плотникова 2008: 19–22). По-видимому, это может свидетельствовать об актуальности подобных поверий в прошлом среди населения южнорусских областей.

О ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОМ МОТИВЕ «РУСАЛКИ СУШАТСЯ»

В комплексе белорусских и украинских поверий о русалках встречается слабо выраженный (т. е. представленный незначительным количеством текстовых воплощений) мотив, мифологический смысл которого остается малопонятным. Он соотносится с кругом представлений о том, что русалки, появляясь в весенне-летний период на земле, в определенные дни на Троицкой неделе, «сушатся», «пересушиваются», после чего возвращаются на «свои места»: уходят обратно в воду, в могилу, на тот свет. При этом признак «сухой» переносится и на сами эти дни. По полесским данным, «сухими» называются такие дни, когда запрещено работать в поле и на огороде, чтобы не спровоцировать засуху. К ним относятся чаще всего: среда после Пасхи (или на четвертой неделе после Пасхи), а также среда после Троицы; и четверг на троичской неделе (реже – на пасхальной неделе), который называется *Русалкин день*, *Русалкина Пасха*, *Русалчин Великдень* (Толстая 2005: 215–216, 242–244). Мотив «русалки сушатся» связан преимущественно с троичскими «сухими» днями либо с праздником Ивана Купалы. Он может быть представлен в виде лаконичных сообщений, лишенных каких-либо подробностей и комментариев. Ср. следующие свидетельства: «Пэрэд Еном [Яном] русаўкі ходзяць. Пэрэд самым Еном оны пэрэсушваюцца, русаўкі, а после Ена ужэ жыто пачынаюць жаты, и ужэ их нэма» (ПА, Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.); «Сухий четверг. Троичный тыждень. Русалки сушацца, скоро будут выбирацца [т. е. уйдут после этого дня]» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.); «Сухий чэтвэр [четверг после Троицы] – русалочки пэрэсушуюца и ховаюца у могилу. Тогда люди провожають русалок [т. е. совершают обряд «проводов русалки»] (ПА, Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл.).

Довольно часто этот мотив выступает в паре с формулировкой запрета на полевые работы в «сухие» дни, который мотивируется тем, что в противном случае русалки накажут: «У чэтвэр послэ Троицы русалки ж сушатся. Сухий чэтвэр, кажут. Нэзя сапавать [окучивать овощи], бо будэ засуха. Адэжу [люди] пэрэсушивали» (там же); «Сухий четверг – як русалки ходзяць, пересушваюцца. Нельзя было работат в поле, щоб русалки не залоскотали» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.). Запрет в «Русальны тыждень» ходить в житное поле объяснялся

жителями Гомельщины тем, что в это время «перасушваюцца русалки ў жыты» (Казначееў 1994: 180). По украинским свидетельствам, в *Русальчин великдень* нельзя было «ни травы косить, ни зелья рвать, ни даже грядку полоть, дабы не поворошить и корня огородной зелени, ибо каждая трава и дерево, тронутые в этот день, усыхают. Говорят также, что и русалки в этот Великдень просушиваются» (Максимович 1877: 509). Есть прямые свидетельства, что люди воздерживались от полевых работ в «Русальчин великдень» или в «Мавский великдень» (четверг на Троицкой неделе) ради того, «чтобы не обидеть русалок», которые в отместку могли защекотать человека или наслать засуху (УНВ 1991: 413).

Устойчивая фразеология «русалки сушатся» естественным образом предполагает разработку мотивов, связанных с признаками «мокрый, сырой» либо с купанием русалок, пребыванием их в воде. Действительно, часто сообщается, что русалки с наступлением лета выходят из воды и испытывают потребность обсушиться; или что они бегают по росистой траве, намокнут – и сушатся. Ср. полес.: «[На Русальной неделе] русалки сушацца. За тыждень заросацца, ў поняділок виходзяць, і – конец ім [т. е. кончается их время]» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.). По свидетельству В.П. Милорадовича, четверг на Троицкой неделе называется *Русальчин велыкдень*, или *Сухий четверг*, и только в этот единственный день «росавки просыхаюць, а то усё ім мокро» (УНВ 1991: 414). Вообще, по многочисленным восточнославянским поверьям, купание русалок в водоемах или в травянистой росе считается их привычным занятием. Но этот мотив лишь изредка дополняется сведениями о том, что после купания они сушатся. Вот одно из немногих полесских свидетельств этого типа: «Русалки купались ў поняділок [на Русальной неделе], у вівторок [называемый *Сухінды*] – сушылись, а ў середу их провяділи. В Сухінды – русалки сушылись. [В этот день] не робили, особенно в огороде, а то сўхэ літо буде...» (ПА, Днепровское Черниговского р-на Черниговской обл.).

Близкое к этому белорусское поверье, приуроченное ко дню Ивана Купалы, зафиксировал Ю.Ф. Крачковский: «Ночью на Купалу (24 июня) души умерших – русалки – встают от долгого сна и купаются. Потом, когда взойдет солнце, они якобы сушатся при его теплоте и свете. Если солнце пасмурно, то русалки, значит, закрыли его» (Крачковский 1874: 124). В нем содержится, во-первых, важное указание (чрезвычайно популярное в поверьях Полесья) на то, что по своему происхождению русалки – это души умерших людей; а во-вторых, что мотивы «купаться/сушиться» каким-то образом связаны с характером погоды. Последняя фраза приведенной цитаты о том, что русалки «закрыли солнце» и день стал пасмурным, остается не вполне понятной. Возможно, имеется в виду, что незримые русалки загораживают собою солнце, стараясь согреться под ним и обсушиться. Сухая или мокрая погода в «Русальчин великдень» зависит от поведения русалок: если в этот день идет дождь, то полешуки объясняют это тем, что «русалки обмываюцца»;

если светит солнце – значит они «сушатся» (Агапкина 2002: 357). Из некоторых сообщений можно заключить, что для русалок (во время их пребывания на земле) предпочтительна сухая погода и что дождь для них нежелателен: «Помынальный тыждэнь – пisia Трийцы. Он называеця Русальны тыждэнь. Русалки выходзя пэрэсушуватыся. Як выпаде дошч на этой неделе, то кажуть, шчо русалочки покыснуть» (ПА, Любязь Любешовского р-на Волынской обл.).

Показательно, что во фразеологических оборотах, служащих для обозначения «слепого дождя» (дождя при солнце), в равной степени используются глаголы «купаться» и «сушиться». Ср., например, такие свидетельства с упоминанием русалок: «На Купала до зыхода сонца купаюцца, кажуть, русаўки. Дожжик идэ, такэ дробеньки, и сонэйко свэтить. То, кажуть, русаўки купаюцца» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.); и аналогичные тексты с упоминанием утопленников: «Потоплэныя люди пэрэсушуюца тады, як сонцэ свэтить и дож идэ» или: «топлэник сушица, одэжу пэрэсушваюць» [о дожде при солнце] (ПА, Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.); «сбóнышко светит и дож падае, то гóвóраць: в тóе час душá, хто потóпленик, та пересушываеца» (Азимов 1983: 215).

В качестве уникального (не только для Полесья, но и для всего восточнославянского ареала) признается исследователями необычный запрет произносить в лунную ночь фразу «Ой, как светло и все видно!», иначе утопленники, выходящие сушиться при свете месяца, вновь падают в воду (Левкиевская, Усачева 1995: 159). Это отражено в следующем тексте: «У лесiнки хоронили [утопленника]. Як месяц взбóйде, не трэба гавариць: “Ой, ой, видно!”, бо ён падае ў воду знов. Тóпленик сушица на той лесiнке и – падае ў воду. Трэба казаць на месяц: “Вéдрэно!”» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.). Аналогичные поверья зафиксированы в Лельчицком р-не Гомельщины (ПА, сс. Тонеж и Замошье). По-видимому, речь идет о том, что выходящий из воды в ясные ночи утопленник предпочитает оставаться не замеченным людьми; при словах человека «ясно», «видно» он спешит вновь погрузиться в воду. Чтобы не помешать ему «сушиться», люди должны избегать этих слов, заменяя их выражением «вэдреная погода».

То, что в текстах с мотивом «мифологический персонаж сушится» фигурируют русалки и утопленники, как будто подтверждает наличие его связи с водой, тем более что в поверьях о генезисе русалок весьма популярна версия об их происхождении из душ девушек-утопленниц. Вместе с тем, по некоторым данным, действие «пересушивания» приписывается вообще всем покойникам. Так, по свидетельству Н.Я. Никифоровского, стая толкущейся в вечернем воздухе мошкары есть не что иное, как души умерших, выпущенные с того света «на пересушку» (Никифоровский 1897: 206). Обычай ходить на могилы родственников с пасхальными яйцами в *Навский великдень* (четверг на пасхальной неделе) жители Брестской обл. объясняли тем, что в этот день покойники выходят из могил «пересушиваться» (Толстая 2005: 152). Считалось,

что в те поминальные дни, когда мертвые выходят из земли, обычно бывает сухая, солнечная погода: «На Петра́ перэсу́шываюцца ме́ртвыя, далжнá быць харо́шая паго́да на Петра́» (там же: 172).

В этот круг верований, объединенных концептом «сухой/сушить-ся», включается также широко известный в Полесье обычай в дни, определяемые как «сухие», проветривать лежавшую в течение зимы в сундуках одежду, постельные принадлежности, тканые и вязаные изделия. Причем мотивируется он именно теми представлениями, что в это время «русалки сушатся», поэтому ожидается солнечная погода. Ср. следующие полесские свидетельства: «Сухий чэ́твэр [после Троицы]. Русалки з воды вылазят и сушацца. Перэсу́шываюць ба́бi свое тра́пцэ: ко́жухи, ла́туны, ху́стки» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.); «На Русальны тыжджэнь у чэ́твэрг русалки перэсу́шуюць. Сухи чэ́твэрг – ко́лісь ба́бi выкіда́лі ўсе́ сво́ё барахло, перэсу́шуюць» (там же); «...А Сухі́нды – цэ́ ў ваўто́рак, ужэ пусля таго, як правэ́дуть русалок. Ужэ то́дi называе́цца Сухі́нды. Ничо́го нэ ро́бляць на Сухі́нды – ўсе́ на го́рбiе по́посыха́е. Як русалки пе́рэсу́шыва́лысь, так і лю́дi одэ́жу вы́вешую́ць у чэ́твэрг, так по старо́й трады́цыi» (ПА, Днепровское Черниговского р-на Черниговской обл.). Само упоминание хрононима *Сухи чэцвэр* провоцирует информанта на сообщение о необходимости «сушить тряпье»: «Сухі́ чэ́цвэр – да́вайце сушы́ць худо́бу, аччы́няю́ць сунду́к гэ́й і вiно́сяць са́рбчкi, ути́ра́ннiкi, насту́льнiкi на двор, а та́дi па́вытру́шуюць і зно́ў укла́даю́ць» (Толстая 2005: 244).

Эта рекомендация (сушить вещи в «сухой» день) вступает в противоречие с запретом, относящимся ко всей Троицкой неделе, вывешивать во дворе одежду, сушить стираное белье, расстилать на траве для отбеливания новое полотно, так как оно будет испорчено русалками: «русалки поедят, покусают, погрызут полотно» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.); «На Русалну нэ́дiлю і нэ́ пэ́руць, і нэ́ ви́шаю́ць, і одэ́жу нэ́ пидсу́шуюць, бо русалка по́бье, ди́ркi поро́быць» (ПА, Березичи Любешовского р-на Волынской обл.). Такой разноречивой в правилах поведения можно объяснить тем, что общий запрет на все виды работ вне дома в течение Троицкой/Русальной недели смягчался в «сухие» дни, когда якобы дозволялось просушивать вещи, так как в эти дни «сушились» русалки и ожидалась сухая погода. Кроме того, эти действия поддерживались мифологическими представлениями о том, что пришедшие в земной мир русалки нуждаются в одежде. Поэтому обычай требовал, чтобы родители умерших незамужних дочерей (которые, как считалось в Полесье, становились русалками) развесили на заборе своего двора предметы девичьего наряда. Если этого не сделать, умершая дочь плачет, выражает недовольство, осуждает свою мать. Весьма подробно и ясно сформулирована мотивировка этого обычая в тексте, записанном С.М. Толстой и Ф.Д. Климчуком в с. Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл. в полесской экспедиции 1974 года: «В нас старо́й лю́дэ́ роска́зува́лы про ру́сáлкi так: ко́то́ры дэ́ умыра́юць ды́вкáмi – старо́шы там, мо́ло́дшы – альб́ы ты́лькi дíвчына. И йи́х

одивають так, як одивають молодухы: кладуть вынкы, платте такбе и всэ-всэ такбе, одивають, як молодуху. Ну, и йих ужэ шчытають русалкамы. В той дэнь русальныи, это ночью вжэ выходеть воны вроди вжэ навэрх, выходеть воны из зымлі, показуюцца такымы, як булы дывкамы <...> Ну, й той ввэсь тЫждэнь зовэцца вжэ русальныи, од ныдйли до ныдйли. А пэршого дня – вжэ зовэцца *русалка* той дэнь, то вывышяють ужэ бабы пуд хатыю на насылыцу сорóчку, андарák, хвартух и náмытку. Это до схóду сóнця. И висыть цйлыи дэнь до вэчера этэ всэ. Шчытають, шо вжэ воны, ну, кáжна вжэ дочкá до свэйи мáтыра прыдэ и вонá вжэ вóзмэ там, як вонá там ны вбрáна, шо вонá вóзмэ вжэ гэтэ й вбэрэцца. Вжэ вонá собй свобóдно хóдыть цйлыи тЫждэнь гуляе, бо мáты йийи повйшала пут хатыю тóе, шо юй трэба. А котóра вжэ мáты ны повйсыть, то тáя русалка вжэ хóдыть ныдовóльна й плáчэ» (ПЭС 1983: 116–117).

Среди аналогичных свидетельств особый интерес для нашей темы представляют тексты, в которых актуализируется противопоставление «одежда мокрая» – «одежда сухая». По одним сообщениям, мать умершей дочери вешает в первый день Петровского поста во дворе ее платье, которое исчезает, а через сутки его находят на том же месте мокрым (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.). По другим – родители девочки-русалки оставляют на заборе ее одежду в надежде на то, что она переоденется в сухое: «Русаўка порóсица [намокнет, бегая по росе] и зменивае одежу» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.). Одна из рассказчиц сообщила, что однажды на Троицу она сама повесила на ограду одежду своей умершей девятилетней внучки, которую она считала русалкой; поскольку платье не исчезло и не стало мокрым, бабушка стала оплакивать умершую словами: «Галя, Галя, ты ж не пришла, я тебе платтечко вешала, а ты не пришла, ты мокрая!» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.).

Как можно заключить из всего вышесказанного, русалок, утопленников и вообще умерших объединяет функция «сушиться», не вполне понятная, как мне кажется, самим носителям культурной традиции, которые нередко затрудняются объяснить, что значит «перасушивающа русалки ў жыти». Однако если в этом комплексе поверий, объединенных концептом «сухой/сушиться», все же удастся восстановить некую связь с водой, влагой, с купанием мифических существ, с их промокшей одеждой и – стало быть – с ожидаемой для них потребностью обсушиться, то близкие к этой семантической модели фразеологические обороты «клады сушатся», «деньги сушатся», «золото пересушивается» требуют особого осмысления и дополнительных комментариев. Представления о том, что спрятанные в земле клады в определенные календарные праздники выходят на поверхность, выдавая себя слабым свечением либо горящим пламенем, достаточно широко распространены как в западноевропейской, так и в славянской мифологии. Но терминология этого явления, основанная на глаголах «сушиться/пересушиваться», встречается преимущественно в восточнославянской (частично – западнославянской) традиции. Так, по

сообщению Н.М. Гальковского, в Смоленской губ. купальская ночь считалась полной чудес: в эту ночь якобы цветет папоротник и клады «выходят из земли на просушку» (Гальковский 2000: 97). В Полесье светящиеся в ночное время огоньки были свидетельством того, что это «золото пересушивается»: «Колысь бачыли [люди] на мógилках огонь: никого не было, тильки бляск и золото перэсушывалось» (ПА, Мокраны Малоритского р-на Брестской обл.). На Гомельщине рассказывали, что когда человек прятал золото в землю, то делал заклание над ним, чтобы его никто не смог достать: «Дак цэраз дзесяць ци пятнаццать гуд ано сушыца, пересушываеца красным агнём и пужает. Трэ было казаць: “Што ни йе – маé!” Яно б, кажэ, на месьце було!» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на). Когда клад выходит из-под земли и «золото сушится», то на этом месте видны красные огоньки (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.). Аналогичные данные зафиксированы в Гродненской губ.: если в сумерках люди видели на возвышенной местности горящий костер, а возле него никого нет, то это «скарб перасушываеца» (Federowski 1902: 320–321).

В тех же выражениях описывается свечение клада или выход его на поверхность земли в поверьях западных славян: *peníze se presušáju* (чеш.), *sušily se tam peníze* (морав.), *suszą się skarby* (польск.) (СД 1999/2: 501). О блуждающих в адвентные вечера огоньках словаки рассказывали как о *presušajúcích sa peniazoch* [пересушивающихся деньгах] (Bužeková 2007: 43). Былички о черте, который в пасхальную ночь «сушить грошы», т. е. сторожит клад и «проветривает плесневевшие в подземелье монеты», известны на территории восточной Польши, западной Белоруссии, в Литве и Латвии. А.Б. Страхов, уделивший внимание мотиву о просушиваемых кладах в своем исследовании «Ночь перед Рождеством», приводит также немецкие и австрийские примеры со сходной, малопонятной – как он пишет, – терминологией («золото сушится») (Страхов 2003: 36–38). Автор высказывает предположение, что за славянским понятием «пересушиваться», используемым по отношению к монетам, золоту, может стоять представление о технической обработке золота огнем, – что представляется мне маловероятным, потому что синонимической заменой к «золото сушится» часто выступают выражения «клады проветриваются», «деньги просушиваются», «золото выходит на поверхность».

Сходство семантических моделей «мифологический персонаж сушится/пересушивается» и «клад сушится/проветривается» позволяет, как мне кажется, предположить общее для этих двух мотивов значение: выход на землю из нижнего хтонического мира. В этом контексте признак «сухой» приобретает явственные положительные свойства, актуализирующие значение перехода из сферы темного, холодного, мокрого в сферу светлого, теплого, сухого. Именно такое противопоставление может быть отмечено в белорусском проклятии (с пожеланием смерти): «Каб цябе намачыла ды не высушыла!» (Выслоўі 1979: 224), где «намокание» оценивается как негатив, а «высушивание» – как позитив. При

этом надо, конечно, учитывать, что члены семантической оппозиции «мокрый/сухой» в других культурных текстах могут приобретать прямо противоположные значения. Ср., например, убедительное заключение, сделанное С.М. Толстой по поводу признака «сухой»: «Если в обыденном языке прилагательное *сухой* лишено сколько-нибудь отчетливой оценочной окраски, то в народной традиции признак “сухой” выступает в откровенно негативном свете – как символ безжизненности и смерти: засохшая зелень в гаданиях предвещает смерть; запрещается прикасаться к ребенку или скотине сухим веником, так как от этого они перестанут расти; в фольклорных текстах сухота означает траур» (Толстая 2010: 51). Действительно, *сухой* в значении ‘усохший, безжизненный’ совсем другое значит, чем ‘обсохший, проветренный’, т. е. избавленный от нежелательной влаги. В рамках рассмотренных демонологических верований выражение «русалки сушатся», по-видимому, может трактоваться как приход душ умерших людей в земной мир, где они имеют возможность обогреться и обсохнуть; а «клады сушатся» обозначает их выход из-под земли. В обоих мотивах речь идет о противопоставлении мира земного и мира хтонического.

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ СМЕРТИ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН И В ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОГРАФИИ

Скелет с косою, костлявая баба с косою в руке, старуха в белом, худая, бледная женщина, вся в белом – таков наиболее устойчивый, привычный, узнаваемый образ, характеризующий внешний вид персонифицированной Смерти в поверьях западноевропейских и славянских народов. По общему признанию специалистов, он утвердился в устной народной традиции под сильным влиянием средневековой иконографии и церковной книжности. В последнее время появился целый ряд новых исследований, посвященных истории формирования визуальных образов Смерти в церковном искусстве¹, – и это открывает перед фольклористами новые возможности для сопоставления данных, полученных историками культуры, с народными представлениями на ту же тему, зафиксированными у восточных славян в течение XIX–XX вв.

Суммируя в самом кратком виде выводы специалистов-культурологов, можно констатировать прежде всего то, что хотя в официальном христианском учении не существует канонического персонажа по имени «Смерть», его зооморфные или антропоморфные изображения, тем не менее, регулярно появляются в западноевропейской иконографии и в книжной миниатюре начиная уже с IX–X вв. Для богословской традиции смерть – это последствие первородного греха, в результате которого стало возможным разлучение души с телом, а персонифицированный образ Смерти надлежит понимать как визуальную метафору греховности людей или неотвратимости конца их земного существования. Поскольку функция забирать души умирающих людей приписывается в официальном вероучении ангелам (если умирает пра-

¹ Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006; Махов А.Е. *Hostis Antiquus*: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006; Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011; Они же. Демоны, монстры и грешники: Негативные персонажи в пространстве древнерусской иконографии // Одиссей: Человек в истории. М., 2012; Майзульс М.Р. Смерть в древнерусской иконографии: Конструирование образа // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М., 2012. Вып. 1; Он же. Коса, крылья и нимб: Как изобразить Смерть? Часть 1 // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М., 2014. Вып. 3; Он же. Коса, крылья и нимб: Как изобразить Смерть? Часть 2 // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М., 2015. Вып. 4.

ведник) и демонам (если умирает грешник), то при конструировании образа Смерти мастера иконографии использовали графические приемы, характерные для тех и других (светлая или темная фигура, с крыльями либо с пучком вздыбленных волос и т.п.). Но, кроме того, в истории формирования Смерти как персонажа отмечается большое разнообразие ее визуальных «портретов»: это может быть и женская фигура, и мужская, и всадник на коне, и зооморфное существо, монстр, и типичный демон. Главным же маркером Смерти выступают орудия убийства в ее руках. В ранних композициях это по преимуществу лук со стрелами либо серп и коса, а в более поздних – уже целый арсенал разнообразного вооружения: меч, сабля, копье, пила, топор, нож, трезубец и др.

В зависимости от библейского контекста этот персонаж выступает как олицетворение разных религиозных концептов: то это символ первородного греха, сокрушенного искупительной жертвой Спасителя; то олицетворение массовых бедствий (мора, голода, войн), которые ожидают людей в последние времена; то персонифицированная сила, разлучающая (по своей собственной воле) душу с телом; то это исполнительница Божьей воли, посланная к человеку, изжившему свой век.

Начиная с XIV в. основным визуальным символом смерти в западноевропейском искусстве становится человеческий скелет либо мертвец с признаками телесного разложения. Считается, что быстрому распространению этого стереотипа способствовала чумовищная по своим масштабам эпидемия чумы («черной смерти»), разразившаяся в Европе в 1346–1350 гг. И затем вплоть до XVI–XVII вв. этот «макабричный» образ Смерти остается преобладающим в иконографическом искусстве Западной Европы. То есть олицетворение смерти в форме скелетоподобного существа – это уже итог средневековых иконографических поисков этого образа, который в дальнейшем проник в массовое сознание и в традиционную культуру, где он утвердился и в мифологических рассказах, и в ярмарочном фольклоре, и в народном лубке, и в искусстве рождественского вертепа, и в карнавальных масках (Майзульс 2014: 165–206; Майзульс 2015: 39–106; Baranowski 1981: 269).

Что касается древнерусской иконографической традиции и в изображениях Смерти, то она характеризуется рядом особенностей, первая из которых заключается в том, что визуальные формы этого персонажа (в отличие от многих других образов) не были унаследованы из Византии, а сформировались уже на русской почве. Древнейшие примеры появления фигуры Смерти в русском церковном искусстве связаны с темой «Сошествия во ад». В этих композициях она олицетворяет первородный грех и по манере изображения однозначно принадлежит к войску дьявола. Этот стереотип Смерти-греха в виде демона известен на Руси с XIV в. (темная крылатая фигура с копной вздыбленных волос). А в конце XV в. на иконе «Апокалипсис» из Успенского собора Московского Кремля появляется новое воплощение смерти: четвертый всадник, имеющий вид мертвеца или скелета, сидящий на «бледном коне». Подобный образ и вся иконографическая

схема апокалипсической кавалькады явно демонстрирует влияние западных гравюр на сюжет Апокалипсиса. В XVI–XVII вв. стереотип Смерти как скелета или мертвеца становится уже вездесущим и наиболее популярным в иллюстрациях с эсхатологической тематикой.

Коса как атрибут Смерти в русской иконографии появляется впервые на фреске «Апокалипсис» (1547–1551) кремлевского Благовещенского собора, а в дальнейшем этот персонаж постоянно изображается вооруженным серпом, косой, мечом, копьем и т. п. При этом характерно, что древнерусская иконографическая традиция почти всегда придает Смерти мужское обличье, лишь изредка она изображается как женоподобное длинноволосое существо (Майзульс 2012: 160). В одной из поздних редакций литературных переработок «Прения Живота и Смерти» последняя описывается как «злообразная баба» (Дмитриева 1964: 176).

В конечном счете судьба скелетоподобной фигуры Смерти показывает, «как из библейских метафор древнего образа “ангела смерти” и из взаимодействия двух популярных текстов (Жития Василия Нового и Прения Живота и Смерти) рождается самостоятельный персонаж, который в XVI в. начинает свое триумфальное шествие по иконографии» (Майзульс 2012: 180).

После этого небольшого экскурса в область церковно-книжной традиции в изображениях Смерти обратимся к восточнославянским народным верованиям и попытаемся определить, что в них совпадает с иконографическими образцами, а что сохраняет признаки оригинальных мифологических воззрений, не возводимых к официальной религии.

Ипостась и внешний вид. Самыми распространенными в славянской мифологии можно признать два типа внешности персонифицированной Смерти: скелетоподобное существо с косой в руке и женская фигура в белом (реже – в черном), вооруженная косой или без нее. Женская ипостась считается абсолютно преобладающей (Толстая 2012: 63). В соответствии с грамматическим родом лексемы *смерть* даже такие образы Смерти, как скелет или бесполой фигура в белом саване, обычно наделяются женскими именами, в которых отражаются главные признаки ее внешнего вида (белая, сухая, костлявая, зубастая, высокая, несущая косу) или женские термины родства (тетка, кума): ср. рус. *Белая, Смертная, Смертушка*; укр. карпат. *Зубата, Сухоребрицька* ('имеющая сухие ребра'), *тома, що по гробах ходит*; болг. *оная с косата* ('та, что с косой'); пол. *Biała* ('белая'), *Chuda* ('худая'), *Sucha* ('сухая'), *Kostucha* ('костлявая'), «*ta duża z kosom*» ('та высокая с косой'), *Śmierć Kuma, Ciotka Śmierć*; словац. *Smrtka, Tetka Smrt'* и др.

Во многих сообщениях белый цвет оказывается единственным маркером этого персонажа. Ср. типичный пример украинского черниговского поверья: «У одного чоловіка умирало невеличке дитя. І чули люде, як коло тієї хати ходило щось і голосило, а потім увийшло

у хату биле - биле, як сниг, и ничего никому не сказавшы, скоро выйшло. У ту ж саму годину, як Смерть (бо то була Смерть) вийшла з хаты, и дытына умерла» (Гринченко 1901: 124).

Отмечая высокую частотность изображений Смерти как «женщины в белом» (без косы), мы вынуждены признать, что этот минимальный набор признаков не является достаточным для ее идентификации, так как аналогичным образом могли выглядеть многие другие женские персонажи, например: персонификации дней недели или суточного времени (Среда, Пятница, Ночница, Полудница), олицетворения судьбы, злой доли, болезней, мора, разного рода привидения, ходячие покойницы, персонажи, контролирующие прядильно-ткацкие работы, женские святые и др. Поэтому более надежными опознавательными знаками Смерти являются либо орудия убийства в руках, либо так называемые «покойницкие» приметы внешнего вида (чрезвычайная бледность лица, худоба, костлявое тело, провал вместо носа, торчащие зубы и т.п.), либо особая манера поведения (например, она то безмолвно бродит по селу, то на ходу громко стонет, плачет, причитает; просовывает руки в окно и хлопает в ладоши; проникнув в дом, встает в ногах или в изголовье лежащего больного).

По гендерному признаку эти два типа воплощений Смерти (бесполоый скелет – худая женщина в белом) можно рассматривать как противопоставленные, но по признаку телесной недостаточности оба типа заметны сближаются: Смерть-скелет описывается как «человек без тела» (*нема тела на ём, одни кости*), а для образа Смерти-женщины характерны подчеркнутая худоба и костлявость, запавшие глаза и рот, иссохшие руки-ноги, – что свидетельствует об иномирной природе этого персонажа, генетически связанного с категорией «возвращающихся покойников».

Мотив «Смерть в виде скелета» наиболее детально разработан в западнославянском фольклоре. Так, в словацких сказках на сюжет «Смерть-кума» в качестве постоянного общего места фигурирует подробное описание особенностей телосложения этого персонажа: «у Смерти лысая голова; вместо глаз такие провалы, что рука туда может пролезть; вместо носа дыра, доходящая аж до середины лица; зубы как торчащие колья; шея – одни лишь косточки; торчат голые ребра; ноги как две палки; а в длинной руке ее острая коса; и весь скелет при любом движении грохочет так, будто вот-вот развалится» (Profantová 1998: 115). Именно такой образ фигурирует во многих жанрах словацкого фольклора: кроме сказок и быличек, это погребальные песни и прощальные вирши, духовные стихи и псалмы, переделки литературных барочных поэм и диалогов со Смертью и т. п. Аналогичная ситуация отмечается и в польской фольклорной традиции. В быличках польского Подлясья Смерть изображалась как высокая иссохшая баба, бледная, с торчащими зубами; «она не имела тела – одни лишь кости, обтянутые кожей, которые на ходу гремели» (Baranowski 1981: 269).

В фольклорно-мифологической прозе восточных славян стереотип Смерти как скелета встречается значительно реже и бытует в виде простой констатации факта, а не пространных описаний. Например, в Полеском архиве среди 240 текстов-свидетельств о персонафицированной Смерти удалось обнаружить лишь три кратких сообщения на тему «Смерть – скелетоподобное существо»: «Така сухэнька Смэрць, нэма на нэи тела, одни косьти» (ПА, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.); «человек с косою и совсем без тела» (ПА, Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.); «...вона ў одэжы, а ее руки и ноги сухие, як, ну, як шкилет» (ПА, Хоромск Столинского р-на Брестской обл.). Как страшное скелетоподобное существо «без тела, одни кости» описывается Смерть в белорусских гродненских поверьях (Federowski 1897: 140). Аналогичные формульные клише используются и в польских фольклорных свидетельствах о том, как выглядит Смерть: «była bez ciała, same kości» [она была без тела, одни кости], «nie ma na niej ciała, tylko kości» [нет на ней тела, только кости] (Baranowski 1981: 269). В этих устойчивых выражениях (*нэма на ней тела, совсем без тела, тела нет – одни кости*) можно распознать описание Смерти, известное по поздним версиям славянских переводов «Жития Василия Нового», где о ней говорится: «образом зело страшна, подобия яко би человеческого, но тила отнюдь не имуща, от единих точию костей человеческого нагих оставлена» (Гузій 1995: 362).

По свидетельству М.Н. Власовой, в виде скелета Смерть чаще всего изображается на лубочных картинках, а также в русских легендах, духовных стихах, сказках, а в быличках и поверьях чаще выглядит как худая старуха. У русского населения Сибири представления о Смерти в виде скелета фиксируются крайне редко (Власова 1998: 477–478).

Таким образом, можно со всей определенностью говорить о распространении образа-стандарта в виде скелета из Западной Европы в восточнославянские земли и об ослаблении подобной традиции описания Смерти при движении с запада на восток.

Статус и генезис образа. В большинстве народных поверий происхождение и онтологический статус Смерти никак не объясняется. Судя по тому, что в суеверных рассказах встречи с ней чаще всего происходят возле кладбища, она мыслится как существо загробного мира. Противоречивые сообщения о том, что Смерть является либо прислужницей дьявола, либо посланницей Бога, явно сохраняют следы книжной традиции. Так, согласно севернорусским легендам, она, как и вся нечистая сила, произошла из падших ангелов, но поскольку она отказалась служить Сатане, Бог позволил ей жить у ворот то рая, то ада и повелел приходить к нему за указаниями, когда и кого из людей забирать на тот свет (РДС 1995: 520). По украинским карпатским представлениям, Смерть – исполнительница Божьей воли; пока Господь не повелит, она ни к кому не придет. В Раховском районе Закарпаття она именовалась *Божьей Смертью*, и при каждом ее упоминании непременно следовало добавлять универсальную формулу: *святила би*

ся (как это обычно делали при упоминании имен святых) (Гузій 1995: 364). Зафиксированы также единичные новгородские свидетельства о Смерти как о дочери Адама, которую тот проклял за непослушание (РДС 1995: 524), и белорусские представления о том, что Смерть – это *матка грехов*: «Яна жыве ў пекле. Адтуль яе пасылае па людскія душы галоўны чорт – Дзядуля» (Романов 1912: 310).

Однако если судить по многочисленным косвенным данным, то генетические корни анализируемого персонажа, по-видимому, восходят к классу «возвращающихся мертвецов» (в виде их посмертной души или телесных останков). Об этом свидетельствуют и мотивы похоронных причитаний («людей забирают на тот свет их умершие родственники»); и поверья о том, что в тела самоубийц вселяется дьявол, и они начинают ходить по домам, убивая дыханием все живое (Булгаковский 1890: 191); и карпатоукраинские сообщения о вампирических наклонностях Смерти: она якобы убивает человека, чтобы напиться его крови (Гнатюк 1902: 31); и часто встречающийся в славянских быличках образ Смерти как невесты – что является отражением широко известной практики хоронить умерших незамужних девушек в подвечном наряде, и ряд других данных.

Атрибуты Смерти. Во всех славянских традициях коса (или другой тип орудия) воспринимается как главный опознавательный знак этого персонажа. Если в составе двухсот с лишним полесских текстов, посвященных Смерти, нашлось лишь три упоминания о ней как о скелете, то наличие косы засвидетельствовано почти в каждом третьем тексте. Интересно, однако, что в восточнославянских свидетельствах это орудие редко используется по его прямому назначению. Чаще всего Смерть с косой в руке просто появляется в доме своей жертвы, но человек умирает от одного ее присутствия, или от взгляда, прикосновения, или от капли яда, скатывающейся с лезвия косы в рот умирающего, или от других способов воздействия. На это обратил внимание один из белорусских этнографов, сообщивший, что хотя необходимой принадлежностью Смерти считается коса, «однако она не служит орудием смерти, а скорее только эмблемой ее. Белорус, говоря про смерть, характеризует действие ее словом *душыць*, вероятно, представляя при этом, что Смерть сдавливает человеку горло, от чего дыхание у него останавливается и он умирает» (Демидович 1896: 135). В селах польского Подлясья рассказывали, что она, вместо косы, носила с собой мешок, в который собирала души уморенных людей (Baranowski 1981: 269). А в чешских быличках Смерть приходила в дом, держа в руке ветку, которой она прикасалась к груди человека – и тот засыпал вечным сном (Profantová 1998: 113).

В то же время в жанрах фольклорно-книжного характера и в лубочных картинках Смерть всегда изображается вооруженной. Так, в одном из вариантов популярной западноукраинской легенды «Рыцарь и Смерть» описанию смертоубийственных орудий отводится весьма заметное место; Смерть грозит рыцарю: «Косою ти підотну ноги, пилою

ти перетру кості, серпом переріжу ти горло, мечем ти отсіку руки, рискалем ти відотну голову, мітлою ти замету кров» (Гнатюк 2000: 195). Согласно некоторым полесским поверьям, если Смерть убивает косой, то наступает быстрая кончина человека, если же орудует пилой, то расставание с жизнью длится долго.

Можно предположить, что в восточнославянской мифологии коса как эмблема Смерти – это скорее следы западноевропейского влияния, чем исконный славянский символ этого персонажа. Поскольку среди английских, французских и немецких эвфемистических обозначений смерти зафиксированы народные термины со значением «жнец», «косец», а необычная коса, вывернутая лезвием наружу, является в бретонских сказках не только атрибутом персонифицированной Смерти по имени Анку, но и центральным объектом повествования, – можно признать западноевропейское происхождение этого мотива (Насонова 2014).

Функции и предикаты. Кроме очевидной функции прерывания человеческой жизни, приписываемой этому персонажу, Смерть в славянской мифологии часто выступает в роли предвестницы кончины человека (а не его убийцы), и в этом смысле она заметно сближается с образом персонифицированной Судьбы, Доли-Злочастия. Будучи приглашенной в качестве «первого встречного» бедняком на крестины новорожденного ребенка, Смерть соглашается на роль кумы и в дальнейшем обогащает бедняка (сюжет «Смерть-кума» – СУС 332). Самой типичной сюжетной ситуацией в быличках о Смерти служит сценарий, когда случайный свидетель наблюдает появление возле чужого дома необычной фигуры в белом, а через какое-то время узнает о смерти одного из соседей. Либо сам больной видит пришедшую в дом Смерть – и вслед за тем умирает, а мотив убийства остается за пределами повествования.

Вторая, тоже очень популярная у всех славян, функция этого персонажа – насылание болезней – позволяет отметить черты сходства Смерти либо с образами какой-нибудь конкретной болезни, либо с персонификацией повальных эпидемий и мора на людей. Такие совпадения (вплоть до полного неразличения) обнаруживаются и во внешнем виде Смерти, если она изображается как женщина в белом или черном убранстве; и в манере поведения: она стучит в окно или окликает свою жертву по имени; проникает в дом через замочную скважину; наваливается на больного, душит его; громко стонет или причитает, переходя от дома к дому; машет «окровавленной хусткой», рассеивая вокруг заразу, и т. п. Эта же функция отмечается в ряде типовых сюжетов о Смерти. Например, она просит рыбака перевезти ее на другой берег реки и за эту услугу обходит стороной его двор, в то время как все село вымирает. Либо Смерть уговаривает встречного, чтобы он носил ее на спине от села к селу (после чего везде гибнут люди), и оставляет в живых лишь человека, носившего ее.

Для полесских верований очень характерно сближение образов Смерти и Моровой болезни. Та и другая изображаются в виде женской

фигуры в белом или черном; их общим отличительным признаком являются «коровьи копыта» или «коровьи рога на голове»; для обоих персонажей характерен сюжет о спасении от повального мора того, кто подвез «белую женщину» к селу.

И наконец, значительная группа признаков позволяет установить сходство Смерти с типичной нечистой силой. Так, согласно многочисленным полесским представлениям, она ходит только с вечера до первых петухов и при свете солнца появляться не может (гомел., житомир.); входя в хату в облике женщины, она «Богу не молица», а сразу идет к постели больного (гомел.); ее могут увидеть лишь те люди, которые «знаются» с нечистой силой (гомел., житомир.); она имеет обыкновение садиться верхом на человека, который в ночное время проходит мимо кладбища (брест.); если возница соглашается подвезти ее до села, то повозка становится непосильно тяжелой, кони не могут сдвинуться с места (брест.); невидимую Смерть чувствуют собаки, которые своим лаем «ведут» ее по селу.

Кроме того, в гомельских быличках Смерть выступает иногда в роли персонажа, контролирующего прядельно-ткацкие работы, и в этом смысле она сближается с еще одним кругом персонажей, запрещающих прятать в непопозванное время (Среда, Пятница, Св. Варвара и др.).

Итак, с одной стороны, подтверждается наличие в восточнославянских верованиях ряда признаков средневекового иконографического и церковно-книжного образа Смерти (вид скелета с косой, принадлежность к разряду ангелов или бесов, роль Божьей посланницы и т.п.). А с другой стороны, отчетливо просматривается круг более архаических признаков этого персонажа, описываемого как сухая и бледная «женщина в белом», прибывшая из загробного мира, выступающая в роли предвестницы смерти, насылающая массовые болезни. Об универсальности этого образа может свидетельствовать рассказ о явлении человеку Смерти в ее зримом обличье, включенный (в качестве *exempla*) в один из средневековых немецких источников, датированный 1219–1223 гг. В кельнской епархии служанка рыцаря Гюнтера как-то ночью увидела во дворе женщину в белой одежде и с бледным лицом, которая побродила по их двору, а затем перелезла через изгородь к соседу, после чего возвратилась к себе на кладбище. Вскоре после этого умерло трое детей Гюнтера, их мать и сама служанка, а затем и сосед вместе с сыном (Майзульс 2014: 169). Поразительно, но по прошествии почти восьмисот лет точно такие же истории о Смерти продолжают записываться современными фольклористами в самых разных уголках Европы.

ДУШИ-СКИТАЛЬЦЫ В ВИДЕ БЛУЖДАЮЩИХ ОГНЕЙ (фрагмент западнославянской народной демонологии)

В мифологической и религиозной системе славян (как и всех других народов) представления о человеческой душе занимают первостепенное место, поскольку они напрямую связаны с базовыми концептами культуры, в частности с центральной семантической оппозицией «жизнь/смерть». В работах С.М. Толстой по этой проблематике рассматривается особое понятие, определяемое как «хронотоп души», которое помогает объяснить разные формы и ипостаси души, существующей в разных пространственно-временных координатах: сначала в теле живого человека, затем во внешнем земном мире (в течение первых сорока дней после выхода из тела умершего) и далее – во внеземном пространстве. С этой точки зрения славянские представления о душе включаются в два более или менее автономных комплекса анимистических верований, условно определяемых как «антропологический» и «космологический». С первым из них («душа телесная») связан круг поверий о местопребывании и передвижении души в теле живого человека; о наделении душой новорожденного ребенка; о способности души покидать тело спящего; об отделении души от человека в момент его смерти. А со вторым («душа свободная») – чрезвычайно широкий набор мотивов, в которых отражается весь посмертный путь души от мертвого тела до загробного мира, существование ее на том свете, периодические посещения земного мира, ипостаси в виде разнообразных природных объектов или животных, стереотипы поведения, демонологические свойства и т. п. (Толстая 2000: 52–53).

Верования о душе имеют самое непосредственное отношение к «низшей» мифологии, поскольку демонологизация умерших людей, как известно, является одним из наиболее продуктивных механизмов, способствующих формированию представлений о персонажах нечистой силы. По признаку большей или меньшей вредоносности среди демонов-покойников различаются, с одной стороны, сравнительно безобидные персонажи, генетически связанные с посмертной душой (разного рода призраки и привидения, умершие некрещенные дети, не успевшие при жизни вступить в брак девушки-русалки, души кающихся грешников или людей, умерших «не своей» смертью, и т.п.), а с другой – крайне опасные встающие из могилы покойники в их телесной

оболочке («возвращающиеся» мертвецы, вампиры, вурдалаки, болг. *плътеник*, т. е. «являющийся во плоти»). Душа, недавно покинувшая тело умершего человека (родственника, односельчанина, которого живые еще помнят по имени), не входит ни в одну из этих двух категорий демонов-покойников. Если она и осмысливается как опасная, то скорее в связи с ее принадлежностью к сфере смерти, чем с изначально присущими ей свойствами злокозненности и враждебности. Однако это относится лишь к тем душам, которые в положенный срок достигают назначенного им места в ином мире и в дальнейшем посещают землю в строго определенные поминальные дни. Такие души пополняют ряды почитаемых предков-опекунов, «праведных дедов», «святых родителей». Если же душа не может найти загробного упокоения и, не получив окончательного пристанища на том свете, остается блуждать между мирами, она начинает приобретать свойства демонического существа, отождествляемого с демонами-покойниками.

Согласно общеславянским данным, сразу после выхода из тела умершего «свободная» душа либо остается незримой, либо принимает вид некой нематериальной, эфемерной субстанции, способной передвигаться по воздуху (облако, пар, ветер, тень, звезда, мерцающий огонек и т.п.). О том, что душа живого или умершего человека может принимать формы светящегося объекта, свидетельствуют широко известные в мифологиях разных народов поверья. По одним из них, звезда загорается на небе в момент рождения нового человека (ср. библейский мотив о вспыхнувшей на небе яркой звезде в момент рождения Христа) и светит до момента его смерти. Когда же человек умирает, его звезда гаснет или падает на землю. При виде падающей звезды жители Полесья говорили: «Мэртви души падають»; при этом в целях самозащиты и продления своей жизни они произносили формулу: «А моя на неби!» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.).

Однако светящиеся по ночам огоньки (блуждающие души), с которыми приходилось сталкиваться людям в земном пространстве, воспринимались с большим опасением, так как в этой ипостаси могли выступать не только души праведников, но и души некрещеных младенцев, грешников, самоубийц. Ср., например, рус. владимир. поверье о том, что мерцающие болотные огоньки — это души людей праведного поведения либо невинных жертв, погибших в трясине (Власова 1998: 52); или рус. перм. свидетельство: свет ночных огней на кладбище — это выходящие из могил души грешников, требующие от своих родственников поминальной службы (там же: 51). Жители Житомирской обл. верили, что в виде блуждающих ночных огней, рассыпающихся искрами, появляются души завистливых людей, которые при жизни поджигали чужие строения, стога, снопы в поле (ПА, Ясное Емилчинского р-на). А по свидетельству К. Мошиньского, мерцающие во тьме кладбищенские огоньки осмыслились жителями Речицкого Полесья как *duże ludzi cnotliwych*, т. е. как души добропорядочных и добродетельных людей (Moszyński 1967: 490). Кроме того, в мифологии

восточных славян и балканославянских народов ночные огоньки считались духами – охранителями подземных кладов.

Представления о блуждающих огоньках как о душах умерших людей известны в той или иной мере во всех славянских традициях, но только у славян-католиков они оформились в виде подробно разработанного фрагмента народной демонологии, включающего персонажей, которые наделяются специфической терминологией и обладают своим особым набором признаков. Рассказы об этих мифических существах бытуют во множестве вариантов в фольклоре поляков, чехов, лужичан, словаков, словенцев, хорватов, а поверья о них занимают одно из центральных мест в каждой мифологической системе. Содержательным стержнем, объединяющим эти представления, является католическое учение о посмертном покаянии как обязательном акте, обеспечивающем каждому человеку возможность искупления своих грехов и спасения души. Согласно польским народным верованиям, души умерших праведников попадают в Царствие небесное, души грешников – в подземный мир Антихриста, а между этими мирами расположено чистилище, где временно пребывают так называемые *dusze pokutujące*, которые отбывают наказание за свои не слишком тяжкие прегрешения. Адекватное понимание трудно переводимых польских терминов *dusza pokutująca*, *dusza na pokucie*, *dusza błędząca*, *dusza zaklęta* и под. требует довольно пространного толкования: речь идет об обреченных отбывать наказание в земном пространстве душ умерших грешников, которые ищут спасения через покаяние, стараясь искупить свою вину и попасть в Божье Царство. Считалось, что прощение эти несчастные души-скитальцы могли заслужить самостоятельно (муками раскаяния и добрыми посмертными делами) либо при содействии живых людей, догадавшихся помолиться за них, поставить крест в их честь, заказать церковную службу, совершить символический ритуал крещения и т. п.

В настоящей статье предметом внимания является именно такая разновидность «душ на покаянии», «душ-скитальцев», которые появляются в ночное время в виде огоньков, летающих жучков-светлячков, разных светящихся объектов, горящих свечей, зажженных фонариков, либо в виде антропоморфных фигур, излучающих свет. Общая типология славянских персонажей этой демонологической категории рассмотрена (преимущественно на западнославянском материале) в статье «Огни блуждающие» в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (Левкиевская 2004а: 511–513).

Для исследователей «низшей» мифологии этот класс демонов-покойников представляет особый интерес, поскольку он позволяет проследить процесс демонологизации души, которая, отделившись от тела умершего, какое-то время еще несет на себе индивидуальные признаки конкретного человека, а в дальнейшем становится все более свободной, независимой, обезличенной и постепенно приобретает черты опасной нечистой силы. Одним из важных идентифицирующих признаков

этих мифологических персонажей можно признать то, что их генезис связан не столько с «нечистыми» покойниками (как это наблюдается в большинстве славянских поверий о происхождении нечистой силы), сколько с душами грешников, нарушивших при жизни некие морально-этические нормы поведения. Имеются в виду люди, которые при жизни обмеривали, обвешивали покупателей (купцы, продавцы); обкрадывали заказчиков при расчете за услуги (мельники), недоливали напитки посетителям (содержатели корчмы), обманывали при размежевании земных наделов (землемеры); либо это души церковных служек, укравших в храме свечи, присвоивших себе часть пожертвований прихожан или не поблагодаривших их за подаяние в пользу церкви; либо души судей, выносивших за взятку несправедливые приговоры; либо, наконец, это души клятвопреступников и злых помещиков, жестоко притесняющих своих подданных, и т. п. Поскольку им был назначен некий срок для посмертного раскаяния и очищения от грехов, они воспринимались как существа несчастные, не слишком опасные для людей, а сами люди считали своим долгом помочь им в этом.

Среди многочисленных вариантов названий блуждающих огней преобладают термины со значениями 'огонь/огни', 'огонек', 'свет', 'луч света', 'свеча' и 'блуждающий', 'летающий' – ср. пол.: *ogniki, ogniorze, ognik błędny, błędne ognie, ogniany, błędne światła*; пол. силез. *ognista kula, błędnik*; ю.-пол. *świecnik, świecznik*; з.-пол., серад. *światła, świetłoki, świeczek, latające światelko*; мазур. *poświętnik*; подгальские гуралы *świecinoc*; чеш.: *ohnivec, světlonoš, světylko, světluška*; словац.: *svetlonos, svetlá, svétar, svetielka*. Либо это термины со значениями 'огненный' и 'человек', 'ребенок', 'душа': пол. *ognisty chłop* [огненный мужик], *ognisty mężczyzna* [огненный мужчина], *błądząca dusza* [блуждающая душа]; чеш., морав. *ohnivá detátka* [огненный ребенок], *ohnivý muž* [огненный муж]. Иногда встречаются названия с указанием времени и места появления этих персонажей: пол. *nocnice* [ночницы], *światlik bagienny* [болотный огонек], *blotnik* [болотник], *miedzchnik* [межник]; чеш. морав. *adventové svetla* [адвентные огни]; либо названия с указанием их главной функции – сбивать людей с пути: пол. *wodziciel* [водитель], *błąd* [блуд], *myłki* [сбивающие с пути]; чеш. *bludičku* [блудички]; лужиц. *błud, błudne świečki* [блуд, блуждающие свечки] (Baranowski 1981: 287; MŚ 2011: 54–56; Dźwigoł 2004: 141–149; Sychta SGK/5: 43–44; Lehr 1984: 227–230; Čsl.Vl. 1968: 572; Navrátilová 2004: 296–307).

В словенской и хорватской терминологии при общем сходстве принципов номинации (со значением 'огонь/свет') выступают и значения 'демонический', 'звериный', 'дикий': хорват. *lučkonosa* [факелоносец], *lamperi* [имеющие фонарь], *svečari* [имеющие свечи], *divlji ogenj* [дикий огонь], *pesi ogenj* [собачий огонь], *pese luči* [собачий свет], *vuče svetlo* [волчий свет], *divje svetlo* [дикий свет], *mrtvačko svetlo* [свет мертвецов], *vilen svetlo* [вилины свет]; словен.: *svečari* [торговцы свечами], *blodeče luči* [блуждающие огни] и др. (Менцеј 2004: 249–262; Mencej 2006; Раденковић 2008: 349–362; Kropelj 2008: 329). В польской и словенской

мифологической традиции известны также названия блуждающих огней, происхождение которых связано с душами умерших землемеров, согрешивших при размежевании земных наделов: пол. *geometra, mierzniiki, inżynieri*; словен. *mejnik, meraš, džilej, inženiri*.

Повсеместно у западных славян считалось, что блуждающие огни появляются лишь в сумерках и ночью; что они преследуют вышедших за пределы села путников; никогда не проникают в жилое пространство человека. Чаще всего их видели на полях, лугах, в лесу, на болоте; на кладбище или вблизи придорожных крестов, часовен, возле почитаемых «святых» мест и источников. По одним этнографическим данным, светоносные духи воспринимаются людьми как безвредные и даже помогающие человеку. По другим – различаются злые и добрые мифические огни. Первые вредили тем, что пугали встречных, сбивали их с пути, заводили в непролазные болота, могли свалить человека с ног, затоптать его, ослепить; вторые – спасали ночных путников в трудной ситуации: освещали тьму, выводили на дорогу заблудившихся, сопровождали их в топких местах, светили вознице при необходимости починить повозку, указывали путь к дому. Например, поляки Велюньского пов. Лодзинского воев. верили, что добрые ночные огоньки созданы самим Богом для того, чтобы опекать заблудившихся путников; стоило только позвать: «Świczku, potrzebuję ratunku!» [Свечка, мне нужна помощь!], – как тут же появлялось *światelko* и выводило человека на дорогу (Drozdowska 1962: 119).

И все же основная масса свидетельств позволяет заключить, что блуждающие огоньки проявляют свою вредоносность, прежде всего по отношению к неправильно ведущим себя людям: к тем, кто свистит на ходу, громко поет, отправляется в путь в пьяном виде; кто позволяет себе насмешки по отношению к этим персонажам и непочтительное обращение с ними; кто не догадывается отблагодарить за оказанную услугу (освещение ночной дороги) и т. п. В одной польской быличке (Серадзское воев.) рассказывается, как некий мужик подружился с «ночным огоньком»: всегда приветствовал его при ночной встрече, уступал дорогу, молился, чтобы Бог отпустил его грехи. За это *świczek* отгонял насекомых-вредителей от огородных грядок этого хозяина, светил ему во время поздних работ вне дома или на вечерней рыбалке (WKDP 2005: 459).

Иногда этим персонажам приписываются такие формы поведения, которые совершенно не типичны для нечистой силы: они якобы приходят на помощь людям истинно верующим, набожным, постоянно посещающим костел, и – наоборот – нападают на тех, кто слывет безбожником, не исполняет религиозных заповедей; кто возвращается вечером с танцев и посиделок, пропустив вечернюю службу; кто ходит в лес на охоту по большим праздникам и т. п. (MŚ 2011: 60, 337, 438). Согласно одной из силезских быличек, когда верующие шли в зимней тьме к ранней адвентной заутрене, они видели, как вдоль дороги к костелу неподвижно стоят, заботливо освещая людям путь, *ogniste chłopcy*

[огненные мужики] (WKDP 2005: 59). Кое-где в западных р-нах Польши считалось, что никакой угрозы для человека не представляют такие души-скитальцы, срок покаяния которых близится к концу и чье избавление уже близко.

При встрече с мифическими огнями важно было знать, как надо правильно себя вести, чтобы избежать негативных последствий. В обязанности старших членов семьи входило обучение этому младших: надо было трижды перекреститься, уступить огоньку дорогу, поблагодарить его за освещение ночной тьмы, помолиться за души усопших; если светящийся объект не исчезал, следовало спросить, чего он хочет; угостить его хлебом или обсыпать хлебными крошками; пообещать заказать за его душу поминальную службу в церкви; правильно ответить на его вопрос. Например, дух землемера, приговоренный носить на себе тяжелый межевой камень, при виде человека мог спросить: «Куда мне положить этот камень?» Правильным считался ответ: «Положи его туда, где взял!» И тогда слышался облегченный вздох и слова измученного духа: «Спасибо тебе, что ты меня спас, а то я уже почти 50 лет хожу с этим камнем» (MŚ 2011: 257; WKDP 2005: 301–302, 460; Simonides 1991: 209). Былички с этим сюжетом (и почти дословно повторяющейся формулой вопроса-ответа) зафиксированы у чехов, словенцев, хорватов (Navrátilová 2004: 302; Раденковић 2008: 357).

Одним из главных правил поведения человека при встрече с блуждающими огнями признавалась необходимость поблагодарить их за освещение темноты. На тех, кто забывал это сделать, духи очень сердились, мстили, осыпали искрами. И связано это не только с правилами неперемного почтительного обхождения, но и – прежде всего – с потребностью духов услышать спасительные для них слова: *Bóg zapłaci!*, т. е. «Да вознаградит тебя Бог». Такое благопожелание могло оказать неоценимую услугу в деле спасения грешной души. Осведомленные об этом люди заучивали специальные благодарственные формулы как оберег от ночных духов. Так, одному вознице, застрявшему с телегой в ночном лесу, «светлик» помог освещением и затем сопровождал его до села; возле дома мужик сказал: «Ты помог мне в беде, так пусть же Святая Троица наградит тебя за этот акт милосердия. Пусть она тебе простит, в чем ты согрешил при жизни!», и в ответ услышал: «Благодарю тебя во имя Пресвятой Троицы, что ты меня спас!» (MŚ 2011: 441).

Бывали случаи, когда все эти правила все же не помогали, и оставалось непонятно, чего именно хочет душа грешника. В одном из польских рассказов повествуется о том, как блуждающий огонь долго преследовал человека в пути, довел его до самого села, затем до двора, и все не исчезал. Хозяин разозлился и ударил по нему рукой, после чего услышал: «Спасибо тебе, что спас меня, а то я уже целый век отбываю наказание за то, что ударил по лицу своего отца!» (MŚ 2011: 149–150).

Несмотря на то, что души-скитальцы, как считалось, обречены отбывать покаяние в земном мире некий неопределенный срок (никак не связанный с календарным временем), в поверьях всех славян-католиков

появление этих духов часто соотносится с предрождественским периодом (адвентом) либо с поминальными днями католиков – праздником всех святых (1–2.XI); реже – с кануном дня св. Яна (24.VI). Такая календарная приуроченность позволяет обнаружить факт сближения блуждающих огней, с одной стороны, с нечистой силой, которая активизируется в ночь на Ивана Купалу, а с другой – с душами умерших, появляющихся в период осенних поминок и в адвентные недели. В селах словацко-моравского пограничья мифические огоньки назывались *adventové svetla* (Václavík 1930: 423); так же именовались они и в р-нах Словацкого Рудогорья (Гемер) – *adventovo svetlo* (GM 2011: 372).

Интенсивность бытования западнославянских поверий о блуждающих огнях (и степень разработки связанных с ними многообразных мотивов) нарастает по мере продвижения с востока на запад. В восточных областях Польши хоть и известны рассказы об этих мифических существах, но популярность их сравнительно невелика. Более значимы они в мифологической прозе юго-западной Польши и Великопольши. Но особенно массово они представлены в демонологии Верхней Силезии (и вообще в регионе немецко-чешско-польских этнических контактов), а также в р-нах Польского Поморья. За неимением достаточных чешских свидетельств я не могу пока судить о географии распространения представлений о блуждающих огнях на территории Чехии, но по утверждению К. Мошиньского, они хорошо известны и у чехов, и у лужичан (Moszyński 1967: 490). Что же касается Словакии, то сами по себе поверья о светоносных ночных духах известны здесь как будто достаточно широко, однако они представлены в виде лаконичных, однотипных по содержанию сообщений, согласно которым *svetlo*, *svetlonos*, *svetielka* – это либо злые духи, сбивающие с пути ночных путников; либо души некрещеных детей, а также умерших землемеров (и других грешников); либо души умерших колдунов и ведьм, нападающие на людей; либо это духи – охранители подземных кладов. В этой демонологической системе блуждающие огни чаще всего наделяются вредоносными свойствами. И даже души кающихся грешников нередко проявляют трудно объяснимую агрессивность: например, в надежде получить отпущение грехов они стараются погубить как можно большее число людей (Blažoeva 1976: 59).

В целом можно признать, что наиболее значимыми, объединяющими все многообразие западнославянских поверий о блуждающих огнях, являются следующие мотивы: по внешнему виду – это светящиеся в ночной тьме явления и объекты; по их основной функции – это способность сбивать с пути и заводить людей на бездорожье; по происхождению – это души умерших кающихся грешников (или других категорий покойников), встреча с которыми практически всегда осмысливается как опасная для человека. В чешском фольклоре известны специальные заговоры, призванные защитить от блуждающих огней: «Zaklínám vás, bludičky, vy hudobný dušičky. Každý z vás dám po drobečku, at se vrátí do hrobečku» [Заклинаю вас, блуждающие огоньки, вы убо-

гие душеньки. Каждой из вас дам по крошечке, чтобы вы вернулись в могилку] (Вельмезова 2004: 234). Выпадают из этого круга характеристик редкие свидетельства о том, что в виде огненных явлений могли появляться по ночам, преследуя людей, души живых ведьм; речь идет о словенских «цоприницах» (Mencej 2006: 187–208) и западноукраинских «чередийницях» (Левкиевская 1994: 256–257).

Таким образом, комплекс проанализированных нами верований позволяет отметить генетическую связь между душой конкретного умершего человека (в ее светоносной воздушной ипостаси) и мифологизированными душами, постепенно приобретающими признаки полудемонических существ, а затем и типичной нечистой силы. В этих свидетельствах отражаются сравнительно поздние этапы развития западославянской народной демонологии, когда продолжалось освоение христианской системы ценностей, связанных с представлениями о греховности и о том, что грехи можно искупить в чистилище и таким образом избежать адских мук. Вместе с тем отчетливо видно, как эти идеи народного католицизма адаптируются в мифологической традиции на основе привычных моделей архаической культуры.

– II –
ВЕРОВАНИЯ
и ОБРЯДЫ

РИТУАЛЫ И МИФОЛОГЕМЫ, СИМВОЛИЗИРУЮЩИЕ НАЧАЛО И КОНЕЦ СВЯТОЧНЫХ ПРАЗДНИКОВ

В сфере изучения календарных праздников накоплено уже такое несметное количество эмпирических фактов, что давно ощущается потребность перейти от описательных методик к аналитическим, которые бы учитывали не только языковые и ритуальные данные, но и весь круг верований, позволяющих осмыслить те или иные отрезки годового цикла с точки зрения их мифологической семантики. В настоящее время все более осознается потребность в реконструкции календарной мифологии, характерной как для отдельных (точечных) календарных дат, так и для некоторых растянутых во времени, сложных по структуре праздничных циклов, сезонов, переходных периодов.

Удачной попыткой в этом направлении является, как мне кажется, монография Т.А. Агапкиной «Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл» (Агапкина 2002), целью которой было «исследовать возможно более полный перечень (набор) общеславянских мифопоэтических доминант (т. е. неких устойчивых содержательных схождений)», способствующих выявлению наиболее значимых единиц в структуре весенне-летнего народного календаря. По наблюдениям автора, кульминацией зимнего сезона у всех славян можно признать святки, осмысляемые как середина зимы и как время намечающегося поворота к весне; окончание зимы не имеет точной датировки и практически смыкается с началом весны; весенне-летний период занимает большую часть народного календаря и делится в свою очередь на ранневесенний цикл, приходящийся на зимне-весеннее порубежье (от масленицы до Пасхи), и поздневесенний (от Пасхи до Купалы); лето в традиционном календаре выглядит самым коротким по протяженности (по сути, это начало уборки урожая) и самым «бедным» в смысле концентрации обрядов, обычаев, запретов (Агапкина 2002: 694–699).

Казалось бы, трудно найти в череде народных праздников более четко выделяемый (с точки зрения временных границ) период, чем святки. Во всех толковых и энциклопедических словарях он обозначается как время от Рождества до Крещения. Однако, во-первых, народные праздники далеко не всегда совпадают с датами официально-церковного календаря: например, праздник Рождества в отдельных локальных традициях может длиться два-три дня. Во-вторых,

приходится учитывать разное для городской и для крестьянской культуры понимание границ суточного времени: в народной традиции оно исчисляется не с полуночи до полуночи, а с захода солнца накануне праздника до заката в праздничный день (а это значит, что празднуется и канун определенного дня, и сам этот день). Наконец, в-третьих, внутренняя структура святочного периода представляет собой последовательность сменяющих друг друга праздников и промежутков между ними. Все эти особенности устройства святочного цикла в народном календаре требуют специальных комментариев, призванных сконцентрировать внимание на ритуально-мифологических стереотипах со значением «начала» и «конца» святок.

Прежде всего необходимо учитывать специфику толкования самого слова *праздник*: в традиционной культуре это некое особое сакральное время, противопоставленное повседневному (будничному) по признакам его «праздности», т. е. освобождения от труда, и «святости», которая требует от людей соблюдения особых норм поведения. Запреты на все (или на некоторые) виды хозяйственных работ являются главным отличием праздников от будней (Толстая 2009: 237–241).

Последовательно сменяющие друг друга святочные праздники (вместе с их канунами) – Сочельник, Рождество, Новый год, Крещение, а также включенные в этот цикл дни почитаемых святых – осмысляются как некий единый по ритуально-мифологическим показателям временной период с более или менее четко обозначенными границами, символизирующими его «начало» и «конец». Об этом свидетельствует, во-первых, относящаяся к трем главным святочным датам (или их канунам) народная терминология, в которой при ключевых терминах типа *Божий, Коляда, Кутья, Свят вечер* и т. п. фигурируют такие определения, как «первый – второй – третий», либо «первый – средний – последний», либо «голодный, бедный» (по отношению к Рождеству и Крещению) – «жирный, богатый, щедрый» (по отношению к Новому году). Так, три значимых для святочного цикла кануна: ‘Рождественский сочельник’, ‘канун Нового года’ и ‘канун Крещения’ назывались в Полесье соответственно – *Перша кутья, Друга кутья и Третья* (или *Последняя*) *кутья*; а в Болгарии – *Първата кадена вечеря, Втората кадена вечеря и Третата кадена вечеря*. В карпатоукраинских бойковских говорах два кануна (рождественский и крещенский) назывались *Перший свят вечір* и *Другий свят вечір*. Ср. также белорусские и украинские названия *Бедная кутья* ‘канун Рождества’ и *Богатая кутья* ‘канун Нового года’ (СД 2009/4: 584–585).

Во-вторых, для всех святочных праздников характерны однотипные ритуальные формы и одинаковые нормы поведения: запреты почти на все виды полевых и домашних работ; общесемейная ритуальная трапеза; визиты полазников; обходы колядников; магические акты с символикой «начального», «нового», «впервые осуществляемого»; гадания о будущем; приметы о погоде на весь год и т. п. Наконец, в-третьих, единство святочного периода определяется и

сквозными мифологемами (например, мотивами «прихода» нового времени и его «ухода»; осознание всего временного отрезка как опасного, демонического и «нечистого»).

На содержательное единство святок указывают и некоторые «рабочие» обряды и обычаи, сигнализирующие о вхождении в праздничный период и выходе из него: например, ритуалы внесения накануне Рождества в дом ритуальных символов (бадняка, соломы, сена, снопа) – и обязательное удаление их из домашнего пространства по истечении праздничного времени; требование выбросить по окончании святок весь накопившийся в доме за это время мусор и печную золу; необходимость непременно доест в последний день святок весь обрядовый рождественский хлеб; сжечь до конца свечу, которая зажигалась во время всех трех праздничных трапез (рождественской, новогодней, крещенской); требование соблюдать, начиная с Рождественского сочельника, определенные запреты, которые отменялись сразу после Крещения. Важной объединяющей все святочные дни идеей можно признать также мифологический мотив «прихода персонифицированного праздника» в Сочельник и его «ухода» в конце святок.

В составе святочных праздников статус главного, центрального, имеющего высшую степень значимости, безусловно, приобретает Рождество, которое служит началом двухнедельного периода и осмысливается как важнейшая сакральная точка всего годового круга. Его празднование могло длиться в разных локальных традициях два-три, а то и четыре дня; при этом иногда специальными хрононимами обозначался каждый из рождественских дней, ср., например: укр. *Перший день Різдва Христового* (25.XII/7.I), *Другий день Різдва Христового* (26 XII/8.I), *Третій день Різдва Христового* (27.XII/9.I); чеш., словац. (по отношению к этим же датам) *První Svátek vánoční, Druhí Svátek vánoční, Tretí Svátek vánoční*; серб. (Лесковацкая Морава) *Божих* (7.I), *Божју дан* или *Средњи дан* (8.I), *Мали дан* (9.I) (Недельковић 2009: 65–67).

Мифологическую основу Рождества составляют, во-первых, представления о смене природного времени и наступлении рубежа между старым и новым годом; поверья об открытости границ между «этим» и «тем» светом. Во-вторых, характерная для этого календарного периода идея «зарождения», понимаемого и как появление на свет Сына Божия, и как рождение «нового года», «летнего солнца» (обеспечивающего увеличение светового дня), и как начало очередного сезонного возрождения плодородных свойств земли. По-видимому, с этой же идеей связаны и приуроченные ко второму рождественскому дню обычаи почитания Богородицы как роженицы и чествование баб-повитух.

Поскольку празднование Рождества начиналось в Сочельник, то вечер этого дня и осознавался как стартовая точка, отсчитывающая течение двухнедельного святочного времени. В отличие от других канунов (Нового года и Крещения), Рождественский сочельник совмещает в себе сразу несколько символических «переходов». Он маркирует, во-первых, наступление святочного периода; во-вторых – начало празднования

Рождества; в-третьих – суточный перелом дня и вечера как рубежной точки между «профанным», до-праздничным временем (первая половина дня 24.XII/6.I) и – «сакральным», праздничным (вечер того же дня). Конечно, говорить о повседневности по отношению к поведению людей в первую половину Сочельника можно лишь условно, так как весь этот день с раннего утра был занят предпраздничными хлопотами, и почти каждое из хозяйственных дел могло сопровождаться скрытой от посторонних глаз индивидуальной магией и гаданиями. А у южных славян главной заботой этого дня (называемого *Бадњи дан*) была, кроме того, обставленная многочисленными ритуалами заготовка *бадняка* как важнейшего ритуального рождественского символа. И все же все эти совершаемые до захода солнца действия осмыслялись как подготовительные и до-праздничные. Резкая смена манеры поведения наступала в тот знаковый момент, когда с наступлением сумерек (при появлении на небе первой звезды) обычай требовал собраться членам семьи всем вместе вокруг приготовленной трапезы и когда вступали в силу обязательные для этого времени святочные запреты.

Началом празднования, по общеславянским свидетельствам, служили торжественно обставленные ритуалы внесения в дом основных растительных символов Рождества – соломы, сена, снопа, *бадняка*, рождественского деревца. В названиях этого акта, а также в его мотивировках (либо в сопутствующих приговорах, диалогах, репликах) отражаются представления о том, что именно в этот момент в дом приходит персонифицированное праздничное время¹. Например, по сербским свидетельствам (р-н Воеводины), о внесении в дом вечером накануне Рождества соломы, которую рассыпали по всему полу, говорили, что таким образом вносится само Рождество («уносио се Божић»); либо факт внесения соломы осознавался как свидетельство того, что «у кућу дошао Божић, чиме су и отпочинали ритуали Бадње вечери» [в дом пришло Рождество, и с этого начинались ритуалы Сочельника] (Босић 1996: 86). Аналогичными приговорами мог сопровождаться и акт внесения в дом *бадняка*: «Пришло Рождество, несущее нам урожай и приплод всего...» (СД 1995/1: 129). По карпатоукраинским данным, внося в хату рождественский сноп, называемый *дідух*, хозяин торжественно провозглашал: «Святки йдуть!», сын подтверждал: «Святки прийшли!», а хозяйка приглашала «дідуха завітати до господи» (Килимник 1955: 23). По полесским (гомел.) данным, факт раскладывания сена на покути (т. е. в «красном углу») объяснялся следующим образом: «На покуть сенця кладе́м – то Ко́ляды идуть; жмачо́к сена принесли – так это Ко́ляды пришли»

¹ Подобной трактовке обряда, повидимому, способствовали и некоторые названия этих предметных символов, указывающие на их связь со святочной терминологией («коляда», «Рождество») и на тенденцию к персонификации праздника («дед», «баба»). Ср. например, названия рождественского снопа: укр., белор. *коляда*, *дед*, *баба*; пол. *kołęda*, *dziań*, *stary*, *baba*; чеш. *stary*, *baba* (СД 2012/5: 92–93); и варианты названий *бадняка*: болг. *коладник*, *коледник*, *коледско дърво*; словен. *božič*, *božičnik*; а также: болг. пирин. *бабка*, *дедник* (СД 1995/1: 129; Плотникова 2004: 99, 400, 411).

(Толстая 2005: 122); полес. волын.: «Хозяин вносит вязочку сена в хату [и говорит]: “Добрый вечер! Коляда иде!”» (там же: 120); в др. комментариях к тому же обряду сообщается, что сено кладут потому, что «Коляда на конех еде. Коляда буде сино йисты и куттё...» (там же).

Символические действия, направленные на выпроваживание, изгнание персонифицированного праздника (или неких мифологических персонажей, приглашенных к рождественскому ужину), могли осуществляться в разных славянских традициях в разные сроки. Это происходило либо сразу после общесемейной трапезы в Сочельник (когда выбегали во двор, били по забору, по воротам, по углу дома, выкрикивали отгонные формулы, устраивали шум); либо на третий день Рождества. Но чаще всего они были приурочены к кануну Нового года или Крещения. Так, вынесение из дома рождественской соломы во второй или третий день после Сочельника у сербов Воеводины символизировало конец Рождества. При выметании из дома соломы хозяева говорили: «мы вымели Рождество из дома» [*измели смо Божић из куће*] (Milićević 1967–1968: 35); а когда ее выносили во двор, старались это делать очень тихо, «чтобы никто не услышал, как уходит Рождество» [*да нико не би чуо да одлази Божић*] (Босић 1996: 92). Ценное свидетельство о закарпатском обычае выметания из дома обрядовой соломы во второй день рождественских праздников приводит П.Г. Богатырев: «В Прислопе солому не сжигают, а выметают ее в место, недоступное ни человеку, ни скотине. Этот обряд совершают не потому, что боятся топтать священную солому, а из страха, чтобы она не принесла вреда» (Богатырев 1971: 214). В этом свидетельстве вредоносность избывшей сроки своего ритуального употребления соломы сравнивается с опасностью воды, оставшейся после обмывания покойника: «Нельзя употреблять эту солому, так же как нельзя брать воду, которой обмывали покойника, потому что это приносит несчастье» (там же). У западных славян обязательное очищение дома от рождественской соломы в Новый год мотивировалось стремлением удалить из жилого пространства все болезни и недуги. Контроль за исполнением этого обряда возлагался на участников новогодних обходов (называемых: пол. *śmieciarzy* ‘мусорщики’, чеш. *smítalkové, vometače* ‘выметальщики’), которые проверяли чистоту выметенного дома либо сами символически выметали остатки соломенной трухи, говоря при этом, что «выметают старый год» (СД 2004/3: 418). Отмеченное в этом свидетельстве представление о вредоносности рождественской соломы как будто вступает в противоречие с массовыми славянскими данными о практике ее вторичного использования в хозяйственных целях, однако хорошо известно, что и так называемые «покойнички» предметы тоже часто использовались в качестве целебного средства (СД 2009/4: 124–127).

Сразу после внесения в дом соломы вечером в Сочельник вступали в силу многочисленные святочные запреты: во время праздничного ужина запрещалось громко разговаривать, вставать из-за стола и вновь садиться, сидеть слишком тесно друг с другом, размахивать руками,

пользоваться колющими и режущими приборами, поднимать упавшую ложку, убирать со стола на ночь остатки еды; детям не разрешали за ужином шуметь, толкаться, ставить локти на стол, дуть на горячую пищу. Считалось нежелательным поодиночке выходить из дома во двор до завершения ужина, но если это было крайне необходимо, то при возвращении нельзя было шуметь и хлопать дверями; необходимо было поздороваться с домочадцами, заново поздравить их с Рождеством, произнести стереотипные пожелания. Вообще любой «приход в дом» кого бы то ни было в первые два-три дня Рождества осмыслялся как знаковый акт, способный повлиять на дальнейшее благополучие дома и семьи, и обставлялся как ритуализованное магическое действие. Перед началом ужина или перед подачей главного рождественского блюда во многих славянских традициях разыгрывался сценарий «приглашения к столу мифического гостя» (Виноградова, Толстая 1995: 168–170).

Последующие приуроченные к рождественскому утру и дню обряды хождения по домам «первых поздравителей» (полазников; участников многообразных колядных обходов; пастухов, раздающих ветки; родственников, разносящих ритуальное угощение и т.п.) включались в состав ритуалов, символизирующих «начало» святочного времени, и обнаруживали прямую связь с главным для этого периода мифологическим мотивом – «приход персонифицированного праздника». Он фиксируется также в ряде фольклорных текстов и верований. Так, согласно мотивам сербских обрядовых песен и поверий, *Божий* идет из далекого края, преодолевая горы и реки, проходит от села к селу и, наконец, появляется в каждом доме на чердаке или возле очага (СМР 1970: 30). По свидетельству Ю.Ф. Крачковского, белорусы объясняли детям, что за две недели до Сочельника «коляды» (т. е. святки) находятся еще далеко от дома, за 2–3 дня – они уже в амбаре, накануне Рождества – колядные праздники уже где-то на печке; а когда хозяин вносил в дом в день Рождества печеную говядину или колбасы, то говорил: «Радуйтесь, дзеци, уже каляда идзец у хату!» (Крачковский 1874: 163). В Полесье (Ровенская обл.) за три дня до Сочельника говорили детям: «Вот вжэ Коляда еде на трох кониках»; за два дня – «на двох кониках [едет]», а за день до Сочельника сообщали, что коляда «вжэ приежае» (Толстая 2005: 120).

Семантика «начала» как первособытия, способного повлиять на благополучие людей в течение всего года, проявляется не только в обязательных обрядах, но и в бытовых действиях, совершаемых в рождественское утро. Например, как знаковые события воспринимались: раннее пробуждение на Рождество, первые формы приветствия членов семьи, принесение «новой, непочатой» воды, утреннее умывание, первое разжигание печи, замешивание теста для праздничной выпечки, первая трапеза, прием первого посетителя и многие другие действия.

Из двух святочных недель бо́льшая степень «святости» приписывалась первой семидневке, на которую распространялись самые строгие запреты на все виды хозяйственных работ. Лишь по завершении

этой недели, сразу после Нового года, эти запреты частично снимались или ослабевали. Например, разрешалось понемногу работать в дневное время (но не по вечерам) либо выполнять самые необходимые хозяйственные дела.

Занимающий срединную позицию в святочном цикле Новый год, по сравнению с Рождеством, рассматривается как менее значимый годовой праздник, но по составу основных ритуально-мифологических характеристик он заметно с ним сближается. Показательно, что в некоторых южнославянских названиях Нового года используются термины со значением 'Рождества': серб. *Мали Божић*, т. е. 'малое Рождество'; черногор. *Млади Божић*, т. е. 'молодое Рождество'. Центральным для этого праздника является представление о переломном характере времени, о смене старого года новым. Поэтому в основе большей части обрядов, обычаев и примет лежит «магия первого дня», призванная обеспечить удачу на весь год. Отношение к этому празднику как к «началу новолетия» определяет ярко выраженную инициальную символику в поведении людей, основанную на признаках «новый», «первый», «начальный», «впервые происходящий». Например, считалось необходимым провести первый новогодний день в веселье, добром здравии, в хорошем расположении духа, быть бодрым, сытым, довольным, свободным от долгов. Рубежный характер праздника отражается и в чрезвычайно популярных для кануна Нового года обычаях гадать о будущем, и в поверьях о приближении с этого дня весны, ср. полес. гомел.: «Прыдзе Шчодрэц [название кануна Нового года] – той зиме конец» (Толстая 2005: 265).

Вместе с тем, если учитывать символику начала в границах святочного (а не годового) времени, то Рождество и Новый год можно признать противопоставленными друг другу: первый из этих праздников символизирует начало святок, тогда как второй имеет определенные признаки их окончания. Это проявляется прежде всего в снятии ряда запретов, действующих всю первую святочную неделю: в новогоднее утро уже разрешалось (либо даже считалось обязательным) вынести весь накопившийся за неделю мусор и выбросить его; вынести печную золу; удалить из дома (если это не было сделано по завершении Рождества) праздничные предметные символы – остатки бадняка, солому, обрядовый сноп, рождественское деревце и т. п. Подобные действия с явной очистительной символикой часто сопровождалось приговорами, содержащими мотивы «изгнания святок» или «выпроваживания старого года». Во многих славянских традициях действовал обычай, согласно которому обязательным считалось дожить до Нового года все рождественские блюда и особенно оставшуюся с Рождества хлебную обрядовую выпечку (иногда ее специально сохраняли, чтобы съесть во время торжественной новогодней трапезы). После Нового года менее строго соблюдались запреты на домашнюю работу, о чем уже было сказано выше.

Что же касается последнего из святочных праздников (Крещения), можно сказать, что в его обрядности и верованиях явно преобладают

мотивы «изгнания–проводов» или «ухода, отъезда» праздника, а также представления о необходимости очищения жилого пространства после завершения «поганных», «некрещеных» святочных недель (как они характеризовались у южных славян). Хотя день Крещения у всех славян воспринимается как конец святочного периода, в разных традициях сложились разные представления о точной дате завершения святок. По одним данным, святки заканчивались в канун Крещения (5/18. I); по другим – в сам этот праздник (6/19. I). Судя по народным названиям (включающим общеизвестные святочные термины типа *коляда*, *кутья*, *святой вечер*, *божић*) и по характеру обрядов, как завершающий этап святочного времени воспринимается чаще всего канун Крещения: рус. *Крещенская коляда*, полес. *Последняя кутья*, укр. *Свят-вечір водохрєсний*, болг. *Третата кадена вечеря*, хорват. (Самобор) *Zajdni Božić*, т. е. день, в который – как считалось – период опасных *некрещеных дана* заканчивался (СД 1999/2: 667). В некоторых районах Словении канун Крещения называется *Pehtrin večer* или *Pernahti večer*, который осмыслялся как последний день пребывания на земле мифической Бабы Перхты, когда кончаются опасные «волчьи дни» и совершаются многообразные отгонные ритуалы, называемые: *goniti Perhto*, *zver goniti*, *volka poditi* (Kuret 1970: 267–277). А следующие два дня – Богоявление (6/19. I) и день Иоанна Крестителя (7/20. I) – во всех славянских традициях были посвящены скорее церковным, чем народным, обрядам водного очищения (обмывания, обливания, обрызгивания, купания и т.п.) после «нечистых» святочных дней. Соответственно и в терминологии дня Богоявления преобладают уже чисто христианские мотивы: «водосвятие», «святая вода», «Иордан», «крест», «богоявление», «три короля» (СД 1999/2: 667). В болгарской традиции общим термином *Водици* часто объединяются три ближайших дня: 6–7–8 либо 19–20–21 января (Богоявление, зимний Иванов день, Бабин день) – на основе общих для всего трехдневья обычаев ритуального омовения.

Значительный разброс в представлениях о сроках окончания святок отмечается в Полесье. По одним данным «Коляда отъезжает на белых конях» накануне Крещения (Moszyński 1929: 227); по другим – святки (называемые *колядами*) кончаются в день Крещения: выпроваживая *Коляды* (6/19. I), хозяева рисовали на дверях дома и ворот «коников», приговаривая: «Прыехали на коних, на коних и уездзеце» (Толстая 2005: 128); по третьим – «Каляду выгоняли на Кресьщицеля (7/20. I). Бацюшка ў свой карман каляду вуганял» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.). В некоторых селах Брестской обл. этот же день (7/20. I) назывался *Всем святым розданье*; считалось, что именно в этот день окончательно «расходятся все святочные святые» и полностью снимаются запреты на работу: «От, у этом году Крэшчэнне було ў суботу, а ў воскресэнье – Ёсим святым розданне, а ў понэдилок ужэ можна прасты. Ёси сватые поодходьлы, робыш, што хотыш – и шыеш, и прадбш» (Толстая 2005: 57). Окончательной датой завершения святок в этом же регионе иногда называется и день, именуемый *Провод-Коляда* (8/21. I), отстоя-

щий от праздника Рождества ровно на две недели. В Житомирской обл. он же называется *Роздвяный день*: «Иван Хрэститель, а назаўтра – той день, шо Роздво було, и ужэ усе, роздвяные святá кончаюцца» (Толстая 2005: 211). Таким образом, верхняя точка святочного времени могла варьироваться в границах между 5–8 (19–21) числами января.

Итак, мы попытались рассмотреть особенности святочного периода с точки зрения установления его временных границ и актуальных для этого времени ритуалов, символизирующих начало святок и их конец. До сих пор речь шла о конкретных календарных датах, позволяющих заключить, что у всех славян начало святок приурочено ко второй половине дня Рождественского сочельника, а конец приходится либо на день Крещения, либо на одну из ближайших дат. Однако если попытаться обозначить эти границы по ряду других показателей, например, по составу наиболее значимых мифоритуальных доминант (пользуясь терминологией, предложенной Т.А. Агапкиной), – то мы получим несколько иную картину. Так, по оценке самих носителей традиции (засвидетельствованной, например, в некоторых болгарских и восточносербских регионах), к периоду святок примыкает еще и предрождественское четырехдневье, а именно: Игнатов день (20.XII/2.I), открывающий – по народным представлениям – рождественско-новогодний цикл обрядов, а также последующие, так называемые трудные дни (21–22.XII/3–4.I), связанные с культом Богородицы как роженицы, и затем *Туцин дан* (23.XII/5.I) – день накануне Рождественского сочельника, когда забивалось жертвенное животное и готовилось главное рождественское блюдо («печеница»). День Игнатия Богоносца для славянобалканской традиции вполне обоснованно признается «первым праздником святочно-новогоднего комплекса» (СМР 1970: 29; СД 1999/2: 373–374). Это подтверждается как составом типичных для святочного времени обрядов, обычаев, мифологических представлений, так и хрононимами, относящимися к Игнатову дню: серб., черногор. *Мали Божић, Први Божић, Кокошињи Божић* и др. (соотносимыми с названиями Рождества); либо – болг. *Млада година, Млад ден, Нов ден* (соотносимыми с названиями Нового года). Показательно, что одним из главных ритуалов этого дня было обязательное утреннее посещение полазника (*полазването*). Сам Игнатов день мог иметь название *Пулязовден*, как это фиксируется для болгарских сел Добричской околии (Усачева 2008: 50). В Игнатов день при входе в дом полазник поздравлял домочадцев с наступлением Нового года – «Честита ви нова година!» или «Да ви е честита Млада година!» (там же: 49, 44). По мнению ряда польских исследователей, у славян-католиков к рождественско-новогоднему циклу примыкает (по способам ряженья, по характеру поздравительных обходов, визитов полазника и т.п.) часть адвентного периода, начинающаяся со дня св. Николая (Godula 1994). Не случайно в западноевропейской традиции фигура Санта-Клауса является символом Рождества и Нового года (а не только персонажем ряженья в день Николы Зимнего).

Далее, по признаку характерной для святочного времени повышенной демонической активности в славянобалканской традиции особым образом выделяется период с Игнатова дня до Нового года; а в западнославянской календарной мифологии – это время Адвента, т. е. период с Андреева дня либо со дня св. Люции – до Нового года (см. подробнее: Виноградова 2011: 167–168); у восточных славян – преимущественно святки, но по некоторым данным, время с Николина дня до Крещения. По признаку астрономического перелома времени, когда начинает прибывать световой день, чаще всего отмечается период со дня св. Андрея до Нового года. В Полесье этот мотив еще фиксируется в круге данных, относящихся ко дню св. Василия, но позже уже не встречается («На Васильев вечер дня прибывает на один куриный шаг»). Южнославянские поверья о днях, когда якобы начинает прибывать световой день, рассмотрены в специальной работе А.А. Плотниковой «Начало года» в словесных клише у южных славян». По наблюдениям автора, увеличение светового дня чаще всего фиксируется в южнославянских пословицах, приуроченных к дням свв. Андрея, Варвары, Николая, Игнатия и лишь изредка – к Рождеству; это позволяет сделать заключение о том, что предшествующие святочному периоду зимние праздники, от которых ведется отсчет прибавления дневного света, получают статус «канунов», которые служат своеобразным прологом к рождественско-новогодней обрядности (Плотникова 1995: 95–96). Наиболее массовые зимние гадания происходят у восточных и западных славян с начала предрождественского поста (Андреев день) и длятся в течение обеих святочных недель. Обходы по домам колядников и ряженых начинаются у всех славян задолго до святок: с Андреева дня до Крещения; пик посещений полазников приходится на дни адвентных святых (з.-слав.) и на Игнатов день, Рождество, Новый год (ю.-слав.). Таким образом, по этим показателям основные праздничные даты предрождественского поста могут условно рассматриваться как входящие в единую смысловую синтагму святочной мифологии. Тогда как Крещение (и ближайшие к нему дни), действительно, можно признать крайней точкой славянского рождественско-новогоднего комплекса, так как все рассмотренные выше мифоритуальные доминанты теряют свою актуальность сразу по окончании этого последнего в святочном цикле крещенского праздника.

«ИГРЫ СО ВРЕМЕНЕМ» В ОБЫЧАЯХ И РИТУАЛАХ АДВЕНТА

В области изучения славянского народного календаря накоплено уже такое значительное количество эмпирических фактов, что все более остро ощущается потребность в переходе от описательных методик к аналитическим. Один из актуальных вопросов касается структурирования времени в рамках годового цикла. Это в свою очередь выдвигает на первый план проблему установления границ между более крупными, чем один праздник, единицами времени – между растянутыми во времени обрядовыми комплексами, сезонами, переходными периодами и т. п. Вместе с тем, чтобы такое разграничение отражало народные представления об устройстве календаря, исследователям необходимо выявить общую семантику (набор смысловых различительных признаков), характерную для каждого годового отрезка времени. Таким образом, реконструкция так называемой календарной мифологии и становится проблемой номер один в этой сфере народоведения. Состав наиболее показательных для каждого праздничного комплекса данных (обряды, терминология, поверья, фольклор) – это лишь разные формы выражения единого смыслового стержня, вокруг которого концентрируются факты, свидетельствующие о структурном и содержательном единстве каждого временного отрезка в пространстве года (Агапкина 2002: 19–20).

Надо признать, что у специалистов в области славянского народного календаря уже вполне сложились в самых общих чертах представления о его структуре. Например, О.А. Пашина, анализируя восточнославянские данные (и учитывая прежде всего музыкальный фольклор) выделяет шесть основных обрядовых комплексов: 1. святочный, 2. масленичный, 3. пасхальный, 4. троичко-купальский, 5. жатвенный и 6. «слабо выраженный осенний цикл обрядов»; у белорусов он известен под названием *осенних дзядоў*. (Пашина 1998: 14). С.М. Толстая предлагает членить календарное время на следующие периоды: 1. рождественский (святочный); 2. масленичный; 3. ранневесенний (Великий пост, Сорок мучеников, Благовещение и др.); 4. средневесенний (Пасха, Юрьев день, Вознесение и др.); 5. поздневесенний (троичко-купальский период); 6. летний (период жатвы, Ильин день, Успение, Иван-Головосек и др.); 7. осенний период, слабее всего выраженный в ритуальном

плане (Семенов день, Рождество Богородицы, Покров, Дмитриев день и др.); 8. зимний (адвент, Андреев день, Варварин день, Люция, Никола зимний и др.) (Толстая 2005: 14). По мнению Т.А. Агапкиной, подробно изучившей весенне-летний цикл славянского календаря, важно учитывать не только обрядовые комплексы, но и всю мифопоэтическую семантику, присущую каждому конкретному периоду (приметы, поверья, обычаи, фольклор, терминологию), и на этой основе с большей степенью надежности можно судить об основных единицах годового цикла. Кульминацией зимнего сезона у всех славян являются святки, осмысляемые как середина зимы и как время намечающегося поворота к весне; окончание зимы не имеет точной датировки и практически смыкается с началом весны. Весенне-летний период занимает большую часть народного календаря и делится в свою очередь на ранневесенний цикл, приходящийся на зимне-весеннее порубежье (от масленицы до Пасхи) и поздневесенний цикл (от Пасхи до Купалы). Лето с точки зрения его протяженности в традиционном календаре выглядит самым коротким (по сути, это начало уборки урожая) и самым «бедным» в смысле концентрации обрядов, обычаев, запретов. Осень – время завершения сельскохозяйственных работ, жатвы, праздников урожая, после которых в течение осеннего мясоеда наступает время свадеб. К раннему зимнему периоду можно отнести предрождественский пост (Агапкина 2002: 694–699).

В любом случае – принимаются ли во внимание наиболее показательные обрядовые комплексы или учитывается вся мифопоэтическая доминанта, логически скрепляющая воедино отрезки годового цикла, – достаточно четкое структурное оформление получает во всех славянских традициях лишь граница между зимой и весной/летом, «тогда как остальные границы сезонов (между весной и летом, между летом и осенью, осенью и зимой) остаются за редким исключением в обрядовой практике и верованиях невыраженными» (Толстая 2005: 14). Действительно, признаки, по которым можно судить о завершении одного годового периода и начале другого, во второй половине года (от Купалы до Рождественского сочельника) выглядят невнятными, размытыми и выражаются скорее в народных приметах о погодных изменениях, в поверьях об отлете птиц и уходе змей под землю, о «засыпании» земли и т.п., – чем в ритуалах, маркирующих календарное пограничье («встреча – проводы», поминовение умерших предков, очистительные или продуцирующие обряды, активизация гаданий, магия «начала», ритуальные обходы и проч.). Пожалуй, к числу тех самых «редких исключений» можно отнести предрождественский пост католической традиции – адвент, характеризующийся и четко обозначенными границами, и богатой обрядностью, и такой календарной мифологией, которая характерна именно для переломных моментов годового времени.

Для того чтобы понять смысл и значение символических операций (своеобразных «игр») со временем, происходящих в предрождествен-

ский период, нам придется рассмотреть сам этот период и попытаться понять его календарную мифологию.

Адвент – переломное время между концом старого года и началом нового. По всем основным признакам (религиозным, ритуально-мифологическим, сезонным, хозяйственно-практическим) адвент воспринимается славянами-католиками как содержательно и структурно единый комплекс. Верхняя его граница смыкается с началом святок, а нижняя варьируется в незначительных пределах: предрождественский пост начинается у католиков либо со дня св. Кaterины (25.XI), либо со дня св. Андрея (30.XI), либо с ближайшего к Андрею дню воскресенья. По редким свидетельствам, в старые времена он начинался сразу после дня св. Мартина (11.XI) и длился сорок дней (Gloger 1972: 11; Turnšek 1943: 9). Но в народном восприятии этот период членится еще и внутри на две неравные части, грань между которыми образует день св. Люции (13.XII). Самым значимым временным отрезком предрождественского поста является последнее двенадцатидневье (с 13.XII до 24.XII), кроме того, отмеченными точками всего периода выступают дни адвентных святых (вместе с их канунами): свв. Кaterины (25.XI), Андрея (30.XI), Барбары (4.XII), Николая (6.XII), Люции (13. XII), Томаша (21.XII).

Отношение к адвенту как к качественно новому (по сравнению с предыдущим) времени связано с религиозными взглядами на него как на важнейший период духовного очищения и подготовки к празднованию Рождества Христова, когда наступало время поста, предусматривающего многочисленные ограничения и запреты на скоромную пищу, шумные развлечения, танцы, на использование музыкальных инструментов; когда в обязательном порядке предписывалось ежедневное (либо раз в неделю) посещение церковных адвентных служб. В народной оценке адвента отмечаются некоторые противоречивые тенденции: с одной стороны, это период завершения старого хозяйственного года, с другой – начало нового литургического цикла в католической богослужебной практике, воспроизводящей евангельские события, предшествующие появлению на свет Спасителя. Это и время, когда природа замерла; земля «спит» («отдыхает», «болеет»), и ее нельзя трогать; зимние холода нарастают; наступают самые длинные и темные ночи; и вместе с тем – время, когда происходит постепенное зарождение нового солнечного цикла, поворот в сторону увеличения светового дня. При общей тенденции соблюдать запрет на использование музыкальных инструментов, широко распространен был в Мазовии и Люблинском воеводстве обычай ранним утром до восхода солнца играть на «лигавках» (деревянных духовых инструментах). Это называлось *otrembywanie adwentu* [протрубить адвент] и служило напоминанием о конце света, когда Архангел протрубит, призывая на суд Божий (Dworakowski 1964: 29). Дни предрождественского поста рассматриваются и как святые, праведные, и как самое темное, «нечистое» и опасное время, период разгула нечистой силы. В поверьях

словенцев адвент – это *svet čas* ‘святое время’ (Turnšek 1943: 9). Среди польских мотивировок запретов работать в это время в поле встречается объяснение, что «W Adwenta – ziemia święta» [Во время адвента земля святая] (Pośpiech 1987: 12); а у словаков дни всех адвентных святых – это очень опасные «дни стриг», т. е. ведьм (*stridžie dni*) (Hornáthová 1986: 22). В южной Польше «ведьминским» считался период со дня св. Люции до Рождества (Godula 1994: 23).

Наконец, на предрождественское время, с одной стороны, приходится весьма активная хозяйственная деятельность, направленная на завершение таких необходимых сезонных работ, которые затем будут строго запрещены в святки: в период адвента заготавливали дрова, спешили закончить прядильные работы, забивали скот, готовили колбасы, солили сало, обдирали перья птицы, запасаясь пухом, толкли разного рода крупы, сушили тыквенные семечки, шелушили кукурузные початки и стручки фасоли, мололи муку, на совместных посиделках изготавливали рождественские домашние украшения и т. п. А с другой стороны, в дни адвентных святых особенно строго запрещалось шить, вязать, работать с куделью и пряжей, выезжать в поле, в лес, закладывать на зиму продукты, подзывать вслух домашнюю птицу, давать из дома что-либо взаймы.

В календарных паремиях этого периода находит отражение тема увеличения праздничных дней. Например, ко дню св. Альжбеты (19.XI) относится словацкая поговорка: «Sveta Alžbeta za plný košík sviatkov prináša» [Св. Альжбета приносит полную корзинку праздников] (Валенцова 2006: 393).

Для поговорок, относящихся ко дням свв. Катерины и Андрея, характерны мотивы установления нижней границы адвента; вступления в силу постовых запретов; «передачи ключей» от одного святого к другому. Ср.: пол. «Święta Katarzyna adwent poczyną, a święty Jędrzej jeszcze mędrzej» [дословно: св. Катерина адвент начинает, а св. Андрей – еще мудрей; смысл поговорки: Катерина пост начинает, а Андрей его укрепляет] (Przysłowia 1977: 188); «Święty Andrzej grzechem, święta Katarzyna śmiechem» [дословно: св. Андрей – грехом, св. Катерина – смехом; смысл поговорки: то, что на Катерину еще смех, на Андрея уже грех] (Przysłowia 1977: 39); «Święta Katarzyna klucze pogubiła, a święty Jędrzej je znalazł i zamknął skrzypki zara» [Св. Катерина ключи потеряла, а св. Андрей их нашел и сразу замкнул все скрипки] (KL 1986: 15); «Święta Katarzyna zawiązuje, święty Andrzej zakazuje» [Св. Катерина завершает, св. Андрей запрещает] (Валенцова 2006: 375).

Во многих паремиях формулируются народные приметы и предсказания о погоде, относящейся к Рождеству или к ближайшей зиме, и об урожае в предстоящем году: пол. «Święta Katarzyna po wodzie, Boże Narodzenie – po lodzie» [Св. Катерина по воде, Рождество – по льду] (Przysłowia 1977: 188); «Jeśli na świętego Andrzeja wiatr i mgła, to od Bożego Narodzenia będzie sroga zima» [Если на св. Андрея ветер и мгла, то с Рождества начнется суровая зима] (Pośpiech 1987: 18); «Barbara – po

lodzie, Boże Narodzenie – po wodzie» [Барбара – по льду, Рождество – по воде] (там же: 20); «Jeśli w świętą Barbarę gęś po stawie chodzi, to w Boże Narodzenie pływać po nim godzi» [Если в день Барбары гусь по озеру ходит, то в Рождество будет по нему плавать] (Przysłowia 1977: 45); словен. «Andrej mora biti suh, da pozimi raste kruh» [Если на Андрея сухо, весной хорошо растет хлеб] (Kuret 1970: 156); «Če se namreč na Andraža strnišče vidi, se vidi potem vso zimo in žito mori» [Если на Андрея видна стерня, то будет видна всю зиму, и жито погибнет] (там же).

Со днем св. Люции связываются противоречивые суждения о том, что она либо укорачивает дни, либо прибавляет их: чеш. «Lucie posí upříje (a dne nepřídá)» [Люция ночи выпивает, а дня не добавляет] (Валенцова 2006: 386); словен. «Licija – kratki den, je znano vsen lüden» [Люция – самый краткий день, это известно людям всем] (Kuret 1970: 44). И наоборот: пол. «Święta Łuca dnia przyrzusza» [Св. Люция день прибавляет] (Pośpiech 1987: 31); «Święto Łuci noc króci» [Праздник Люции – ночь укорачивает] (Przysłowia 1977: 242); «Na świętą Łucję przybywa dni na kurzą stopę» [На св. Люцию день прибавляется на куриный шажок] (там же). Иногда поверья об увеличении светового дня распространяются на более длительный период – со дня св. Люции до Крещения: «Od świętej Łucji aż do Trzech Króli dnia na kurzą stopę przybędzie» [Со святой Люции до Крещения день на куриный скок прибывает] (Pośpiech 1987: 31). То, что Люциин день осмысливается как перелом в суточном времени, отражается в пол. поговорке: «Na świętą Łucę noc z dniem tłuće» [На св. Люцию ночь борется с днем] (Przysłowia 1977: 242).

Тема «прихода» (по-разному реализуемая в терминологии, в мифологических верованиях и обрядовой практике) является абсолютно преобладающей и ключевой для адвента. В его официальном названии (от лат. *adventus* 'прибытие, приход, пришествие') отражается главный религиозный концепт рождественских праздников – приход в мир людей Божьего Сына. А в народной традиции эта тема соотносится с поверьями о появлении на земле неких мифических существ (в том числе и святых, память которых отмечается в адвентные дни); и особенно ярко проявляется в ритуалах, в основе которых лежит идея «прихода в дом сакрального гостя». С самых первых дней адвента осуществляются многообразные формы обходных обрядов (типологически близких святочному колядованию): по домам ходят ранним утром первые визитеры, от которых зависит удача или неудача на весь год, т. е. «полазники»; дети-поздравители; пастухи, разносящие древесные ветки «на счастье»; а в послеобеденное и вечернее время хозяев посещают ряженые, изображающие адвентных святых либо зооморфных персонажей, нечистую силу, страшных иномирных пришельцев. Временем наибольшей активности хождения «полазников» в Моравской Словакии и горных областях с.-вост. Словакии являются дни всех адвентных святых, а также Сочельник, Рождество и день св. Штефана (26.XII) (Валенцова 1996: 743). В Словении *polažari*, *polažiči* ходили по домам в дни свв. Андрея, Варвары, Люции, а затем

на Рождество и в день св. Стефана (Усачева 2008: 79–81). Примерно тот же самый временной охват характерен для словацких обходов «со сталью» (*ocel'ovanie, chození s ocel'ou*): мальчишки с железным предметом или круглым камнем в руках обходили дома в дни свв. Андрея, Барбары, Люции, Томаша, на Рождество и Новый год (Horváthová 1986: 324; Feglová 1975: 439). В приговорных формулах, сопровождавших обряд, высказывались пожелания, чтобы хозяева были крепкими и здоровыми, чтобы горшки и миски у них не бились, кобылы жеребились, коровы телились, свиньи поросились и т. п. (Žatko 1973: 75). По первому утреннему посетителю в праздничные дни хозяева загадывали судьбу своего хозяйства и семьи на весь следующий год, т. е. инициальная магия осуществлялась у славян-католиков задолго до Рождества и Нового года. В канун дней свв. Катерины, Андрея и Николая молодежь посещала те дома в селе, где жили люди с этими именами; не заходя в дом, участники обхода бросали в двери или на порог домов старые глиняные горшки, стараясь их разбить с большим шумом; таким способом они поздравляли именинников и получали за это вознаграждение (Horehronie 1974: 298). В самом конце адвента, в День невинных младенцев (28.XII), называемый в средней и западной Словакии *Mlád'atiek deň*, принято было *chodiť po mladenkovaní* (т. е. «ходить омолаживать»): группа парней обходила дома, неся в руках длинные сплетенные из вербы плетки; ими они шуточно стегали девушек для «омолаживания» с пожеланием, чтобы в наступающем году они были бодрыми, усердными и трудолюбивыми (Olejník 1978: 134).

Но, конечно, из всех типов ритуальных обходов этого периода самыми массовыми были обходы ряженых. Их особенностью (по сравнению со святочными) является участие масок, наделенных именами адвентных святых («барбары», «люции», «николаи», «томаш»), которые лишь в единичных случаях старались придать себе внешнее сходство с образами конкретных святых, чаще же в их облике (и в поведении) преобладали признаки демонических существ или неких персонажей-устрашителей, т. е. эти ряженые совмещали в себе представления о приходе к людям благочестивых «святых» и, вместе с тем, о вторжении в земной мир вредоносных духов. Кроме того, именуемый таким образом ряженный воспринимался и как персонификация конкретного адвентного праздника. Ходившие по селу в хронологической последовательности «барбары», затем «николаи», затем «люции» демонстрировали в наглядной форме смену дней и движение времени, все более приближающегося к конечной точке – к Рождеству. Создается впечатление, что разыгрывание этого драматизированного «потока адвентного времени» помогало людям вести его отсчет, включалось в систему многочисленных (чрезвычайно характерных для предрождественского поста) символических операций со временем. В тех случаях, когда обходы устраивались не в дни святых, а по воскресеньям, их участники получали у словенцев (р-н Межишка Долина) название «адвентные отроки» (*adventni otroci*). В каждое из четырех воскрес-

ний предрождественского поста группа молодых людей, украсив свои головы «адвентными венками» с укрепленными на них свечами, сначала принимала участие в воскресной службе в костеле, а затем обходила все сельские дома, исполняя божественные песни. Если «отроки» миновали чей-нибудь дом, то считалось, что его хозяина ожидало несчастье и неурожай в следующем году. В каждом доме их щедро одабривали специально испеченным «адвентным хлебом». Такие обходы совершались четыре раза в течение адвента (Kuret 1970: 10).

Для начала адвента (дни свв. Катерины и Андрея) более типичными были утренние обходы «полазников», чем вечерние визиты ряженных. Согласно единичным свидетельствам, в украинских селах восточной Словакии накануне Андреева дня группа девушек обходила те дома в селе, где жили парни по имени Андрей, высказывая им благопожелания. Одна из участниц, называемая «Андришко», рядилась в мужскую одежду; ее водили прочие участницы, разыгрывая перед каждым домом сценки сватовства, пытаясь подобрать «Андришке» невесту (Mykytiuk 1979: 53–58). В некоторых р-нах Вармии и Мазур с Андреева дня начинались обходы (определяемые в местной традиции как *bożonarodzeniowe*, т. е. рождественские), в которых участвовали зооморфные ряженные – «коза», «кобыла», «аист» и др. (Szyfer 1975: 18). Сходный вариант андреевских обходов фиксировался в словацких р-нах Оравы, в Топольчанах (Horváthová 1986: 26). Но уже со дня св. Барбары заметно возрастает интенсивность ритуалов хождения ряженных, носящих имена соответствующих адвентных святых. Так, накануне дня св. Барбары в южной Чехии (р-н Милевска) *chodívalo se se sv. Barbarou*: одна из женщин рядилась в белую (реже – черную) одежду, распускала волосы, в руки брала метелку, которой грозила непослушным детям; ходила по домам вместе с «Ангелом», несшим корзинку с гостинцами для хороших детей (Zíbrt 1950: 450). В окрестностях Нимбурка ходило несколько ряженных «барборок»: все в белом, лица забелены мукой или прикрыты тканью, в руках метлы или щетки, которыми они били в окна домов. Иногда один из участников носил на палке выдолбленную тыкву с зажженной свечой внутри, подставлял ее к окнам домов, пугая жильцов и призывая их молиться (там же: 452). В ожидании таких визитеров родители рассказывали детям, что накануне вечером св. Петр спускает с неба лестницу, и по ней на землю спускаются «барборки» (там же: 453).

Похожим образом были организованы и обходы ряженных «люций». По чешским и словацким свидетельствам, участники, изображавшие «луцку», выглядели как закутанные в белое фигуры; лицо прикрыто маской или выпачкано сажей, мукой; на голове – решето; в руках помело (либо гусиное перо, щетка, поварешка, длинный нож). В селах северного Спиша *Lucka* (парень в белом одеянии) ходила в сопровождении группы участников. Ряженный нес с собой мешочек с сажей, пытался выпачкать хозяев дома и особенно девушек. После обхода всех домов парни устраивали на улицах и во дворах разного рода

бесчинства: затаскивали колеса на крыши домов, прятали или крали домашнюю утварь и т. п. (Sulitka 1973: 84). Иногда «люца» представляет собой старуху-горбунью или ряженого в вывернутом мехом наружу кошке или обкрученного гороховой соломой. В поведении этого персонажа проявлялась функция контроля за правильным поведением людей: «люции» угрожали расправой не только детям, не выучившим молитвы, но и взрослым за нарушение запрета пряхь в их день. Словаки верили, что нарушителям запретов св. Люция непременно навредит, покалечит пальцы, запихнет в голову кострику – и пряха будет мучиться головной болью весь год. В р-не горной Нитры рассказывали детям, что св. Люция в свой день навещает все дома, так что необходимо было оставлять на ночь на столе хлеб и питье, чтобы она не навредила (Валенцова 2016: 129–130, 345–348).

В восточной части Словенских Гор (Прекмурье) накануне Люциинового дня обходы ряженных фиксировались еще в послевоенное время: две женщины (или двое парней) надевали – одна черную одежду (это «Люция»), вторая – белую (это «спутница», «прислужница»). Обе носили в руках длинные ножи, угрожая выколоть глаза тем, кто не выучил молитвы. Кое-где «Люцию» сопровождало несколько «чертей». Дети очень боялись этих визитов; были случаи, когда хозяева просили ряженных не входить в дом и одаривали пришедших во дворе, чтобы не напугать детей (Kuret 1970: 46–47).

Функция одаривать хороших детей и наказывать непослушных характерна для поведения ряженных «барбар» и «люций», но особенно часто она приписывается «Николаю», за которым в западноевропейской мифологии прочно закрепилась репутация персонажа-дарителя, символизирующего собой не столько адвентный, сколько рождественско-новогодний цикл праздников.

Обходы в день св. Николая у славян-католиков были организованы иначе, чем все другие адвентные хождения ряженных. Это были очень многолюдные, шумные, пугающие агрессивным поведением участников шествия, и длились они несколько дней подряд. В Моравии и западной Словакии *mikulašske obchůzky* происходили в течение всей недели перед днем св. Николая. «Микулашами» называли всех участников этих обходов – самого «Николая», а также ряженного «черта», «медведя», «козу», «аиста» и любые другие маски (Horváthová 1986: 36; Ногӑаско 1966: 305). В некоторых р-нах южной Польши ходили две разные группы «миколаев»: одна называлась «белые миколаи» и включала маски «епископа», «ксендза», «служки», а вторая состояла из «чертей», «медведей», «трубочистов», «цыган» и называлась «черные миколаи». Те и другие ходили по селу отдельно. Но чаще «миколаевские группы» (в Верхней Силезии их называли «миколаевские банды») включали в свой состав и фигуры «святых николаев» (белый балахон, красный пояс, епископская митра, длинный посох в руках), и одновременно большое число прочих масок: «черт», «коза», «смерть», «ангел», «жид», «баба» и т. п. Вся группа ходила по

домам общей беспорядочной толпой, с шумом, громкими криками, звоном (Dudek 1988: 109–110). О том, что шествия «микулашей» отличались буйным поведением ряженных и невообразимым шумом, сохранились исторические свидетельства в чешских источниках XVI–XVII вв. (Horváthová 1986: 35). Реже «Mikulaš» обходил дома один; в селах Словацких Татр он выглядел как фигура традиционного ряженного «деда»: в мохнатом кожухе, подпоясан соломенным жгутом, обвешан бронзовыми колокольчиками, на лице кожаная маска; входя в дом, пугал девушек и детей (Olejník 1978: 127). Иногда (еще до хождения ряженных) группа парней вечером 5-го декабря ходила по селу в ожидании прихода на землю св. Николая: они двигались вдоль села, хлопая бичами, гремя трещотками, и постоянно поглядывали на небо; как только загоралась первая звезда, один из парней кричал: «Уже идет!» – и вся группа стремительно разбежалась (южноморавская обл.; Vyhlídal 1903: 6).

В Словении (Зильска Долина) в «николаевские группы» входило более 20 участников, однотипно наряженных в старые кожухи, с масками на лицах, воловьими рогами на голове; переходя от дома к дому, они производили страшный шум, подражали голосам животных, звенели цепями, пугали прохожих. Хотя в их составе вообще не было фигуры «св. Николая», селяне говорили друг другу: «Miklavži bodo prišli», т. е. «николаи придут» (Kuret 1970/4: 23). Число и состав самых многообразных масок в этих группах могли варьироваться в разных местных традициях, но обязательной и особым образом выделяемой была фигура «черта» (нескольких «чертей») как главного спутника в свите «св. Николая». Изредка обходы совершались малыми группами, и тогда в них участвовали только «николаи» и «дьяволы» или «черти» (*parkeljni* или *hudiči*). В тех местах Словении (окрестности Горне-го Града и в Загорье), где накануне дня св. Николая по домам ходили только ряженные «черти» (и никаких других масок не было), родители объясняли детям, что это св. Николай рассылает чертей следить за поведением детей, чтобы они записывали в свои «черные книги» имена согрешивших (там же: 25). По наблюдениям Н. Курета, на западе и юго-западе Словении, а также в южной части Каринтии, в Полянской Долине можно выделить определенную географическую зону, где вся обрядность дня св. Николая сводилась исключительно к шествиям по селу «дьяволов»: группа из 8–10 участников, закутанных в черное или одетых в вывернутые кожухи, подпоясанных цепями, в кожаных масках, ходила по селу, пугая прохожих; «черти» старались испачкать сажей девчат и подростков, ударить их кнутом, но маленьких детей не трогали (там же: 23–24).

Отголоски такой поразительно устойчивой тенденции к сближению образов св. Николая и черта сохраняются вплоть до настоящего времени в польской городской культуре. По свидетельству польских этнографов, в Краковском воев. 5-го декабря горожане в массовом порядке закупают в сувенирных лавках фигурки маленьких чертиков,

называемых *diabełki mikołajowskie*. На следующий день принято дарить их друг другу по случаю праздника св. Николая, либо люди рассылают друзьям и знакомым поздравительные открытки с изображением чертей (см. об этом: Пэлка 2006: 13–15).

Явное несоответствие между характером масок и названием групп адвентных ряженных отмечается в Польском Поморье. Там за две недели до Рождественского сочельника были весьма широко распространены обходы самых популярных (встречающихся как в святочном, так и в масленичном ряженье) масок: «коза», «туронь», «аист», «конь», «медведь», «дед», «трубочист» и т.п.; при этом вся группа в целом называлась *gwiazdki, gwiazdorze* ('звездочки', 'звездари') – обычно так именовались в этом регионе участники святочных обходов, ходившие с макетом «рождественской звезды» (Malicki 1986: 9–11; Łęga 1933: 111).

Итак, как можно было заметить из вышеизложенного, состав адвентных масок и шумный характер обходов плохо вписывается в систему запретов предрождественского поста; во многом этот тип ряженья совпадает со святочным. К числу отличий можно отнести участие ряженных «святых», в поведении которых постоянно подчеркивается их роль как персонажей, контролирующих поведение людей, угрожающих расправой за нарушение запретов. Включение в состав участников «страшных» масок, «чертей», «мертвецов», «дедов», зооморфных персонажей может рассматриваться как одно из косвенных свидетельств о пребывании в земном мире нечистой силы.

Приметой переломного периода в народном календаре являются мифологические представления о приходе на землю душ умерших, о появлении вредоносных духов и активизации ведьм. Такие поверья характерны и для предрождественского поста. Так, кашубы Польского Поморья верили, что с Андреева дня вплоть до Рождества безграничную власть над людьми получают злые силы, так как в это время миром управляет *Purtk*, т. е. дьявол. По верованиям жителей Ленчицкого воев., в период адвента на болотах появляются души грешников, принявших вид блуждающих огней (Godula 1994: 23). Множество страшных историй об «огненных мужиках», духах, привидениях, о летающих по ночам душах некрещенных детей принято было рассказывать в это время в селах Нижней Силезии (Rośpiech 1987: 13). У словенцев Штирии тоже большой популярностью пользовались рассказы о том, как в адвентные вечера при возвращении из костела селяне встречали на своем пути *adventnih prikaznih* (адвентных призраков) (Turnšek 1943: 10–11). По представлениям словенцев, в виде целых процессий мертвецов, летящей в вихре «дикой охоты», страшных безголовых призраков появлялась в эту пору нечистая сила (Кропеч 2008: 317), а свои прежние дома навещали души умерших предков (Курет 1970: 11). Наиболее популярными в адвентной демонологии славянокатоликов являются поверья о том, что отбывающие посмертное наказание за грехи души-скитальцы появляются в виде светящихся объектов, блуждающих огоньков, антропоморфных фигур с горящей све-

чий на голове и т. п. (Godula 1994: 24; Kropiej 2008: 329). Чехи-мораване называли таких ночных духов *adventové svetla* и очень боялись встреч с ними (Václavík 1930: 423). По широко известным западноевропейским верованиям, весь адвент или его последние 9–12 дней – это демоническое время, принадлежащее злым духам (Страхов 2003: 265).

Кроме того, в предрождественский пост активизировалась вредоносная деятельность ведьм. У словаков Горного Спиша Люциин день относился к числу самых опасных из всех адвентных «ведьминских» дней; и самой св. Люции приписывались колдовские способности: она слыла главной среди ведьм, в ее день все злые духи получали право вредить людям (Horváthová 1972: 486). Такое же поверье в Нижней Силезии бытует как поговорка: «W noc świętej Łucji czarownice mają swoje prawa» [В ночь св. Люции ведьмы имеют свои права] (Pośpiech 1987: 28). Период со дня св. Люции до Рождества называется у жителей Горегронья *strigonské dni* (от *striga* – ‘ведьма’) (Horehronie 1969: 276); у поляков Краковского воев. – *porą czarownic* (пора ведьм). В ночь накануне дня св. Люции все ведьмы слетаются на свои сборища на Лысую гору (Godula 1994: 23). Соответственно, в этот период существенно актуализировалась охранительная магия, использовались разного рода обереги; вместе с тем последние дни адвента считались самыми подходящими для распознавания «ведьмарствующих» женщин. С самого первого дня адвента (в день св. Катерины) словацкие пастухи начинали ходить по улицам, щелкая бичами и трубя в пастушьи рожки, с целью «изгнания стриг» (Čsl. VI. 1968: 573). Во многих р-нах Словении люди верили, что ведьмы проявляют наибольшую активность в ночь перед днем св. Томаша (21. XII), т. е. в самую длинную ночь в году, когда «открывается земля» и происходит разгул всей нечистой силы (Kuret 1970: 61).

Пребывание в земном мире потусторонних сил создавало, согласно народным поверьям, подходящие условия для попыток заглянуть в будущее. Нижняя граница адвента (дни свв. Катерины и Андрея) заметно выделяется интенсивностью гадательных ритуалов, большая часть которых относится к разряду матримониальных: молодежь обоего пола старалась угадать приметы своего суженого или время свадьбы. По характеру ритуальных действий адвентные гадания во многом совпадают со святочными. Это большая группа так называемых «одномоментных» гаданий, т. е. таких, которые ориентированы на немедленное получение (в процессе гадательного акта) прогностического знака: о своей судьбе судили по фигуркам, полученным из вылитого в воду воска; по очертаниям тени на стене; по отражению в гладкой поверхности; по случайным звукам; по количеству захваченных наугад предметов; по поведению животных и т. п. Иногда начало и конец гаданий укладывались в суточное время: после совершения определенных ритуальных действий человек ложился спать в ожидании вешего сна, а утром пытался его растолковать; либо вне дома размещались некие гадательные предметы, а на следующий день по их внешнему виду разгадывались знаки судьбы.

В сферу наших интересов включаются такие формы гадательных ритуалов, которые принадлежат к группе «долгосрочных», растянутых в пределах адвентного времени; например, начинаются в день св. Катерины (Андрея, Барбары и т.п.), а заканчиваются в Рождественский сочельник, когда наступало время толкования прогностического знака. К ним относится прежде всего широко известный обычай срезать и ставить в воду ветку фруктового дерева в один из адвентных праздников в расчете на то, что она зацветет точно к началу святок (и это расценивалось как предвестие удачи). Полученная таким способом цветущая ветка могла выступать и в роли магического предмета, с помощью которого старались распознать ведьму во время рождественской службы. Другим примером растянутых во времени гаданий является способ *konopie siat'*, т. е. сеять в Андреев день семена конопли под окнами дома с особым приговором: «Ondreju, Ondreju, konopie ti seju, daj mi Bože znati, d'e ma budú brati» [Андрей, Андрей, коноплю тебе сею, дай мне Боже знать, где меня будут замуж брать]. Если в течение адвента появятся хотя бы еле заметные всходы, в следующем году ожидалась свадьба участника гадания (Horehronie 1974: 276). В Словении и Хорватии в день св. Люции высевали на блюдо и мочили семена пшеницы с тем, чтобы они проросли к Рождеству. Это рождественское украшение называлось: *zeleni Božič, božično žito, večno življenje*. По этим всходам девушки гадали о замужестве (Kuret 1970: 89; Jadras 1957: 23).

Помимо таких «рамочных» гаданий (ритуал – растянутое во времени ожидание прогностического знака – получение результата и его толкование), существовали и такие, которые были основаны на ежедневном (в рамках определенного временного отрезка) повторении однотипных магических действий, в результате чего должен быть получен точно к намеченному сроку некий магический предмет. Например, в Андреев день надо было воткнуть в песок ветку вишни, а затем день за днем вплоть до Сочельника поливать ее водой изо рта (Валашская Моравия; Tomeš 1968: 169). Так же поступали жители Горегронья: там девушка в день св. Катерины вставляла сливовую ветку в горшок с песком; каждый день специально бегала к ручью, набирала из него ртом воду и, принеся ее в дом, выливала на ветку; если та зацветала к Рождеству, это было знаком скорого замужества (Horehronie 1974: 276). Похоже, что в подобных гадательных приемах важной была не столько многократность повторяющихся операций, сколько их ежедневность, т. е. происходит как бы символическое накопление сакрального времени, заложенного в изготовление магического предмета. Кроме того, показательным является сам охват временного отрезка (начало – конец адвента), что свидетельствует о его восприятии как единого цикла.

Адвентное время как инструмент магии. Осмысление адвентного периода как магически значимого времени усиливалось с приближением Сочельника. Статусом наиболее сакрального времени

наделялось последнее двенадцатидневье предрождественского поста. Оно характеризовалось как самое опасное, «нечистое», «чародейское», требующее особых мер предосторожности. У словаков, живущих на территории Венгрии, день св. Люции назывался «днем чародеев» (*sviatok babonarón*) (Žatko 1973: 76). Представление о магической значимости этих 12 ночей отражается в словацкой поговорке: «Od Lucie do Vianoc každá noc má svoju moc» (От Люции до Рождества каждая ночь имеет свою силу) (Валенцова 2006: 415). Соответственно, этим «колдовским» временем люди активно пользовались и для гаданий, и для создания особых магических предметов (с помощью которых можно было обрести сверхзнание, либо защититься от нечистой силы, либо распознать ведьм), и для того, чтобы вырастить для себя духа-помощника, и для того, чтобы определить погоду на следующий год.

Растянутые на весь период двенадцатидневья гадательные ритуалы назывались у поляков Нижней Силезии *wróžby świętej Łucji* [гадания святой Люции] (Pośpiech 1987: 30). Их структура могла быть организована по принципу поэтапного накопления частей (предметов, вещества), чтобы на двенадцатый день получить нечто целое, наиболее значимое в акте гадания. Например, каждый день, начиная с Люциино-го дня, девушка наливала по одной порции воды в горшок, так чтобы к Сочельнику он оказался полным; вернувшись с рождественской службы, она заглядывала в эту воду в надежде увидеть облик будущего мужа (Čsl. VI. 1968: 574). Таким же образом откладывали изо дня в день по одной щепке с поленьев, которыми топили печь; скопившиеся 12 щепок сжигали в ночь перед Рождеством, и по форме пепла гадающий пытался определить будущее (Pośpiech 1987: 30). Аналогичный магический прием часто использовался как способ распознавания ведьмы: костер из отложенных 12 поленьев вынуждал ведьму явиться и разоблачить себя.

Либо вступал в силу противоположный принцип гадательных ритуалов: ежедневное отделение частей от целого с тем, чтобы последняя часть служила прогностическим знаком. Так, в одном из словацких гаданий девушка в день св. Люции набирала воду из колодца или ручья в горшок и затем каждый день отливала из него понемногу; последней порцией воды, оставшейся к Сочельнику, она умывалась и ложилась спать в расчете на вещий сон о суженом, который придет «вытереть ей лицо» (Slovensko 1975: 1009). Либо надо было откусывать от одного яблока по кусочку каждый день, а огрызок положить на ночь под подушку, чтобы приснился жених (Horváthová 1972: 486). Большой популярностью также пользовались у словацких и польских девушек гадания по записочкам с мужскими именами: таким образом заполнялись 12 листочков, а 13-й оставался пустым; их скручивали в жгуты и ежедневно сжигали по одному со дня св. Люции до Сочельника; предпоследний листок сжигали утром в Сочельник, а вечером разворачивали последний – и узнавали либо имя жениха, либо состоится ли свадьба в следующем году (Žatko 1973: 76; Pośpiech 1987: 30). Несколько иначе было оформлено такое гадание у словенцев Прекмурья:

там девушка в канун дня св. Люции делала бумажную звезду с 13-ю «лучами» (она напоминала макет «рождественской звезды», с которой колядовали в период святок). На каждом из «лучей», кроме тринадцатого, надписывалось мужское имя; каждое утро девушка отрывала один конец звезды и сжигала его. К Сочельнику оставался последний «луч»: имя, написанное на нем, означало имя будущего мужа, а пустой конец – девичество (Kuret 1970: 51).

Само по себе двенадцатикратное повторение одного и того же действия должно было вызвать некий желаемый эффект: если каждый вечер в этот отрезок времени заглядывать в зеркало, то в двенадцатый раз (в Сочельник) в нем можно увидеть и распознать «стригу» (Horváthová 1986: 40). Для того чтобы вынудить ведьму появиться и тем самым разоблачить себя, человек ежедневно вбивал одним ударом в землю деревянный кол; если в Сочельник ему удавалось последним ударом вогнать его в землю целиком, к нему являлась сельская ведьма, которая обещала больше не вредить (Rošpiech 1987: 30).

Но самым популярным и эффективным считался способ растянутого во времени изготовления магического предмета. Например, начиная со дня св. Люции парень понемногу скручивал соломенное перевясло, завершал работу в Сочельник, привязывал один конец жгута к ножке стола, а второй – к своей ноге; в таком виде ложился спать, ожидая, что во сне явится его суженая и развяжет ему ногу (Horváthová 1986: 42). Подобным образом мужчины сплетали в течение двенадцатидневья ременной бич для скота; если взять его с собой в костел на рождественскую службу, можно увидеть всех сельских ведьм (там же). Тот, кто хотел приобрести колдовское сверхзнание, должен был за 12 дней спрясть пряжу и вы ткать из этих ниток полотно; стоило только сшить из него рубаху и надеть ее на себя, как человек становился «знающим» (там же: 41). Узнать свою судьбу можно было, если стругать из дерева в день деревянную ложку и закончить изделие точно накануне Рождества; тогда, взяв ее с собой, парень выходил на улицу и прислушивался к вещим звукам, по которым старался определить, женится ли в ближайшее время (Rošpiech 1987: 30). Широкое распространение в словацкой, южнопольской, карпатоукраинской и словенско-хорватской традиции имел обычай изготовления за последние 12 дней адвента «люцииноного стульчика» (см. об этом подробнее: Толстая 1998а: 146–147).

Обращает на себя внимание тот факт, что подобная магическая практика включала такие действия, на которые распространялись запреты в обозначенный период времени: не позволялось вить, крутить, прясть, шить, вбивать колья в землю (которая в период адвента «спит», «болеет» и т.п.), пользоваться острыми предметами, смотреться по вечерам в зеркало и проч. Эти табу не были обязательными для всего адвента, но в день св. Люции должны были соблюдаться очень строго. Из этого следует, что исполнители подобных операций вполне понимали их запретный и кощунственный характер и сознательно шли на нару-

шение норм поведения. Все это делалось ради того, чтобы, пользуясь демоническим временем, приобщиться к колдовскому сверхзнанию либо заполучить некий магический предмет. Показательно, например, то, что все 12 дней, пока делался «люциин стульчик», изготовителю нельзя было ни умываться, ни молиться, ни посещать церковь (Kuret 1970: 54). Тот, кто хотел вырастить для себя духа-обогапителя, заранее откладывал яйцо черной курицы и ждал наступления адвента как самого подходящего для этой цели времени: со дня св. Люции до Рождества надо было постоянно носить его за пазухой, и тогда вылупится *zmok*, т. е. дух-помощник (Horváthová 1986: 41).

То, что перечисленные выше гадательные и магические действия растягивались во времени, повторяясь ежедневно, проходя стадии начала и точно рассчитанного завершения, – свидетельствует не только о том, что время выступает в этих ритуалах важнейшим сакрализующим фактором, но и о том, что оно как бы «накапливается» в магическом предмете, который вбирает в себя и «нечистоту» люциинных дней, и числовую символику «двенадцати», и общую семантику переходного времени от адвента к Рождеству. Кроме того, в этих повторяющихся операциях заключается и магия «просчитывания» и «проживания» важного временного отрезка между двумя точками календаря (Толстая 1998: 145–146).

В предрождественский пост происходили символические операции подсчета адвентного времени и прогнозирования погоды. Настрой на ожидание главного в году праздника Рождества Христова создавал потребность в подсчете хода предпраздничного времени. Наблюдение за истечением постовых дней осуществлялось и по числу воскресений; и по ежедневно совершаемым в течение двенадцатидневья магическим операциям; и по обходам ряженных, символизовавших адвентные праздники; и по специально организованным ритуалам. Например, на территории Силезского Ополья был почти повсеместно распространен обычай сплести из хвойных веток к адвенту венок (около 30 см в диаметре); его украшали лентами, позолоченными шишками и укрепляли на нем четыре свечи. Венок подвешивали к потолку над столом. Вечером в первое воскресенье поста зажигали одну свечу, сидели за столом всей семьей и пели религиозные песни. На ночь свечу гасили, а в следующее воскресенье зажигали уже две свечи и при их свете проводили вечер. В третье воскресенье на этом венке горели уже три свечи, а в канун Рождества – четыре. Им давали сгореть полностью и начинали праздновать Рождество (Pośpiech 1987: 13). У жителей этого же региона широко распространено убеждение, что сон, приснившийся в первое воскресенье адвента, является предсказанием событий, которые произойдут в первом квартале следующего года; то, что приснится во второе воскресенье поста, произойдет во втором квартале, и т. д. (там же: 12).

В большинстве областей Словении в последние девять дней адвента происходил коллективный ритуал «носить Марию» (*nositi Marijo*,

Marijino popotovanje, Marijino prenašanje). Он совершался в память о том, как Мария и св. Иосиф искали в Вифлееме себе ночлег. Сутью этого обряда было ежевечернее (в течение девяти дней) перенесение из одного дома в другой фигуры Божьей Матери, которую оставляли на ночь, а в следующий день переносили в следующий дом. Начинался обряд с первых же дней адвента, когда на общем сходе бросали жребий, чтобы определить те девять домов, хозяевам которых выпадет честь принимать у себя на ночлег Марию. Затем решали, который из этих домов будет первым по счету, и, наконец, договаривались, из какого дома будут «брать Марию» (имелись в виду дома тех зажиточных семей, у кого в домашнем алтаре имелась фигурка Богоматери). За девять дней до Рождества, как только начинало темнеть, торжественная процессия, состоящая преимущественно из женщин и девушек, шла к дому, откуда забирали Марию. Фигуру ставили на украшенные носилки, укрепляли ее и несли к дому первой ночевки под пение специальных «марийных песен». В текстах этих песен велся счет всех девяти дней, в которые «носили Марию»: «*Marijo smo že vzeli, jo nesemo veseli ta prvi večer...*» [Вот мы взяли Марию, несем ее весело в этот первый вечер]; на следующий день пели: «в этот второй вечер» и т. д. В каждом из девяти домов происходил ритуал встречи святыни и размещения ее в очередном домашнем алтаре. В доме, где оставалась на сутки фигура Марии, событие воспринималось как большой семейный праздник. В том же порядке ритуал повторялся изо дня в день вплоть до Сочельника, после чего Марию возвращали ее владельцу. Если в селе ни у кого не было дома этой скульптуры, жители просили ее у служителей костела (Turnšek 1943: 14–17).

Будучи религиозным по смыслу, этот ритуал совершенно органично вписывался в контекст всей адвентной обрядности и календарной мифологии. В нем легко просматриваются признаки и ритуальных обходов по домам с их главной идеей – «приход в дом сакрального гостя»; и формы гаданий по жребию (кому выпадет удача принимать в доме Марию – что расценивалось как предвестие счастливого года); и обычаи многократного повторения однотипных действий; и приемы подсчета остающихся до Рождества дней. Число «девять» в данном случае мотивировалось носителями традиции как отражение неких реальных событий (9 дней Святое Семейство якобы добиралось до Вифлеема или искало там ночлег) либо как намек на девятимесячный период вынашивания Марией младенца. В любом случае, в числовом коде мифологии предрождественского поста значимыми оказываются числа: четыре (по числу постовых недель), шесть (по количеству адвентных праздников), девять (по числу дней, когда «носили Марию») и двенадцать. Конечно, преобладающим по степени сакральности остается число двенадцать как наиболее показательное для понимания структуры годового цикла. Не случайно последнее двенадцатидневье адвента создавало идеальные условия для чрезвычайно популярных у западных славян попыток угадать погоду на все 12 месяцев предстоящего года.

В период адвентного двенадцатидневья (равно как и в праздники рождественско-новогоднего цикла) на значительной территории Польши и Словакии пользовалось исключительной популярностью гадание о погоде по двенадцати разобранным чешуйкам луковицы, в каждую из которых сыпали соль. Чаще всего этот гадательный ритуал охватывал суточное время, т. е. накануне конкретной даты (дня св. Люции, Рождества, Нового года) в 12 луковых «лодочек», символизирующих 12 календарных месяцев, насыпали понемногу соли, а на следующий день заглядывали в них и по состоянию соли (осталась ли она сухой, или намокала, или исчезала вовсе, или превращалась в воду) судили о сухой, умеренно влажной, чрезмерно мокрой и т. п. погоде всех предстоящих месяцев. В редких случаях такое гадание растягивалось на 12 дней адвента. Именно так оно происходило у жителей Силезского Ополья: накануне дня св. Люции хозяйка разрезала луковицу пополам, разделяла ее на 12 чешуек, расставляла их в порядке следования месяцев в году и сыпала в каждую соль; в дальнейшем она каждый день заглядывала лишь в одну из них: в день св. Люции ходила смотреть чешуйку, символизирующую январь, в следующий день пыталась определить погоду на февраль и т. д. (Pośpiech 1987: 29).

Более сложные расчеты приходилось предпринимать в тех случаях, когда гадание осуществлялось на основе ежедневных наблюдений за состоянием текущей погоды (в адвентный период), которая проецировалась на атмосферные показатели предстоящих месяцев годового цикла. Самый простой вариант строился по принципу: погода каждого из 12 дней от Люции до Сочельника предсказывает погоду каждого очередного месяца следующего года. То есть если тринадцатого декабря идет дождь, то наступающий январь будет мокрым; если на следующий день солнечно, то февраль ожидается ясным, и т. д. (Kuret 1970: 51). В других вариантах предпринимались попытки дать более детализированный прогноз, т. е. угадать характер погоды отдельно на первую половину месяца и отдельно на вторую. В этом случае отслеживалась погода первой половины дня и второй половины дня (в рамках того же самого адвентного двенадцатидневья), и эти наблюдения проецировались на первую и вторую половины каждого предстоящего месяца. Иногда время наблюдаемой погоды охватывало более длительный период, чем адвентное двенадцатидневье: к нему прибавлялись еще и 12 дней святок (с Рождества до кануна Крещения). Таким образом, гадание осуществлялось уже по 24 дням: наблюдаемая погода в дни с 13-го до 24-го декабря определяла атмосферные показатели лишь первой половины каждого из 12 месяцев, а с 25 декабря до 5 января – прогнозировала погоду второй половины каждого месяца.

Помимо таких гаданий о погоде, в некоторых р-нах Польши фиксировались чрезвычайно замысловатые способы пересчета адвентно-святочных дней с их последующей проекцией на остальные месяцы в году. Так, в Ключеборском повате Нижней Силезии существовал обычай, называемый *losować miesiące do przodu i wstecz*, т. е. 'гадать по месяцам, считая

вперед и назад' (термин *losować* означает 'угадывать будущее', 'тянуть жребий', 'определять судьбу'). Имелось в виду, что наблюдение за погодой велось сначала в течение 12 дней до Рождества (при этом атмосферные показатели, наблюдаемые в эти дни, предсказывали погоду лишь первой половины каждого из 12 месяцев); а затем счет велся дальше – с Рождества до Нового года (т. е. с 25 декабря до 1 января) и поворачивался в обратном направлении, отсчитывая пять дней от Нового года до Рождества; и эти 12 дней прогнозировали уже состояние погоды на вторую половину каждого из месяцев. Таким образом, счет велся по 24 дням, завершающим старый год (и выходящим за пределы адвента), из которых пять дней учитывались дважды (Rośpiech 1987: 29) (см. Приложение).

Этнограф, описавший эти «игры со временем», отмечает, что занятие, именуемое *losowanie miesięcy* [угадывание месяцев], было настолько популярным в крестьянской среде все последние дни адвента, что на его каждодневные вопросы: «Какой же у нас сегодня месяц?» – он всегда получал правильные ответы. Например, услышав этот вопрос 18 декабря, селяне отвечали, что сегодня июнь; 21 декабря – сегодня сентябрь и т. п. Все село было занято такими подсчетами, некоторые односельчане специально ходили к грамотным соседям с просьбой тщательно записывать ежедневные атмосферные показатели (там же). Нечто подобное было зафиксировано в польских источниках XVI в. В 1544 г. в Кракове была опубликована девятистраничная брошюрка под названием «Ludy-cje Wieśne» [Сельские забавы]. В жанровом отношении это прообраз печатных народных календарей, включавших прогностические приметы о погоде, рекомендации по ведению хозяйства, фольклорные рассказы и песни. Среди прочего в нем опубликована пародия, высмеивающая осуждаемую костелом «чародейскую» практику пересчета времени, согласно которой Пасха у селян-неучей соотносится с днем св. Михаила (29.IX), а Рождество Христово – с началом мая, т. е. в этой книжице по сути высмеивалась практика столь нелепого прогнозирования погоды (SFP 1965: 210–211). Вплоть до недавнего времени в Гливицком воев. Верхней Силезии многие крестьяне в период со дня св. Люции до Рождества записывали данные об утренней, дневной и вечерней погоде, чтобы узнать погоду на первую, вторую и третью декаду каждого месяца в следующем году (Rośpiech 1987: 28).

Подобные гадания могли происходить и в святочное двенадцатидневье. Например, жители Мазовии вели наблюдения за состоянием погоды с Рождества до кануна Крещения: утренняя, дневная и вечерняя погода 25 декабря предсказывала погоду первой, второй и третьей декады предстоящего января; соответственно, показатели следующего дня прогнозировали погоду на три декады февраля и т. п. (Gloger 1978: 173).

Вообще обычай отслеживать погоду в короткий промежуток времени и загадывать ее на предстоящий год – это, по общему признанию исследователей, один из показательных признаков календарного новолетия. Таких значимых точек или периодов в народном календаре насчитывается несколько (в каждой славянской традиции по-разному):

помимо адвентного и святочного циклов, это первые три дня марта, первые четыре дня Великого поста, первые или последние 12 дней августа; предсказания погоды на ближайшее будущее осуществляется также во многие весенне-летние и осенние праздничные дни. Так же многократно фиксируются в течение годового цикла растянутые во времени приемы магического распознавания ведьмы: они предпринимались между последним днем масленицы и Пасхой; между Пасхой и Троицей; между днем Сорока мучеников и Пасхой; могли тянуться целый год от Юрьева дня до следующего Юрьева дня и т. п.

Но в составе адвентного комплекса все эти многообразные операции с «растягиванием» или «накоплением» времени, с его символическим заключением в ритуальный предмет, с хитроумными подсчетами времени и его проекцией на будущее — функционировали еще и в контексте чрезвычайно напряженного предпраздничного ожидания прихода (наступления) нового времени, начала новой системы его исчисления, связанной с приходом в мир людей Божьего Сына, а в масштабах природного времени — с рождением обновленного солнца и поворота его на лето. В качестве одного из периодов календарного поста адвент воспринимался в народной традиции как некое «межвременье», т. е. как промежуточный, переходный период, стремящийся к скорейшему завершению (ср., например, тенденцию отслеживать приближение Рождества в календарных пословицах: пол. «Na świętego Toma Gody już doma» [На св. Томаша Рождество уже дома]. А с другой стороны, несмотря на пост, для адвента характерна очень плотная насыщенность ежедневной обрядовой практикой (многообразные формы ритуальных обходов и ряженья; определение своей судьбы по первому утреннему посетителю; гадания; прогнозирование погоды; обереги от нечистой силы и отгонные действия; бесчинства; изготовление магических предметов; продуцирующая магия, запреты в хозяйственной сфере и т. п.) и типичная для календарного новолетия мифология (мотивы «поворота солнца на лето», «прихода в мир людей потусторонних сил», «открытости земли», «передачи ключей от одного святого другому», представления о святом и одновременно демоническом времени, символика чисел 4, 9, 12 и т. п.). Все это сближает адвент со святками и придает ему статус предпраздничного рождественско-новогоднего периода. Последнее двенадцатидневье адвента практически смыкается со святочным двенадцатидневьем и образует вместе с ним уникальную протяженность 24-дневного сакрального времени. Таким образом, создается впечатление, что адвент и есть начальный этап, предварительная фаза зимнего святочного комплекса, с ярко выраженными признаками переходности от осенней внепраздничности и обрядового «затишья» — к шумно отмечаемому рождественско-новогоднему новолетию. И проанализированные нами «игры со временем» — это один из ярких показателей сакральной значимости этого лиминального времени, одновременно и святого, и демонического.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица: Гадание по типу «вперед (19 дней со дня св. Люции до Нового года) и назад (5 дней с 30-го декабря до 26 декабря)»

Погода	13. XII	прогнозирует погоду на 1-ю половину	января	следующего года
- " -	14. XII	- " -	февраля	- " -
- " -	15. XII	- " -	марта	- " -
- " -	16. XII	- " -	апреля	- " -
- " -	17. XII	- " -	мая	- " -
- " -	18. XII	- " -	июня	- " -
- " -	19. XII	- " -	июля	- " -
- " -	20. XII	- " -	август	- " -
- " -	21. XII	- " -	сентября	- " -
- " -	22. XII	- " -	октября	- " -
- " -	23. XII	- " -	ноября	- " -
- " -	24. XII	- " -	декабря	- " -

Погода	25. XII	прогнозирует погоду на 2-ю половину	января	следующего года
- " -	26. XII	- " -	февраля	- " -
- " -	27. XII	- " -	марта	- " -
- " -	28. XII	- " -	апреля	- " -
- " -	29. XII	- " -	мая	- " -
- " -	30. XII	- " -	июня	- " -
- " -	31. XII	- " -	июля	- " -

И в обратном направлении: от 30. XII до 26. XII (т.е. погода в эти дни учитывается дважды)

Погода	30. XII	прогнозирует погоду на 2-ю половину	августа	следующего года
- " -	29. XII	- " -	сентября	- " -
- " -	28. XII	- " -	октября	- " -
- " -	27. XII	- " -	ноября	- " -
- " -	26. XII	- " -	декабря	- " -

НАРОДНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ, СВЯЗАННАЯ С ОБЫЧАЕМ РЯЖЕНЬЯ (ВОСТОЧНО- И ЗАПАДНОСЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИЯ)

Ряжение можно отнести к тем немногим формам ритуального поведения, которые сохраняют свою актуальность в традиционной культуре с древнейших времен (как это подтверждается целым рядом средневековых письменных свидетельств) вплоть до самого последнего времени. Столь редкостная живучесть объясняется не только общеизвестным обрядовым консерватизмом, но и тем обстоятельством, что обычай перевоплощаться, играть роль кого-то другого со временем смещался из сферы сакрального, магически значимого явления в сферу зрелищно-игровой, празднично-развлекательной практики. Такой вектор исторического развития не мог не сказаться на процессах выхолащивания архаической семантики и прагматики этого обычая. Мы разделяем мнение специалистов о том, что одним из наиболее ценных и показательных источников для реконструкции содержательной основы и ритуально-магической функции традиционного ряженья можно признать народную терминологию, связанную с именованием как конкретных ролевых масок, так и вообще обычая рядиться. Обстоятельный анализ русских диалектных названий ряженных был в свое время предпринят в исследовании Л.М. Ивлевой «Ряжение в русской традиционной культуре». По заключению автора, все народные термины этого комплекса могут быть представлены как своеобразный толковый словарь ряженья (Ивлева 1994: 42). Особая ценность подобной терминологии заключается в том, что в ней находит отражение как мифологическая (мировоззренческая), так и более поздняя игровая специфика.

В настоящей статье рассматриваются разные типы номинации ряженья в восточно- и западнославянской традиции. Основное внимание уделяется обобщенным терминам, относящимся: либо ко всем типам ряженных (независимо от ролевой спецификации конкретной маски); либо к группам однотипных ряженных («дзяды», «люции», «барборки», «микулаши», «цыгане»); либо к тем, кто принимал участие в ряжении в определенные календарные праздники; либо к тем ряженным, в чьих названиях отражаются представления о потусторонних силах.

Для собирательных названий, обозначающих ряжение как таковое, наиболее типичны слова и выражения, в которых актуализируются значения 'переодеваться', 'наряжаться', 'обкручиваться',

‘носить тряпье’, ‘надевать козух’, ‘закрываться’, ‘быть в маске’, ‘менять облик’ и т. п. Эти самые общие характеристики маскирования проявляются, например, в терминах рус. *маскированные*, *машкарадить*, *в личинах бегать*; укр. *машкара* ‘группа ряженных’; пол. *maszkary* ‘ряженные’; словац. *chodívať s maškaro* ‘хождение с маской’. Кроме признака «быть в маске», существенным является признак необычной «чужой» одежды: ср. укр. *перебиранці*, *перебрані* ‘ряженные, переодетые’, з.-укр. черновиц. *переберія* ‘ватага ряженных’; белор. *пераапанутыя* ‘переодетые’; пол. *przebierańcy* ‘то же’; ю.-рус. рязан. *убратыми ходить*; с.-рус. *переряживаться*, *снаряжухами ходить* и ряд др. Например, предупреждая о приближении к дому ряженных, дети кричали: «Нарядные идут!» или «Убранные идут!» (рус. рязан.; ШЭС 2001: 407).

Такого рода обобщенные термины могли относиться как к участникам, лишенным персонажной определенности, так и к индивидуализированным маскам, воссоздававшим некий конкретный образ, например «черта», «солдата», «еврея», «цыгана», «медведя», «козы» и т. п. Ср. рус. архангел. свидетельства: на святках «человек пять-четыре ходили, ну, соберёмси, договоримси, что сегодня пойдёте *снаряжухами*. Вот и побежим по деревне *снаряжухами*» (Ивлева 2004: 206); «*снаряжухи* ходили <...> – кто “цыганом”, кто “попом”» (там же: 195). В Вологодской обл. к категории ряженных, именуемых *наряжухи*, *нарядихи*, причисляли так называемых «страшных» ряженных, изображавших обезличенную нечистую силу. От них отличались *баские* (т. е. красивые) *наряжонки* – имелись в виду участники в праздничных нарядах или одетые в традиционную одежду старинного покроя: «“Страшные наряжухи” выглядели как оборванные, грязные старики и бабы, а “красивые” – как люди в праздничной одежде» (Морозов, Слепцова 1993: 176). Разница между выражениями *нарядный* (‘празднично одетый’) и *наряженный* (‘участник ряженья’) отчетливо проявляется в следующем свидетельстве из Рязанской обл.: девушки – участницы святочных обходов надевали свои лучшие наряды, но особым образом рядили *Коляду* – обкручивали ее всю в *шабалы* (т. е. в старье): «выворотим пинжак, падпаяшым утиркой, на галаву падвяжым утирку – и вот он у нас *наряжонный*. Мы-та вроде играим, мы-та што с сиделкав (т. е. с посиделок) – *нарядны*, а “Каляда” *наряжона* у нас» (ШЭС 2001: 219).

Не столько терминологически, сколько концептуально различались два противопоставленных типа ряженья: так называемые «страшные» маски и «красивые, нарядные». По русским архангельским свидетельствам, «бывают ряженные нарядны, а бывают *страшкі* (вариант: *морховаты страшкі*), т. е. ужасного вида обовыши» (Ивлева 1995: 30). Иногда хождение по селу тех и других разводилось по времени. Например, у русского населения Поморья было принято, чтобы в «святые вечера» (период с Рождества до Нового года) по селу ходили *чистые*, *тихие ряженые*, а в «страшные вечера» (с Нового года до Крещения) – *грязные, страшные*, называемые *печемазы*, *костробы*, *тряпосьники*, *фофанцы*, *шулюхоны* (Бернштам 1983:

159–160). На Вологодчине в течение святок в обходах участвовали как страшные (*рваные, злые*) *кудеса́*, так и красивые (*баские, снаряжные, хорошие*) *кудеса́*. «Страшными» (это были маски «покойника», «черта», «деда» и все зооморфные персонажи) рядились в основном мужчины, которые ходили поздним вечером, а «красивыми» – парни и девки, ходившие преимущественно днем; они надевали старинную праздничную одежду, обвешивались вышитыми полотенцами и обязательно закрывали лица тканью (ДКСБ 1997: 177–186).

У белорусов в группе масленичных ряженых одновременно участвовали маски, определяемые как *чыстыя* или *красівыя* («пан», «паненка», «офицер», «царь») и – *нячыстыя, некрасівыя* («дзед», «баба», «ведзьма», «смерць», «чорт») (Кухаронак 2001: 27). «По-страшному» рядились витебские *колёды*: «Колёды надевають похитрейшее, полохматейшее, подряннейшее. А хто так закрутится платком, только носик торчит» (Ивлева 2004: 181). Сходным образом различались ряженые масленичных процессий в Моравии: *pěkne maškary* ‘красивые маски’ и *škaredé maškary* ‘страшные маски’ (Zíbrt 1950: 110). В составе западноукраинских групп «маланкарей» (участников новогодних обходов с «Маланкой») также различались по внешнему виду и по поведению «чистые» или «красивые» ряженые и – «нечистые», «некрасивые»: к первым относились ходившие без масок на лицах, в нарядной одежде, напоминавшей военную форму, – «казак», «улан», «турок», «урядник», «генерал»; ко вторым – традиционные «страшные» персонажи («медведь», «коза», «черт», «дед», «баба») (Курочкин 1995: 116).

Показательны также глагольные конструкции, в которых отражаются способы ряженья «страшных» масок: *обряжались в шабалы* (рязан.), *рясковато* (во все плохое) *наряженные* (с.-рус.), *ходят страшными, на леву сторону вывернут шубу* (архангел.), *чудно нарежались* (рязан.), *накулмаецца, чтоб не узнали* (рязан.), *всего наматывают, наредяцца* (вологод.), *во всем белом, в рубахе длинной, в простыню закутана, лицо завязано, закрыто* (рязан.) и под.

Вообще сокрытие лица было одним из важнейших признаков ряженья. Например, о масках, изображавших «рыболовов», говорили: «“Рыболовы” приходили. Нарядятся, закроются» (Ивлева 2004: 32). Определение ряженого как «закрытого человека» встречается в рус. вологод. терминологии ряженья: «Кудес – это закрытый человек. Закрытый. Ряженный» (ДКСБ 1997: 188). В ряду этих выражений обращает на себя внимание такое редкое обозначение ряженья, как *закрывать глаза* в значении ‘скрывать лицо за маской, за занавеской’, т. е. ‘рядиться’. В с. Трифоново Ивановского р-на Вологодской обл. положительно оценивалось участие людей в рождественском ряжении; считалось, что «если глаз не закроешь (т. е. не походишь на святки ряженым), дак все грехи не спадут» (ДКСБ 1997: 187). В тех случаях, когда люди не решались надевать маски (это часто запрещалось женщинам и детям), то лицо закрывали редким полотном, платками, косынками: «Мужики в масках, а мы-то (женщины) платками

завесимся и идём... Закосынкаемся [накинем косынки] и волосы распустим» (архангел.; Ивлева 1994: 184).

Еще один характерный термин со значением 'закрываться', 'прятаться' 'закутываться' связан с глаголом *крутить/обкручиваться*. В с.-рус. говорах ряженных называли *обертихами*, *окрутниками*, а обычай ходить в виде ряженного – *окрутивши ходить*, *окрутниками бегать*, *окручались во всё старинно*, на святках *окручались всяко*. С одной стороны, имелся в виду конкретный способ рядиться (персонажей по имени «бабки» обкручивали во все белое), а с другой – этот же термин фигурировал в случаях, когда участники ряженья просто надевали на себя старинную одежду (*окручались во всё старинно*) или вывернутые мехом наружу кожаные: «Медведем округались, шубы старые выворочены...» (Ивлева 2004: 33), «Лягушкой округались. Шубы выворачивали» (там же: 37).

Использование меховых шуб и кожаных было у всех славян одним из универсальных способов ряженья для масок самой разной ролевой спецификации, что отмечалось во многих исторических источниках. В ряде сел Словацких Татр лексема *kožušari* (одетые в кожаные) выступала в роли обобщенного термина для тех ряженных, которые ходили в кожаных (Olejník 1978: 136). Вывернутый мехом наружу кожаный часто выступал единственным знаком ряженья, когда ролевая конкретность участника считалась необязательной, т. е. он мог условно изображать и «медведя», и «деда», и «козу», и ее «поводыря», и «черта», и «нищего»: «Наряжухами ходили. <...> Перевернут шубу кверху, шапку перевернут – за кого хочешь считай» (Ивлева 2004: 204).

Среди обобщенных названий ряженных иногда фигурируют календарно-мотивированные термины: например, по-разному именовались группы участников, ходивших на Рождество и в канун Нового года. У белорусов первые назывались *калядоўшчыкі*, а вторые – *шчадравцы*, *шчодры* (от *Шчадрэц* 'канун Нового года'). В западноукраинской терминологии ряженья участники новогодних обходов именовались *василичарі* или *маланкарі*, *ватага маланкарів* (от имен святых: *Маланки*, день которой приходился на 31.XII, и *св. Василия* – 1.I.). Для русской традиции распространенным собирательным обозначением всех святочных ряженных были термины *святкі*, *святбишники*. Ср. рус. рязан.: «Рядились "стариком" и "старухой" – это называлось *ходить святками*» (ШЭС 2001: 406). В некоторых польских областях известны особые термины для рождественских, новогодних и масленичных ряженных: *wigiliorze* (от *Wigilja* 'Рождественский сочельник'), *szczodrakі* (участники ряженья в канун Нового года, называемого *Szodry wieczór*), *ostatkorze* (от *Ostatki* 'последние дни масленицы').

Наряду с такими собирательными названиями фигурируют также термины, относящиеся к единичным маскам, символизирующим персонафицированные календарные дни и праздники: например, у восточных славян в качестве антропоморфных ряженных выступали «Коляда», «Купала», «Шчодра», «Масленка (Масленица)», «Семик» и

«Семичиха» (персонификация седьмого четверга после Пасхи); у чехов масленицу представлял мужской персонаж, именуемый *Masopůst*; а у словенцев – *Fašnik*, *Karneval*.

Весьма подробно разработана у славян терминология ряженных, изображавших некие существа иномирной природы. Подразумевалось, что это разного рода страшилища, демоны, покойники, злые духи, умершие предки и т. п. Ср. названия целых групп ряженных, совпадающие с именами нечистой силы: рус. *пужала*, *пугалáшки*, *страшкí*, *чудики*, *чудилки*, *кúдесы*, *халявы*, *хúхольники*, *лешаки*, *русалки*, *шулики*, *шишиморы* и под.; пол. *straszydła*, *rogale*, *słomiaki*, *draby*; чеш. *perechty*; серб. *лесници*, *алосници*, *караконцуле*, *чаројичари*; болг. *дракуси*, *кукери* и др. К ним примыкают аналогичные по значению термины одиночных масок: рус. *Манило*, *Покойник*, *Умрун*; словац. *Straško*, *Bruchač*, *Obluda*; а также о.-слав. названия типа «дед», «баба», «старик», «старчиха», «черт», «смерть» и др. (Виноградова, Плотникова 2009: 521).

Все ряженные этой группы традиционно причислялись к разряду «страшных» масок и, по-видимому, могут быть отнесены к исторически более ранним формам ряженья, судя по тому, что упоминание о наводящих страх «бесовских личинах» является общим местом во всех средневековых письменных источниках, обличавших языческие обычаи. В них постоянно встречаются запреты рядиться в «бесов образ», носить «личины косматые и зверовидные и одежду таковую ж», подвешивать хвосты, «яко видимыя беси» (Гальковский 2000/1: 321–323); закрывать лица «некими ляврами или страшилами на дьявольски образ пристроеныи» (Гальковский 2000/2: 299). Подобные формулировки находим также в чешских исторических свидетельствах XV–XVI вв.: «надевают маски, дьяволам становясь подобными» (Zibrt 1889: 31); «в Рождество Христово в маски дьявольские облачаются <...>, как черти по селениям бегают» (Гальковский 2000/2: 262). В русских церковных поучениях ряженные и их маски характеризуются как «скураты», «бесовские личины», «лица косматые, козьи, сатирские», «окруты», «хари», «рожи» и т.п.

В облике масок этого типа наиболее показательны следующие признаки: а) старость (ветхая одежда, лохмотья, рванье, изношенная обувь, приделанные бороды и усы) либо старинная одежда; например, девушки, участвующие в обряде *проводов русалки*, одевались в «русальники» – старинный наряд ритуального назначения; б) мохнатость (использовали звериные шкуры, вывернутые мехом наружу кожаные, меховые шапки, кудель; из льна и пеньки делали усы, бороду, всклокоченные волосы; обкручивали соломой руки и ноги); в) искривленность, обратность, нарушение пропорций или парности в телосложении и в одежде (ряженные подкладывали себе на спину горб, сутулились, ходили хромя; надевали обувь носками назад или с левой ноги на правую; шубу напяливали рукавами на ноги или задом наперед; женщины рядились «за мужиков», а мужчины – «за баб»). Кроме того, чтобы выглядеть страшно, закутывались в белое полотно, вставляли на

ходули, оскаливали вставленные в рот большие зубы, вырезанные из ошей, приделывали огромный нос или рисовали провал вместо него, изображали собой мертвеца или страшилище: «У святки – вроде как вот чужды наряжуща, кто чем. <...> Чуждо делаи – мертвца человека делают – вот страшно глядеть!» (СМЭС 2003/1: 607, 609). В восточной Польше святочные ряженные, называемые *draby* ('долговязые'), надевали старую одежду большого размера, напихав в нее солому, чтобы выглядеть раздутыми, неповоротливыми, пугающе толстыми.

Распознать по этим универсальным приметам индивидуализированный образ конкретного мифического существа было практически невозможно, так как внешне ряженные «лешаки» выглядели так же, как «куляши», «страшки», «пугала», «медведь» и т. п. Только такие легко узнаваемые персонажи, как «черт» или «смерть», отличались собственным набором примет, поскольку представления об их облике становились унифицированными в разных регионах и общеизвестными под влиянием наглядных форм иконописи, церковной росписи и лубочных картинок.

Все же в ряде случаев по особенностям костюма или поведения ряженного можно было понять, с каким демонологическим персонажем идентифицирует себя ряженный. Например, участник, именуемый «ведьмой», носил при себе помело; опознавательным знаком «шуликунов» были конусообразные головные уборы; «обдериха» пугала всех банными клещами [инструментом для подкладывания в печь углей]. Особым способом рядились севернорусские «кикиморы», которые «являлись одетые по-старушечьи во всевозможные лохмотья и тряпки, с горшком, накрытым тряпицею на голове, чтобы как можно более походить на кикимор, т. е. ведьм» (Ивлева, Лурье 1997: 65).

Одинаково именуемые ряженные могли выглядеть совершенно по-разному в разных местных традициях. Так, в полесском троичском обряде «проводы русалки» девушку, называемую *русалкой*, рядили как невесту или всю увешивали ветками и цветочными венками, распускали ей волосы, украшали лентами и т. п. В аналогичных южнорусских летних ритуалах ряженная «русалка» выглядела как фигура «лошади», «коня» (двое участников, накрытых попоной). В русском святочном ряжене «русалка» – это страшная баба, «горбатая, обвешанная тряпьем, с удлиненными “руками”, иногда на ходулях или помеле» (там же: 68).

В Шацком р-не Рязанской обл. имя *русалка* странным образом стало выступать в роли собирательного термина для всех типов ряженья (как календарного, так и свадебного). Во многих селах этого р-на единственной ассоциацией при упоминании слова *русалка* было представление о ряжене. В *Русальское заговенье* (накануне Петровского поста), совершая обряд «проводов русалки», водили по селу ряженных (именуемых *русалки*) в виде: нарядных, красивых девушек; либо одетых в лапти и старые лохмотья баб; либо участников, изображавших «коня», «корову»; либо вообще разномастных ряженных (ШЭС 2001: 345–346). Святочные персонажи с этим же именем (*русалки*) могли выглядеть как «ста-

рик» и «старуха», оба в белых льняных рубахах, подпоясанные красным кушаком; либо как «нищие» в лаптях и рванье; либо термином *русалка* обозначались все ряженные подряд: «Убирались “русалками” пад Новый год <...>. Убяруща Бог знать на чяво!»; «Выворачивали шубы только зимой, тожы “русалки” наряжающа и ходять»; «Нонь, – гаварять, – святки, можыть какии “русалки” пайдуть!» (там же: 347). Свадебные ряженные тоже назывались *русалками*.

В качестве такого же обобщенного термина, характеризующего ряжение вообще, у восточных (частично и западных) славян часто выступает этноним «цыгане»: рус. *ходить в цыганы, цыганами ходить*, белор. *ў цыгане гуляць*; укр. *циганити, циганищина* в значении ‘ходить ряженным, рядиться’. Ср.: «Цыганками ходили: кто “солдатом” нарядится, а хто – “молодой” [т. е. “невестой”]» (Ивлева 1994: 64). В последний день троицких праздников на Смоленщине *цыгáнь водили*: ходили по домам с парой ряженных «цыгынкой» и «цыганом», выпрашивая продукты. В подобных выражениях актуализируется, как об этом писала Л.М. Ивлева, целый ряд важных для мифологии ряженья признаков: пестрая, необычная для крестьян одежда, странствующий образ жизни, привычка выпрашивать подавание или промышлять воровством, обладание неким сверхзнанием (умение ворожить), образ этнически чужого, пришельца издалека и т. п. (Ивлева 1994: 64–65). Для свадебного переряживания выражение *ходить цыганами* – один из самых распространенных терминов. В Калужской обл. второй день свадьбы назывался *цыгáня*; участники свадьбы наряжались, кто кем сумеет: «солдатом», «доктором», «цыганом». Когда на второй день свадьбы ряженные родственники ехали к родителям невесты, то на Гомельщине это называлось *паехаць ў цыгане*. О переряживании свадебных гостей на второй или третий день свадьбы на Украине говорили *циганити*. Обычай рядиться в Покров день у белорусов Молодеченского р-на Минской обл. назывался *ў пакроўскія цыганы хадзіць* (Кухаронак 2001: 166). Словацкое выражение *chodění po cigánskej* относилось к пасхальному обходу домов ряженными (Václavík 1959: 220).

С известной долей условности к числу мифологизированных масок можно отнести и участников, воссоздававших образы христианского культа. Имеются в виду и святые, и персонажи библейской истории. Наиболее распространен такой тип ряженья в западнославянской календарной обрядности осенне-зимнего периода (адвентный пост, Рождество, святки). В праздничные дни этого периода по домам ходили ряженные, изображавшие «святых», которым эти дни были посвящены: «святые Барбары» ходили 4.XII; «Микулаши» – 6.XII; «Люции» – 13.XII; «Томаша» – 21.XII. Накануне Рождества и весь период святок принято было рядиться в «волхвов» (их еще называли «звездарями», так как они носили с собой макет «рождественской» или «вифлеемской» звезды); отдельно ходили участники вертепной драмы «О царе Ироде» – ряженные, изображавшие «Марию» и «Юзефа», «Ирода», «стражников», «Смерть» и др. Накануне Крещения действовали ряженные «Три короля» (различающиеся личными именами: «Каспер», «Мелихер», «Бальтазар»).

Часто в этой группе масок отмечаются случаи несовпадения имени и внешнего облика ряженого. Например, в их нарядах и в манере поведения могли отражаться как религиозные представления о том или ином святом, так и черты «страшных» персонажей. У чехов и словаков «Люции» и «Варвары», ходившие по домам в дни этих святых, лишь изредка выглядели как нарядно одетые женщины в белом и с короной на голове; они раздавали детям подарки и проверяли знание молитв. Но преобладающим (по массовым свидетельствам этнографов) был все же такой тип ряженья, который характерен для демонов-устрашителей: участницы, именуемые *Lucki*, *Lucji*, *Barborki*, обряжались в белую или черную одежду, надевали кожухи, чернили лица сажей или обсыпали их мукой, вставляли в рот большие зубы, вырезанные из репы, иногда подкладывали на спину «горб», прихрамывали, пугали детей, угрожали им вспороть живот большим ножом и т. п. (Валенцова 2000: 367–370).

Подобная двойственность характерна и для ряженных «Миколаев», ходивших в день св. Николая: в их облике можно было распознать то признаки святого (епископская одежда, митра, красный пояс), то черты демонических персонажей-устрашителей (вывернутый кожух, борода из льна или конопли, обернутые соломой ноги и т.п.). В словацких Татрах накануне дня св. Николая по домам ходил ряженный *Mikulaš*, одетый в длинный бараний тулуп, подпоясанный соломенным жгутом и с «козьей» маской на лице (Olejník 1978: 127). Термин *mikulaši* в ряде сел вост. Словакии относился ко всем ряженным, в том числе к «медведям» или «чертям» (Horváthová 1986: 35). В некоторых районах Польши (Живецкое воев.) в день св. Николая ходили два типа ряженных: так называемые «белые Миколаи» (маски «епископа», «ксендза», «церковного служки») и «черные Миколаи» («черт», «медведь», «дед», «трубочист» и др.) (Пэлка 2006: 14).

Сочетание христианской символики с архаическими формами ряженья наблюдается в рождественском обычае «хождения со звездой». В целом для восточных славян ряжение участников этого ритуала не типично («звездари» ходили в обычной одежде и без масок). Но у славянокатоликов было обычным делом, когда с макетом «вифлеемской звезды» ходили ряженные, изображавшие «трех королей», «пастухов», «Юзефов» и других персонажей евангельского сюжета о Рождестве. Вместе с тем народная традиция святочного ряженья вынуждала включать в свою орбиту как образы христианского культа, так и «страшные» маски. В польских селах Краковского воеводства парни, ходившие во второй день Рождества «со звездой», надевали вывороченные кожухи и мазали свои лица сажей (Wieś Rudawa 1980: 159). В Польском Поморье ряжение «звездарей» было настолько распространенным, что там самые разные группы ряженных (независимо от состава масок и от того, ходили ли они со «звездой» или без нее) назывались *gwiazdki*, *gwiazdorzy*, *gwiazdkarzy* (Stelmachowska 1933: 53). Они рядились чаще всего «дедами», т. е. надевали вывороченный кожух, остроконечный колпак, лицо закрывали маской или чернили его сажей, приделывали длинную бороду, ноги обкру-

чивали соломенными жгутами. «Дедов» как главных персонажей, носивших «звезду», иногда сопровождали другие ряженые: «аист», «коза», «медведь», «трубочист» (там же: 53–54).

Подобного рода несовпадения имени персонажа и его ролевой маски раскрывают механизмы взаимодействия мифологической основы ряжения с его поздними игровыми стереотипами. Преобладание «страшных» масок и демонологической терминологии подтверждает уже высказанную специалистами мысль о том, что смысловым ядром традиционного ряжения является стремление воспроизвести в наглядных формах представления о существовании потусторонних сил и необходимости ритуальных контактов с ними людей.

МАЛОИЗВЕСТНЫЕ ВАРИАНТЫ ПОЛЕССКИХ ПОВЕРИЙ О ЦВЕТЕНИИ ПАПОРОТНИКА



двадцать лет назад была опубликована моя статья «Цветочное имя русалки: Славянские поверья о цветении растений», в которой были проанализированы массовые полесские свидетельства о том, что русалки появляются на земле в период цветения ржи, и одно уникальное сообщение, указывающее на какую-то невнятную связь русалок с цветком папоротника (Виноградова 1995: 232–259). Это поверье, записанное в 1980 г. участниками Полесских экспедиций в с. Днепровское Черниговской обл., фигурирует в качестве заключительного комментария информанта к рассказу на типичный сюжет о поисках в лесу в Иванову ночь пропавшей коровы: в лапоть одной бабе попал цветок папоротника, после чего она нашла корову и стала «знающей». Кончается этот рассказ следующим суждением: «...лесная папороть – это як од русалок, шчытайце, як русалка дыше папоротью... Вот як на небе, мы кажем, зорка, а то покатылось, то моя зорка, то чьясь ужэ планета, то чьясь ужэ душа покатылась – нема ужэ... Так ужэ и папороть. Цвितэ – то значыць красуецца душа русалок, в ноч на Купалу русалки дають красоту папороти» (НДП 2012: 639). К сожалению, собиратели упустили случай получить от информанта более внятные разъяснения по поводу этого редкого свидетельства. При всей его «трудночитаемости», оно позволяет говорить о какой-то связи цветения папоротника с душами умерших; иначе не возникла бы в приведенном тексте ассоциация с падающей звездой как ипостасью душ умерших людей. Важно при этом отметить, что термин *русалка* часто выступает в полесских говорах в значении ‘умерший некрещеный ребенок’. Соответствующий демонологический мотив – «Ребенок, умерший некрещеным, становится русалкой» – распространен на западе Полесья (Брестская и Волынская обл.) и на юго-востоке (Черниговская обл.); в остальных районах этого региона он фиксируется лишь спорадически (НДП 2012: 228).

Между тем в недавнее время белорусские коллеги зафиксировали в Западном Полесье поверье, подтверждающее связь папоротника с душами некрещеных детей. По свидетельству жителей Ивановского р-на Брестской обл., в цветах папоротника «живуть душы діток, шчо загінулы по віне маты. Вона іх убачыць толькі в канцы жызнi. Народыла жывое. З аборта не, нэхрышчоны, ёго ні схотiла...» (Боганева, Салавей 2011: 349). Кроме того, участники экспедиции, работавшие в 2013 г. в

Велижском р-не Смоленской обл., записали поверье о том, что русалки появляются в тот день, когда цветет папоротник (Петров 2015: 146–147). Это дает повод еще раз вернуться к вопросу о цветущих растениях как локусе или одной из ипостасей мифологических персонажей, но речь в данной статье пойдет именно о цветении папоротника.

* * *

Полесские поверья и рассказы о добывании чудесного цветка папоротника входят в зону активного бытования этого сюжета, хорошо известного как в западноевропейской мифологической прозе, так и в фольклоре восточных и западных славян (для балканославянской традиции он не является типичным). В Полесском архиве удалось обнаружить более сотни текстов на эту тему. Основные сюжетные версии, учтенные в указателе сказочных сюжетов Аарне–Томпсона (Ath D965.14; C401.5), представлены в Полесье следующими типами: 1. Человек добывает цветок папоротника, несмотря на противодействие нечистой силы, и обретает счастье, богатство, сверхзнание; 2. Человек пытается добыть цветок папоротника, но не выдерживает испытаний и остается ни с чем; 3. Находящемуся в лесу человеку случайно попадает в обувь цветок папоротника, в результате чего он обретает сверхзнание, но с потерей цветка утрачивает сверхъестественные способности; 4. Черт предлагает встреченному в лесу человеку поменяться обувью; тот отдает свои лапти, не зная, что в них случайно попал цветок папоротника.

Кроме сюжетно разработанных быличек в Полесье записаны многочисленные поверья, раскрывающие подробности условий и времени добывания цветка, его чудесных свойств, влияющих на дальнейшую судьбу человека; либо рекомендации, как вести себя при встрече с нечистой силой, охраняющей это растение. В целом полесская мифологическая традиция, описывающая трудности добывания в купальскую ночь чудесного цветка, сохраняет весь круг типичных мотивов, характерных для восточно- и западнославянских нарративов с этой тематикой (см. сводку общеславянских мотивов о папоротнике в: Агапкина 2004: 629–631).

К числу таких стереотипов относится, например, представление о том, что папоротник зацветает один раз в году; что происходит это в купальскую ночь либо в одну из особенно темных, страшных, грозовых ночей (называемых в Полесье *верабыинова ноч*, *грэбиная*, *рабыиновая нич*); что расцветает он ровно в полночь и цветет лишь один миг, одну минуту – «как глазом моргнуть». По некоторым свидетельствам, во время цветения он «переливается огнем», «горит жаром», «светится золотом» (гомел.); «блестит, як молния» (чернигов.); «сияет, как падающая звезда» (брест.). Общим местом во всех подобных сообщениях является предупреждение об опасностях, подстерегающих смельчаков, пошедших в лес за папоротником. Считалось, что идти надо в отдаленный глухой лес, где не слышно петушиного крика. По другим поверьям, искать цветущий папоротник следовало на перекрестке дальних лесных троп, или на болоте, или «на мógилках».

Вообще сюжет о добывании цветка папоротника во всех славянских традициях (и в Полесье – особенно) прочно связан со сферой демонического, т. е. с мотивом вмешательства нечистой силы, не дающей человеку заполучить чудесное растение. С одной стороны, за папоротником якобы охотятся ведьмы и колдуны, которым он нужен для успешного колдовства: «...тильки одну секунду цвितэ, папороть. А ведьмы стэрэгутъ ее и вона йим помóчна, тым ведьмам» (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.). С другой – в момент цветения к папоротнику якобы слетается вся нечистая сила, охраняющая цветок, чтобы не дать человеку его сорвать. Смелчаки, пытавшиеся заполучить цветок, подвергаются испытанию страхом: они слышат, как приближается буря, гремит гром, лес трещит, гудит, слышны крики, шум; видят «сто чертей», разных чудовищ, стадо диких свиней, табун лошадей, полчища змей и волков и т. п. Защититься от злых духов можно было, по полесским поверьям, используя обереги, молитвы или предприняв специальные охранительные меры. Например, рекомендовалось надеть на голову горшок; либо следовало очертить себя магическим кругом с помощью острой косы или особого ножа, которым десять лет подряд разрезали пасхальный кулич. Если же все-таки черти уже напали на человека, обезвредить их можно было, задав «трудную работу», например, сказав: «Заплетить мэни косу́ по одному волосу́»; пока они будут плести, наступит утро, и черти исчезнут (ПА, Вышевици Радомышльского р-на Житомирской обл.).

Даже если человеку удастся найти цветущий папоротник, выдержат все испытания, сумеет вовремя сорвать цветок, то и в этом случае приходится соблюдать большие предосторожности, чтобы суметь его сохранить, не позволить нечистой силе его отобрать. Для этого надо: разрезать ладонь на левой руке, заложить под кожу цветок и быстро убежать (брест., гомел., волын., житомир.); либо спрятать растение под ноготь на пальце руки (гомел.); либо заложить под левую подмышку (брест.); либо сначала пожевать растение, а затем запихнуть его под кожу на ладони (чернигов.); либо зашить в одежду (чернигов.). Считалось также, что легче будет сохранить при себе добытый цветок, если его удастся сорвать зубами без помощи рук (гомел.).

Из всего этого, широко известного в разных региональных традициях, круга поверий о папоротнике рассмотрим более подробно (с привлечением сопоставительных восточнославянских данных) следующие мотивы: 1. Цветок этого растения является принадлежностью нечистой силы и сам наделяется определенными демоническими свойствами; 2. Приобретение цветка папоротника по своим последствиям (человек становится всезнающим, удачливым и богатым) приравнивается к приобретению духа-обогапителя, который служит своему хозяину; 3. Во время цветения папоротника начинается гроза, гром, молния.

1. Признаки принадлежности папоротника к сфере демонического в наибольшей степени проявляются в сюжетах о людях, которые специально отправляются в лес в купальскую ночь, чтобы добыть – несмотря на противодействие бесовской рати – этот колдовской цветок.

Оберегающая его нечистая сила обычно описывается как множество неконкретизированных персонажей: черти, злые духи, лесные страхи, чудовища, звероподобные оборотни и другие «нечистики», а также ведьмы и колдуны. Карауливший момент цветения папоротника человек видит, как именно в эту минуту «из-под земли вырастают легионы дьяволов в виде всевозможных диких зверей, хищных птиц и невиданных доселе чудовищ» (Pietkiewicz 1938: 146). Однако и в быличках о папоротнике как «случайной находке простака» тоже часто выступают демонологические персонажи, выманивающие хитростью или угрозами застрявший в одежде человека цветок (ср. популярный мотив обмена обувью). В одной из западноукраинских быличек смелый парень в Иванову ночь попытался срезать косой расцветший папоротник; он успел захватить первую охапку травы, но его испугал черт (*bida*), который погнался за парнем с криками «Поддай мое!»; человек, убегая, бросает по горсти скошенную траву, пока всю ее не выбросил, однако черт гнался за ним до самой хаты, продолжая кричать «Поддай мое!». Парень, вскочивший в дом, разобрал косу и в ее «пятке» увидел застрявший цветок, который он сразу выбросил за дверь, после чего крики стихли (Шухевич 1908: 261).

Демонологическая характеристика папоротника может быть отмечена в выражениях типа: рус. нижегород *колдовской цветок*, *бесовской цветок* (МРНП 2007: 288); з.-бел. *любимое зелье ведьм* (Чубинский 1872: 78); укр. гуцул. *юдин цвіт*¹ (Шухевич 1904: 261); либо в поверьях о том, что «Кілько є зілля, то усе від Бога, лиш папороть від чорта» (Шухевич 1908: 260). В этой же этнодиалектной традиции (карпато-украинской, гуцульской) зафиксированы представления о папоротнике как о цветке, который в Иванов день охраняют *няўки*², не подпуская к цветку никого из людей (Онищук 1909: 45).

Реже папоротник наделяется прямыми признаками демонического существа, например, способностью к оборотничеству. Ср. полесское свидетельство: «...цветок папоротника кїдаецца [т. е. оборачивается] всяко – и ужом, и жабою, и усякими зверами. А потом опять цветок становицца, тогда его можно сорвать» (ПА, Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.). Ближкое к этому поверье зафиксировано в Верхнедвинском р-не Белоруссии: человек, стерегущий в Иванову ночь цветок папоротника, протянул было к нему руку, «хацеў адшчыпнуць квет, як той абярнуўся злюшчым сабакам і пачаў на яго рычаць, ашчэрыўшы зубы...» (Легенды 2005: 218). О том, что это растение может восприниматься как ипостась черта, свидетельствует русская быличка о человеке, пошедшем в лес за папоротником: он «подошел к цветку, нагнулся, ухватил его за стебелек, рванул; глядь: вместо цветка у черта рог оторвал» (Криничная 2000: 258).

¹ В западноукраинских говорах слово *юда* бытует со значением 'старший черт', 'дьявол', 'дух-обогадитель'.

² Термином *няўки* обозначаются летающие по ночам души мертворожденных некрещеных младенцев, которые в течение семи лет не смогли дожидаться от встреченных ими людей символического ритуала имянаречения, т. е. крещения, которое открыло бы им дорогу в рай (Онищук 1909: 56).

Добывание «бесовского цветка» считалось делом нечистым и опасным; отправляющийся за ним человек должен был снять с себя пояс и крест, а перед выходом из дома не креститься и не молиться.

Еще один (из числа малоизвестных) полесский сюжет позволяет отметить сближение папоротника с образом мифического летающего змея-обогатителя в виде падающей звезды. В селе Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. были записаны в разные годы два варианта одного и того же сюжета: «Как папоротник начинает зацветать, то летит звезда и так ярко светит, что страшное дело» (записано в экспедиции 1974 года; текст опубликован в: Толстая 1978: 138). Вторая запись была сделана в 1984 г.: человек отправляется за цветком папоротника в ночь на Ивана Купалу; сидит в зарослях и видит, как к этому месту летит «велика звязда, як, мо, добрэ рэшэто», которая спускается вниз; «и спускаецца она там, дзе папороць зацвітае красным цвіетом». И в этот миг надо поймать этот цвет – «и тогда все на свете будеш знаць» (ПА, Стодоличи).

Среди наиболее эффективных способов стать колдуном или ведьмой (т. е. «знающим») главными считались либо установление контактов с нечистой силой, либо приобретение цветка папоротника. Ср. известные в Полесье рекомендации: «Если хотіш занимацца чарадействам, надо итти ў лес на Ивана Купайла <...> и сэдзіць ў папороть...»; к тебе придет некто и спросит: «Шо сідіш? Шо ты ждэш?»; надо ответить: «Я жду цветка папороты!»; *оно* начнет тебя пугать, если не испугаешься, то сможешь сорвать цветок (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.). Согласно русским нижегородским поверьям, с помощью этого цветка люди «знались с бесами» (Корепова 2009: 354) и поэтому становились «знающими». В селах Ляховичского р-на Брестской обл. бытовало поверье, что знахарем можно стать (не раздобывая самого цветка), если в ночь на Яна пойдешь в лес «спать ў папараці»; переночевавший в зарослях папоротника якобы будет все знать, понимать язык зверей и птиц и т. п. (ТМКБ 2009/4: 489–490).

Необычный способ получения цветка папоротника с помощью духа-помощника (выведенного из «петушиного яйца») описан в одном из полесских текстов. Это сообщение еще раз (см. приведенный выше текст из с. Стодоличи) указывает на признаки сближения цветка папоротника и «змеи-обогатительницы». Тот, кто хочет стать *ворожкой*, должен «держатъ пеўня сем годов, да як знесе ейцэ, тады та самая змея выведецца <...> Тоя пеўня вывелось, и той змей уже командуе, тады уже иде [человек] ў лес па той папереть, де буде расцветаци цветок. Пуліня [выведенный из яйца цыпленок] – то не пуліня, а чорт...»; и вот, имея при себе такого «черта-змееныша», человек точно сможет заполучить цветок папоротника и стать всезнающим (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.).

Таким образом, в Полесье (а также в других восточнославянских традициях) в разных формах обнаруживается связь папоротника с нечистой силой: прежде всего – с чертом, но иногда также с душами умерших некрещеных младенцев либо с духом-обогатителем (летающим змеем).

2. Цветок папоротника способен сделать человека богатым или «знающим». Приобретение папоротника приравнивается к акту установления контактов человека с нечистой силой; то и другое обеспечивает обретение сверхзнания и возможность обогащения. Кроме того, в качестве полученных чудесным образом «благ» называются способности обладателя папоротника становиться невидимым, уметь лечить людей, распознавать ведьм и колдунов, предсказывать будущее, находить пропавшие вещи или скотину, находить зарытые в земле клады и т. п. Косвенным подтверждением сближения персонажей нечистой силы и папоротника – как равноправных посредников в деле колдовского обогащения и получения сверхзнания – могут служить идентичные по форме фразеологические выражения со значением ‘быть богатым, разбогатеть’; ср.: рус. «Богатому черти деньги куют»; бел. «Чорт яму за душу грошы прынёс» (Выслоўі 1979: 128); бел. витеб. «Ему змей гроши носиць» (Шейн 1902: 302); укр. «Богатому чорт и яйца носить» (СД 2012: 524); укр. гуцул. «Він має хованця³ в мішку» ‘о разбогатевшем человеке’ (Хобзей 2002: 173); «Хованцьи має, що му гроший доносить» (там же); рус. рязан.: «У него папаратник в руках» ‘о везучем человеке’; «Он чяво харашо живёть? У няю папаратник в руках» ‘о богатых людях’; «Вот хто чёо знаить, вроди, чёой-т там предсказываить, эта, гаворить: “У тибя заштытый папаратник в руке!”» ‘о предсказателях будущего’ (ШЭС 2001: 188).

Интересное свидетельство об обычае на Ивана Купалу с помощью папоротника *высиживать гроши* (никак не прокомментированное ни собирателями, ни издателями) опубликовано в томе «Вицебские Падзвінне»: «На Ёвана папараць выкапаюць, становюць на стол і выседжаюць грошы. І папараць шавяліцца, шавяліцца, мухі над ёй лятаюць. І бываюць ад гэтага грошы. А ці праўда...» (ТМКБ 2004/2: 784). Поверье о том, что на сидящего в зарослях папоротника человека катится бочонок золота, зафиксировано на Смоленщине в форме поговорки: «В Иванов день надо идти в папертники садица – там бочонок с золотом котица» (СМЭС 2003: 352). Вообще славянские представления о папоротнике довольно тесно связаны с поверьями о добывании подземных кладов. Белорусы Виленской губ. верили, что в купальскую ночь клады поднимаются из-под земли в самых разных видах: в виде огня, волка, но чаще всего – в виде папоротника (ЭСб 1858/3: 156).

Для сформулированной нами задачи – попытаться объяснить единичные (приведенные в начале статьи) свидетельства о связи цветения папоротника с русалками, или с душами умерших некрещеных детей, или с образом духа-обогапителя – необходимо привлечь также данные, бытующие вне круга поверий о папоротнике, но соотносимые с определенными мифологическими характеристиками самих этих персонажей.

Будучи известными в демонологии всех славян, представления о душах умерших некрещеных детей значительно различа-

3 *Хованець, годованець* – в карпатоукраинской мифологии специально выведенный из яйца дух-обогадитель.

ются в разных традициях по степени демоничности этих персонажей: у южных славян и в карпатоукраинской демонологии это весьма опасные духи (имеющие облик летающих птиц или голых птенцов), обозначенные специальной терминологией и наделенные набором многообразных вредоносных функций. А в Полесье степень их демоничности значительно ослаблена, в этой мифологической традиции некрещенные дети принадлежат скорее к классу «душ умерших людей», чем к разряду демонов. Об этом свидетельствуют и отсутствие в полесской мифологии общего для этих существ названия, и нулеморфный облик (они, как и все души вообще, невидимы), и слабая разработанность демонологических характеристик; единственной устойчивой их функцией является «преследование ночных путников криками и просьбами окрестить, дать им имя»; см. об этом подробнее: (Левкиевская 2012: 225–227).

Вместе с тем единичные полесские свидетельства, как уже говорилось выше, дают повод отметить сближение душ некрещенных детей с образом духа-обогапителя, который в виде летающего огненного змея (цыпленка, птицы) служит человеку, приносит в дом богатство, помогает по хозяйству, но жестоко мстит своему хозяину за нарушение правил общения либо претендует на получение души человека после его смерти. Отголосками этих верований может служить редкий для Полесья мотив: «Умершие некрещенные дети служат колдуну: находят по его приказу и пригоняют в село пропавший скот», представленный в нескольких текстах, записанных в с. Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл. (тексты и комментарии к ним см. в: НДП 2012: 250–252). Более определенно и последовательно этот комплекс верований разработан в мифологии южных славян, жителей Малопольши и украинских Карпат, где зафиксированы представления о происхождении духа-добытчика либо из особого яйца, либо из душ мертворожденных детей и загубленных матерями внебрачных младенцев, либо – значительно реже – из особых растений, например, из «переступня», который якобы вырастает на месте погребения умерших *дитэй-потэрчат* (Левкиевская 1996: 202–203).

Совмещение всех трех мифологических образов (душа некрещеного младенца – дух-обогадитель – цветок папоротника) может быть отмечено в тексте, записанном в одном из украинских гуцульских сел Надворненского повета (нынешняя Ивано-Франковская обл.). Речь в нем идет о трудностях добывания цветка папоротника, который якобы стерегут в Иванову ночь *няўки*; а далее говорится, что если бы кому-то удалось его сорвать, то *няўки* для такого человека доставали бы все, что угодно в целом свете: «як би сі удало, шо чоловік допільнуваў и узеў тот цвіт, то они [*няўки*] будут давати чоловіку, шо сьвіт коштує» (Онишук 1909: 45). А о *няўках* в этой мифологической традиции известно следующее: «Коли дитя прийде на сьвіт *нечьисне* [внебрачный ребенок? – Л.В.], себ то без жита, а хоч живе, а умре не хрищене, то душа його тиняє ся опісля горами й лісами, клине своїм родичам та кличе *ирсту* [просит креста]»; ночной путник, услышав этот крик, должен произнести ритуальную формулу: «Если хлопец, то будь Иван, если девка – будь Ма-

рийка!», и тогда душа умершего будет спасена. Но если в течение семи лет блуждающая душа так и не дожидается символического крещения, то она приобретает статус демонического существа, т. е. становится *няўкой* (Онищук 1909: 56; Гнатюк 1912: 191). Таким образом, реконструируемая на основе единичных полесских данных мифология цветка папоротника как ипостаси душ умерших младенцев (которые в дальнейшем становятся духами-обогащителями для того, кто сумеет сорвать цветок) подтверждается реально зафиксированными текстами, характерными для карпатоукраинской демонологии.

Мотив «душа погубленного внебрачного младенца наделяет человека богатством» (вне связи с папоротником) находит отражение в белорусской быличке о том, что души умерщвленных незаконнорожденных детей (*байструки, бенкарты*) – если они не смогли попасть на тот свет – поступают на службу к чертям, а те велят им караулить подземные клады. Вот краткий пересказ этой былички. Старшему сыну хозяйки кто-то невидимый мешает работать в овине; на его раздражительную реплику: «Какой черт мешает» слышится ответ: «Я не черт, а твой брат»; далее невидимый дух предлагает человеку спросить у своей матери, помнит ли она, как родила внебрачного ребенка и погубила его; мать долго отнекивается, но затем признается, что «у яё быў яшчэ сын-банкарт, дык яна за стыд задушыла і схавала»; затем старший сын узнает, что погубленный ребенок поставлен чертями караулить клад и готов отдать брату три мерки золота, если тот закажет в церкви сорок поминальных служб за его неприкаянную душу; после выполнения этой просьбы душа «бенкарта» была спасена и попала в рай (Шейн 1902: 320–321; Минская губ. Борисовский у.). В этом тексте душа загубленного новорожденного не является в прямом смысле духом-обогастителем, но демонстрирует определенные признаки этого формирующегося демонологического образа (распоряжается подземным кладом).

3. Наконец, в контексте анализируемого нами круга мотивов заслуживает внимания еще одна мифологическая функция: **«выступать объектом преследования со стороны грома/молнии»**, которая тоже втягивает в свою орбиту как персонажей нечистой силы (прежде всего – черта) и мертворожденных детей, так и цветущие растения.

По отношению к папоротнику более точной является следующая формулировка этого мотива: «во время цветения папоротника начинается гроза, гром, молния». Подобные верования выступают в качестве устойчивого элемента многих рассказов о добывании папоротника; особенно характерны они для территории южной Польши, украинских Карпат и западных р-нов Белоруссии, а в Полесье – для Волынской и Житомирской областей. Так, в самых ранних польских публикациях народных рассказов о папоротнике сообщается, что как только в полночь распускается цветок этого растения, так сразу же начинается страшная гроза, гром и молния: «цветок папоротника озаряется светом, он выглядит как падающая с неба звезда. <...> Но вдруг внезапно поднимается буря, вой ветра, грохот ломающихся деревьев.

Бессчетные громовые удары [*pioruny*] бьют непрестанно» (Wójcicki 1972: 258; первая публикация – 1837-й год). Близкое к этому описание грозы, разразившейся в тот самый миг, когда распускается цветок, находим в собрании сказок и легенд Люциана Семенского (Siemieński 1975: 217; первое издание – 1845-й год). А в подборке малорусских свидетельств, приведенных А.Н. Афанасьевым, сообщается, что гром начинает греметь сразу после того, когда человеку удастся сорвать распустившийся цветок (Афанасьев 1994/2: 380–382). По одним белорусским (гродненским) поверьям, гроза начинается за один миг до того, как цветок зацветет: «Надышла поўнач, ужэ зараз меў папарацень разцвесці, аж тут схадзілася бура, перуны бьюць...» (Federowski 1897: 168–169). А по другим (Пинское Полесье) – гроза начинается сразу, как только желающий заполучить папоротник попадает в глухой лес, т. е. погодное ненастье выступает в роли «отпугивающего средства», затрудняющего людям добывание цветка (ЗК 1990: 221; Шейн 1874: 141).

Упоминание о грозовой ночи в цикле русских быличек о добывании чудесного цветка встречается крайне редко; это подтверждается большинством публикаций текстов о цветке папоротника (Криничная 2000: 250–263; МРНП 2007: 288–294; МРВС 1987: 115–116; ББВК 2009: 283–284; ШЭС 2001: 187–188; СМЭС 2003: 352–353; РП 2001: 362–364; Бондарь 2003: 139–140).

Согласно данным Полесского архива, событие цветения папоротника происходит в летние (приуроченные чаще всего к празднику Ивана Купалы) грозовые ночи, именуемые в Житомирской обл. *рабынова (рябинна) нич, верабынова ноч* (см. об этом подробнее в: Агапкина, Топорков 1989: 230–253). Конкретизация этих поверий дается в выражениях типа: «папоротник цветет в грозовую ночь»; «рябиновая ночь бывает тогда, когда папоротник цветет»; «У ту ноч, як папороть цвѣте, сильно блыскае, грэміт» (ПА, Возничі Овручскаго р-на Житомирскай обл.); «Як блыскае да грэміт, то, кажуть, рябинна нич. От тадэ і цвѣтэ орихы, і рябина, і папороть цвѣтэ» (ПА, Вышевичі Радомышльскаго р-на Житомирскай обл.). Аналогичные сообщения зафиксированы в опубликованных украинских житомирских рассказах о добывании папоротника (Кравченко 1920: 26; Игнатенко 2010: 211).

Итак, в приведенных текстах нет прямых свидетельств о том, что гром нацеливает свои удары специально на цветок папоротника, стараясь его поразить (как это часто отмечается по отношению к черту, преследуемому громом). Речь идет скорее о временном совпадении природных явлений: грозы и цветения папоротника. Однако многочисленные поверья о том, что гром бьет не куда попало, а лишь туда, где сидит нечистая сила (ПА, Ветлы Любешовскаго р-на Волинскай обл.); что «маланка б'е не проста ў любяе месца <...>, а дзе сатана хаваецца» (ТМКБ 2009/4: 543; Пинский р-н Брестскай обл.) и под., – позволяют реконструировать мифологическую связь: купальская ночь – время появления на земле и разгула всевозможной нечисти, а частые грозы в это время случаются потому, что гром старается «уничтожить чаровников и нечистую силу»

(Агапкина, Топорков 1989: 246). В этом смысле показательной является логическая конструкция: «гроза начинается – значит, где-то цветет папоротник», отмеченная в следующем полесском тексте: «Вся нечиста сила – чэрты, ведьми, лихые – летели туда, де папороть цвите. Есть такэ врем'я – папороть цвите, дак бувае гроза възлика, блыскае маланка така по небу; от так гаворять: то папороть цвите» (ПА, Возничі Овручского р-на Житомирской обл.).

Представления о том, что гром бьет в места пребывания нечистой силы (в том числе в их любимые растения), широко распространены в южной Польше: «Согласно общеизвестным польским верованиям, “перуны” бьют в персонажей нечистой силы (в дьявола и его зооморфных заместителей: собаку, кота, коня, мышь), в их жилища (дуб, вербу, осину или в болотистую топь), а также в места, в которых закопаны тела умерших насильственной смертью (самоубийц и утопленников) либо детей, которые после рождения не были включены посредством ритуала в сообщество крещеных людей – т. е. тела “некрещенцев” или “выкидышей”» (SSSL 2012: 411). В Люблинском воев. внезапная гроза объяснялась тем, что это *pioruny* преследуют летающих в небе некрещеных детей: «Kiedyś mówili, że takie dzieci niechrzczone, tak mówili, ji oni latali krzyczeli “krztu, krztu” i chowali sie pod takie drzewa, a to pioruny bili za nimi» [Когда-то рассказывали, что были такие дети некрещеные, так говорили, и они летали и кричали: «Крестал Крестал!» и прятались под такие деревья, а гром бил по ним] (Niebrzegowska 2000: 111). Польский этнограф К. Мошинский собрал в 30-е гг. XX в. большую коллекцию таких сообщений и составил специальную карту распространения поверий на тему «Demony i demoniczne dusze, zabijane przez piorun» [Демоны и демонические души, которых убивает гром]. Оказалось, что в Малопольше (частично и в Великопольше), а также в западных р-нах Украины бытовали массовые свидетельства о том, что главной целью «перунов» были души некрещеных детей, летающих в ночном небе в виде птенцов (Moszyński 1967: 487; карта – на с. 736).

Совмещение признаков, характерных для мифологических образов некрещеного ребенка и духа-обогатителя, отмечается в карпатоукраинских быличках на сюжет «Молния убивает хованця». Одна молодая вдова родила внебрачного ребенка (*копиля*), задушила его и похоронила в дупле старой вербы. Через много лет ее старший сын срубил вербу и привез домой, а ночью услышал во дворе, как кто-то называет его братом. На его удивленные расспросы незримый дух рассказывает историю своего рождения и гибели. Далее – дух внебрачного ребенка начинает служить своему брату, выполняя роль «хованця» (духа-помощника), но слишком усердствует, надоедает своему хозяину. Тогда тот предлагает своему помощнику в один из грозовых дней поработать в поле; «хованец» говорит, что боится грома, но брат успокаивает, что спрячет его, накрыв своей одеждой. В заключение рассказа молния все же убивает «хованця» (Зубрицкий 1909: 20–21; Старосамборский пов. Львовской губ.). Аналогичные варианты были записаны на Львовщине украинскими этнографами в недавнее время (Галайчук 2008: 111).

Для этой же региональной традиции характерны представления о том, что в тех местах, где тайком похоронены загубленные внебрачные (или умершие неокрещенными) дети, часто случаются грозы с громом, молнией и градом; ср. гуцульское поверье: из-за того, что эти *покрытки* [т. е. девушки, родившие до свадьбы] закапывают где попало *страччыта* [умерщвленных новорожденных], происходят сильные грозы (МУРЕ 1912/15: 97). Такие же поверья широко представлены в мифологии южных славян: «Код Јужних Словена распрострањено је схватање да тамо где је закопано уморено некрштено дете наступа непогода, праћена градом» [У южных славян распространено представление о том, что там, где закопан умерщвленный некрещенный ребенок, наступает ненастье, сопровождаемое градом] (Раденковић 2001: 378).

Возвращаясь к проблеме папоротника (и его связи с душами некрещенных детей), выскажем предположение, что изложенные выше верования смогли бы в какой-то степени прояснить семантику малопонятного гуцульского ритуала *бити папороть*, зафиксированного В. Шухевичем: «Як унади́ть ся на яке поле папороть, і́дуть на те поле му́щини, уба́рані лише в сорочках, та б'ють папороть на вхрест буком. Як так зроби́ти одного ро́ку, а відтак через три ро́ки сьвя́тити те поле, щезне папороть гет з него» (Шухевич 1904: 261). В этом свидетельстве отсутствует мотивировка действия, но условия его исполнения (частичное обнажение, церковное освящение поля) позволяют видеть в нем вариант ритуала изгнания нечистой силы. Необходимость искоренить папоротник на возделываемых участках может быть мотивирована опасением частых гроз и градобития. Если бы подобное предположение оказалось верным, оно подтвердило бы реконструируемое нами мифологическое ядро, объединяющее рассмотренные в настоящей статье мотивы: цветок папоротника осмысливается как локус или ипостась «русалок», «нявок» либо душ некрещенных детей, которые могут служить человеку в роли духов-обогащителей; гроза во время цветения папоротника происходит потому, что гром постоянно преследует нечистую силу; стремление удалить папоротник со своего поля – ритуальный способ защиты от градобития.

Важно при этом заметить, что папоротник не является единственным растением, цветение которого сопровождается грозой. Например, согласно полесским свидетельствам, гром и молния в «рябиновые» или «воробьиные» ночи стараются поразить (сжечь) цветы не только папоротника, но и лесного ореха, гречихи, картофеля, клюквы, льна. Исследователи справедливо усматривают в этих поверьях отголоски общеизвестного сюжета о громовержце, преследующем черта и других демонов, которые якобы скрываются от грома в растениях (Агапкина 2014: 37). При этом стоило бы, как мне кажется, обратить внимание на факт сближения растительной и птичьей символики: в названии грозовых ночей (*рябинная/воробьиная*); в мифологических поверьях о птичьей (летающие птенцы) и растительной (цветок папоротника) ипостаси душ некрещенных детей; а также в этимологии праславянского названия самого растения (*папороть*), возводимого к значению 'крыло, перо' (Фасмер 2009/3: 202).

ГРАНИЦА КАК ОСОБАЯ ПРОСТРАНСТВЕННАЯ КАТЕГОРИЯ

В точных науках и в философии категория пространства относится к разряду наиболее сложных и трудно определяемых. Существует большое число дефиниций, описывающих физические и математические свойства пространства. Вместе с тем все специалисты сходятся на том, что универсальным и общепринятым можно признать такое определение, в котором пространство описывается как множество объектов, между которыми установлены отношения, учитывающие категории измерения, расстояния, удаленности и др. пространственные параметры (т. е. пустое, не заполненное материей пространство теряет для точных наук свой логический смысл).

Весьма близким к подобной дефиниции оказывается и определение этого понятия в народных представлениях. Пространство в мифологической системе – это прежде всего сфера размещения предметов, тел, культурных и природных объектов, элементов ландшафта. Это значит, что в текстах традиционной культуры пространство не может быть описано иначе, чем как ряд некоторых объектных экспонентов (*дом, дверь, порог, двор, ворота, улица, село, поле, река, овраг, гора, роща, лес, заморские страны* и т.п.); при этом также учитывается и расстояние между ними. Из этого следует, что пространство в мифологической картине мира дискретно и разнокачественно, а – стало быть – каждый фрагмент локативно-предметного континуума имеет определенные границы.

Важно отметить, что гуманитарные науки имеют дело с представлениями о таком пространстве, которое «одушевлено» присутствием человека, т. е. «прочитывается» людьми (Топоров 1983: 228), которое осмысливается носителями традиционной культуры в качестве одного из основополагающих элементов устройства мира. Каждая этническая культура структурирует и оценивает пространство по-своему, однако существуют универсальные способы категоризации пространственных элементов, основанные на общеизвестных семантических оппозициях: верх/низ, близкий/далекий, передний/задний и т. п. По наблюдениям антропологов, архаические приемы освоения человеком окружающей среды основаны на его конкретном опыте познания мира через структуру своего тела («человек есть мера всех вещей»): имеется

в виду осознание простейших пространственных категорий, в зависимости от местоположения самого человека или предметов вокруг него (вверху/внизу, спереди/сзади, справа/слева, внутри/вовне); учет ориентации человека по отношению к сторонам света (восток/запад, юг/север). Расширением этого круга данных явился опыт общения человека с другими людьми, контакт с разноудаленными объектами: отсюда актуализация таких понятий, как близкий/далекий, центр/периферия, зоны стыков и границ. Как показывают данные многих языков мира, само измерение пространственных элементов первоначально осуществлялось на основе наименований частей человеческого тела: например, единицы длины измерялись охватом раскинутых рук, локтем, шириной ладони, стопой, шагом, фалангой пальца и т.п.

Специалисты по антропологии культуры считают, что пространство человеческой жизнедеятельности – одна из первых реалий бытия, которая воспринималась и осмыслялась первобытным человеком как некая внешняя сфера, имевшая тенденцию разворачиваться вокруг него, т. е. человек оценивает пространство, находясь как бы в центре мироздания. Внутренняя форма рус. слова *пространство* (**prostor-*) включает такие значения, как 'вовне, вширь, вперед, открытость' (МНМ 2: 341).

Мы уже упоминали, что универсальным для разных этнических культур является восприятие пространства как качественно неоднородного, оцениваемого в терминах свой/чужой, хороший/плохой, опасный/безопасный. По наблюдениям этнографов, устройство норы или использование пещеры в качестве укрытия («зоны безопасности») является общим в деятельности как человека, так и животного. И лишь с момента концептуально осмысленного строительства жилища человек создает мифологически значимый образ дома как наиболее безопасной зоны. Сооруженное человеком жилье придает окружающему миру вполне определенный пространственный смысл (признак упорядоченности) и само обретает статус наиболее организованной и безопасной части пространства (Байбурин 1983).

Дом в мифологической картине мира – это максимально освоенное (очеловеченное) пространство и центр мира. От него расходятся концентрические круги других пространств, для которых характерно постепенное убывание степени «освоенности»: ближний двор, усадьба с огородом, село, пахотные земли. По свидетельству жителей польского Подлясья, пастбища и берега реки уже не принадлежат к «своему», освоенному пространству. Интересно, что для народов, промысляющих охотой (не землепашцев), структурирование «своего» и «чужого» пространства происходит иначе. Так, для селькупов Красноярского края центром земного мира тоже является чум (или все поселение), который окружен «ближней тайгой», называемой *šot*, где расположены родовые охотничьи угодья, – это и есть освоенное жилое пространство; тогда как дальняя тайга определяется словом *tasu* и воспринимается как «чужая сторона» и опасная территория (Казакевич 2000: 323). Как можно видеть из

этих примеров, признак освоенности или неосвоенности пространства достаточно определенно соотносится с оппозицией культура/природа. Как известно, почитаемые природные объекты, принадлежащие сфере сакрального, часто бывают вынесены за пределы поселений и размещаются в сфере «чужого» мира. Прокладывая дороги к этим святыням – целебным источникам, святым деревьям, чудесным камням, – люди старались освоить опасные участки пространства (лес, дальние тропы, удаленные от села урочища) таким способом, что устанавливали по пути следования паломников придорожные кресты, часовни, скамейки, навесы для отдыха и т. п. Все это и служило знаком того, что дикое пространство частично «окультурено» (Щепанская 1995: 124).

Таким образом, для антропологической модели пространства в качестве важнейших опорных пунктов выступают: 1) позиция человека, находящегося в центре «своего» мира; 2) наличие периферии, т. е. удаленной от центра зоны отчуждения; 3) система разграничений между сферами «своего» и «чужого». Принципиально важным элементом в структуре этой модели оказывается г р а н и ц а как категория, с помощью которой структурируется пространство: без нее все важнейшие противопоставленные зоны (центр/периферия, внутренний/внешний, открытый/закрытый и т. п.) имели бы вид беспредельной аморфной протяженности. По наблюдениям лингвистов, главным в слове *граница* является семантика ‘разграничения’. «Граница (грань) – это то, что предполагает раздел между двумя качественно различными участками пространства, или, если угодно, между двумя пространствами» (Лебедева 2000: 95); рус. *заграница* – ‘чужая страна’.

Разделяя разные участки пространства, граница не принадлежит ни к одному из них. Она принимает на себя множество противоположных значений: ограничивает зону «своего» и обозначает соседство с «чужим»; обеспечивает непроницаемость оградительной линии и в то же время предусматривает возможность ее преодоления; обозначает качественно разные («хорошие» и «плохие») пространственные участки; сигнализирует об опасности «перехода» из одной сферы в другую. Именно эта перегруженность знаковыми смысловыми противопоставлениями придает границе особый семиотический статус «конфликтной зоны», зоны напряженных значений, которая характеризуется свойствами лиминальности (т. е. состоянием неустойчивости, позицией «ни тут, ни там»; от лат. *Limen* ‘порог’) и трансгрессивности (переходности), т. е. необходимости преодоления, перехода через рубеж, прорыва в другое измерение (Adamowski 1999: 16). Насколько осознаваемой была эта символика «неустойчивости» границы в народной культуре, можно судить по таким фольклорным текстам, как «Ни в доме, ни снаружи; ни в небе, ни на земле» – именно такими пространственными оппозициями описывается ‘окно’ в русских загадках. Или: «Не в избе, не на улице» – ‘дверь’.

Осмысление пограничных зон как опасных для человека порождает многочисленные запреты и предписания, относящиеся прежде всего

к людям, имевшим особый статус. Например, беременным женщинам, роженицам, новобрачным; «чужим», прибывшим издалека, не позволялось сидеть на пороге дома, наступать на него, здороваться с хозяевами через порог, перелезать через забор, передавать вещи через межу, переходить вброд реку и т. п. Ср. обычай переносить невесту – как представителя пока еще чужого рода – на руках через порог дома жениха. Для этой же категории людей предписывалось и особое поведение на мосту. Так, по пути к венчанию, как считалось у сербов, невеста должна была перейти по мосту через какой-нибудь ручей и сказать: «Воду перешла, не замочившись, ребенка родила, не заметив»; таким способом она старалась обеспечить себе в дальнейшем легкие роды (СМР 1970: 207). Если роженице с младенцем на руках пришлось впервые после родов переходить мост, то она непременно бросала в воду кусок хлеба, чтобы ребенок хорошо спал и быстро рос (Dobšinský 1880: 6).

Все пограничные участки пространства в традиционной культуре отмечены либо интенсивной концентрацией происходящих возле них ритуалов и магических действий, либо особой системой запретов и правил поведения людей, пребывающих в этих «зонах риска». Например, считалось опасным переходить какую бы то ни было границу в определенные календарные праздники или годовые периоды. По западноукраинским поверьям (Черновицкая обл.), на Благовещение нельзя перегонять ягнят через границу своего приусадебного участка, иначе в хозяйстве *буде шкода* (Дзензелевский 1984: 261). Пастухи Прикарпатья (Ивано-Франковская обл.) в этот же праздник остерегались перегонять овец через границу общесельских угодий из опасения, что «плохо будет вестись скот», «зверь может напасть на овец». Пчеловоды сами старались на Благовещение не переходить *хитарь* (т. е. границу принадлежащих селу полей), «бо можуть бджоли утекти» (там же: 261). В день Ивана Купалы пастухи Брестской обл. избегали перегонять стадо через границу, прежде всего – через межу, которая отделяла поля одной деревни от другой, так как считалось, что именно в этих местах имеют обыкновение собираться в Иванов день ведьмы, способные навредить скоту (Крачковский 1874: 128). Близкие к этим поверья известны и у поляков: в полдень любого дня человеку не следует находиться на месте, где сходятся границы полей трех соседних селений, ибо там в это время пребывают «дьяволы» (Świętek 1893: 460). Белорусы запрещали давать кому-либо займы ткаческие орудия в том случае, если просивший должен будет переносить их через границу села (либо через речку), иначе вблизи жилья часто появлялись бы волки (Никифоровский 1897: 247).

И, наоборот, именно через границу деревни (или сельских полей) выносили некоторые символические предметы, от которых необходимо было избавиться (домашних насекомых; одежду больного; мусор, скопившийся в доме во время похорон или поминок; другие опасные объекты). Так, по серболужицким обычаям, для изгнания блох хозяйка выметала в день 1.V. домашний мусор и относила его за границу

села. В знак окончания Великого поста поляки выносили за границу жилого пространства постную пищу, называемую «жур».

В действиях этого типа актуализируется мотив «невозможности возврата» того, что было удалено за пограничный рубеж. По-видимому, по этой же причине, когда по пути на кладбище похоронная процессия пересекала границу села, родственники умершего (подозреваемого в склонности к «вампиризму») переворачивали тело в гробу лицом вниз, «чтобы покойник не возвращался» (кашуб.; Толстой 1995: 539). Чтобы навсегда избавиться от лихорадки, одежду больного (либо ткань, которой обтирали его лицо во время приступа) выбрасывали на меже, разделявшей соседние села (поляки Хелмского воев.). В Болгарии (Кюстендилский край) человек, страдающий затяжной болезнью, пытался излечиться следующим образом: в телегу он клал угощение (вино, хлеб), выезжал с ним за границу села, там снимал еду на землю, пару минут ожидал, «когда болезнь слезет с телеги», и затем быстро уезжал домой, считая, что обратно из-за границы болезнь вернуться не сможет (СД 1999/2: 604).

На границе между селами принято было хоронить самоубийц и других «нечистых» покойников; умерших некрещеных детей погребали у забора своего двора или под порогом дома; на меже и на пороге дома лечили заговорами больных детей. Пребывание на меже, на мосту, в воротах двора регламентировалось множеством правил и запретов: считалось, что нельзя спать на меже, мочиться и плевать, чертыхаться (упоминать нечистую силу), оставлять ребенка без присмотра; нельзя строить дом на месте, где раньше проходила граница между разными хозяйствами. Сербы-лужичане верили, что человек-оборотень был способен принимать вид волка, когда в полдень (пограничное время) переходил через межу, разделяющую чужие угодья (Гура 1997: 16). Согласно польским быличкам, убитый заяц внезапно оживает в тот момент, когда несущий его человек переходит через границу села: странное животное вырывается из рук человека, хохочет и исчезает (там же: 188). Поскольку оборотничество осмыслялось в народной культуре как переход из «своего» (человеческого) пространства в «чужое» (не-человеческое), то и способы превращений нередко сводились к действиям, связанным с пересечением границы. В Полесье рассказывали, как теща «пустила волком» нелюбимого зятя: прокляла его и выгнала из дома; лишь только он, уходя, ступил на порог, как тут же сгорбился, встал на четыре лапы и побежал волком (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.). В одной из русских быличек человека ночью преследовала белая свинья, а когда путник перешел мост и оглянулся, то увидел вместо свиньи женщину в белом (Криничная 2000: 327). В другом суевеерном рассказе ведьма, пугая ночного прохожего, погналась за ним в виде страшного быка, но, увлекшись погоней, неосторожно перескочила через забор – и тут же сделалась обычной бабой (ПА, Дягова Менского р-на Черниговской обл.).

Вместе с тем признак выделенности этих мест как сакральных локусов выражается в том, что собранные с межи (часто – с трех, семи, девяти

меж), из-под забора или с окраин села травы и другие растения считаются особенно целебными. По наблюдениям польского исследователя Яна Адамовского, в словесной магии межа выступает в качестве особого магического локуса, в пространстве которого осуществляется лечение от порчи и глаза. В основе одного из заговоров лежит перечисление «девяти меж»: «Jedno międza, drugo międza, trzecio międza, czworto międza, piąto międza, szósto międza, siódmo międza, ósmo międza, dziewąto międza. Pod dziewiątom międzom Najświętszo Panienko spoczywała, trzom dziewicom uroki zmowiła» [Одна межа, вторая межа, третья межа, четвертая межа, пятая межа, шестая межа, седьмая межа, восьмая межа, девятая межа. Под девятой межой Пресвятая Дева отдыхала, трем девицам уроки заговаривала] (Adamowski 1999: 145). У сербов заговаривание больных детей чаще всего происходило на пороге дома, возле ограды, на границе двух сел и т. п. (Раденковић 1996: 180–183).

Одно из принципиально важных символических значений понятия «граница» – это огораживание, защита «своего» пространства. Ср. болг. диал. *граница* 'огороженное место', 'двор' (Płotnikowa 1997: 187). Магическое «замыкание границы» совершалось в ритуале кругового опахивания вокруг села при массовом падеже скота или эпидемиях. Охранительные и апотропейные цели преследовались и в обрядовых обходах своего двора либо массовых шествиях вокруг посевных полей, вокруг села и т. п.

С другой стороны, именно в пограничных участках пространства осуществлялись необходимые для человека контакты с «чужими». Например, в таком микроритуале, как «приглашение мифических гостей на рождественский ужин» (известном у всех славян), главным и в высшей степени значимым структурным элементом является пространственное перемещение исполнителя обряда, который с ритуальной едой в руках переходит от стола – к окну, к двери, выходит на порог, во двор, к воротам и т. п. Эти действия нацелены на преодоление границы между внутренним пространством дома и внешним миром и связаны с символикой установления связи между «этим» и «тем» светом (Виноградова, Толстая 1995: 170–172).

Показателем высокой значимости мотива преодоления границы в фольклорных текстах может служить устойчивый набор однотипных пространственных координат, упоминаемых в славянских заговорах: в большинстве зачинов описывается, как субъект заговора выходит из дома в двери, из дверей в сени, из сеней на порог, с порога во двор, со двора в ворота, из ворот за околицу села, далее – в поле, лес, к морю, в горы и т. п.

Вообще понятие границы (и представления о ее проницаемости) тесно связано с идеей д в и ж е н и я, с возможностью выхода за пределы ограниченного пространства. Такие переходы из сферы «своего» в сферу «чужого» необходимы человеку повседневно: при будничном выходе из дома или выезде из села и при ритуальном перемещении в маркированных участках пространства. Интересно, однако, что в тех же терминах (условного выхода «за пределы») описывается и нравственно-этическое поведение людей, нарушивших установлен-

ные нормы поведения. Так, в народной фразеологии выход за пределы жилого пространства (например, за ограду двора) метафорически осмысляется как ненормативное поведение или как внебрачные связи: ср. поговорки типа «Свадьба под плотом, а венчание – потом»; «ходить с дырой в заборе» ‘о девушке, потерявшей невинность’ (пол. кашуб.); «уйти за забор» ‘выкинуть плод’ (Sychta SGK/4: 90). Польское выражение *dziecko poszło za płot* означает ‘случился выкидыш»; *leżeć na płocie* ‘о состоянии алкогольного опьянения, о рвоте»; *mieć ślub pod mostem* ‘о внебрачных связях’ (Etnolingwistyka 2001: 63–75).

С особым случаем структурирования «своего» и «чужого» пространства мы сталкиваемся в ситуации, когда человек странствует в «чужом» мире, преодолевая разные участки пути. Тут главным разграничителем (условной границей) выступает сам человек: видимое пространство впереди него является частично освоенным (обозримым, безопасным), а все, что находится позади человека, – это сфера наиболее страшного, хаотичного, опасного и чужого. Пространство сзади и слева от человека осмысляется как зона хтонического (ср. обычаи плевать, лить напитки или бросать вещи назад через левое плечо). Символическое освоение территории (магическое «раздвигание границ») могло происходить и при помощи звуков (крик, звон, шум) или освещения (жжение костров, факелов). Например, чтобы сделать жилое пространство возле дома недоступным для хищников, украинцы Галичины обегали вокруг двора со звонком в руках и говорили: «Як далеко чути сего дзвінка, аби так звівка задалеко ни сьміла приступити до меї худоби» (Толстой 1995а: 540). Болгары верили, что на той территории, которую сможет осветить ночью обрядовый «юрьевский» костер, летом не будет градобития (там же).

Итак, особые сакральные свойства границы определяются ее противоположными значениями: с одной стороны, она обеспечивает защиту мира человека, с другой – соседствует с неупорядоченной сферой хаоса, служит выходом в «иной» мир, т. е. осознается как наиболее удаленная от центра критическая «зона риска». Не случайно в снотолкованиях переход по мосту часто воспринимается как знак смерти, болезни. В Полесье считалось, что если человек во сне переходит мост (и особенно если он при этом падает в воду), то его ожидает беда, смерть близких. В польских сонниках такой сон тоже означает некоторую угрозу, опасность, несчастный случай (Niebrzegowska 1996: 187). Вместе с тем сон о том, что девушку кто-то переводит по мосту, часто служит предсказанием свадьбы, поскольку этот образ в наглядной форме содержит идею «перехода», смены статуса, т. е. осмыляется как преодоление условной границы между добрачным состоянием и замужеством. В русских подблюдных песнях символом смерти выступает мотив «сидения на пороге»: «На пороге сiju, за порог гляжу» (ПКП 1970: 225).

ЯЙЦО В СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ И МАГИИ

Яйцо включается в ряд предметов, принадлежащих одновременно сфере природы и сфере культуры, оно используется людьми и как продукт птицеводства, и как ритуальная пасхальная пища, освященная в церкви, и как предмет магии, народных игр, и как атрибут украшения домашнего интерьера, наряда ряженных и т. п. В традиционной культуре славян яйцо (так же как семя и зерно) – средоточие витальной силы, символ плодородия, непрерывного воспроизводства жизни, начало всех начал. Одно из наглядных свойств яйца – превращение предмета в живое существо – определяет его основную культурную семантику, связанную с оппозицией «жизнь/смерть». Мотив преодоления смерти через заключенную в яйце жизнь отражается в ряде загадок (с отгадками 'яйцо' или 'наседка и яйцо'): рус. «Живое родит мертвое, а мертвое родит живое»; «Белое, круглое, долго лежало, потом затрещало, и неживое живым стало»; укр. полес. «Два разы родицца, один раз умирае». Вместе с тем яйцо воспринимается в народных верованиях и как опасный предмет, контакт с которым требует особой осторожности и соблюдения ряда запретов. Например, считалось, что из него может вылупиться демоническое существо; яйцо могло использоваться во вредоносной магии; оно часто получает негативную оценку в снотолкованиях. Как некое загадочное существо *без рук, без ног* изображается яйцо в русской загадке: «Родила Оленька ребёнка, без рук, без ног – одна головёнка».

Яйцо в космогонических легендах и фольклоре. Широко известный индоевропейский миф о творении мира из яйца не находит своего прямого отражения в славянских этиологических преданиях, но может быть подтвержден единичными данными или реконструирован на основе некоторых фольклорных образов. Например, в польских сказках говорится о том, что земля возникла из большого яйца, лежащего на вершине дерева (SSSL 1999: 39); в русских волшебных сказках изображаются три заморских царства (золотое, серебряное, медное), каждое из которых было заключено тремя царевнами в три яйца и в таком виде перенесено в мир людей (Афанасьев 1985/3: 224–226). В фольклоре южных славян сохранились представления о том, что яйцо – это миниатюрный эквивалент космоса или отдельных его частей и из яйца произошли все небесные тела: звезды, солнце,

луна, земля. Ср. македонские детские припевки: «Времето е кокошка, звездите са яйцина – снесени от кокошка, цървени и шарени. Земьата е яйценце, живото е пиленце – снесено от яйценце, цървено и шарено» [Время – это курица, звезды – это яйца, снесенные курицей, красные и пестрые. Земля – это яйцо, жизнь – это цыпленок, вылупившийся из яйца, красного и пестрого] (Миков 1990: 15). Сближение образов небесных светил с яйцом часто встречается в болгарских игровых закличках: «Сънце ле, сънце ле / Богово яйценце» [Солнышко, солнышко, Божье яичко], а также в загадках о небе и звездах: «Пълно рашето с яйца» [Полное решето яиц], «Пълн таван сос яйца» [Чердак полон яиц]. Оно выступает в роли дара-угощения солнцу в польских закличках, призванных прекратить дождь: «Świeć się, świeć, słoneczko! Dam ci jajeczko / Jak kureczka zniesie na dębowym lesie. / Weźmij jajo do raju, / Niech się dusze radują» [Свети, свети, солнышко! Дам тебе яичко, когда курочка его снесет в дубовом лесу. Отнеси яйцо в рай, пусть души радуются] (Niewiadomski 1989: 67).

В апокрифических легендах небо и земля уподобляются яйцу: скорлупа – это небо, пленка внутри скорлупы – облака, белок – вода, желток – земля. По некоторым демонологическим поверьям, пагубные для людей атмосферные осадки ведьмы производят, высиживая гусиные яйца, в каждом из которых заключены дождь, град, снег, непогода (карпатоукр., польск.).

О появлении людей из яйца повествуется в одной из украинских легенд, записанных в Галичине: Ева за свой грех была наказана Богом тем, что должна была после смерти на том свете ежедневно нести столько яиц, сколько умирало людей на земле за день. Эти яйца Бог разрезал надвое и бросал на землю, и тогда из одной половинки появлялись мальчики, а из другой – девочки, которые, подрастая, женились друг на друге. Если же одна из половинок пропадала (тонула в море, была съедена зверем), то партнер навсегда оставался без пары (Яворский 1915: 3).

Яйцо – это не только пространственная, но и временная модель единого целого. Об этом свидетельствуют образы мирового древа и яиц на нем в русских загадках о структуре года: «Выросло дерево от земли до неба. На этом дереве двенадцать сучков, на каждом сучке по четыре кошеля, в каждом кошеле по шесть яиц, а седьмое – красное»; разгадка: двенадцать месяцев, четыре недели, шесть дней, седьмой день – воскресенье (Садовников 1901: № 2009).

Согласно археологическим данным, глиняные предметы в форме куриного яйца (а также остатки подлинной яичной скорлупы) были обнаружены в могильниках XI в. (Польша, р-н Куявского воев.). Куриные яйца, а также горшки с едой и черепа животных закладывались в основу строящегося дома в качестве жертвы (р-ны Гданьска, Ополя; факты датированы XII–XIII вв.). В Полесье зафиксированы современные поверья о том, что строители могут заложить в основу дома либо монеты – «на доброе житье», либо яйцо – «на беду хозяевам» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.).

Символика яйца, определяемая его природными свойствами. Судя по мотивировкам магических действий, ритуальным приговорам, загадкам, в качестве наиболее значимых выступают в народной культуре такие признаки яйца, как круглая форма, цвет скорлупы или желтка, хрупкость внешней оболочки, способность катиться, заполненность неким (скрытым от взгляда) содержимым и некоторые др. В загадках восточных славян отмечается внешний вид яйца, его непроницаемость, двусоставное содержимое: рус. «В одной дежке две приспешки», «В одной стеклянке болтается, а никак не смешается», «Полна бочка вина – ни клёпок, ни дна» (Даль 2004/4: 466); полес. «Маленько, кругленько, ў сярэдыне жоўтенько» (ПА, Николаево Каменского р-на Брестской обл.); «Полна бочечка вина – ни окошечка, ни дна» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); «У беленькой бочачки два разные вина» (ПА, Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.).

Признак круглый/полный часто актуализируется в скотоводческой магии: домашний скот заставляли переступить через яйцо, «каб коровка была цэлый год круглая, наёдыная, як тэе яичко» (ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.); «чтобы принесла такое полное вымя, как заполнено яйцо» (ПА, Верхний Теребежов Столинского р-на Брестской обл.). При начале полевых работ хозяева обливали лошадей водой, в которую опускали два яйца, чтобы животные были «круглыми, как яйцо» (рус. костром.) (Журавлев 1994: 185). С тем же значением («полный, упитанный») используется эпитет «гладкий»: «Будь гладка, как яичко!» – говорили хозяева, поглаживая яйцом лошадь (Даль 2004/4: 466). При первом купании новорожденного в воду опускали яйцо, чтобы младенец скорее «округлился».

Однако по этому же признаку (круглая форма) яйцо входит в ряд других круглых предметов (плодов, овощей), которым в народной культуре приписывается свойство вызывать град либо способствовать возникновению наростов, волдырей, опухолей на теле человека и животного. Поэтому в ряде случаев к яйцу относились с опаской и настороженностью. Так, при общей практике одаривать участников летних обходов яйцами, в некоторых селах восточной Сербии хозяева избегали давать их девушкам-«додолам», чтобы град не побил посевов (Плотникова 2004: 142). У сербов Воеводины (р-н Сремска Рача) не принято было одаривать овчаров и свинопасов яйцами, чтобы не появлялись нарывы и шишки на теле животных (Босић 1996: 265). По польским поверьям, у того, кому снятся яйца, появятся на теле наросты, *bo to okrugłe* [ибо оно круглое] (Niebrzegowska 1996: 168). Беременные женщины остерегались носить за пазухой орехи и яйца, чтобы у новорожденного не было волдырей (бел. витеб.). Появление бородавок на теле человека объяснялось тем, что он смотрел, как курица сносит яйцо (Federowski 1897: 216). В Полесье запрещалось беременным женщинам нести в подоле яйца, иначе у новорожденного будут чирьи (ПА, Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл.).

У болгар известен обычай использовать яйцо в ситуации, когда надо было прекращать грудное вскармливание: ребенку давали попробовать вареное яйцо, говоря при этом: «Няма вече цица, има коко» [Нет больше цицки, есть яичко] (Седакова 2007: 144). В аналогичных случаях белорусы передавали младенцу в руки через окно вареное яйцо, чтобы он забыл материнскую грудь (ПА, Заболотье Малоритского р-на Брестской обл.).

В соответствии с магией уподобления считалось, что белая, чистая скорлупа яйца способна обеспечить белизну льна и конопли, если ее при севе закопать в поле или положить в семена. Сеятель ржи, закончив работу, выпивал взятое с собой сырое яйцо, «шоб чысто жыто було [всходы без сорняков], як яйцэ» (ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.). При посеве льна одно яйцо клали в землю и говорили: «Як чыстыя яечки, так шоб наша нива была чыстая» (ПА, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.). Болгары одаривали новорожденного куриным яйцом и желали: «Как е бялу яйцето, така и лицето ти да е бялу...» [Пусть лицо твоё будет белым, как белое яйцо] (Седакова 2007: 144). По признаку цвета скорлупы яйцо использовалось в молочной магии: у южных славян его подкладывали под ведро при первом доении овец, чтобы молоко было жирным, кремовым по цвету. Белый цвет в его негативном значении соотносился с бельмом на глазах и слепотой. В некоторых болгарских селах (р-н Граово) запрещалось дарить пастухам овец яйца, чтобы не ослепли овцы. У карпатских овцеводов в период горного выпаса стада запрещалось бросать в костер остатки вареных яиц и скорлупу, «бо у худоби робийтиси більма на очах» (Дзэндзелевский 1984: 264). Негативную оценку получают в народной культуре пестрые по окрасу яйца птиц (перепелки, индюшки, сороки, ласточки), контакт с которыми мог вызвать появление пятен на коже или высыпание веснушек.

В символике яйца обычно позитивную оценку получает первый член оппозиции ч е л ы й / р а з б и т ы й, тогда как второй – соотносится с негативным смыслом. По белорусским поверьям, если при первом выгоне скота корова раздавит копытом положенное под порогом хлеба яйцо, то волк съест это животное. Словаки тоже считали это плохой приметой; уцелевшее в такой ситуации яйцо отдавали нищему ради благополучия скота (Horváthová 1986: 187). В Полесье верили, что разбитое яйцо снится к смерти или к какой-то неприятности; ср. толкование сна: «Разбитое яйцо [во сне] – разбитая жизнь» (ПА, Перга Олевского р-на Житомирской обл.); «Як побы́ты яйца сняцца – то якэсь нэсчасьце, а як цілы – то чы грошы, чы шо добрэ» (ПА, Бельск Кобринского р-на Брестской обл.). Считалось, что при первом выгоне скота надо иметь при себе сырое яйцо и весь день носить его в кармане: «Як воно не побьёцца за цілы дзень, то будэ і скотына ціла [все лето]» (ПА, Бельск Кобринского р-на Брестской обл.).

Однако по другим сведениям разбитое яйцо расценивалось как положительный знак. Легкость, с какой разбивалась яичная скорлупа,

должна была магически обеспечить легкие роды. У карпатских русинов при выходе молодых после венчания из церкви сваха разбивала на пороге сырое яйцо, чтобы в будущем молодая рожала так же быстро, как вытекает содержимое яйца (Богатырев 1971: 258). В свадебном обряде Центрального Полесья невеста держала за пазухой во время венчания сырое яйцо, а входя в дом молодого, специально роняла его на пол со словами: «Як тое яйце разбилось, так у мене шоб дитя родилось» (ПА, Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.).

Другой вариант этой же оппозиции – целый / разрезанный – касается свойств вареного яйца и проявляется в поверьях о том, что совместное поедание частей одного целого способствует установлению тесных связей между членами сообщества и помогает им в трудных обстоятельствах. Например, в Сочельник домочадцы делили между собой одно вареное яйцо, чтобы летом не теряться в лесу. Чтобы «закрепить» договор с лесом о его помощи в выпасе стада, пастух съедал одну половину яйца, а вторую оставлял в лесу для лесного «хозяина» (с.-рус.) (Криничная 2001: 379). Разрезание и складывание двух половинок яйца в сербской любовной магии было магическим способом соединения партнеров: чтобы добиться ответной любви, парень разрезал надвое вареное яйцо и половинки раскладывал по обеим сторонам дорожки на пути своей избранницы; после того как она минует это место, парень соединял обе половинки и съедал их (Раденковић 1996: 112).

Для общей символики яйца значимой считалась также его способность катиться (самостоятельно передвигаться в пространстве). В русских загадках яйцо выступает метафорой перекачивающейся бочки: «Катится бочка, нет на ней ни сучочка». Для того чтобы маленький ребенок скорее начал ходить, белорусы Витебщины катили под его ножками куриное яйцо (Никифоровский 1897: 29). Так же поступали жители восточной Болгарии, которые пускали катиться круглый хлеб и вареное яйцо из-под ног ребенка с приговором: «Както се търкалят питката и яйцето, така да търчи детето» [Как катится лепешка и яйцо, так пусть бегают и ребенок] (Седакова 2007: 306). Таким же способом белорусы пытались изгнать из дома блох: они катили яйцо от угла до порога, чтобы «блохи выкатились из дома» (Federowski 1897: 289). Метафорический образ легко выкатывающегося из курицы-несушки яйца выступает в заговорах, направленных на облегчение родов: роженицу обливали водой, которая стекала с первого яйца, снесенного молодой курицей; при этом говорили: «Как в курочке яичко не держится, так не лежал бы младенец Христов в утробе рабы Божией...» (с.-рус.) (Зеленин 1994: 141).

Символика яйца, определяемая не столько его природными свойствами, сколько мифологическими воззрениями, раскрывается в народных представлениях о нем как о вместилище некоего содержания (и зародыша жизни, и опасной демонической силы), которое может быть транслировано из замкнутого пространства вовне. Вместе с тем вовнутрь яйца можно символически переместить и замкнуть

там, заточить нечто, что подлежит удалению, отправке в потусторонний мир. Эта семантика проявляется в волшебных сказках о Кошце Бессмертном, смерть которого спрятана в яйце; о царь-девице, спрятавшей в яйце свою любовь: сказочный герой находит «любовь» за морем на дубе, на котором стоит сундук, в нем – заяц, в зайце – утка, из утки он достает яйцо и добывает любовь героини (Афанасьев 1985: 182–185). Такая же модель включения предметов одного в другой характерна для лечебных заговоров, основанных на сюжетной схеме типа «на острове камень, на нем – руно, у руна – волк, в волке – заяц, в зайце – утка, в утке – яйцо, а в нем гибель болезни, называемой *чемер*» (рус. орлов.) (Попов 1903: 24, № 58).

В славянской демонологии (прежде всего у западных славян) известен мотив выращивания «знающим» человеком из яйца особого демона: фантастического птицеподобного существа, черта-помощника, способного приносить своему хозяину ценности, отнятые из чужих домов. Мотив представлен не только в демонологических верованиях, но и в детском фольклоре. Ср. бел. детскую дразнилку: «Косый заиц нанёс яйц, вывёў дзяцей, косых чарцей» (Шейн 1873: № 76). Такое демоническое существо могло вылупиться и само по себе, независимо от желания человека, из особого яйца: первого в летнем сезоне или последнего; снесенного в «нечистое» время или имеющего аномальные признаки (маленький размер, два желтка, отсутствие скорлупы и т.п.).

К категории яиц особой магической значимости (люди остерегались употреблять их в пищу) относилось первое яйцо, снесенное молодой курицей. Хозяйки откладывали его отдельно от других яиц; умывались в Юрьев день водой, слитой с такого яйца; берегли его до Пасхи; красили в числе первых; а после освящения в церкви оно считалось особенно целебным, наделенным свойствами оберега. С таким яйцом-«первенцем» совершались магические действия, призванные обеспечить яйценоскость домашней птицы на весь год. Его нельзя было брать голой рукой, а лишь рушником или фартуком, «чтобы не запаскудить» последующих яиц (Никифоровский 1897: 169). Считалось, что оно не годится для подкладывания под наседку, иначе все яйца в гнезде стали бы болтунами. Но с его помощью можно было распознать колдунов, если взять его с собой на всенощную пасхальную службу (Зернова 1932: 48); обеспечить изобилие чистой воды, если бросить это яйцо в свой колодец (пол. краков.). Тот, кто сумеет зашить его себе под кожу в левую подмышку, станет колдуном (полес. чернигов.). Первое яйцо давали съесть засидевшейся в невестах девушке, чтобы она вышла замуж за первого, кто посватается (ПА, Великая Вось Репкинского р-на Черниговской обл.).

Магические свойства первого яйца повышались, если оно было снесено черной курицей. Такое яйцо высоко ценилось пастухами как защитное средство от волков (з.-рус.); оно считалось эффективным при лечении «черной болезни» (эпилепсии) (словац.). При переезде в новое жилье яйцо черной курицы вкатывали в дом, прежде

чем войти самим хозяевам, чтобы уберечь строение от молнии (бел. витеб.). Его сохраняли как символическое угощение для духов болезней. По словацким поверьям, чернокопчик (для сохранения своих колдовских свойств) не должен был есть ничего, кроме яиц от черной курицы и молока от черной коровы.

Последнее яйцо, снесенное старой курицей, называлось: рус. *выносок, последыш, запёрдыш*; укр., бел. *зносок, спорышек*; полес. *остатнэ яйцо, зносочэк*; серб. *износак, запртак*; болг. ловеч. *малко яйце*. Жители Закарпатья называли его *зносок поганый* и верили, что «у том яйцэ чорт усыжує» (Левкиевская 1996: 205); чтобы избавиться от него, хозяйка перебрасывала его через крышу дома или хлева (там же). При общей негативной его оценке оно часто использовалось в лечебной и апотропейной магии, но основная его функция – выступать в роли вредоносного предмета для насылания порчи или служить колдунам и ведьмам средством для выведения демона-помощника. Само появление такого яйца в хозяйстве воспринималось как знак беды, его относили на перекресток и разбивали там (серб., болг.). В некоторых р-нах восточнославянской зоны именно это яйцо называлось «петушиным»: «Як кура знэсёт самое последнее яйцо, остатнэ, зносочэк – малэнэчко, як жолудь, то детям показывают и говорят, что это пэтушок знэс» (ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.).

Мифологическую трактовку получали также яйца с любыми отклонениями от нормы: без желтка, с двумя желтками, без скорлупы, слишком большие, с необычной формой скорлупы, а также яйца без зародыша, оставшиеся в гнезде наседки после того, как все птенцы уже вылупились (ср. их названия: рус. *холостое яйцо, недоносок, болтун*; укр. *бовтун*; бел. *боўтун*; серб. *мућак*). Такие яйца либо уничтожались, либо служили средством для тушения пожара, отгона градовых туч, оберега строений от молнии. Считалось, что такие «недоноски» (их еще называли у белорусов – *свистуны*) появляются, если кто-либо из домохозяев нарушил запрет свистеть или играть на пастушьей дудке вблизи наседки, высиживающей яйца (Federowski 1897: 353). Иногда уничтожение такого яйца мотивировалось необходимостью изгнать сидящего в нем змееподобного демона. Так, сербы р-на Драгачева швыряли левой рукой оземь яйцо-*мућак* со словами: «Ова рука крста нема, јаје-мућак – пиле нема, ова ала места нема! Пуче мућак, пуче ала!» [У этой руки креста нет, у яйца-болтуна цыпленка нет, этой змеюке места нет! Лопнуло яйцо, лопнула и змеюка!] (Толстая, Толстой 1981: 99). Яйца с двумя желтками назывались: рус. *двойчатка*; полес. *двойнята, близнята*. Их не давали есть девочкам, чтобы они в замужестве не рожали двойню.

Яйца, снесенные (либо подложенные под наседку) в неблагоприятное время, воспринимались как потенциально опасные или как предвестие бед и несчастий в семье и хозяйстве. У западных славян таким неудачным временем для появления яиц на свет считался день св. Матеев (24.II). Снесенные в этот день яйца словацкие хозяйки помечали специальным знаком, чтобы не спутать с другими:

их называли *matejča* [матеево яйцо], *krivy Matej* [кривой Матей]; не подкладывали под наседку из опасения, что из него вылупится уродливый цыпленок (Horváthová 1986: 133). Аналогичные негативные свойства приписывались у западных и восточных славян *благовисним яйцям*, т. е. снесенным в праздник Благовещения: по одним поверьям, из них вылуплялись кривые, увечные цыплята, по другим – мог вылупиться черт в виде драчливого петуха (УНВ 1991: 54) либо нечистый дух, именуемый *осинавець* (карпатоукр.) (Хобзей 2002: 148). Не годными для употребления в пищу и для подкладывания под наседку считались также яйца, снесенные в день св. Евдокии, на Троицу, на Русальной неделе (в.-слав.). Их выбрасывали в проточную воду либо употребляли в пищу после церковного освящения. У южных славян плохим временем для получения яиц считалась Тодорова неделя (первая неделя Великого поста): из «тодоровых» яиц якобы могли вылупиться хромые уродливые цыплята и опасные демонические существа – *тудурчета*, *караконцовци* (Попов 1991: 102). Знаком беды считалось у белорусов яйцо, снесенное в Сочельник или на Рождество: в этом случае в хозяйстве ожидались большие убытки (Крачковский 1874: 166).

Такие несвоевременно появившиеся яйца часто использовались в «черной» магии. Они включались в ряд других вредоносных предметов (кости животных, угли, обгоревшие тряпки, клочки волос, перья птиц, шкурки змей, песок с могилы и т.п.), с помощью которых недоброжелатели насылали порчу на своих недругов. Если хозяева обнаруживали клубок связанных вместе опасных вещей либо одиноко лежащее яйцо, то считали это «подбросом» или «подкладом», сделанным недоброжелателями со злонамеренными целями: не прикасались к ним голой рукой, выносили на лопате подальше от дома. Верили, что это дело рук «ведьмарок», которые «бьют яйцо да нясут яго до хлева. Як закопають у той гной, дак у коровы молоко пропадзе...» (ПА, Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл.). По массовым белорусским поверьям, крайне опасно подбирать и использовать в пищу *знаходное яйцо*, т. е. случайно найденное, потому что оно может оказаться «сухим чортовым яйцом» (Никифоровский 1897: 169).

Широко известен в лечебной практике всех славян знахарский прием «катать яйцо» по телу больного человека или животного, т. е. обкатывать больное место сырым яйцом, придерживая его ладонью. При этом яйцо выступало в роли особой «ёмкости», в которую можно было заключить (заточить) болезнь и затем ее уничтожить. Идея передачи болезни яйцу присутствует во многих лечебных заговорных формулах. В Полесье наиболее результативным способом лечения детского испуга считалось, когда «дзядинный спуг ссылаецца на яйцэ» (ПА, Замоще Лельчицкого р-на Гомельской обл.). После того как катавшееся по телу больного яйцо «потяжелеет» (поскольку – по белорусским поверьям – в него переходит болезнетворный дух), его разбивали и выливали в воду, чтобы по очертаниям белка постараться распознать вредителя (ПЗ 2003: 102–103). «Обкатанное» по больному

яйцо выбрасывали в глухие места; в проточную воду; на перекресток; сжигали в печи; клали в дымоход; либо его относили на расходные дороги в надежде, что кто-нибудь подберет и тем самым заберет болезнь себе (в.-слав., ю.-слав.). Для лечения лихорадки к телу больного привязывали вареное яйцо, которое надо было носить какое-то время при себе, а затем выбросить через левое плечо на улицу со словами: «Як ето яйцо пропадэ, так моя шухля [лихорадка] пропадэ» (ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.). В селах брестско-гомельского пограничья верили, что лихорадка «ест» яйцо, привязанное к телу больного: эта болезнь якобы выедает скорлупу и белок, а желток оставляет нетронутым; тогда его нужно выбросить – и лихорадка уйдет (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.). Чтобы вывести бородавки, их терли только что снесенным яйцом, но в дальнейшем его уже нельзя было ни есть, ни подкладывать под наседку (Federowski 1897: 386).

В качестве обрядовой пищи вареные и жареные яйца употреблялись в основном в пасхальном и семицко-троицком ритуальных комплексах; реже – в составе масленичных блюд. У южных славян и на Украине довольно широко известен обычай заговляться вареным яйцом накануне Великого поста. На территории Болгарии, Македонии, южной и юго-восточной Сербии, а также в Полесье в последний день масленицы между участниками общесемейной трапезы разыгрывалась традиционная забава, называемая *амкање* или *ламкање јајца* ['кусание яйца']: над столом подвешивалось на нити вареное очищенное яйцо (либо другое угощение – яблоко, кусок пирога, халвы); оно раскачивалось из стороны в сторону, и каждый старался, не прикасаясь руками, откусить от него кусочек. Считалось, что исполнение этого обычая благотворно влияет на плодovitость скота и домашней птицы (Плотникова 2004: 119–120, 462–466). По польским поверьям, тот, кто во вторник масленичной недели съест вареное яйцо, летом будет находить много грибов.

Яйца входили в состав продуктов, которыми принято было одаривать участников весенне-летних обходных ритуалов; лиц, исполнявших определенные обрядовые и социальные функции (свадебные чины, баб-повитух, рожениц, кумовьев, пастухов общинного стада и др.). Яйца и яичница выступали в роли жертвы в обычаях символического кормления мифологических персонажей. Например, если необходимо было вернуть потерявшийся скот, хозяйке советовали: «Идите, выйдите в лес, положите два яйца, леший яйца любит, на росстани левой рукой не глядя и уходите» (рус. архангел.) (Черепанова 1996: 49). Яичницей следовало кормить духов-помощников, гномов, летающего змея, домовика и др. демонов.

Многозначны функции яйца в похоронно-поминальной обрядности: оно выступало и как жертва умершему, и как оберег от него, и как очистительное средство. Устраивая поминки по умершим детям в четверг после Пасхи, белорусы Витебщины варили столько белых (некрашенных) яиц, сколько в семье было похоронено детей; семья ела под открытым небом, чтобы души детей видели это и благо-

словляли своих родных (Никифоровский 1897: 244). Яйца считались наиболее ценной милостыней и угощением для односельчан в поминальные дни: «Яйцо подашь – сорок милостыней, а кусок хлеба – одна милостыня» (рус. рязан.) (ШЭС 2001: 428). Для облегчения затянувшейся агонии на грудь умирающему клали яйцо (серб.). На том месте, где умер член семьи, родственники сразу после выноса гроба разбивали пустой горшок либо сырое яйцо, называемое у сербов *живо јаје* (серб., р-н Сврлига) (Петровић 1992: 118). В качестве предупредительной меры против «хождения» нечистого покойника болгары в гроб ему клали вареное яйцо со словами: «Когато яйцето упили, тогава и умрелият да оживее» [Когда из яйца вылупится цыпленок, тогда пусть и умерший оживет] (Вакарелски 1990: 86). Крашенные яйца бросали в могилу при похоронах молодых неженатых людей (болг.).

В апотропейной магии яйцо обычно использовалось как защита от молнии, средство тушения пожара, а также при отгоне градовых туч. Когда роженица первый раз выходила из дома с новорожденным, ей давали с собой яйцо и посыпали мукой головку ребенка (серб.). Чтобы предотвратить выкидыш, беременной женщине рекомендовалось носить при себе сырое куриное яйцо (с.-рус.). У поляков оно служило средством защиты грудных детей: на ночь в колыбель клали яйцо, чтобы не нападала богинка. Сербы тоже клали яйцо рядом с новорожденным как оберег против опасного лунного света, чтобы ребенка «не выпил месяц» (Скопска Котлина) (Филиповић 1967: 413). Яйцо могло служить и средством отгона нечистой силы. Так, чтобы распознать в плохо растущем, слабоумном младенце замененного демонами подкидыша (ребенка нечистой силы), родители показывали ему самое крупное из гусиных яиц, и тогда слышали, как младенец впервые произносил фразу: «Уже семьдесят семь лет живу на свете, а такой бочки без обруча еще не видел», – после чего исчезал, а на его месте появлялся похищенный у людей нормальный ребенок (пол.) (ZWAK 1878/2: 142).

Дополнительные магические свойства и особое ритуальное значение приписывались яйцам, освященным в церкви на Пасху. Яйцо пасхальное получает в народных поверьях и обрядах символическое толкование, связанное с евангельским содержанием праздника Пасхи, и соответственно приобретает более высокий аксиологический статус по сравнению с обычным яйцом. С пасхальным яйцом соотносится идея победы жизни над смертью и посмертного воскрешения, ср. польскую поговорку: «Христос восстал из гроба, как цыпленок из яйца» (Niewiadomski 1989: 71). Первое окрашенное и затем освященное в церкви яйцо хранили за иконой и использовали в хозяйственных или лечебных целях: закапывали в посевы для урожая, скармливали скоту для здоровья, отгоняли им градовую тучу и т. п. Подробнее о яйце пасхальном см.: (Агапкина, Белова 2012: 626–632).

– III –
МАЛЫЕ
ФОЛЬКЛОРНЫЕ
ЖАНРЫ

МАЛЫЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ: ИХ СПЕЦИФИКА И РАЗНОВИДНОСТИ

Вопрос о целесообразности выделения в особый разряд неких устойчивых сверхфразовых единиц (в языке) и близких к ним по форме клишированных микрожанров устной народной традиции (в фольклоре) оказался в 70–80-е гг. XX в. актуальным в самых разных гуманитарных науках: в лингвистике, фольклористике, этносемиотике, культурной антропологии.

Повышенное внимание специалистов к малым формам фольклора, которые составляют основу паремиологического фонда, было связано с успехами лингвистических разработок в области структуры текста и общей теории языковых клише. Решающую роль в этом направлении сыграли труды Г.Л. Пермякова, который предлагал рассматривать пословицы, поговорки и другие пословичные изречения одновременно как: 1. факты языка (языковые фразеологизмы); 2. как явления мыслительной деятельности человека (логические единицы: суждения, умозаключения); и 3. как предмет фольклорного анализа (художественно-поэтические миниатюры). Он убедительно показал, что подобные тексты выполняют роль знаков определенных ситуаций (или отношений между вещами/понятиями), и значит, они могут быть описаны в терминах логико-семиотической структуры. По сути, все паремии, т. е. краткие народные изречения, выраженные предложениями (поговорки, присловья, пожелания, проклятия, приметы), а также короткими цепочками предложений, представляющими элементарную сценку или простейший диалог (побасенки, «одномоментные» анекдоты, загадки, головоломки), – служат арсеналом фольклорно-языковых единиц (знаков), приспособленных для обозначения типовых жизненных ситуаций, для формулирования и удобного запоминания разного рода житейский и логических правил, для прогнозирования будущего и ряда других прагматических языковых целей. К разряду клишированных малых текстов, таким образом, были причислены устойчивые словесные сочетания, а также паремии в форме предложения (либо сверхфразовые), которые воспроизводятся в готовом виде, а не создаются говорящим в процессе порождения речи. Анализ разных паремиологических единиц «мини-фольклора» послужил Г.Л. Пермякову основой для построения общей теории клише – фольклористической по своему базовому материалу и лингвистической по методологии.

Жанровый состав паремий (понимаемых в широком смысле) представлен в его классификационной системе следующими разновидностями фольклорных текстов: пожелания, тосты; проклятия, брань; клятвы, обещания; присловья; заговоры, магические приказы; поговорки, пословицы; загадки; приметы (о погоде, об урожае, хозяйственные, суеверные); снотолкования; головоломки; прибаутки; побасенки; докучные сказки; мини-нарративы. Для всех этих паремиологических клише характерны две главные функции: коммуникативная (сообщение передается от одного лица другому) и моделирующая (паремия отражает или сама моделирует определенную жизненную или логическую ситуацию). Кроме этих двух функций, разные типы клише могут приобретать также ряд других функций: поучительную, прогностическую, магическую, развлекательную, эстетическую.

В силу своей лаконичности, афористичности, клишированности, легкой запоминаемости, коммуникативной активности эти паремии образуют фонд наиболее часто употребляемых фольклорно-речевых стереотипов, в которых отражается общее коллективное мировоззрение носителей той или иной традиционной культуры (Пермяков 1970; Пермяков 1975: 247–254).

В дальнейшем (в 80–90-е гг.) внимание исследователей было обращено, с одной стороны, на изучение отдельных жанров из упомянутого выше паремиологического списка (например, исследования по заговорам, загадкам, благопожеланиям, проклятиям), а с другой – на многообразные жанры «мини-фольклора», выходящие за рамки этого списка, более тесно связанные с ритуально-магической практикой, с игровой ситуацией, содержащие мифологическую трактовку неких реальных явлений. Множество коллективных сборников статей и тезисов докладов было специально посвящено изучению малых фольклорных жанров; важнейшие из них: «Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора». Вып. I–II. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму (М., 1988); «Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов» (М., 1993); «Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова» (М., 1995). Клишированные вербальные формулы постоянно оказываются в центре внимания этнолингвистов, в частности, многие разновидности подобных малых текстов рассматриваются в выпусках серийного издания «Славянский и балканский фольклор» (М., 1978–2011). Так, во введении к одному из томов этой серии Н.И. Толстой писал: «Понимание фольклора в широком смысле этого слова и ощущение его причастности к народной духовной культуре в целом требует от фольклориста более пристального внимания к малым и “пограничным” жанрам – закличкам, благопожеланиям, заговорам, призывам и приглашениям, отгонным ритуальным монологам и диалогам, плачам, народным представлениям о природе, животном и растительном царстве и т. п. Эти “микрожанры” сохраняют устойчивость текстов и могут служить хорошим источником для определения этногенетической общности и типологических параллелей в славянском фольклоре» (Толстой 1984а: 3).

В ходе обсуждения обозначенной проблематики (и в результате все более расширяющегося круга новых жанровых разновидностей, включаемых в разряд малых фольклорных форм) к настоящему времени накопилось множество вопросов, которые касаются практически всех базовых характеристик этой своеобразной группы текстов: 1. До какого предельного объема текст признается «малым»? (как быть с длинными заговорами, включающими свои внутритекстовые клишированные фрагменты; с пространными благопожеланиями, этиологическими нарративами?); 2. Какая степень клишированности допустима? (очень жесткая, ритмически обусловленная; более свободная, не имеющая очевидных признаков формульной организации, например, снотолкования, ритуальные запреты, мотивировки обряда); 3. Какие из текстов называть фольклорными, а какие речевыми? (формулы приветствий, проклятий, брани, благопожеланий, вербальные обереги и т.п.); 4. Какие функции (кроме универсальной коммуникативной) являются типичными для этой группы текстов? 5. Причисляются ли к ним краткие песенные жанры (частушки, игровые припевки, колыбельные, подблюдные песни) или речь идет только о формулах-приговорах? Вполне очевидно, что большая часть этих вопросов могла бы быть снята, если бы удалось сформулировать четкую научную дефиницию, определяющую само понятие «малых фольклорных жанров». Однако на сегодняшний день такого однозначного определения нет ни в научных исследованиях, ни в прикладной (издательской или педагогической) сфере. Например, в педагогической практике выражение «малые фольклорные жанры» постоянно используется для обозначения кратких афористических клише дидактической направленности (пословиц, поговорок, детских считалок, потешек, закличек), признанных чрезвычайно удобными для отработки у детей правильного произношения и развития речи.

В «Словаре научной и народной терминологии восточнославянского фольклора» (Минск, 1993), к сожалению, отсутствует статья «малые фольклорные формы», а само это терминологическое выражение упоминается лишь в разделах, касающихся паремиологических жанров, ср.: «Паремиология – раздел фольклористики, изучающий малые жанры народно-поэтической прозы (пословицы, поговорки, приметы, каламбуры)» (СННТ 1993: 180); «Благопожелание – одна из разновидностей фольклорной малой прозы» (там же: 21). В вузовских учебниках по фольклору, в дипломных работах и кандидатских диссертациях (а также в интернет-справочниках) понятие «малые жанры фольклора» чаще всего определяется через отсылку к конкретным жанровым разновидностям: «небольшие по объему фольклорные произведения, такие, например, как...», и далее следует перечень тех самых жанров из упомянутого «паремиологического» списка – пословицы, поговорки, загадки и т.п.

Между тем, в настоящее время все более очевидным становится тот факт, что помимо названных Г.Л. Пермяковым паремий в народной культуре функционирует еще значительный круг вербальных клише малого

объема, которые наделены особой ритуальной (сакральной, магической) функцией и выступают в особых, культурно значимых контекстах. Они могут включаться в структуру больших обрядовых комплексов (например, формулы «приглашения мифологического персонажа на ужин» в составе рождественской обрядности; магический ритуальный диалог, входящий в разные календарные обряды и в лечебную практику; обращенные к домовому призывы перейти вслед за хозяевами в новый дом в комплексе обрядов переселения и празднования новоселья); либо бытуют как самостоятельный мини-ритуал (например, отгонные формулы, произносимые при приближении градовой тучи).

Недостаточно исследованными остаются многие виды малых фольклорных клише, имеющих, по мнению ряда ученых, все признаки самостоятельных жанров: например, формулы угроз, вербальные обереги, приговорные клише гадательных ритуалов и т. п. «Еще менее изучены такие тексты, жанровые признаки которых недостаточно очевидны, но которые тем не менее близки к фольклорным, т. е. имеют устойчивый, воспроизводимый характер, клишированную форму, четкую прагматическую функцию (запреты и предписания, мотивировки обрядовых действий, запретов и предписаний, толкование снов, многие формы верований и др.)» (Толстая 1998б: 38).

И, конечно, по общему признанию специалистов, особую актуальность в настоящее время приобретает проблема установления границ жанра, т. е. решение вопроса о том, какие структурно-типологические разновидности вербальных клише могут быть причислены к разряду малых фольклорных жанров: тексты, традиционно относимые к паремиологическому фонду; ритуально-магические (и другие – шуточные, игровые, этикетные) приговоры, включенные в обряд; необрядовые, но ситуационно обусловленные (например, приговоры, произносимые при первом куковании кукушки, при надевании обновы, при отправлении человека в дальний путь и т.п.); запреты и мотивировки ритуальных действий или правила, регламентирующие обыденное поведение людей; толковательные тексты, объясняющие явления природы, значение снов, примет и множество др.

Поскольку языковые и фольклорные клише напрямую связаны со сферой речи, их жанровая идентификация требует выхода за пределы структуры текста в сферу языковой прагматики, т. е. учета условий бытования текста в традиции: кто его исполняет, когда и где, с какой целью, в каких ситуациях. Собственно говоря, предварительная (во многом стихийная) классификация подобных клише осуществляется именно по одному из этих показателей. Собиратели и исследователи фольклора интуитивно классифицируют краткие ритуализованные приговоры в соответствии со сферой их бытования (указываются конкретные бытовые или ритуальные условия произнесения текстов). Именно за счет этих жанровых разновидностей (стереотипов ритуализованного речевого поведения носителей традиционной культуры) продолжает до настоящего времени обогащаться корпус малых фольклорных форм.

Имеется в виду почти безграничный в своем текстовом многообразии фонд магических формул, включенных в сферу производственно-хозяйственной деятельности, т. е. приговоров, произносимых в ее наиболее значимые моменты (начало/окончание работы), например: перед пахотой, севом, жатвой; при весеннем подрезании виноградной лозы; на разных этапах строительства дома; в ситуации купли-продажи скота и первого введения купленной скотины в свой двор; в момент сажания наседки для высидивания яиц; при замешивании теста; при взбивании масла или закладке на зиму продуктов; перед выходом на охоту и рыбалку, а также при входе в лес ради удачного сбора грибов и ягод и т. п. Специалистам в области культурной антропологии хорошо известно, каким множеством вербальных формул обставлены все этапы ткаческого производственного цикла – начиная с выращивания волокнистых растений и обработки стеблей, затем в процессе прядения и мотания ниток, и кончая снованием основы и тканьем полотна (Владимирская 1983: 225–246; Павлова 1993: 170–183; Боряк 1989). Кроме того, особые магические приговоры использовались в процессе обучения детей навыкам прядения. Так, в Вологодской обл., усаживая маленьких девочек впервые за прялку, мать приговаривала: «Сиди у прёсенки, как печька на местецьке, а куделюшка, как воробышек на колышке», – делалось это ради того, чтобы ребенок был усидчивым за работой (Морозов, Слепцова 2004: 753). Желая дочери поскорее закончить прядение, она добавляла: «Сколько птичушка на колышке сидит, столько бы тебе кулелёк опрять!» (там же: 753). Клубочек первых спряденных ниток малолетняя пряха должна была (ради приобретения сноровки в искусстве прядения) бросить через левое плечо в горящую печь со словами: «Печь-перепечь, научи меня престь, нитки мотать, сновать и ткать!» (там же: 754).

Еще более значительным по объему является корпус ритуально-магических вербальных клише, включенных в структуру всех важнейших обрядовых комплексов – семейных, календарных, окказиональных; либо произносимых в ходе неких одномоментных магических актов, совершаемых в хронотопе того или иного праздника (например, в ходе гадательных ритуалов, при битье домочадцев зеленой веткой; во время утреннего хождения за водой, будничного умывания или расчесывания волос, подметания пола, растапливания печи и т. п.). Все они наделяются многообразными функциями: коммуникативной (обозначающей тип отношений, с одной стороны, между разными участниками обряда, а с другой – между исполнителем текста и его сакральным получателем); магической; структурно-композиционной, т. е. организующей смену последовательных ритуальных актов; иногда и нравоучительной или эстетической и т. п. Изучению ритуальных приговоров (*примовок*) посвящена диссертационная работа О.В. Лабащук, защищенная в 2001 г. на филологическом факультете Львовского национального университета им. Ивана Франко. В ней предпринимается попытка рассмотреть включенные в определенный

обряд приговоры в сопоставлении с другими жанрами: обрядовыми песнями, паремиями, этикетными формулами, диалогами, исполняемыми в рамках того же самого обряда (Лабашук 2001).

Структура обряда, как известно, описывается собирателями чаще всего либо со слов информанта, либо в виде собственного пересказа наблюдаемого ими ритуального действия. В том и другом случае исследователи имеют дело с неким метаязыковым текстом (описанием обряда), а включенная в него дословно воспроизведенная словесная формула может рассматриваться как единственная (помимо терминологии обряда) аутентичная и наиболее достоверная часть записи (Цивьян 1988: 187). Именно благодаря своим культурным функциям, краткой клишированной форме, постоянной закрепленности в структуре обряда такие вербальные клише оказываются чрезвычайно устойчивыми во времени, способными сохранять мифологические представления глубокой древности, и – стало быть – способны проявить архаический смысл многих ритуальных актов.

Еще одна разновидность малых фольклорных жанров – это магические тексты, которые функционируют вне обряда, но актуализируются в точно обозначенные традицией временные отрезки (включаются в ситуационно маркированный контекст); и в этом смысле их можно определить как частично ритуализованные вербальные формулы. Человек произносит их (как оберег, либо ради удачи, здоровья, для определения своего будущего) в ситуации, когда впервые слышит кукование кукушки (голоса других перелетных птиц), видит летящего аиста, слышит первый весенний гром, видит радугу; в момент нежелательной встречи в пути; во время надевания обновы или при употреблении в пищу первой весенней зелени (крапивы, лука), при виде зарождающегося месяца и т. п. Интересная коллекция украинских «формул – обращений к молодому месяцу» была недавно (в 1996–2001 гг.) записана в Волынской, Ровенской и Брестской обл. По народным поверьям, когда увидишь тонкий серп «месяца-молодика», надо попросить у него здоровье, молодость, счастье, удачу, сказав: «Ей, молодичок, молодичок! Тобі старіти, а міні молодіти!»; «Мисяцю молодий, в тебе рог золотий. Тобіє на прибуваннячко, а міні на здоров'ячко!»; «Туби на старість, а міні на радість. Туби ружжі – світити, а міні нужки – ходити!» (Гунчик 2008: 121–124). Аналогичные «молитвенные обращения к молодой луне» известны также у русских, белорусов, у западных славян (Усачева 1988: 189–190).

В отличие от обрядовых фольклорных клише, имеющих строго регламентированные пространственно-временные условия бытования, эти ситуационно-маркированные приговоры могут использоваться в непредсказуемое время и в любом месте, где человека застало некое значимое для него «первособытие» (сезонное явление, бытовое освоение чего-то нового). Именно в этот сакральный момент человек спешит высказать в свой собственный адрес пожелание разных благ (здоровья, богатства, удачи).

С известной долей условности к категории малых фольклорных жанров можно отнести также не столь жестко клишированные, но все же имеющие некоторые признаки устойчивой формульности толковательные тексты, содержащие мифологическое объяснение происхождения каких-либо природных явлений или событий, например: наличия пятен на луне, возникновения вихря, грома, радуги, землетрясения; либо это шуточные ответы взрослых на детский вопрос «откуда берутся дети?»; либо объяснение причин заболеваний или блуждания в лесу сбившегося с пути человека и т. п. Речь идет о формулах этиологического жанра, в которых в сжатом виде формулируются наиболее распространенные представления об устройстве мира. Например, для полесской традиции наиболее популярны следующие ответы на вопрос «откуда берутся дети?»: 1. «Детей приносит аист» («Бусел прынис и вкынуў через дымар»); 2. «Ребенка спустил с неба Бог» («З неба упало дитя – Бог скынуў»); 3. «Детей находят в капусте (в других огородных растениях)»; 4. «Ребенка принесла вода» («Ехали лодкой, да паймали цябе ў ваде»). Часть этих текстов выглядит как свободное по форме сообщение, но многие варианты представлены в виде клишированных, ритмизованных, зарифмованных формул: «Ты з неба упаў да дыбки стаў», «Из неба ты упаў да ў дежэчку попаў», «Муй бацько сцяў овэс, а я упаў з небэс» и др. (Виноградова 1995а: 173–187).

Подобные тексты-толкования существенно отличаются от обрядово-магических фольклорно-речевых жанров и по своей стилистике, и по функции, и по отсутствию тесных связей с ритуализованным контекстом, и по своей основной прагматике: они озвучиваются носителями традиции в ситуации передачи традиционных знаний о мире младшим членам своего сообщества, либо воспроизводятся при контактах с «чужими» (например, в ответ на вопросы собирателей фольклора). Тем не менее они, безусловно, наделены признаками более или менее устойчивых кратких фольклорных текстов, которые могут выступать в виде «мини-нарратива» либо как формульные клише.

Наконец, в рамках этой же категории толковательных формул может рассматриваться еще одна группа относительно устойчивых текстов, формулирующих некие общепринятые в социуме правила поведения или запреты, а также их мотивировки, призванные объяснить причины и цели этих нормативных требований (многие из которых имеют мифологическую трактовку). Они относятся к области традиционных обычаев, народного права и моральных норм; их характеризует достаточно жесткая логическая и языковая структура, малый объем, четкая прагматическая установка, поэтому их можно рассматривать как особую разновидность малых фольклорных жанров, объясняющих на языке мифологии некоторые нормативные установления, касающиеся устройства мира. Например, запрет пряхать по пятницам и воскресеньям мотивировался в Полесье такими причинно-следственными соображениями: Пятница накажет тех, кто нарушает запрет; русалка будет пугать, душить; напряденное не пойдет

на пользу; на том свете веретёна будут лезть в глаза и рот нарушителю запрета; отец того, кто нарушает запрет, поранится во время работы; прядание засоряет глаза умершим родственникам, которые выражают свое недовольство, и т. п. (Валенцова 2009: 327).

Таким образом, границы, определяющие возможность включения тех или иных текстов устной народной культуры в группу малых жанров, могут быть существенно расширены. Кроме традиционно причисляемых к этой группе паремиологических единиц, а также некоторых разножанровых клишированных форм, входящих в состав так наз. «детского фольклора», либо вербальных приговоров, сопровождающих народные игры и забавы, – к категории малых форм фольклора необходимо причислить еще множество разных фольклорно-языковых жанров – и упомянутых в настоящей статье, и тех, которые еще предстоит обнаружить собирателям и исследователям. Уместно в этой связи напомнить сохраняющий свою актуальность призыв Б.Н. Путилова, обращенный к фольклористам, не бояться вторгаться в сферы, принадлежащие собственно лингвистике, диалектологии, этнонимике и т.п.; «пересечение полей неизбежно, а вот строгое соблюдение границ может привести к образованию “пустот”, вовсе оставленных наукой» (Путилов 1994: 25).

ЗАГОВОРНЫЕ ФОРМУЛЫ ОТ ДЕТСКОЙ БЕССОННИЦЫ КАК ТЕКСТЫ КОММУНИКАТИВНОГО ТИПА

В системе взаимодействия разных кодов, образующих ритуалы, направленные на избавление от болезней, вербальный компонент часто занимает наиболее сильную позицию. Иногда весь ритуал лечения сводится к произнесению заговорного текста. Такая доминантная роль словесной формулы повышает ее ритуально-магический статус, так как основная прагматическая функция обряда реализуется прежде всего через посредство слова. При этом характерной особенностью сравнительно коротких приговорных текстов, используемых в знахарской практике, является их коммуникативная маркированность. Она проявляется в таких формальных и семантических признаках текстов, которые присущи формам речевого общения: вокативы, призывы, вопросы, диалоги, приказы, просьбы, договоры, угрозы, проклятья и т. п. Анализируя эти свойства заговорных формул, можно, с одной стороны, установить тип адресатов этих текстов (имена и названия конкретных мифологических персонажей или неких неясно представленных высших сил), а с другой – определить основные модели взаимоотношений человека с ними. То и другое не только расширяет возможности семантической реконструкции общего содержания ритуала, но и раскрывает архаические народные представления о допустимых формах контактов со сверхъестественными силами. Богатый материал в этом плане обнаруживают славянские заговорные формулы против детской бессоницы и ночного плача.

Опираясь на данные славянских поверий, можно заключить, что причиной детского плача и плохого сна считалось воздействие на ребенка демонических существ (преимущественно – женских мифологических персонажей). Терминологически часто вовсе не различаются названия бессоницы как плохого сна и ее персонифицированного образа. Например, болгары старались не упоминать слово «бессонница» ни в какое время суток, иначе бы «она» появилась ночью в виде старой бабы и замучила людей; при необходимости ее называли *горска майка* (Маринов 1914: 197–198). По другим болгарским поверьям, в ребенка вселялся нечистый дух, называемый *плач*, которого насылали *вештицы*, *вилы*, а единственным способом лечения было изгнание духа (там же: 119). Сербы приписывали плохой сон младенца воздействию ночных и лесных духов, называемых *горска мајка*, *шумска мајка*, или

особых демонических существ, способных вредить только новорожденным, – *бабице, ноћнице* (Зечевић 1981: 92–93).

Украинцы Галиции тоже считали, что бессонница в женском облике ходит по домам в ночь новолуния или в канун Андреева дня, нападая на детей (Муkytiuk 1979: 59). По представлениям белорусов, плохой сон и беспрестанный плач ребенка были свидетельством того, что *ночницы* посещают по ночам хату (Federowski 1897: 217). Население севернорусских областей приписывало детскую болезнь *ночная плакса* воздействию злого духа, беса, домового, *матенки-полуноценки* (Астахова 1928: 58). В польских церковных источниках XV в. сохранилось упоминание об обычае суеверных крестьян оберегать новорожденных детей от ночниц и змор, которые якобы пугали и щипали младенцев, не давая им спать. В XIX в. повсеместно на Любеляшине верили, что ночной плач ребенка вызывают *nocnice* (Baranowski 1981: 79), а в Малопольше это вредоносное свойство приписывалось богинкам, плачкам, зморам и некоторым другим духам. По сообщению Ч. Зибрта, в чешской проповеднической литературе XVI в. запрещалось сельским жителям производить магические действия над детьми ради их спокойного сна, следовало пользоваться исключительно божьей молитвой, чтобы ребенка не смогли пугать *šotek, hospodářiček, d'abel, duch domovní* (Zíbrt 1889: 197).

Соответственно и терминология детской бессонницы и ночного плача отражает поверья этого типа. Ср. выражения: с.-рус. *пристал полуношник, полуношница держит*; полес. *крыкса напала, начниці напали, начниці ходють*; пол. *napadli go (dziecko) płaksy* и под. Об избавлении же от бессонницы говорили как об отгоне нечистой силы: в.-слав. *криксы выгонять, ночниц надо отогнать, плаксу вынимать*, пол. *zmory dziecko duszą, trzeba je wypędzić*.

В контексте этих представлений о вредоносном воздействии нечистой силы, вызывающей бессонницу и плач детей, многие способы избавления от нее могут быть интерпретированы на основе нескольких устойчивых мотивов, характеризующих взаимоотношения заговаривающего с мифологическим персонажем: это прежде всего мотивы *изгнания, отпугивания* духов, защиты от них; кроме того, представленный в разных сюжетных вариантах мотив установления контактов с духами – виновниками бессонницы и с посредниками, помогающими в лечении (с персонажами христианского культа, явлениями природы, животными, деревьями и т.п.). В качестве отгонных, отпугивающих, защитных можно рассматривать наиболее популярные у всех славян магические действия подкладывания под подушку (в колыбель) металлических предметов: топора, ножа, иглы, ключей; пахучих растений, головок чеснока, отгоняющих – по народным представлениям – нечистую силу; предметов, служащих для метения или вычесывания, – щетки, веника, помела, прутьев от метлы, гребня для чесания льна. Широко использовались также предметы печной и домашней утвари, домашний мусор, которым приписывались апотропейные свойства. Например, для отпу-

гивания духов, вредящих детям, ставили на ночь возле входной двери метлу прутьями вверх, подвешивали к матице старый веник, клали на ночь кочергу под колыбель, закрещивали кочергой окна и двери; сметенный из четырех углов комнаты мусор сыпали в колыбель; подкладывали веник или щетку под подушку и т. п.

Семантика прямого изгнания может быть отмечена в таких способах лечения бессонницы, как выбрасывание через окно во двор детской сорочки, пеленки (при характерной мотивировке, известной в Полесье: *криксу выкидали*) или изготовление из одежды ребенка куклы (нескольких кукол) с последующим выбрасыванием их через окно, забрасыванием на крышу дома, подбрасыванием во двор к соседям, имевшим младенца. Как «изгоняющие» осмыслились и ритуалы символического обметания колыбели, окуливания младенца, а также действия, производящие сильный шум и звон (битье кочергой по чугунку, по печной заслонке и т.п.).

В тех случаях, когда основным способом лечения детского плача и бессонницы было заговаривание, существенными оказывались действия, связанные с перемещением вместе с ребенком в пространстве дома (подходили к окну, к печи, к углам комнаты, вставали в дверях, на пороге), а также за его пределами (выходили во двор, останавливались в открытых воротах, ходили к месту рубки дров, к овину, к бане, к колодцу, на «сметник», на перекресток дорог и т.п.). Целью таких перемещений было стремление установить контакты с духами для высказывания просьб, требований, угроз или для заключения определенных договоров.

В статье предпринимается попытка проанализировать состав мифологических персонажей, включенных в вокативные формулы заговоров, и характер взаимоотношений с ними человека (на основе мотивов «отгона» и «заключения договора»).

* * *

Вокативные формулы, входящие в заговорные тексты, позволяют различать прямое обращение к духам – виновникам детской бессонницы и обращение к посредникам, способным помочь избавиться от нее.

Персонажный ряд обращений первого типа во многом совпадает с вредоносными духами, известными по мифологическим представлениям о бессоннице. Так, в вокативах заговорных текстов часто фигурируют названия ночных мифологических персонажей: *ночницы*, *ночницы-сестрицы* (полес.), *ночная ночница* (рус. олонецк.), *полунощница*, *матенка-полуноценка* (архангел.), *нотница-горятница* (смолен.); духов, вызывающих детский крик, плач: *криксы* (полес.), *криксы-плаксы* (укр. волын.), *крикливицы* (ровен.), *криксы-вараксы* (рус. курск.); лесных духов: *лесные деды и бабы* (полес.), *лісавай дзед*, *лісавая баба Марыня* (бел. гомел.), *лисовик дид*, *лисова баба* (укр. житомир.), *лісничий* (тернополь.), *шумина мати*, *горска мајка* (серб.); других демонологических персонажей: *вила*, *вештица* (серб., болг.), *маруда*, *ноцница*, *полудница* (пол.), *черт*, *змеевна* (укр.) и некоторые др.

В составе вокативных формул эти имена и названия часто представлены в виде двоичной модели, например, в виде дважды повторенного имени (*змеевна-змеевна, полудница-полудница*) или в виде редупликации с модифицированным вторым членом (*ночницы-зючницы, tagidumarudziska*). Двоичная модель, кроме имени персонажа, могла включать эпитеты или другие характеристики: *ночницы-сестрицы, щекотиха-будиха, матенка-полуоценка* и под. Распространенным типом вокативов также является сдвоенное обращение *дед-баба* (*лесовой дед, лесовая баба*). Эффект действенного окликанья производят изредка встречающиеся междометные вставки типа: *Лесовые деды и бабы, ого-о! Баба-Яга, угу-у!* или начальное местоименное обращение *ты*: болг. *Ти, горска майка!*

Особая почтительность обращения проявляется в назывании мифологического персонажа женским именем: *Полуношница, Анна Ивановна, по ночам не ходи...*, а также в приветствиях, предшествующих вокативам: полес. *Добри вечур, ночницы*, болг. *Добро вече, горска майко!*

Вторую группу образуют обращения к явлениям природы (заре, вечеру), к деревьям (дубу, вербе), к животным (курам, петухам, птицам, некоторым лесным зверям), к персонажам христианского культа (к Божьей Матери, святым), выступающим в роли персонажей-помощников. Основные структурные особенности этих вокативов те же, что и при обращениях к духам, вызывающим бессонницу, – это традиционная двоичная модель: *куры-кураницы* (полес.), *певны-петушочки* (рус. орлов.), *верба-вербица* (полес.), *заря-заряница* (укр.) и под.; начальные формулы приветствий или местоименная форма обращения: *Dobry wieczór ci, lesie miodoborze!* (пол.), *Ой ты, дубе-недобору* (укр.); эпитеты или дополнительные характеристики: *кури, кури рябеньки!* (укр.), *курачки-сестрички* (полес.), *Ты, дубе кучерявый* (полес.), *зоря-зоряница, божя помощница* (укр.), *заря-заряница, красная девица* (рус. рязан.); иногда в основе вокативной формулы перечислительные ряды: *Заря утренняя, заря полуденная, заря вечерняя, заря полуночная, заря тихая, заря угомонная* (рус. рязан.).

В рамках имеющегося в нашем распоряжении корпуса текстов можно отметить определенную закономерность в приемах сочетаемости конкретных мотивов заговорных формул с разными типами вокативов. Так, обращения к вредоносным персонажам, вызывающим бессонницу, часто сочетаются с последующими формулами «отгона», представленными в виде императивов или оптативных (запретительных) конструкций со значением: *уйди, убегай, перестань приходить, сюда не иди, не буди, по ночам не ходи, не играй с младенцем и т. п.* Ср. следующие примеры: полес. «Крыксы-плаксы, перестаньтэ ходыты, ей (дытыни) кости ломиты, идитэ на сухэи дубыны, на лóзы, на трэнóзы, де витэр не вие, де сонце не свитыть, де пташкы не литають, де пивни не спивають – там нэхай тыи ночныци пропадають» (ПА, Любязь Любешовского р-на Ровенской обл.); «Идыте, крыкливицы, з хаты, дайтэ дытыни спаты з вэчора до пивночы, з пивночы до ранку» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.); бел. «Ступай, крикса, ў цёмное дупло, ў совиное гнездо, а сюди не идзи и робят не будзи!»

(Ветухов 1907: 361); рус. «Денная рыкушка, ночная кликушка, идите прочь от моего младеня» (ЭТ 1988: 47); пол. «Marudy-marudziska! Idźta na psiska i żyjta, idźta i zabawiajta, a memu dziecku spać dajta!» [Маруды-марудища! Идите вы на пса и там живите, идите и забавляйтесь, а моему ребенку спать дайте] (Biegeleisen 1927: 308); «Idź, czorcie, idź w ogień wiechy z tego niewinnego ciała! Idź za lasy, za góry, na bagna, na rozstajne drogi! Nie wracaj tu nigdy...» [Иди ты, черт, иди в огонь вечный из этого невинного тела! Иди за леса, за горы, на болота, на перекрестки! Не возвращайся сюда никогда] (Kotula 1976: 192).

В качестве вариантной формы мотива «отгона» выступают мотивы заманивания или почетного выпроваживания духов бессонницы, отсылки их на зеленые луга, к заморскому пиру и т. п. Например: полес. «На синем море стали засциланные, кубки наливанные, – там вам, начинцы, пиць-гуляць! Там вам свадзьбы спраўляць...» (СБФ 1986: 140).

Кроме формул изгнания и требования уйти, встречаются и просьбы, адресованные мифологическим персонажам, забрать *криксы* и *ночницы* и унести их в отдаленное пространство: «Лисовик-дед, лисова баба! Возьмите свои криксы-зиксы, несите ў чысты поля, где ветер не вее, солнце не греет, дар божий не родит, где курачий глас не доходит!» (ПА, Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.); «Лесовые деды и бабы, ого-о! Баба-Яга, угу-у! Берите криксы и несите в лес» (ПА, Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл.); «Południco! Południco! Weź te płacki z myj dzieciны i zanieś na krańce świata. Niech z wiatrem leć! i nigdy nie wracają do moi rodziny» [Полудница! Полудница! Возьми эти плачки с моего ребенка и отнеси на край света. Пусть летят с ветром и никогда не возвращаются в мою семью] (Kotula 1976: 189).

Только с образами духов бессонницы сочетаются формулы угроз и проклятий, причем эффект устрашения достигается в них перечислением разных угрожающих действий и повышенной экспрессивностью: полес. «Криксы, на иголку – поколится, на нитку – повяжиться, на кленовый листок – лятите!» (ПА, Пирки Брагинского р-на Гомельской обл.); рус. «Вот тебе, ночная ночница, злая мученица, вода – захлебнуться, острый нож – заколоться, петля – задавиться!» (Куликовский 1898: 66); серб. «Горска мајко, горска вештице, горска мама падуру, доста си очи бучила, доста си зубе церила, доста си моју децу пудила. Ја имам златне ножеве – очи ћу ти извадим, зубе ћу ти поломим, сад се ти плаши од мене и моје деце...» [Лесная мать, лесная ведьма, лесная мать-Падура, достаточно ты глаза пучила, зубы скалила, достаточно ты пугала моего ребенка. Есть у меня золотые ножи – глаза тебе выколю, зубы тебе выломлю, нынче ты бойся меня и моего ребенка] (Зечевић 1981: 19).

Вокативные формулы в составе заговоров этого типа могут содержать пейоративные эпитеты по отношению к духам бессонницы: болг. «Ти си горска маќа! Ти си грозна, омразна, зъбеста!» [Ты лесная мать! Ты страшная, омерзительная, зубастая!] (Амроян 2012: 243); «Ти горска маќа! Ти си грозна, умразна! Бегај, не плаши детето, че имам сито, че те пресејем!» [Ты, лесная мать! Ты страшная, омерзительная! Беги отсюда,

не пугай ребенка, у меня есть сито, я тебя просею!] (там же: 244). В других случаях, наоборот, мифологического персонажа, которого пытаются отвлечь от ребенка, задабривали, предлагая ему определенные предметы (часто связанные с ткачеством и прядением или предметы домашней утвари): «Матенка-полуноценка, не играй моей дитёй, – играй пестом да ступой, помельней лапой» (Астахова 1928: 58); «Ночницы-зночницы, плаксы-криксы, нате вам кросна бердами ткаты, а моей дитынки дайте сон спаты!» (ПА, Любязь Любешовского р-на Волынской обл.).

Второй тип вокативных формул (включающих ряд персонажей иного качества, т. е. помощников или посредников в лечении) сочетается в текстах заговоров с мотивами просьб, призывов, договоров. Вместо запретов и угроз, вместо формул активного изгнания, здесь фигурируют просьбы забрать и унести плач и бессонницу в дальние края. Ср., например, полес. «Верба-вербица, забери у (имя) ночницы!» (ПА, Макишин Городнянского р-на Черниговской обл.); «Куры-кураницы! Возьмите Ёванковы начницы, несите на мха, на болота, там пейте и грабите, на Ёванка сон нашьлите!» (ПА, Ручаевка Лоевского р-на Гомельской обл.); рус. «Заря утренняя, заря полуденная, заря вечерняя, заря полуночная, заря тихая, заря угомонная, неси наш крик за темные леса!» (Мансуров 1932/4: 25).

Большая группа заговоров этого типа содержит, кроме того, дополнительную просьбу принести взамен бессонницы сон или дать сон, забрав бессонницу: полес. «Курачки-сестрички, заберите бессонницу ат моего дитяти и дайте ему сон!» (ПА, Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.); рус. «Зоря-зоряница! Возьми бессонницу, безугомонницу, а дай нам сон-угомон!» (Ефименко 1874: 99); пол. «Zorze, zorzyczki, odejmcie mojemu dziecku Morzyczki! Odejmcie od niego płkanie, wzdychanie, a dajcie mu dobre wyspanie!» [Зори, зореньки, отнимите от моего ребенка Моричек! Отнимите от него плач, вздыханье, а дайте ему хорошее выспанье] (Biegeleisen 1927: 313).

Кроме наиболее распространенных обращений к заре, курам, деревьям встречаются и обращения к неким условным адресатам, природа которых остается непроясненной. Например, при лечении ребенка от плача заговаривающий открывал двери, стараясь произвести громкий скрип, и при этом говорил: «Скрип-скрип, возьми Ванин крик» (Мансуров 1929/2: 15). Или подносили плачущего ребенка к углам комнаты с приговором: «Куточки-браточки, возьмите от того младенца ночнички да пошлите на него соннички» (ПА, Пирки Брагинского р-на Гомельской обл.).

Характерной особенностью заговорных текстов от детской бессонницы является то, что такие просьбы забрать плач и плохой сон чаще всего бывают представлены в виде предложения совершить обмен по принципу: *тебе – бессонница, моему ребенку – сон*. Ср., например: «Курище-курище, нате вам начинище, дайте нам соннище!» (ПА, Макишин Городнянского р-на Черниговской обл.); «Zorzo, wieczorna zorzo! U ciebie jest sen, i mnie – niesen, przyjdź, zabierz go, a sprowadź sen!» [Заря, вечерняя заря! У тебя есть сон, у меня – бессонница, приди, забери ее и принеси сон!] (Biegeleisen 1927: 313).

Мотив «обмена» (в разных его тематических вариантах) составляет сюжетную основу большинства заговоров анализируемого типа. Например, при обращении к курам обменные взаимоотношения могли быть представлены в форме: *вам хлеб-соль, а нам сон*. Ср. полесские примеры: «Добрый день, черные куры, нате вам хлеб и соль, нашлите на мою Маню дрему и сон» (ПА, Новинки Калинковичского Гомельской обл.); «Курачки, рябачки, вазьмите хлеб-соль, а Мариночке аддайте сон» (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.); «Кури серый, кури белый, кури сероватый, кури беловатый, кури-курницы, возьмите ў Степана ночницы, нате вам хлеба да соли, а моему Степану дайте сну доволи» (ПА, Ручаевка Лоевского р-на Гомельской обл.).

Такие же «обменные» формулы могут содержать предложение вступить в родственные отношения (посвататься, побрататься, покумиться): «Ліса-праліса, ў тэбэ дічка, ў мэнэ сын, посватаймось, побратаймось, нэхай твая дічка дасть сонливыцы, а мій сын віддаст плаксывицы» (Зеленин 1914: 299); «Dobry wieczór ci, lesie miodoborze! Pobratajmy się: ja mam syna, a ty córkę, poswatajmy się: na mego syna drzemki, sen, spoczynek, a na twoją córkę płaczki i babice» [Добрый вечер тебе, лес медоборный! Давай побратаемся: у меня есть сын, а у тебя дочь, давай посватаемся: на моего сына пусть будут дремки, сон, покой, а на твою дочь – плачки и бабицы] (Biegeleisen 1927: 313).

С аналогичными предложениями (посвататься, побрататься) обращались не только к природным явлениям (лесу, заре, дубу), но и к вредоносным духам – виновникам бессонницы, например, к лесным *дедам и бабам, змеевне*: ср. укр. «Як пиду я в лис, а в лиси Зміївна, а в неї сын Максим, а в мене сын (или дочь) N. Мы ж покумаємось, мы ж посестримось. Зміївно, зміївно! Возьми у мого сына (дочки) мышныци, и раньни, и пиздни, и ничьни, и полуничьни, и зоряни, и вечирни» (Ветухов 1907: 362–363); «Була собі дымняна гора. Вийшов дид з дымняної гори, вийшла й баба. Не биймось, не лаймось, посватаймось, побратаймось: возьми мои крыкльвыци за свого сына (як хлопець – то за дочку), ты визьми крыкльвыци, а мини дай сонльвыци. Дай мини сон з усих сторон» (Нова збирка 1890: 112).

Во многих текстах ядром сюжетной ситуации служит сопоставление «твой ребенок – мой ребенок» как основа для дальнейшего заключения договора: «Добрый день, лісничий, як твій синочок зветься? Борис. А моя дочка – Галя. Твоєму синові плаксивиці, помисливиці, а моїй дочці – соночок, солодкий, як медочок» (КА, Розтоки Кременецкого р-на Тернопольской обл.); «Ты воровий дед, ты ворова баба! У тебе є дочка – одна ночка, а у моеї Вали заберите од ний цыи крикливицы, плаксывицы, а нашлить на ее сонливицы и дремливицы. Занесите их туда, де тупоры не рубають, де пивни не спивають, – хай воны сами там гойдаюца, питаюца» (ПА, Рясное Емильчинского р-на Житомирской обл.). Ср. также сербский заговор: «О шумина мати, до сад плака моје дете за твојим, а сад нека плаче твоје дете за мојим» [О лесная мать, до сих пор мой ребенок плакал из-за твоего, а нынче пусть твой ребенок плачет из-за моего] (Зечевић 1981: 19).

Как и в заговорах других тематических групп, в анализируемых текстах встречаются повествовательные зачины (без прямых обращений), однако в ходе своего дальнейшего развития они могли включать те же самые вокативные формулы и связанные с ними мотивы отгона, угрозы, договора, реализуемые в форме обращений, призывов, восклицаний, междометных вставок и т.п., т. е. и здесь отмечаются те же коммуникативные признаки организации текста. Персонажами, изгоняющими бессонницу, в таких повествовательных зачинах выступают обычно *Божа мати, Господь, архангелы*. Ср., например, полесский заговор: «Ходыла Божа Маты по хаты, гоныла крыкливицы з хаты. Идыте, крыкливицы, з хаты, дайтэ дытыни спаты з вэчора до пивночы, з пивночы до ранку» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.); бел.: «Бежала крикса з надворья, стала крикса младзенцоў пугаць, а стояць ли младзенцоў два ардандела, – адзин ардандел дзеток кацаець, а другой криксу отгоняець: ступай, крикса, ў цёмное душло, у совиное гнездо, а сюда не идзи и робят не будзи» (Ветухов 1907: 361).

Те же устойчивые мотивы отгона вредоносных сил, угроз в их адрес, отсылки в далекие места отмечаются и в вариантах заговоров, не содержащих вокативных формул, изображающих, как птицы, лесные девы относят *криксы* на край земли. Ср. полесский заговор с яркими чертами экспрессивной речи: «З-под цемного лесу убегло дзевяць дзевицей, да ўсе оны сестрицы. Да ухопили од мого дзицятка крыксы и плаксы и ночницы, побигли крутыми бережками, жоўтыми песками за цемные лесы на зелену мураву. Там оны себе гуляюць и спчыўки маюць. Там вы собе гуляйте и спчыўки майце, а мого дзицятка не торбуйце! Нехай мое дзицятко спиць, и гуляе, и росце, и прыбувае, – угу! Побегли, побегли! Бежице, несице, а мого дзицятка не торбуйце!» (Mozzyński 1929: 140–141).

Семантика отпугивания угрозами духов бессонницы присутствует и в приговорах особой диалогической формы, которые произносились двумя заговаривающими (обычно через окно, через открытую дверь), ср., например, полесский ритуальный диалог, направленный на лечение детского плача: «Нужно взять гребень и, взяв ребенка на правую руку, сесть на пороге. На “гребенчик” льют кипяток. Другая женщина стоит во дворе, за порогом, она подходит и спрашивает: “Шчо вы робытэ?” Ей отвечает та, что льет воду: “Ночныцы парим!” Та говорит: “Парь, парь да очи запарь”» (ПЭС 1983: 147). В аналогичной форме происходил польский обрядовый диалог, включающий формулу проклятья в адрес *ночниц*: мать садилась с младенцем у окна или вставала в дверях, а *первороденный* сын (ее или соседки) обегал вокруг дома, спрашивая: «Есть тут ночницы?» – мать отвечала: «Есть!», – мальчик же трижды выкрикивал: «Пусть сгинут, пусть пропадут!» (Baranowski 1981: 80). Вопросно-ответные формулы могут выступать и в заговорах, производимых одним исполнителем: «Ночныцы, полуночныцы шлы калыновым мостом, судошають сонцавидочку. – Куды идэш, сонцавидочко? – До Настасиной Ксэни ночныцу одбираты. – Идйтэ, берытэ, коб

ны булѣ ныкѣлы. Ночныцям, полуночныцям калячая грушка под бук, а Настасиной Ксэне пуховая подушка под бук» (ПЭС 1983: 147).

Таким образом, рассмотренные нами мотивы заговоров от детской бессонницы представлены следующими тематическими группами:

1. отгон: требование уйти, перестать ходить, не играть с младенцем, не будить его, не пугать, не ломить кости и т.п.;

2. отсылка вредоносных сил: а) в пустые безжизненные места (*на мхи, на болота, где солнце не светит, где петух не поет* и т.п.), б) заманивание на край света, *на зеленую мураву, к свадебному пиру*;

3. угроза: *золотым ножом глаза выколю, зубы поломаю, топором зарублю, злопожелания в адрес вредоносных духов – поломать себе ноги, сгореть в огне, заколоться иглой, захлебнуться водой, задавиться петлей, сжечь в печи, запарить глаза кипятком*;

4. задабривание: *вот тебе пряслица, кросна, пест да ступа, помельная лапа, хлеб-соль*;

5. просьба забрать бессонницу и принести сон;

6. договор об обмене бессонницы на сон: а) *у тебя сон, у меня бессонница, приди возьми ее и дай сон*; б) *у тебя сын, у меня дочь – посватаемся: твоему сыну плач и бессонница, моей дочери сон*; в) *достаточно мой ребенок плакал из-за твоего, пусть теперь твой плачет, а мой спит*.

Помимо них, существует еще целый ряд кратких, тематически разрозненных приговоров, часто построенных на основе магической формулы «как есть то, так пусть будет это». Анализ таких мотивов дает возможность составить представление о формах контактов и характере взаимоотношений человека с мифологическими персонажами – виновниками детской бессонницы.

Менее понятным остается мифологическое значение персонажей второго уровня (посредников, помогающих в лечении бессонницы). За исключением представителей христианского культа, явно осмысляемых как сила, противодействующая духам, насылающим плач и плохой сон, – остальные посредники образуют три разнотипные группы: небесные светила и природные явления, связанные со сменой дня и ночи (месяц, звезды, солнце, заря, вечер); птицы (куры, петухи, сороки и т. д.); деревья (преимущественно – дуб). Некоторые подробности текстов позволяют предположить, что если первые две группы, действительно, объединяют некие силы, способствующие изгнанию вредоносных духов, то деревья фигурируют скорее как место обитания самих мифологических персонажей. Ср. характерную формулу отсылки при обращении к дубу: «Ты, дубе кучерявый. У тебе дочка, а в мене сын: покумаемся, посватаемся!» – примвляють трычи. За третим разом трычи плюнуть и казать: «Иды соби на очерета, на болота!»» (Нова збирка 1890: 112). С таким же значением выступает и обращение к углам дома (*куточки-браточки*) как к духам, пребывающим в этом пространстве.

Иной статус персонажей-посредников имеют светила и другие источники света. Обращение к ним связано с широко бытующими поверьями о том, что свет, рассвет, заря прогоняют ночных духов. Ср. бе-

лорусский заговор: «Цемная ночка начниц парадзила, малому дзицяци муки нарабила. Ясное соўнійка дзень начинаець, начниц прогоняець, дзянниц насылаець, боль сунимаець...» (Богданович 1895: 16–17). Показательна в этом отношении практика символической отправки бессонницы в сторону светящегося окна чужого дома; например: воду после купания ребенка выливают в ту сторону, где виден свет в окне, и приговаривают: «Мое детины писк най иде на той блиск!» (ПР 1929: 146). Так же поступали болгарские женщины, произнося заговорную формулу: «На ти, огню, плач, та ми дай мир» [Возьми, огонь, плач, а мне дай покой] (Амроян 2012: 243).

Что же касается защитной символики, связанной с домашней птицей, то здесь, по-видимому, обыгрывается эффект отпугивания духов спасительным петушиным и куриным голосом. Ср. упоминание петушиного пения, изгоняющего *криксу*, в русском орловском заговоре: «Певны-петушочки, ранние кочеточки, пойте, распевайте, криксу-плаксу вынимайте!» (СРНГ, XV: 255).

У восточных славян одним из наиболее эффективных способов избавления от бессонницы считалось *хождение под курей*, т. е. вносили ребенка в курятник в тот момент, когда куры сидели на насесте. Можно предположить, что голоса домашних животных символизируют пределы освоенного человеком, «своего» пространства и на этом основании включаются – но народным представлениям – в состав апотропейных звуковых эффектов. Это могло бы прояснить смысл обычая носить страдающего бессонницей ребенка среди овечьего стада, чтобы *крик отблеять*: «Идите по овцам, по овцам. Овцы идут, и ты с маленьким ребенком идешь, – весь крик отблеют» (рязанск.; СРНГ, XV: 254). Не случайно местами, предназначенными для духов, признавались лишь те, где *петух не поет, корова не мычит, овцы не блеют, куда куриный голос не доходит* и т. п. В одном из болгарских заговоров от детского плача приводится целый перечень голосов домашних животных и людей как условие для спокойного сна ребенка: «На кучеа-ту аф, на котеа-ту меак, на кукошки креак, на лудье вик, на гувьоада реф, на деатеа-су мир» [собаке – лай, кошке – мяуканье, курам – кудахтанье, людям – голос, коровам – мычанье, детям – покой] (Амроян 2012: 242). В западной Сербии был зафиксирован обычай заставлять домашних животных подавать голос, чтобы отогнать приближающиеся градовые тучи: из хлева выпускали раздраженных быков, принуждали их громко реветь, специально вызывали визг свиней, блеяние баранов, лай собак и т. п. (Толстая, Толстой 1981: 56–57).

Высказанные предположения, связанные с мифологическим значением световых и звуковых средств в практике лечения от детской бессонницы, позволяют по-новому оценить ролевое распределение среди персонажей, включенных в вокативные формулы, часть из которых прямо соотносится с духами – виновниками плача; другие же (углы, дуб, верба) можно считать их заменой; наконец, к третьим обращаясь за помощью избавиться от бессонницы. Во всех случаях тексты заговоров обнаруживают яркие черты коммуникативной речевой организации.

ФОРМУЛЫ УГРОЗ И ПРОКЛЯТИЙ В ЗАГОВОРАХ

В исследованиях, посвященных заговорной традиции, многократно отмечалось, что заговор как фольклорный текст представляет собой сложно организованное целое, в составе которого могут быть использованы многообразные речевые жанры: сообщение, утверждение, просьба (мольба), приказание, требование, пожелание, приглашение, угроза, предостережение, ругательство, проклятие и т. п. Общей целью заговора является устранение зла и моделирование желаемого положения дел в реальной действительности, а стратегия в осуществлении этой цели бывает самой разной. Например, заговаривающий старается воздействовать на носителя зла (на духов болезней, персонажей нечистой силы, природные стихии, опасных зверей, насекомых-вредителей, на воров и недругов) способами: прямого отгона, используя формулы отсылки, приказы уйти и т.п.; отпугиванием, которое может выражаться в особом рода сообщениях (упоминание некоторых первособытий, мотив «чуда») либо в формулах угроз, ругательств, проклятий; смиренными просьбами, задабриванием и восхвалением (мотивы одаривания, угощения, приглашения, заманивания в дальние места, где «будет хорошо», умиловительные выражения, предложения вступить в родство с человеком – посвататься, пожениться, покумиться, побрататься и т.п.).

Включенные в тексты заговоров формулы угроз и проклятий, избранные нами для анализа, представляют интерес, во-первых, как такие текстовые фрагменты, в которых реализуется прямая форма обращения заговаривающего к вредоносному персонажу или объекту (а не косвенная, нарративная); во-вторых, они характеризуются высокой степенью экспрессивности, особой коммуникативной энергией, сохраняют признаки спонтанной разговорной речи, передают агрессивный настрой человека; в-третьих, в них содержится ценная мифологическая информация о самих носителях зла и о том, какие действия, предметы, вещества, стихии представляют для них опасность (ср., например, угрозы «дегтем замазать», «смолой засмолить», «через море перебросить», «сквозь сито просеять», «метлой замести», «закинуть с востока на запад» и т.п.).

Угрозы и проклятия как форма агрессивного речевого поведения человека характерны не для всех групп заговоров. Они фиксируются

прежде всего в таких текстах, которые направлены на избавление от болезней (в том числе – от испуга, сглаза, бессонницы, ушибов, ран) и от персонажей нечистой силы; часто встречаются в заговорах от змей и волков, а также в приговорах, призванных защитить от «лихого человека» (от воров, недругов, людей-«порчельников», ведьмарствующих особ и т.п.). Мало используются они в текстах, имеющих форму молитв, а также в хозяйственных, промысловых, любовных, свадебных и других заговорах социально-бытовой направленности.

Весь основной корпус собранных нами формул (более 300 текстов) относится к восточнославянской (170 текстов) и южнославянской (110 текстов) заговорной традиции. Для западных славян более характерны заговоры-молитвы, в которых угрозы и проклятия – большая редкость. В скобках к текстовым примерам после указания источника дается страница; только для указателя заговорных мотивов В.Л. Кляуса принята ссылка на номер (шифр) сюжетной версии.

1. Формулы угроз

Отправителем текста-угрозы чаще всего является сам заговаривающий, который обещает носителю опасности причинить вред: «Я тебя, жаба, ножичком заколю, топором засеку, на огне сожгу...» (РЗЗ 1998: 247); «Я цябе на `гне спалю, а слюною заплюю, ўсё роўна з цела праганю...» (Замовы 1992: 216). Либо угроза исходит от исполнителя текста, но само угрожающее действие перепоручается неким третьим лицам: «А не будзеш, гад, сабіраць свой яд, будзе цябе ангел-архангел маланнёй папаліць і громам паб'ець» (Замовы 1992: 116); «А ня будзеш унімаць, буду я прасіць Кузьму-Дзям'яна і Міхайлу-архана. Возьмець ён булатную меч, булатны нож, пасячэць ваша мяса, паторкаець па тычынах» (Замовы 1992: 126); «Ако нећете да отиднете, позваћу стару бабу са гвозденим зубима и челичним рукама, која ће вас одатле отерати у пуну гору, у мутну воду» [Если не уйдете, я позову старую бабу с железными зубами и стальными руками, которая вас отсюда прогонит в пустой лес, на мутную воду] (Раденковић 1982: 276).

Реже в качестве отправителя угрозы выступает сакральный помощник, который сообщает о своей готовности совершить угрожающие действия. Ср. рус.: «Речет им (лихорадам) святой отец: “Не пушу я вас в мир православный <...> Расколю я про вас двенадцать прутьев железных и стану я вас наказывать по три зари утренних и по три зари вечерних, каждый раз по тысящи”» (Майков 1994: 49); бел.: «Ехаў Міхаіла-архаіла на буланым кані, Нічыпара сустракаў: “Калі ты, Нічыпар, будзеш нячыстую сілу распускаці, я буду тваю галовачку жалезным скрабачом драці, вострым мечам адсякаці...”» (Замовы 1994: 350). В сербских заговорах угроза разрезать, проколоть, разрубить и т. п. нередко приписывается Богородице: «Пошли девет отока преко девет потока. Сретла ји Божја Мајка Богородица. Па ји питувала: “Куде ћете, девет отока преко девет потока? Врнете девет отока преко девет потока! С бритву ћу ви посечем, с бритву ћу ви убодем...”» [Шли девять

опухолей через девять ручьев. Встретила их Матерь Божья-Богородица. И спросила: “Куда идете, девять опухолей через девять ручьев? Вернитесь девять опухолей через девять ручьев! Не то бритвой вас иссеку, бритвой вас уколю”] (Раденкович 1982: 150).

Таким образом, отправителями текстов-угроз и потенциальными их исполнителями могут быть разные персонажи. Рассмотрим варианты взаимоотношений персонажей, фигурирующих в тексте: «произносящий угрозу – исполнитель угрозы» (сначала будут проанализированы восточнославянские заговоры).

А. Заговаривающий формулирует суть угрозы и сам готов ее осуществить. В такой ситуации исполнитель заговора (знахарь) и есть главное действующее лицо; посылаемые им угрозы чаще всего выражаются глаголами физического воздействия на носителя зла. Например, в белорусских формулах типичными угрозами (от лица заговаривающего) оказываются следующие действия: бить, стегать, пороть, драть, сечь, рубить, резать, колоть, протыкать; копьем пробить, косами скосить, молотом забить, топором изрубить, метлой замести, плугом запахать, бороной заборонить, в землю зарыть, в стене замуровать, осиновым колом проткнуть; сжечь, на огне испечь, в жаркой бане засушить, пепел развеять; холодной водой остудить, льдами заморозить; смолой засмолить, дегтем замазать, слюной заплевать; род-племя извести.

Во многих текстах-угрозах фигурируют названия частей тела человека, что позволяет говорить об антропоморфном облике носителя зла, даже если заговоры обращены к болезням, персонажам нечистой силы, к стихиям: «Я вам зубы повыбью, песком очи засыплю», «мечом голову сниму», «руки-ноги переломаю», «бороду порву», «брюхо распорю», «жилы вытяну», «кожу четвертую», «грудь копьем пробью».

Помимо таких, хоть и устрашающе воинственных, но все же вполне обыденных угроз, которые по силам человеку, иногда в белорусских формулах упоминаются некоторые угрожающие действия, которые обычно приписываются божественным персонажам (назовем их атмосферными бедствиями): заговаривающий обещает, что он найдет тучу, поразит громом и молнией, спалит солнцем, зальет дождями: «Не вынеш сваё жала, не пашлеш сваіх слуг, пашлю на цябе тры грозныя тучы: адну вагнаную, а другую вадзяную, трэцю камянную» (Замовы 1992: 117); «Я вас выведу на каменную гару, ілі сонцам выпеку, ілі дажджом вымыю» (там же: 111). Действуя от своего лица, заговаривающий, тем не менее, часто ссылается на авторитет высших сил, которые якобы готовы прийти к нему на помощь («як стану вас біць, як стану вас сцябаць – будзе мне святы Мікола памагачь», «пайдзём к Госпаду Богу, возьмем гром і маланню, будем і паліць, і смаліць, ваша семя вывадзіць»); либо он берет у небесных покровителей особое оружие: *меч-самосеч, вострэ каць, саблю, вяроўку-самовязніцу, каменную стралу*, которыми поражает противника.

В аналогичных формулах русской заговорной традиции тоже чаще всего высказываются угрозы физического уничтожения носи-

теля зла. Отправитель текста обещает: забить колом, засечь прутком, зарубить топором, проткнуть острием, резать ножом, сжечь, сжоронить в болоте и т. п. Иногда используется формула «я тебя съем»: «Кто на меня зло помыслит и лихо подумает, того я человека сам съем: у меня рот волчий, зуб железный» (Майков 1994: 149). В ряде случаев изгоняемому персонажу предлагается выбор – уйти туда, где будет хорошо, либо погибнуть. Ср.: «Подит-тко к королю, ко французу. Там кровать тесовая, перина пуховая, жить добро, спать тепло. А я – сколю и зарежу» (РЗЗ 1998: 103).

Смысл угрозы может содержаться не только в устрашающих действиях, но и в описании орудий, способных нанести увечья. Например, заговаривающий сообщает, что у него есть прутья, кнуты, ножи, которыми он будет «откалывать» от скотины нечистого духа (Кляус 1997: 1/XI.2.1/A6); или он обтесывает «арясину осистую», чтобы воткнуть ее еретику в «чрево поганое» (Майков 1994: 158); либо он заговаривает «колотуху, золотуху, окаянную болезнь вострым булатным ножом» (РЗЗ 1998: 233).

Б. Заговаривающий обещает, что носителю зла навредит – по его просьбе – сакральный помощник.

Для восточнославянской традиции это наиболее популярная форма угрозы. В белорусских текстах ряд деятелей, призванных ее осуществить, представлен следующими именами и названиями: Бог (*Гасподзь Бог, сам Гасподзь*), Христос (*сам Сус Хрыстос, Спасіцель*), святой Михаил (*святы Міхайла-архангал, Міхайл-архаіл, Міхайл-арханій, святы Міхайла, Микола*), святой Юрий (*святы Юры, святы Ягоры, святое Юр'я і Ягор'я*), Кузьма-Демьян, Илья-пророк, святые апостолы Петр и Павел, Богородица, Иван Предтеча, Спас, ангел, архангел, царь Давид и др. Имя св. Михаила упоминается в формулах угроз чаще всего.

Что касается угрожающих действий, приписываемых этим персонажам, то на первом месте, несомненно, оказываются «атмосферные» угрозы: наслать тучу (три тучи), убить громом, наслать грозу, сжечь молнией, побить градом, смыть дождями и т. п. Например, заговаривающий угрожает носителю зла, что небесный покровитель «громом заб'ець, маланнёю спаліць, буйным ветрам попел разнясець» (Замовы 1992: 113); «маланнёю будзе паліць, перунам вам будзе гразу даваць, на сінім камені галавы адсякаць» (там же: 116); «будзе наказуваць вялікімі грозамі, вялікімі хмарами і вялікімі пярунамі» (там же: 50).

Здесь важно отметить, что подобные угрозы адресуются прежде всего «гадам», т. е. змеям, гадюкам, ужам (лишь изредка – духам болезней). В этой связи можно говорить об актуализации в текстах этого типа хорошо известного у восточных славян змееборческого мотива, описывающего поединок небесного божества с хтоническим противником.

Часто такие «атмосферные» угрозы содержат мотив насылая тучи или трех туч (громовой, грозовой, каменной, дождевой и т.п.): «Нашлець Гаспадзі тры тучы грозных: адну камянную, другую вітравую, трэцюю агняную...» (там же: 117); «Напусціць на цябе сам

Гасподзь Бог, сам Ілля-прарок тучу цёмную, пелену огненну, і пажнецъ ця, і пацнецъ ця, па ветру разнясець ця» (там же: 119); «Будзя цябе Міхайла біць зялезным кнутом, нашлець ня цябе тучу камянную, тучу грамавую» (там же: 122).

Другая часть угроз этой же группы (Б), где атмосферные стихии не упоминаются, тоже сохраняет признаки универсального змееборческого мотива. В них божественные персонажи поражают противника боевым оружием: золотым мечом, острым мечом, длинным копьем, железным жезлом, медными прутьями, булатным ножом, каленой стрелой, метким ружьем. Ср. следующие примеры: «Будзецъ цябе святы Ягоры сеч і рубачъ, кап'ём прабіваць, тваю кроў разліваць...» (там же: 95); «Будзецъ вас святэй Ягоры войстрым мячом рубачъ, святэй Мікалай жаркім агнём будзецъ паліць, будзецъ святэй Міхайла доўгім кап'ём прабіваць і з стоку на засток закідаць» (там же: 130); «...прыедзя к вам Спас спасіталъ, з кап'ём, з ружжом, із мячом, із галавасэчам, то вас і ссячэ, і зрубая, і на 'гні папалая, і дым разнясе» (там же: 130).

Орудием Кузьмы-Демьяна называется золотая кузница с огненной печью: «...будзецъ он сваё жажло распякаць і вам зубы, губы выпякаць» (там же: 97).

Общий состав отмеченных в белорусских формулах угрожающих действий, приписываемых божественным персонажам, может быть представлен следующим, весьма длинным, списком: сечь, рубить, пронзать стрелой, пробивать копьем, снимать голову с плеч, кости ломать, бить по голове молотами, на кол посадить, кровь разливать, камнями побивать, тело на мелкие части порубить, по колям части тела насадить, намотать кишки на колесо, железными гребнями драть; наслатъ тучу громовую, наслатъ три тучи, громами бить, градом посечь, молнией сжечь и т.п.; сжечь, в печь бросить, жарким солнцем запечь, пепел развеять, крапивою пожечь, губы-зубы в кузнице запекать; погнать за синее море, загнать в огненную реку, на заход солнца погнать, бросить с востока на запад, в черное море бросать; замкнуть губы, зубы, языки, клыки; с лица земли смести; весь род извести; судить грозным судом, проклинать и ряд др.

Значительно реже в качестве помощников, готовых осуществить угрозу, выступают в белорусских формулах другие персонажи: некие двенадцать молодцев, «до пояса в золоте, а до ног – в серебре»; либо двенадцать кузнецов; либо это мифическая птица: «...птах з жалезнай дзюбай. Ен вас выдзеўбе, выклуне і з пакалення вас звядзе» (Замовы 1992: 129).

Формулы угроз занимают вполне определенное место в структуре заговора: они появляются преимущественно после просьб, адресованных носителям зла, уйти, не вредить, унять своих слуг, вынуть жало, забрать яд и т. п. В случае невыполнения выдвинутого требования заговаривающий переходит к более действенным способам лечения – начинает угрожать, ругать, обзывать, проклинать вредоносные силы: «...вынімай сваё жаркае жала. А ня вынеш – вялю сабраць дванаццаць кавалёў і дванаццаць абцугоў, і дванаццаць малатоў, вялю біць і куваць,

і з свету збіваць» (там же: 129); «А ня будзеш ты унімаць – будзем кожу чартваваць» (там же: 134); «Потнік! Потнік! Лезь вон! Лезь вон па добрай волі! А то стану прасіць Міхаілу-арханія, ён вас накажэць, накараець, на заход сонца пазганяець» (там же: 94).

Формулы угроз (группы Б) русских заговоров по своей структуре, семантике и общей типологии обнаруживают значительное сходство с белорусской традицией. В качестве помощников человека, отпугивающих носителей зла угрозами, здесь чаще всего выступают божественные силы: Бог, Христос, Богородица, архангел Михаил, Илья-пророк, Кузьма-Демьян, св. Егорий (Егорий Храбрый), Иоанн-Предтеча, Николай-Угодник, Петр и Павел, евангелисты и др. Реже призываются на помощь другие персонажи, например: «позовут дровосека, он посечет топором» (Кляус 1997: 18/I.1.5/A1); «если змея не уймет своих слуг, то ее съест татарин» (Кляус 1997: 24/I.1.5/A1); либо угроза высказывается в безличной форме: «задерут тебя калеными прутьями, сожгут тебя огнем-полымем и черной смолой зальют» (Майков 1994: 161).

Список угрожающих действий, приписываемых этим помощникам в русских формулах, в значительной своей части совпадает с приведенным выше белорусским списком: бить, стегать, мечом посечь, голову отсечь, задрать калеными прутьями, забить камнями, топором зарубить, ножом резать, проткнуть осиновой палкой; громом бить-убивать, грозой пожечь, молнией палить-выпаливать, наслать тучу, наслать громовую стрелу, сквозь землю пробить; сжечь огнем-полымем, сжечь в печи, стрелами пожечь, бросить в печь огненную (в огненную реку), пепел развезать, пепел в «океан-море» забросить; скинуть в преисподнюю, черной смолой залить; на воду спустить; морозом заморозить; метлой замести; извести род-племя; пупы порвать.

В структуре заговорного текста подобные угрозы (как и в белорусских заговорах) чаще всего занимают позицию, в которой сначала следуют просьбы «уйти», «не мучить», «усмирить своих слуг» и т.п., а сами формулы угроз вводятся условными оборотами типа «если не уйдете», «если ты не вынешь свое змеиное жало», «если не отступишь, не откачнешься». Ср., например, типичную форму включения угрозы в тексте русского заговора (в данном случае – «от рожи», хотя используются общеизвестные «змеиные» мотивы): «Я вас прошу, змея Екатерина и змей Галич, выньте свой яд из крещеного тела рабы Пелагеи. Если же вы не поможете, свой яд не вынете, буду жаловаться ангелу-архангелу небесному, грозному, который будет ехать с восточной стороны на вороном коне, с точеными ножами, с калеными пилами, с огненным помелом. Он вас побьет, он вас пожжет, пепел ваш в океан-море снесет, поведевет весь ваш род и племя, чтоб вас ни одного гада-змея не было на белом свете» (РЗЗ 1998: 279–280).

В. Наконец, еще одну группу образуют такие формулы, в которых отправителем угрозы выступает не заговаривающий, а персонаж-помощник; в этом случае текст-угроза оформляется как пря-

мая речь этого персонажа. У восточных славян такие формулы представлены единичными вариантами, более характерны они для южнославянской заговорной традиции.

Сербские и болгарские формулы угроз заметно отличаются (по особенностям структурной и содержательной основы) от рассмотренных выше белорусских и русских.

Во-первых, иначе выглядит ситуация с персонажами-отправителями угроз. Вообще можно признать достаточно типичными для южнославянских вариантов формулы группы А (угроза исходит от заговаривающего, который обещает сам ее осуществить). Однако во многих случаях текст построен таким образом, что сначала следуют высказывания от первого лица (исполнитель заговора призывает болезнь «не лютовать», «не мучить больного», «уйти»; либо просит пациента «не плакать», «не бояться» и т.п.), а затем сообщается, что «вот уже идет», «пришла», «тут есть» опытная знахарка по имени *Совја*, *Настасија*, *Павлија*, *Любица*, *Тодора* (целительница-шептуха называет свое имя), которая угрожает, что зарежет болезнь, выколет ей глаза, выметет метлой и т. п. Таким образом, тот, кто заговаривает, выступает в тексте как бы в разных качествах: от лица своего «Я» и от лица знахарки. При этом формулы угроз могут исходить как от того, так и от другого: «Бежи, моро, посеко те! Бежи, стра'у, избайте, искарате, прекарате през горе, през море! <...> Ја сам дошла, (Љубица) бајалница-л'кодушница. Ја чу ви с л'ку душу одувам, ја чу ви с метлу одметем» [Беги, мора, зарежу тебя! Беги, страх, я тебя приворожу, выгоню, отправлю за горы, за море! Я пришла, Любица, знахарка, легкая душой. Я вас своим легким духом сдую, я вас метлой замету] (Раденковић 1982: 108).

В формулах группы Б (заговаривающий обещает, что угрозу выполнят некие другие персонажи) намного слабее, по сравнению с восточнославянскими заговорами, представлены имена христианского культа (чаще всего упоминается лишь «сам Господь» и Богородица). Обычно в качестве помощников (потенциальных исполнителей угрозы) выступает некое множество людей: «тридевятъ старцев, тридевятъ юнаков», «девять баб, девять стариков», «три отрока», «девять невест, девять женихов» и т. п. Причем каждый из них несет в руках орудие труда, представляющее собой угрозу для болезни: парни идут с мотыгами, девицы с лопатами, невесты с метлами, косари с косами, жнецы с серпами, плотники с топорами, мастера с пилами, парикмахеры с бритвами (Кляус 1997: 1/VIII.2.1/A5). Либо угрозу призваны осуществить: этнические «чужие» (грек, турок, валахи, цыгане); разные группы работников (пахари, землекопы, плотники, косари, жнецы, ткачи, прядильщики и т.п.); мифические существа (солнце, вила, «старая баба с железными зубами и стальными руками»).

Отправителем текста-угрозы может быть и божественный покровитель (прежде всего Богородица), но он обычно действует по собственной инициативе, а не по просьбе заговаривающего (формулы группы В). Текст заговора начинается с сообщения о том, что

Богородица встречает болезнь и велит ей не ходить к людям, иначе она зарубит, заколет и т. п. Либо Матерь Божья спрашивает человека, почему он плачет; услышав жалобы на недуги, она утешает больного и угрожает болезням: «Я их метлой вымету, гребнем вычешу, в огне сожгу» (болг.) (Кляус 1997: 1/IX.4.2/A5). Интересно, однако, что сама Богородица часто поручает расправиться с носителем зла другим персонажам: обещает послать к больному девять невесток, девять снох, девять внуков, которые закопают болезнь мотыгами, зарубят топорами, заметут метлами; либо призывает на помощь знахарку-«бајалицу», чтобы та отпугнула болезни угрозами.

Во-вторых, ряд особенностей может быть отмечен в самом перечне угрожающих действий. Хотя в южнославянских формулах (как и в восточнославянских) тоже преобладают глаголы со значением 'нанести увечье', 'уничтожить', однако в них сильно акцентируется факт использования орудий труда, режущих и колющих предметов, иногда и боевого оружия – как средства борьбы с болезнями. Помощники заговаривающего изображаются с мотыгами, лопатами, палками, косами, серпами, вилами, ножами, топорами, пилами, острогами, бритвами, иглами, метлами, веретенами; они грозят болезни, что с помощью этих предметов закопают, заборонят, завалят землей, зарежут, заколют, зарубят, проткнут, заметут и т. п. Многие формулы угроз начинаются не с действия, а с упоминания об орудии, которым угрожают: «...сас ост'н чу те одбодем, са секиру чу те одсечем, с метлу чу те одметим, с лопату чу те одринем, с матику да те откопам» [остройгой тебя проткну, топором зарублю, метлой замету, лопатой отпихну, мотыгой тебя откопаю] (Раденковић 1982: 156). Еще более грозным оружием служат: сабли, пушки, ружья, порох, копыя, стрелы: «...оздол иду три момчети, поношују до три ножа, до три ножа, до три сабље, до три сабље, до три пушке. Сас пушке ће убију, а са сабље да закољу, сас ножеви да одеру» [Снизу идут три паренька, несут три ножа, три ножа, три сабли, три сабли, три ружья. Ружьями убьют, саблями заколют, ножами изорвут] (там же: 149).

Особое место в этом инструментальном перечне занимают некоторые бытовые предметы, часто используемые в магических целях: веретено, гребень, метла, «џурлек» (деревянная мешалка с зубцами на конце, служащая для дробления фасоли), кинжал в черных ножнах (*црнокораст нож*) либо роговой нож, а также воловий рог или древесные шипы и колючки, выступающие в роли действенного оберега против нечистой силы. Само наличие этих предметов в руках заговаривающего или персонажей помощников уже осмысливается как сильнодействующая угроза: «Беж', издате, прстамате, ето иде Грк уз поље, низ поље; носи црнокорас' нож, че те разнесе...» [Беги, издат (болезнь живота), бродяга, вот идет грек по полю, вдоль поля, несет нож в черных ножнах, нож тебя разнесет] (Раденковић 1982: 64). В болгарской заговорной практике знахарка произносит текст, держит в руках нож, ручка которого сделана из воловьего рога: «Бегай, страо! Бегай, страо! Бегай, страо! Бегай, страо! С нож че те режем, с нож че те муам, с нож че те гоним, с нож че те посечем и отсежем! <...>

С рог че те бодем, с рог че те муам, с рог че те гоним, с рог че те бодем и избодем!» [Беги, страх! Беги, страх, Беги, страх! Ножом тебя зарежу, ножом тебя отпихну, ножом тебя прогоню, ножом тебя изрежу и зарежу! Рогом тебя забодая, рогом тебя отпихну, рогом тебя прогоню, рогом тебя забодая и заколю!] (Тодорова 2003: 218).

Как ни эффективны (при отгоне носителей зла) упоминания орудий нападения, еще более устрашающей и грозной считается у южных славян формула типа: «без ножа зарежу, без топора зарублю, без огня сожгу» и т.п.: «Не бој ми се (Свето), тој ће виле, сестре миле да оле-че. Без руке уграбише, без секире исекоше, без огња опекоше, без уста изедоше, без дупе посраше» [Не бойся, Свето, это тебе вилы, милые сестры вылечат. Без рук они схватили, без топора рассекли, без огня зажарили, безо рта съели, без ж... выср...] (Раденковић 1982: 90–91). У восточных славян близко сходная форма угрозы встречается изредка в белорусских и украинских заговорах: «Я цёго орла бэз огня звару́, бэз зуби́ў прогэ́ню» (ПЗ 2003: 225); «...Я того журавля зарэ́жу бэз ножа́ и зьём бэз зуби́л [зубов]» (там же: 230); «На моры, на кіяні стаіць дуб, на том дубі сядзіць чоран воран. Я ж таго чорнага ворана бяз ружжа ўб’ю, бяз нахцей абскубу, бяз агня абсмалю і бяз зуб зьём» (Замовы 1992: 95). Общий смысл угроз этой группы сводится, по-видимому, к мотиву «чуда», имеющего отгонную функцию.

Общий список угрожающих действий, характерных для южнославянских формул, в чем-то сходен с аналогичными перечнями восточнославянских заговоров, но имеет и ряд отличий. Заговаривающий и персонажи-помощники угрожают носителю зла: резать, изрубить, посечь, проколоть, закопать, забросать камнями, застрелить; без ножа резать, без огня испечь, безо рта съесть; сжечь, на огне испечь, тимьяном окурить, навозом окурить, кипятком ошпарить; разнести порубленное тело на оленьих рогах, на копытах лани, конями затоптать, копытами убивать; метлой замести, серпом сжать, косой скосить, в жерновах смолоть, сквозь сито просеять, гребнем вычесать, травой забросать; через море перекинуть; дыханием (знахарки) сдуть; словами заговорить; в «пустые места» загнать, на мутную воду спустить, в Дунае утопить, в пещере заточить и ряд др.

Отсутствуют у южных славян так называемые «атмосферные» угрозы (громом убить, молнией сжечь), чрезвычайно популярные для белорусских и русских заговоров.

В-третьих, иначе выглядит в южнославянской традиции позиция самих формул-угроз в структуре текста. Лишь единичные угрозы вводятся сослагательными оборотами «если не уйдешь, то...», в большинстве же случаев они включаются в контекст воинственных окриков и приказов, адресованных болезням, агрессивных формул отгона, утверждений, что «им здесь места нет», и сопровождаются бранными выражениями, ругательствами, проклятиями. Ср., например, серб.: «Усту, поган, овамо је већа поган! Усту, гаде, на себе се гадио! Усту, рђо, тамо те било! Иди одатле, овде ти место није!»

[Стой, погань, тут еще большая погань! Стой, гад, сам себя ты изгадил! Стой, паршивец, там ты был! Иди отсюда, здесь тебе нет места!]
(Раденковић 1982: 215).

Итак, основной задачей текстов-угроз в составе заговоров является намерение изгнать (обезвредить) носителя зла способом устрашения и запугивания. Для них характерна стилистика агрессивной эмоциональной речи, принадлежащей человеку, который демонстрирует свою воинственную позицию и готовность не столько к защите, сколько к нападению. В этом смысле угрозы примыкают к группе формул отгона, бранных выражений, ругани, уничижительных характеристик, проклятий и т.п.

II. Формулы проклятий

В длинном перечне многообразных угроз (от сравнительно безобидных до максимально устрашающих) иногда упоминается обещание проклясть, наслать на носителя зла проклятие – что осмысливается во всех этнических традициях как одно из самых больших бедствий для адресата. Угроза наслать проклятие может исходить от заговаривающего, либо он обещает, что это сделает сам больной; ср. бел.: «Высылаю я, вымаўляю я – ідзі ты, скулішча, на сіняе мора <...> Там жа ты будзь, там жа ты прабывай, свой вопух пушчай, а рабы Параскі не чапай: будзець яна цябе праклінаць...» (Замовы 1992: 201). Однако более действенными – как ожидалось – могут стать проклятия, высказанные от имени божественных покровителей: «Вярніцеся, дачы царя Ягіпецкага, ад раба божага (хворага), а то я вас жажлом і копіем грудзь вашу праб'ю, і народ ваш праклянупа, ня токма сам собою, ну й святымі кіяўскімі і пячэрскімі – Антоніям, і Хвядосіям, і Аўрамам, і Ісакам, амін» (там же: 253). Исполнитель заговора обещает проклясть носителя зла «святымі апосталамі» (там же: 149), «святым Здвіжэннем» (там же: 132), «божымі звяздамі, божымі балакамі, божым громам, яркім сонцам» (там же: 109).

Если общий смысл угрозы может быть передан не только словесными формулами, но и действиями (жестами), и предъявляемыми предметами, способными нанести увечье, то проклятие – это по преимуществу вербальный акт. Само слово *проклятие* имеет ряд значений: 1. крайняя форма осуждения кого-либо (чего-либо), знаменующая полный разрыв, неприятие, отчуждение; 2. брань, ругательство, негодование (злоречие), направленное на кого-либо (что-либо); 3. злой рок, несчастье, преследующее человека. В качестве фольклорного жанра проклятия определяются как «устойчивые словесные формулы – пожелания несчастий и наказаний человеку, животному, растению, предметам» (СННТ 1993: 291). В этом последнем из перечисленных значений мы и будем использовать обозначенный термин.

Формулы проклятий встречаются в заговорных текстах значительно реже, чем угрозы; они воспринимаются в традиционной культуре как сильнодействующее средство наказания противника и как крайняя степень агрессии. Отправителем текстов проклятий практически

всегда оказывается сам заговаривающий, однако осуществление злого пожелания зависит, как считалось, от высших сил. Поэтому формулы проклятий (как и благопожеланий) часто начинаются со слов: «Дай, Боже...», «Пошли ему, Боже...». Пожелания бед и несчастий (как и угрозы) встречаются в лечебных заговорах, в вербальных оберегах против змей, волков и других вредоносных животных, в скотоводческой магии, но особенно часто – в таких заговорных текстах, которые направлены на людей, способных наслать порчу, сглазить, испугать, на ведьм и колдунов, воров и злодеев, на тех, кто «злое помыслит», «лихо подумает» и т. п. Характерны они также для «черных» заговоров, используемых во вредоносной магии. В контексте молитвенных формул проклятия встречаются редко. Тем более интересен пример, когда «молением» называется текст проклятия в одном из русских заговоров «от ужаления змеи»: «Господи, Царь небесный, услыши, Господи, молитву мою и моление мое, раба Божия (имя рек), от черной змеи или от пестрой змеи проклятой; проклятая, лютая змея, людоедица змея, чтоб тебе, проклятой, сквозь землю пройти, а тебе, рабу Божию (имя рек), по белу свету ходить; аминь» (Майков 1994: 73).

По своей структуре проклятия в значительной мере напоминают благопожелания: они могут вводиться (как уже отмечалось) молитвенными выражениями «дай, Боже», «пошли ему, Боже»; либо строятся на основе формул побудительного значения с начальными конструкциями типа «пусть Бог даст», «пусть будет так», «да будет то-то и то-то», «чтобы стало так»; наконец, могут быть использованы и императивные формы злопожеланий: «Пропади ты пропадом!», «Провались!», «Окаменей!».

Однако проклятия – настолько экспрессивный речевой жанр, что нередко произносимый текст может сжиматься до минимальной оптативной формулы, содержащей лишь саму суть пожелания, например: «Соль тебе в очи!», «Кочерга в зубы!». Именно так выглядят апотропейные приговоры, призванные защитить человека (и его хозяйство) от сглаза и от злых помыслов недоброжелателей. Такие приговоры бытуют в практике общения и в качестве самостоятельных клише, и как составная часть заговора. Ср. русский вербальный оберег «на разные случаи»: «Чтоб ни ссоры-раздоры, ни лихи оговоры. Подъте в горы, в пещоры, где люди не забредают, где звери не забегают. Кто на рабу Божию (имя) зло подумает, лихо помыслит, злему, лихому, зломысливому – тому соли в глаз, дресвы – на язык, железный гвоздь – в п'яту, сотоане прокляту» (РЗЗ 1998: 362).

Характерно, что в подобных формулах главное внимание уделяется обезвреживанию глаз (инструмент «сглаза») и языка (инструмент «наговора»); но кроме того, проклятия могут быть направлены и на «мысли», «сердце», и на части тела неприятеля: «Кто на рабу Божию (такую-то) лихо думает, зло творит, тому шипицы в ресницы, смолы на язык, дресвы на зубы, соли в глаз. Аминь» (там же: 76); «Кто в животе моем добро ненавидит, тому судорога в ноги, суцепы в щеки, железны

муки в глаза» (Майков 1994: 83); «А тому человеку и жене, которые бы мели злую мысль чинити на мою пасеку, нехай ёму замерзаеть сердце лукавое, и мысль, и язык!» (Ефименко 1874: 58).

Аналогичные формулы широко известны в белорусской заговорной традиции. Они включаются, например, в заговоры «ад хвароб жы-вёлы» или в тексты вербальных оберегов скота: «Соль вам усім у вочы, жэрдка ў бок, штоб не стала маёй кароўцы на ўрок» (Замовы 1992: 102); «Соль им да печиво да с ихними погаными очами, камень горячи за плечами, ряба гадюка перед очами» (ПЗ 2003: 451).

Чтобы отвести от себя последствия высказанных недругом злых пожеланий (либо лихих помыслов), человек в ответ на ругань и проклятия должен был немедленно переадресовать их говорящему: «Хто мысліць злое – адварні яму, Бог, тое» (Замовы 1992: 59); «Чужым вачам – соль да пячаль. Што думаеш мне – получи сабе!» (там же: 61); «Соль ему да печына, з его лихими очыма, што подумаэ мне, нехай забираэ себе» (ПЗ 2003: 636).

Магия возврата «зломыслия» или «злоречения» в адрес предполагаемого недоброжелателя практиковалась у белорусов при случайной встрече двух рожениц, несущих своих новорожденных младенцев (так называемый *знос*); чтобы защитить своего ребенка от вредоносной встречи, мать тихо приговаривала: «Нехай клянёт и себе бярэт, пусть её клятва и на неё» (там же: 89).

Апотропейная функция проклятий проявляется также в некоторых солдатских заговорах, призванных защитить новобранца от нападков и преследований со стороны командиров. Ср. концовку одного из заговорных текстов такого рода: «І хто на меня, раба божыя, ліха падумае ілі ліхое слова вазмолвіт, затрэслась бы ў него рука і нага, і падпятныя жылы, і семдзесят сем саставаў, і выкаціўся б у него вольны свет із глаз» (Замовы 1992: 382).

Иные целевые установки (не оборона, а нападение) имеют такие формулы проклятий, которые включаются во вредоносные («черные») заговоры или в приговоры, призванные отомстить обидчику. В содержательном плане такие проклятия рассматриваются как злонамеренные, максимально опасные, иногда и – «смертельные». Их магическая сущность проявляется в том, что часто используется формула подобия «как есть то, так пусть будет это». Например, в заговорах на расстройство чьей-то свадьбы высказывалось пожелание: «Как сухой рабіны лісьцеў не пускаць, так табе дзяцей не ражаць; как зімой лету не быць, так вам умесце не жыць» (там же: 382). Ненависть друг к другу супругов можно было внушить, сравнив ее с отвращением людей к лягушкам: «Жаба тоби ў рот, жаба тоби ў нос. Ек етые ўсе гитки и бритки на весь свет, шоб тобе, Марко, була (женское имя) гитка и бритка на весь век» (ПЗ 2003: 568). Стараясь вызвать общую нелюбовь к конкретному человеку, желали, чтобы он казался людям таким же горьким, как горька полынь: «Як цей полын гірки, так шоб не [на] тебе всі люди гірковали» (там же: 635).

Более суровые проклятия посылались в адрес тех, кто делал в поле залом с вредоносной целью: «Как на васіне лісьця вянуць, сохнуць, так пусь у злодзея рукі, ногі адсохнуць; как на васіне пціцам гнёзд не віць, так злодзею ў даму не жыць; і как тый васіне на корню не ўстаець, так злодзею з пасцелі не ўстаць» (Замовы 1992: 394). В другом белорусском заговоре (тоже «от залама») сопоставление по модели «как – так» в явном виде отсутствует, но подразумевается по смыслу текста: «У том саборы стаіць гроб, у том грабу ляжыць мяртваец, у таго мяртваца занямелі яго зубы і цела. Хто еты залом заламіў, занямей яго цела і кроў на векі вяком, і амін яму!» (там же: 37).

Призывы к болезням «повеситься», «утопиться» и т. п. функционируют в качестве злопожеланий в заговорах от порчи или от ночного плача детей. Обращаясь к мифическим «ночницам», заговаривающий предлагает: «Наце вам ножык да зарэжцеся, верацяно – скалеццеся, нітачку – павесцеся, а ад (імя) адкасніцеся» (там же: 339); в других вариантах подобных текстов звучат призывы к носителям зла: «на иголку поколитесь», «на косе зарежьтесь», «на кол наткнитесь», «на ветке повестесь» (ПЗ 2003: 53, 69, 113).

Наконец, проклятия (так же как и благопожелания) могут оформляться в виде изображения желаемого как свершившегося события. Ср., например, интересный чешский заговор, произносимый при первом выгоне скота: «O proklatí a zlořečení psi lesní, klín tobě v tvě tlamě vězí, koudel tobě v tvě zadnici hoří, matka Boží tobě na tvém krku stojí, aby jsi ty, proklatý pse lesní, nemohli viděti, ani slyšeti, tvě proklatý tlamy otevřiti, ani tomuto stádu škoditi» [О проклятые, чертовы лесные псы, кол у тебя в твоей пасти торчит, пакля у тебя в твоей заднице горит, мать Божья на твоей шее стоит, чтобы ты, проклятый пес лесной, не мог ни видеть, ни слышать, ни открывать свою проклятую пасть, и чтобы не мог стаду этому вредить] (Вельмезова 2004: 188).

Но, конечно, более распространенными являются такие формулы желательного наклонения, которые вводятся союзами и частицами побудительного значения – *пусть, чтобы, бы, дабы, да* и др. В русских заговорах в адрес болезни высказывались пожелания: «чтобы ветром тебя раздуло, дождиком россекло, ветерком рознесло...» (РЗЗ 1998: 108); «идя ко властям», человек посылал проклятия своим возможным недругам: «Загради уста и сердца моих врагов и супостат, злобствующих на мя, да стоящие против меня остолбенеют и окаменеют, и немеют языком, да не могут предо мною уст отверзать и устрашаться вси взора лица моего!» (Майков 1994: 150). Такого же типа формулы проклятий известны и в белорусских заговорах, адресованных вредоносным животным или людям-«порчельникам»: «Вужы, вужэнятэ, гады, гадэнята, коб вы поздыхалі, коб вас нэ было» (ПЗ 2003: 392); «...пусь у злодзея рукі, ногі адсохнуць» (Замовы 1992: 394).

Если говорить о содержательной стороне анализируемых формул, то общий перечень злопожеланий заметно отличается от рассмотренного выше состава угрожающих действий. Хотя в некоторых случаях

те и другие могут совпадать (ср. угрозы «зарезать», «заколоть», «проткнуть», «заморозить» и – пожелания носителю зла «быть зарезанным», «заколоться», «наткнуться на кол», «заледенеть»), однако в проклятиях преобладает перечисление таких несчастий, бедствий, болезненных состояний, которые случаются помимо воли людей.

Итак, наиболее типичными злопожеланиями в восточнославянских заговорах являются следующие: *умереть* (сдохнуть, в могиле быть, на куту лежать, с постели не встать, бела света не видать, повеситься, утопиться, зарезаться, умереть «не своей» смертью, быть пробитому осиновым колом и т.п.); *исчезнуть* (пропасть, провалиться сквозь землю, провалиться в пропасть, быть разнесенным ветром, быть смытым дождями и т.п.); *заболеть, изувечиться* (не мочь выпить воды, не мочь съесть хлеба, не мочь рожать детей, окриветь, охрометь, ошалеть, обезручить, получить соль в глаза, кочергу в зубы, смолу на язык, занозу в губы, гвоздь в пятку, жердь в бок, судороги в ноги, чтобы глаза лопнули, чтобы сердце замерло, чтобы руки отсохли и т.п.); *стать немощным, неподвижным* (одеревенеть, занеметь телом, окаменеть, остолбенеть, оголодать, отошать, высохнуть и т.п.); *стать нелюбимым, неприглядным, быть проклятым* (вывалиться в грязи, быть гадким и мерзким для всех людей, чтобы отвернулся весь белый свет и т.п.).

В составе южнославянских заговоров тоже могут быть отмечены определенные различия (в содержательном плане) между проклятиями, адресованными духам болезней, и такими, которые направлены на людей, способных насладиться порчу, сглаз. Для первой группы текстов характерны пожелания сгореть, усохнуть, пропасть, исчезнуть, быть разнесенным ветром, рассыпаться прахом, расплавиться, уйти и не вернуться, окостенеть, окаменеть, одеревенеть, утопиться в мутной воде, быть растоптанному конскими копытами и подобные. Для формул второй группы (в заговорах «от лошаи очи», «от урока», «од зле жене») более типичными являются пожелания, имеющие целью навредить прежде всего глазам недоброжелателя. Ср., например, болг. «Кой ми детето урочи, кур му на очи» [Кто мне дитя сглазит, петух тому на глаза] (Тодорова 2003: 161); «Да му се пукнат очите на тоа, що е урочасал Иван!» [Пусть лопнут глаза у того, кто сглазил Ивана] (там же: 111); серб. «Пукле му очи на плочи, ко (Петра) урочи» [Лопни глаза у того, кто Петра сглазит] (Раденковић 1982: 342). Либо заговаривающий желает виновникам порчи: если это мужчина – остаться ему «без срамоты» (т. е. получить увечье половых органов); а если женщина – чтобы отсохли (лопнули, отпали) ее груди или отсохла бы левая грудь: серб. «Урок урочи – разрочи та разрочи. Ако је мушко: без срамоту остал; ако је жена: сисе јо' пукле» [Урок насрал – за это получил так получил. Если мужчина – без срама остался, если женщина – цыцки у нее лопнули] (там же: 343); болг. «Ако е мъжки ураки, да му изсъхне лявата мъдо; ако е женски ураки, да му изсъхне лявата цыцка» [Если это мужской сглаз, пусть у него отсохнет левый уд; если же это женский сглаз, пусть у нее отсохнет левая цыцка] (Тодорова 2003: 171).

В тех случаях, когда подразумевался антропоморфный вид болезни, в ее адрес посылались проклятия: «чтобы сгорели твои глаза, руки, ноги»; ср. болгарский заговор от чумы: «Ой та тебе, черна чумо, черна чумо, самодиво, да ти изгора двяте очи – да не видиш, двяте ръци – да не фашаш, двата крака – да не вървиш, да не плашиш дяцата!» [Ой чтоб тебе, черная чума, черная чума, самодива, чтоб у тебя сгорели оба глаза, оба глаза – чтобы тебе не видеть, обе руки – чтоб ты не хватала, обе ноги – чтобы ты не ходила, чтобы не пугала ребенка] (там же: 241).

В отличие от формул угроз, в проклятиях редко упоминаются деятели-помощники, призванные осуществить злопожелания. Если же таковые называются в тексте, то это (кроме Бога) либо работники, занятые пахотой земли («...пахари пашут, пусть тебя плугами разрежут; копатели копают, пусть тебя лопатами закопают»), либо животные, чаще всего – конь, вол, корова, волк, птицы: «Удари вола у рог, а коња у копиту; нек те пробуразе, нек те изгазе, да те нема!» [Ударь вола в рог, а коня в копыто, пусть они тебя насквозь проткнут, пусть тебя растопчут, чтобы тебя не было] (Раденковић 1982: 151); «Ево краве да те убоде, ево коња да те згази, ево вука да те изеде...» [Чтоб корова тебя забодала, чтоб конь тебя растоптал, чтоб волк тебя съел] (там же: 219).

* * *

Подведем некоторые итоги. В мотивах и речевой стилистике славянских заговоров можно обнаружить две прямо противоположные тенденции, отражающие тип поведения человека по отношению к вредоносным силам: умиловительное задабривание или агрессивная враждебность.

В первом случае характерны такие речевые приемы, как уменьшительно-ласкательные формы, хвалебные эпитеты, ластивые обращения, комплиментарные характеристики, формулы вежливости и т. п. Для примера приведем текст белорусского заговора «от колтуна»: «Каўтуночак-галубочак, узлезь Мані на вяршочак, я табе ўгаджу, віна-мёду навару, залатыя кубачкі палажу, срэбну мякку пасцелечку пасцялю...» (Замовы 1992: 244). У болгар наряду с восхвалением носителя опасности фигурируют формулы самоуничтожения типа: «Я съм поср-на и помочена, а вие сте златни и сребърни» [Я загаженная, обмоченная, а вы золотые и серебряные] (Тодорова 2003: 452).

Во втором – заговаривающий демонстрирует свое резко негативное отношение к адресату, непримиримую позицию, готовность напасть на носителя зла или его уничтожить. Соответственно, в заговорах этого типа используются формулы угроз, ругательств, оскорблений, проклятий и т. п. Именно это является одной из ярких стилистических особенностей рассмотренных нами текстов – они легко сочетаются с разного рода бранными выражениями, включающими оскорбительные эпитеты, вульгаризмы, непристойности, обзывания. Заговаривающий не только угрожает противнику или проклинает его, но и воздействует на него с помощью уничижительных характеристик и эпитетов: поганый,

скверный, окаянный, несчастный, нечистый, проклятый и др. Ср. рус. заговор «от засухи»: «...Божии тучи мимо проходят, на еретника за семь поприщ дождя не изводят. Беру я, раб Божий, от дупла осинова ветвь сучнистую, обещу арысину осистую, воткну еретнику в чрево поганое, в его сердце окаянное, схороню в блате смердящем, чтоб его ноги поганья были не ходящая, скверная его уста не говорящая, засухи не наводящая. Лежал бы в земле, ни чем недвижим, окаянные бы его на ноги не подымали, засухи на поля не напускали; окаянный бы их набольший кружало, самого сатаны нечисто воздыхало в триисподнюю был проклят, аминь» (Майков 1994: 158).

Тенденция второго типа приводит к тому, что нередко в заговорах близко соседствуют (а иногда и трудно различимы) такие речевые жанры, как угроза, брань, ругань, проклятие. В полесских заговорных текстах «от уроков» находим злопожелания с использованием грубой и вульгарной лексики и фразеологии: «Хто будзе маю кароўку урэкаць – будзе три дні во задок целоваць» (ПЗ 2003: 453); «...хто будзе яе уракаці, будзе з яе сракі гавно паядаци» (там же: 475); «...хто хрэшчэнаго (імярек) урэчэ, чэрэз сраку язык перэволочэ» (там же: 156); «Лишаю, лишаю, тэбэ с говном змэшаю...» (там же: 212).

Обидные прозвища, оскорбления, ругательства в адрес носителей зла часто предваряют тексты угроз и проклятий в южнославянских заговорах: «погана поганица», «проклета проклетница», «несретна несретница», «ви, клети, ви, проклети» – с такими словами заговаривающий обращается к духам болезней.

Включение формул угроз и проклятий в заговорную практику объясняется не только эмоциональным настроем человека, демонстрирующего свое враждебное отношение к персонажам – носителям зла, но это также связано с верой в то, что магия злоречений способна нейтрализовать, обезвредить или даже уничтожить опасность. Если с помощью угроз заговаривающий стремится отпугнуть и изгнать вредоносные силы, то проклятия призваны наслать на них некие вселенские беды, несчастья, гибель. Заклясть противника «черным словом», по народным представлениям, – значит передать его во власть злого рока. Среди множества угроз в белорусских заговорах от змей встречается наиболее грозное предупреждение: «Гад, гад, аддай свой яд, а як не 'ддасі, я цябе заклану і з свету звяду» (Замовы 1992: 141). Наряду с этим и брань, ругань, оскорбления тоже служат главной цели, присущей заговорам: преодолеть страх перед могущественными силами зла, изобразить их немощными и бессильными, запугать и уничтожить.

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЙ ДОБРА И ЗЛА В МАЛЫХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРАХ (БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ И ПРОКЛЯТИЯ КАК АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ)



от факт, что народной культуре присуща высокая степень аксиологичности (которая проявляется в потребности приписывать всем элементам окружающего мира положительные или отрицательные свойства), отмечают все этнологи, какими бы разными этническими традициями они ни занимались. Вообще вся культура традиционного общества направлена на то, чтобы попытаться сначала распознать наблюдаемые человеком знаки (природные явления, поведение животных, звуковые или цветовые сигналы, формы предметов, отражения в воде и т.п.) – как предвестия добра или зла, а затем специальными магическими приемами обеспечить себе добро и предотвратить зло. В этом смысле для изучения системы ценностей в рамках той или иной этнической культуры могут привлекаться практически любые источники (фольклорные, языковые, обрядовые, изобразительные и т.п.), поскольку ценностному восприятию подвергаются в той или иной степени все элементы традиционной картины мира. Однако в эксплицитной форме такая оценка выражается лишь в некоторых жанрах; относящиеся к ним тексты могут быть условно обозначены как «аксиологические». К таким жанрам, направленным на распознавание знаков, оцениваемых людьми традиционного общества как позитивные или как негативные, относятся: приметы, гадания, снотолкования. Используемые в них толковательные модели неизменно сводятся к универсальному двухполюсному типу предсказаний: «это – к плохому», «это – к хорошему».

В системе речевых жанров к категории таких «аксиологических» текстов со всей очевидностью могут быть причислены **благо**-пожелания и **зло**-речения (проклятия), ибо в них прямо формулируются представления о том, что такое «хорошо» и что такое «плохо». Соответственно, они служат удобным материалом для изучения символики, соотносимой с понятиями добра и зла, пользы и вреда, достоинства и позора, в них содержится информация о самых важных для носителей традиционной культуры ценностях. Интерес представляют, с одной стороны, однотипные по смыслу клише, используемые в том и другом жанре: «Чтобы ты дождался (не дождался) следующей Светлой Пасхи!», «Чтобы полным (пустым) был твой дом!», «Чтобы тебе дожить (не дожить) до седых волос!», «Чтобы вы имели (не имели) много

детей!», «Чтобы тебе получить Божье благословение (лишиться его)» и т. п. Мы будем их называть «зеркальными», т. е. совпадающими и по тематике, и по образному текстовому воплощению, но оформленными то в виде утверждения, то в виде отрицания.

А с другой стороны, в текстах каждого из этих жанров встречаются такие понятийные категории и образы, которые оказываются вовлеченными исключительно (либо – по преимуществу) в семантическое поле «добра» или в семантическое поле «зла». Например, польские злопожелания: «*Żeby tobie było słońce nie świeciło!*» [Чтоб тебе солнце не светило] или: «*A bodajś już słońca nie ogląda!*» [А чтоб тебе уж и солнца не увидеть] (SSSL 1996: 124), а также аналогичные белорусские: «Каб ён яснага сонейка не убачыў!» (Выслоўі 1979: 208), «Хай табе сонца не свеціць!» (там же: 236); болгарские: «Сънце да га не огрее» [Чтоб его солнце не согрело] (Крумова-Цветкова 2010: 420), сербские: «Сунце те не грејало дабогда!» [Дай Бог, чтобы солнце тебя не согревало] (Марковић 2000: 84) проклятия – свидетельствуют о том, что солнечный свет является безусловной ценностью для человека, но в образной системе благопожеланий подобный мотив отсутствует. В свою очередь, в благопожеланиях постоянно фигурирует в качестве устойчивого позитивного символа признак *веселый*. А среди злопожеланий мы не находим прямых соответствий к признаку *веселый*, но с обратным знаком (т. е. связанных с символикой «грустного, печального»).

Из этого следует, во-первых, что более или менее адекватная система ценностей для каждой этнической культуры может быть восстановлена лишь при учете как позитивных символов, очевидных «благ», упоминаемых в текстах благопожеланий, так и анти-ценностей, т. е. негативных пожеланий, представленных в жанре проклятий и злоречений. И, во-вторых, следует принять во внимание, что хотя все тематическое многообразие обоих жанров можно свести примерно к одному и тому же набору общеизвестных «благ» (в поле зрения и благопожеланий, и проклятий постоянно остаются темы, связанные с сохранением жизни и здоровья, урожаем и приплодом домашней живности, с многодетностью и семейным благополучием, богатством, счастьем и почетом у односельчан и т. п.), – все же внутренняя иерархия ценностных ориентиров и приоритетов в жанре благопожеланий и в жанре проклятий имеет целый ряд специфических отличий.

Вопрос о том, является ли универсальным набор традиционных ценностей в разных фольклорных жанрах, недавно был рассмотрен в статье С. Небжеговской-Бартмиńskiej на примере таких жанров польского фольклора, как снотолкования, календарные приметы, заговоры, колядки, баллады, шуточные припевки, застольные песни, волшебные сказки, былички, космогонические мифы и этиологические легенды. По наблюдениям исследователя, для каждой из названных жанровых разновидностей характерны свои особые ценностные ориентиры и приоритеты: где-то на первый план выступают жизненно важные ценности, где-то – бытовые и социальные, либо семейные, либо морально-этиче-

ские, либо чувственно-эмоциональные и т. п. (Небжеговска-Бартминьска 2013: 221–231). Аналогичная задача ставится нами по отношению к таким близким – по формальным признакам, но противоположным по своей прагматике – жанрам, как благопожелания и проклятия. Те и другие совпадают по своей коммуникативной модели, оптативной семантике, магической функции, по особенностям текстовой структуры, но различаются по целевой установке (желать добро – желать зло) и по условиям бытования текстов.

Важным их отличием является то, что благопожелания бытуют в атмосфере праздничной обрядности, добрососедских контактов, в миролюбивой и приветливой обстановке; сами пожелания высказываются, как правило, в ожидании вознаграждения за добрые слова и соседствуют с жанрами речевого этикета: приветствиями, поздравлениями, тостами, величаниями, благодарственными формулами и т. п. Проклятия же чаще всего произносятся спонтанно, в состоянии сильного эмоционального возбуждения, в ситуации конфликта, острой вражды и конфронтации; они воспринимаются как акт агрессии и как крайне вредоносное по отношению к адресату действие. Соответственно, они входят в ряд прочих злоречений (брань, ругань, насмешка, обзывание). В способах произнесения текстов благопожеланий и проклятий отмечаются значительные интонационные различия: торжественные, приподнятые, величественные интонации для первой группы текстов и экспрессивная (раздражительная, гневная, на повышенных тонах) форма высказываний – для вторых. Вместе с тем оба жанра позволяют понять, какие жизненно важные антропологические и социальные категории рассматриваются носителями традиции как важнейшие; **благо**-пожелания и **зло**-речения как будто специально предназначены для оценки всего происходящего в мире. Самые страшные проклятия потому и адресуются недругу, что они затрагивают наиболее значимые для человека ценности. Основной целью нашего исследования является стремление установить, как различаются жанры благопожеланий и проклятий с точки зрения их аксиологических параметров. Работа основана на данных восточнославянского, польского, сербского и болгарского фольклора.

Сравнивая ценностный мир духовных стихов и жанров традиционного русского фольклора, С.Е. Никитина в свое время обратила внимание на то, что кроме универсальной шкалы «хорошо – плохо», которая может быть представлена множеством тематических разновидностей, не менее универсальной является шкала «более значимо – менее значимо»: «Значимым – не значимым может быть и плохое, и хорошее. Смерть, например, в большинстве случаев нечто очень плохое и – очень значимое» (Никитина 1993: 147).

Вполне ожидаемо, что в анализируемых нами жанрах (благопожеланиях и проклятиях) такие жизненно важные семантические оппозиции, как «жизнь/смерть» и «здоровье/нездоровье», относятся к сфере приоритетных и самых значимых антропологических категорий.

Оппозиция «жизнь/смерть» занимает особое место в анализируемых фольклорных жанрах. При всей ее значимости, в благопожеланиях она представлена поразительно бедным списком мотивов и количеством текстовых реализаций, в которых формулируются прямые пожелания «оставаться живым», «жить долго», «дожить до следующего года», «дожить до глубокой старости» и т. п. В то время как в жанре проклятий эта тематическая группа – одна из самых значительных по объему, самая многообразная по степени разработки и детализации мотивов со значением «перестать жить», «умереть». Эта особенность (повышенное внимание к негативному и опасному в жизни) характерна для самых разных текстов культуры; в оппозиции жизнь/смерть постоянно «происходит перенос центра тяжести на второй член противопоставления, что проявляется в большем разнообразии его воплощений и в большей актуализации их» (Иванов, Топоров 1965: 75). И это вполне объяснимо, ибо жизнь – пока она есть – это такая естественная норма, что нет необходимости фиксировать на ней внимание. Специалисты предполагают, что и для самых древних эпох второй член был более маркированным, а само противопоставление выглядело как «несмерть/смерть» (там же: 75).

Первый, позитивно оцениваемый член этой оппозиции чаще всего реализуется в пожелании «долгожительства». Ср.: бел. «Няхай вам Бог дасць як найдаўжэй пажыць!» (Выслоўі 1979: 185); пол. «Mu wam dzisiaj winszujemy, setnych latek wam życzymy» [Мы вас нынче поздравляем, сотни лет мы вам желаем] (Kotula 1970: 322); рус. «Наделил бы вас Господь и житьем, и бытьем...» (ПКП 1970: 65), «Иван Ивановичу житья сто лет!» (там же: 58). В образной форме благо долгожительства часто принимает вид пожелания «дожить до седины», «побелеть»: болг. «Да остарееш, да побелееш, като Стара планина!» [Чтобы ты постарел, чтобы ты побелел, как Стара-Планина] (Крумова-Цветкова 2010: 227). Прямое высказывание адресату «чтобы ты был жив» встречается в текстах благопожеланий крайне редко; но оно смотрится вполне уместным в пожеланиях с тематикой «семейного благополучия», ср.: болг. «Да ти е жив и баща и майка, брат и сестра, и сва род!» [Чтобы живы были и твой отец, и твоя мать, и брат, и сестра, и весь твой род] (Крумова-Цветкова 2010: 229); «Да ти е живо момче, свекър и свекърва, девере, етърви и золви!» [Чтобы были живы твой сын, свекор и свекровь, девери, ятровки и золовки] (там же: 234).

Самой продуктивной в этой тематической группе является семантическая модель, основанная на совмещении понятий «жизни» и «здоровья» («Чтобы вы были живы-здоровы!», ср.: пол. «Wyście długo żyli, zdrowiem się cieszyli» [Чтобы вы долго жили и здоровьем бы радовались] (Kotula 1970: 291); серб. «Бог ти дао живот и здравље, и на здравље ти било!» [Дай тебе Бог жизнь и здоровье, и пусть будет тебе на здоровье] (ГЕМБ 1930/5: 102). А в благопожелательных формулах, приуроченных к календарным праздникам, самым популярным является пожелание «чтобы вам дожить до следующего такого же праздника», т. е.

речь идет не о долголетию вообще, а о дозированной (на ближайший год) продолжительности жизни «от праздника до праздника»: укр. «Дай же ти, Боже <...> аби сей рік в мирності й радості проводити, другого дочекати» (Колядки 1965: 481); словац. «Tak vám tu vinšujem na to Božie Narodenie, žeby ste sa dočkali aj druhého Božieho Narodenia» [Мы желаем вам в это Рождество, чтобы вам дожждаться и следующего Рождества] (Horváthová 1986: 88).

Что же касается многочисленных пожеланий смерти, то среди всех прочих злоречений «смертные проклятия» (бел. *смяротныя праклёны*) считались самыми опасными для проклинаемого человека и самыми тяжелыми и греховными – для проклинающего. Они воспринимались как крайняя мера наказания виновного и как свидетельство особой степени агрессии со стороны отправителя текста. Конкретизация всех мыслимых и немыслимых способов утраты жизни (умереть, пропасть, сгинуть, исчезнуть с лица земли и т.п.) достигает в проклятиях такой степени, что даже простое их перечисление заняло бы большую часть настоящего исследования. Рассмотрим группу наиболее популярных мотивов, имеющих общеславянское распространение и формирующих богатую фразеологию «смертельных проклятий».

Прежде всего к ним относятся такие семантические модели, в которых отрицаются принятые в жанре благопожеланий ценности «долгожительства» и «сохранения жизни от праздника к празднику». Так, мотив **«смерть как укороченная жизнь»** реализуется в следующих вариантах: бел. «Каб ты сённяшняго вечора не даждаўся!» (Выслоўі 1979: 219), «Штоб ты не переночэваў!» (ПА, Замосьце Лельчицкаго р-на Гомельской обл.); пол. «Ażebyś jutra nie doczekał!» [Чтоб ты утра не дождался] (Engelking 2000: 255); серб. «Не дочекао вече, дабогда» [Чтобы тебе вечера не дожждаться, дай Бог] (Марковић 2000: 63), «Не дочекао жив следеће јутро» [Чтобы не дожждаться тебе живым следующего утра] (там же); болг. «Да не дочакаш утрешен бел день» [Чтоб тебе не дожждаться завтрашнего бела дня] (Дабева 1934: 7), «Да не доживееш до старостъ» [Чтобы ты не дожил до старости] (там же).

В южнославянской традиции этот мотив иногда оформляется в виде мнимого благопожелания с зачином «Будь жив-здоров...» или «Дай Бог тебе пожить...», а далее следует поэтическая формула со значением предельно краткого срока (например, «с пятницы до субботы», «с утра до полудня»): серб. «Да је жив и здрав док сламка прегори» [Пусть будет жив и здоров, пока соломинка не перегорит] (Златковић 1989: 198), «Живео, дабогда, од петка до суботе» [Дай Бог тебе пожить с пятницы до субботы] (Марковић 2000: 42). Еще более замысловатые образы скоротечной жизни представлены в болгарских пожеланиях типа «Чтоб ты жил от бобов до черешни» или – «от арбузов до винограда» (Дабева 1934: 6). Имеется в виду промежуток времени между разными сроками созревания тех или иных плодов, однако умышленно называются такие овощи и фрукты, которые созревают в одно и то же время. Либо желали: «Да го поживи Господь отъ Бъдни вечер до Коледа» [Пусть Господь даст

ему пожить от Сочельника до Коляды] (там же: 4), в то время как оба хрононима относятся к одному и тому же дню (кануну Рождества).

Второй вариант этого же мотива представлен чрезвычайно популярными у всех славян пожеланиями **«не дожидаться следующего календарного праздника»** (чаще всего упоминаются Рождество, Пасха, Юрьев день), а также – «не дожить до следующей весны/лета», «не услышать пения жаворонков или кукования кукушки» и т. п. В проклятиях этой тематической группы отражается осознание цикличности человеческой жизни, которая проживается поэтапно, от одной временной точки до другой. Опасность выпадения из этого круга годовых празднеств представляется человеку традиционной культуры более страшной, чем абстрактная угроза смерти; ср.: укр. полес. «Шоб ты нэ дожив до другої Паскы» (ПА, Красностав Владимир-Волынского р-на Волынской обл.); бел. «Каб ён не дажыў да Святое Нядзелі» (Выслоўі 1979: 207), «Каб не даждаў ні Пятра, ні Паўла, ні дробных святкаў» (там же: 210), «Каб ты, Божа дай міленькі, светлых Каляд ні даждаў» (Federowski 1935: 409); серб. «Не дочекао Ђурђевдан» [Чтоб не дожидаться тебе Юрьева дня] (Марковић 2000: 63); болг. «Да не посрещнеш Великденъ» [Чтоб тебе не встретить Святой Пасхи] (Дабева 1934: 7).

В подробно разработанных (в жанре проклятий) общеславянских мотивах, отражающих все многообразие способов ухода человека из жизни, фигурируют, с одной стороны, прямые пожелания: «умереть», «скончаться», «лопнуть», «перейти на тот свет», «сгинуть, исчезнуть», «провалиться под землю», «быть убитым», «погибнуть от молнии, от воды, от огня, от дурного глаза, от змеиного укуса», «подавиться пищей», «пропасть от дикого зверя» и т.п., а с другой стороны – используются универсальные для традиционной культуры «смертные» символы. Например, «выход души из тела»: полес. «Душа з тебе вон!» (ПА, Лисятичи Пинского р-на Брестской обл.), «Штоб с тябе дух вышел!» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.); «остановка дыхания»: полес. «Господь дай, штоб ты задушилась» (ПА, Костюковичи Мозырского р-на Гомельской обл.), «Штоб ты задушыўся!» (ПА, Партизанская Хойницкого р-на Гомельской обл.); бел. «Каб цябе здыхата удушыла!» (Выслоўі 1979: 223); «обездвиженность и онемение»: полес. «Штоб ты заўтра колам лежала!» (ПА, Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.); бел. «Каб ён не кратаў ні рукамі, ні нагамі» (там же: 208), «Каб ён як корч ляжаў» (там же: 208), «Каб ты стала дзеравам!» (там же: 220).

Еще одна группа образов символизирует смертный исход через детали похоронного обряда. Чаще всего высказываются следующие пожелания: (в.-слав.) «на куту бы тебе лежать», «чтоб тебя в гроб положили», «чтоб тебе на ладан выдохнуть», «чтоб тебя на нарах вынесли», «чтоб тебя в могилу завезли», «в землю закопали», «люди бы на тебя землю сыпали», «чтоб по тебе напекли поминальных коржей», «чтоб я на твоих поминках кашу ел»; (ю.-слав.) «чтобы лопата тебя закопала», «чтобы бабы голосили по тебе на могиле», «восковую свечу бы тебе

зажгли», «да накроют тебя белым покрывалом», «чтоб ты поехал на кладбище на деревянном коне», «крест бы воздвигли в твоём изголовье», «чтобы посадили цветы на твоей могиле», «чтобы мать целовала твои остывшие губы», «чтобы твои кости вином обмыли», «чтобы смертное *коло* [хоровод] водили на твоей могиле», «чтобы траурное знамя развевалось над твоим домом» и др.

Наконец, как исключительно вредоносные осмыслялись проклятия, объединенные мотивом **«умереть не своей смертью»**, т. е. плохой, неправильной, насильственной, позорной, недостойной человека. Согласно общеславянским верованиям, «хорошей» считалась «своя», естественная, т. е. настигшая в старости смерть; произошедшая в пространстве «своего» дома и среди близких людей; ритуально оформленная в соответствии с обычаями, принятыми в данном социуме. Соответственно, как «плохая» оценивалась смерть насильственная (наступившая в результате убийства или самоубийства), внезапная, вне дома, в молодом возрасте, трудная, т. е. с затяжной агонией, а также такая, при которой были нарушены похоронно-поминальные обычаи (см. подробнее: Виноградова 2008: 48–56). Практически все эти признаки «плохой» смерти нашли отражение в текстах славянских «смертных проклятий», ср. пожелания «не своей», внезапной смерти: бел. «Каб ён затануў!» (Выслоўі 1979: 207), «Каб ты, Божа дай міленькі, сваю смерцю не ўмёр!» (там же: 215), «Каб ты, Божа дай міленькі, утапіўся з душой і целам!» (там же: 215), «Каб ты висиёў на осине!» (там же: 216); пол. «A bodaj cię nagła śmierć spotkała!» [Чтобы тебя внезапная смерть настигла] (Engelking 2000: 253), «Bogdajes szczęśliwego nie doczekał skopu» [Чтоб тебе не дожидаться счастливой кончины] (там же: 255); болг. «Да са обесиш на суха върба!» [Чтоб тебе повеситься на сухой вербе] (Крумова-Цветкова 2010: 343), «Дома да не си умре!» [Чтоб тебе не в своем доме умереть] (там же: 359), «От своя смърт да не си умре!» [Чтобы тебе не своей смертью умереть] (там же: 402).

В пожеланиях тяжелой (затяжной и мучительной) смерти встречаются такие мотивы, в которых отражаются ритуально-магические приемы, практикуемые при затянувшейся агонии; ср., например, польское проклятие: «A szc zob nad tobój stelu gwał, jak budesz konaty!» [Чтоб над тобой крышу срывали, когда будешь умирать] (Engelking 2000: 256). Здесь подразумевается обычай проламывать одну доску в потолке, чтобы ускорить кончину. Ср. также украинское проклятие: «Żeby tebe na prostu słomu położyły» (Kolberg 1964/33/1: 31), сохранившее следы обычая перекладывать умирающего (для облегчения агонии) с постели на пол, застланный соломой. В некоторых сербских злоречениях пожелания тяжелой смерти высказываются не в иносказательной, а в прямой форме: «Смрт тешку имао!» [Тяжелой тебе смерти] или «Не могао лако умрети!» [Чтобы ты не мог легко умереть] (Расковник 1992/67–68: 28).

Одним из худших вариантов «плохой» кончины считалась смерть позорная, недостойная человека и христианина. Именно о такой смерти идет речь в следующих белорусских злоречениях: «Каб цябе ксёндз не

хаваў!» (Federowski 1935: 155), «Каб цябе, Божа дай міленькі, нямытага, як сабаку, ў зямлю ўвалілі!» (там же: 414); «Каб ты касцёльнага звону не чуў, каб ты!» (Выслоўі 1979: 217), «Каб цябе голага пахавалі!» (там же: 223). Согласно этим пожеланиям, смерть достойная, человеческая предполагала обязательные ритуалы обмывания покойника, обряды его в смертную одежду, отпевание, церковную службу и ряд других, т. е. соблюдение обязательных похоронных ритуалов считалось необходимым условием для того, чтобы смерть была признана достойной, «хорошей».

Конкретизация оппозиции «хорошо/плохо» отчетливо видна в сопоставительных мотивах «умереть как человек» и «подохнуть как собака». Ср. серб.: «Не умро као други људи, но му паски душа испадала!» [Чтоб умер он не как другие люди, а чтоб как у собаки душа из него выскочила] (Марковић 2000: 65); бел. «Штоб ты ніколі не памер, да так прапаў за сабаку [как собака]» (Pietkiewicz 1938: 434); «Каб цябе, як сабаку, пад плотам пахавалі!» (Выслоўі 1979: 227); пол. «Bodajś zdech jak pies!» [Чтоб ты подох, как собака] (Engelking 2000: 256). Именно такие пожелания – «не умереть бы тебе, а подохнуть» – наглядно демонстрируют отличие «хорошей» смерти от «плохой».

Как можно было видеть из приведенных выше данных, отношение крайних членов оппозиции «жизнь/смерть» выглядит в славянской народной культуре как весьма противоречивое и сложное. Понятие смерти (по сравнению с жизнью) оказывается более многозначным. Располагаясь на шкале оценочных категорий «зло—благо», оно подключает целый ряд переходных оттенков значений. С одной стороны, очевидной является оценка: «смерть – это безусловное зло» либо «это тягостная неизбежность»; с другой стороны, в народной культуре бытует мнение о том, что нежелательна лишь «плохая кончина», и каждый предпочел бы для себя «хорошую смерть»; наконец, можно встретить суждение: «смерть – безусловное благо». Последняя из перечисленных позиций может быть продемонстрирована на примере пожеланий «никогда не умереть», «не попасть на тот свет», которые выглядят неожиданными в составе злоречений; ср., например: полес. «Штоб ты смерти просила, а смерть не брала!» (ПА, Замощье Лельчицкого р-на Гомельской обл.); бел. «Каб ты ніколі не ўмёр!» (Выслоўі 1979: 218); з.-укр. «Bodajbyś konav, a nihdy ne skonav» [Чтобы ты умирал и умереть бы не мог] (Kolberg 1964/29: 21); пол. «Bodajś skonać nie mógł!» [Чтобы ты не мог умереть] (Engelking 2000: 255); серб. «Немогао ни живјети ни умријети!» [Чтоб ты не мог ни жить, ни умереть] (Расковник 1987/49: 46); «Дабогда да се оковеш, па никада да не умреш, на онија свет да не отидеш!» [Дай Бог, чтоб ты состарился, но так бы и не умер, на тот свет бы не перешел] (Златковић 1989: 193).

Пожелание «никогда не умереть», «жить вечно» – коль скоро оно фигурирует в проклятиях – оценивается негативно, считается суровой Божьей карой. Одним из тяжких признается сербское проклятие «Дабогда живео триста година!» [Дай Бог жить тебе триста лет] (Баришић-Јоковић 2005: 71). Это подтверждается и русской пословицей «Бога

прогневишь, так он и смерти не даст». Вообще долгожительство рассматривалось в народе как наказание за грехи и как несчастливая доля. Окружающие верили, что зажившиеся старики *чужой век заедают*; и сами долгожители с огорчением говорили о себе, что «Бог забыл их прибрать» (Логинов 1993: 110). Таким образом, в системе ценностей носителей традиционной культуры смерть хоть и оценивается негативно, но все же – коль скоро она неизбежна – осознается как благо, при условии, что будет «хорошей».

К разряду не столь значимых (по сравнению с категориями «жизнь/смерть»), но безусловно важных для людей традиционного общества ценностей относится посмертная судьба человека, которая описывается как «хорошая» – в благопожеланиях и как «плохая» – в проклятиях. Так, в заключительных приговорах польских святочных колядок встречаются следующие формулы: «Ile liści na kapuście, ile dziadów na odpuście, ile kropel wpada w morze, – tyle szczęścia daj wam Boże! Zacząłem z Bogiem, kończę z Matką Jego, aby uprosiła u Syna swojego dobrą śmierć i lekkie skonanie; a po śmierci w niebie królowanie» [Сколько листьев на капусте, сколько нищих на храмовом празднике, сколько капель течет в море – столько счастья дай вам Боже! Начал я с Богом, а кончу с Матерью Его, пусть попросит у Сына своего для вас добрую смерть и легкую кончину, а после смерти – царствия небесного] (Kotula 1969: 140). Пожелание «чтобы ваша душечка на небо попала» часто фигурирует в виде устойчивой формулы благодарности при получении дара за колядование. В словенских колядных благословиях оно может выступать в паре с мотивом «долгожительства»: «Da bi tako dolgo živeli, da bi si nebesa zaslužili!» [Чтоб вы так долго жили, что небеса себе заслужили] (Kuret 1970/4: 218); или в паре с мотивом «здоровья и веселья»: «...da bi bili vedno zdravi in veseli. Ko vam pride grenka smrt, naj vam bo nebeški raj odprt!» [Чтобы вы всегда были здоровы и веселы, а когда к вам придет горькая смерть, пусть вам будет открыт рай небесный] (там же: 253). Пожеланием спасения души – как высшего блага – нередко завершался длинный перечень прочих (земных) благ, ср. словен. «Bog vam daj srečo, zdravje, veselje, obilje na etom sveti! Na drugom sveti pa dušnega zveličanja kak največ zadobiti» [Дай вам Бог счастья, здоровья, веселья, изобилия на этом свете. А на том свете получить спасения души] (там же: 252).

Что же касается пожеланий «плохой посмертной участи», то они представлены в жанре проклятий множеством тематических разновидностей, которые могут быть сгруппированы в следующие блоки:

1. Посмертные мучения души на том свете: серб. «Баволи те носили до гроба!» [Чтоб дьяволы тебя унесли в могилу] (Марковић 2000: 38); болг. «Богу душа да не предаде, а на гяволо» [Чтобы ты не Богу душу отдал, а дьяволу] (Дабева 1934: 26), «Гяволето да те носат у катрано» [Чтобы дьяволы тебя затащили в горячую смолу] (там же: 26), «Хай, дяволи да им вземат душите» [Пусть бы дьяволы взяли их души] (там же: 30); бел. «Каб его душа нигды з пекла не вышла!» (Federowski 1935: 407),

«Каб его душу чэрці па пеклі пхали!» (там же), «Нехай его душа и ў пеклі дна не найдзе!» (там же), «Каб твая душа, Бог дай миленький, на том свете нидзе мейсца спакойнага ни мела!» (там же); «Каб твая душа ў пеклі гарэла!» (Выслоўі 1979: 214), «Каб цябе чэрці смалою паілі-кармілі!» (там же: 227); пол. «Bodajesz z piekła nie wyrzał!» [Чтоб тебе из пекла не выглянуть] (Engelking 2000: 241), «Żeby on na tamtym świecie po jasnym żelazie boso chodził!» [Чтоб он на том свете по горячему железу босой ходил] (там же: 258), «A żeby ciebie diabli na tamtym świecie bez ustanku ciągalі!» [Чтоб тебя дьяволы на том свете непрестанно таскали] (там же).

2. Посмертные мучения тела (в земном мире); посмертное забвение: «Чтоб его земля не приняла, кости бы его выбрасывала» (о.-слав.); болг. «Да му се провали гроба вдън земе» [Чтобы его могила провалилась вглубь земли] (Дабева 1934: 27), «Деветий день да му не раздадат» [Чтобы по нему не отмечали поминки девятого дня] (там же), «Да ти израсте трева на гроба» [Пусть травой зарастет твоя могила] (там же); бел. «Нехай его кости цягаюць сабаки!» (Federowski 1935: 410), «Няхай табе крук вочы выесць!» (Выслоўі 1979: 231); пол. «Bogdaj cię po śmierci rozszarpały żmije!» [Дай Бог, чтобы тебя по смерти разорвали змеи] (Engelking 2000: 257), «Żeby kruki koszty twoje poroznosyły!» [Чтобы вороны твои кости поразносили] (там же), «Żeby wilki jego odkorali i po polu kości rozciągneli!» [Чтобы волки его раскопали и по полю его кости растащили] (там же).

3. Участое «нечистого» (демонизированного) покойника: бел. «Каб ты упарам хадзіў на том свеце!» (Выслоўі 1979: 216); болг. «Да се вампираса» [Чтобы он стал вампиром] (Дабева 1934: 27); серб. «Дабогда облаке предводио!» [Дай Бог тебе тучи водить по небу] (Марковић 2000: 32); «Да бог даде увампирилосе!» [Чтобы он повампирился] (Златковић 1989: 23).

Оппозиция «здоровье/болезнь». В качестве безусловной ценности самого высшего порядка в традиционной культуре выступает здоровье, которое является основой всего комплекса представлений о благополучии человека, о его счастье, удаче, везении, о хорошей доле и т. п. Если о смерти существует представление, что она может быть «хорошей», «счастливой», то о болезни так не скажут никогда. Вместе с тем, будучи нормой, здоровье – так же как и жизнь (и изначально присущая человеку витальная сила) – не нуждается в особой образной конкретизации. Мотив «хорошего здоровья» в благопожеланиях фигурирует лишь в виде однотипных, предельно кратких формул; обычно желают: «быть здоровым», «оставаться в добром здравии», «никогда не болеть», «сохранять жизненную силу» и т. п. Практически единственным поэтическим приемом при описании хорошего здоровья служит сравнительный оборот с союзом «как»: в восточнославянских пожеланиях наиболее популярными являются сравнения типа – «будь здоров, как вода (рыба, дуб, конь, корова и т.п.)», а в южнославянских – «будь здоров, как кизил (базилик, герань)» либо «как олень (серна, медведь, рыба и

т.п.». Изредка при пожелании здоровья используется двусоставная магическая формула типа «сколько – столько», ср., например болг. «Колко звезди в ясно небо, толкоз здраве в тази къща; колко треви по полето, толкоз здраве в тази къща» [Сколько звезд на ясном небе, столько пусть будет здоровья в этом доме; сколько травы в поле, столько пусть будет здоровья в этом доме] (Дабева 1937: 42). Но в целом она не является типичной для этой тематической группы и производит впечатление заимствованной из других благопожелательных конструкций, для которых количественная характеристика оказывается действительно актуальной. Еще один способ описания «хорошего здоровья» – перечисление ряда позитивных символов, семантически сближенных с идеей здоровья, например, пожелания быть «веселым-здоровым», «свежим-здоровым», «твердым, крепким», «быстрым», «бодрым» и т.п.

И, наоборот, второй член этой семантической оппозиции (болезнь) представлен в жанре проклятий в виде чрезвычайно подробно разработанной системы частных мотивов. Пожелания лишиться здоровья, заболеть множеством самых страшных болезней, быть замученным разными недомоганиями, получить увечья или стать калекой – образуют во всех славянских традициях, пожалуй, самую большую тематическую группу. На основе славянских проклятий с пожеланиями лишиться здоровья можно составить весьма длинные списки названий как повальных болезней (чумы, холеры, лихорадки), так и разного рода недугов, болезненных состояний. Например, в корпусе русских проклятий (общим числом примерно 500 текстов) фигурирует более 60 названий болезней. Это по-разному именуемые – эпилепсия, паралич, кожные болезни, опухоль, удушье, безумие, чахотка, столбняк, прострел и др.; либо абстрактные недуги: *болячка, болесть, хвороба, зараза* и т. п. Ср. рус. «Родимец тебя подхвати!», «Кумоха тебя побери!», «Недуг тебя убей!», «Пусть причина его возьмет», «Болячка бы тебя задавила» (Чередник 2006: 31–32).

Еще более подробно детализирован перечень болезней в сербских проклятиях. В них фигурируют (кроме чумы, холеры, лихорадки, тифа): сердечная немочь, бешенство, падучая, ревматизм, слабоумие, катаракта, слепота, бесплодие, пропажа молока у роженицы, короста, чирьи, малярия, желтуха, чахотка, инфаркт и др. (Баришић-Јоковић 2005: 68). В этих текстах болезнь обычно выступает в роли персонафицированного образа, т. е. действует как мифическое существо, способное напасть на человека, пристать к нему, схватить, скрутить, задавить, задушить, забрать, упрятать, убить, замучить, изломать, потрясти, иссушить, съесть, прострелить, ударить, унести с собой, уморить, поселиться в теле или в доме проклинаемого человека и т. п. В других вариантах высказываются пожелания недругу, чтобы он опух, онемел, сгнил, истлел, иссох, обессилел, получил увечья (лишился бы разных частей тела или внутренних органов) и т. п.

В понятие здоровья включается также представление о телесной целостности; соответственно, как утрата здоровья воспринимались любые формы увечья, однако этот мотив фигурирует только в проклятиях

и полностью отсутствует в благопожеланиях, так как странным было бы желать человеку иметь оба глаза, две руки, две ноги и т. п. А для злоречений излюбленной тематикой служит пожелание лишиться одной из парных частей тела либо повредить какие-нибудь телесные органы, поэтому для текстов этой тематической группы характерно активное использование соматической лексики. В русских злопожеланиях упоминаются повреждения головы, лба, рта, языка, горла, бока, спины, сердца, утробы, живота, желудка, печени, рук и ног. В сербских – травма глаз, головы, лба, мозга, ушей, носа, зубов, губ, век, языка, шеи, горла, груди, женской груди (*sise*), сердца, костей, живота, желудка, кишок, печени, крови, кожи, рук, ног, пальцев. Ср. одно из типичных белорусских проклятий: «Акрывей, ахрамей, ашалей, адзервяней, абязручэй, ага-ладзей!» (Выслоўі 1979: 202) или следующее болгарское злопожелание: «Да оглушее и сос двете уши!» [Чтоб он на оба уха оглох], «Да онемее, да ослепее!» [Чтоб он онемел, чтоб он ослеп] (Крумова-Цветкова 2010: 342). Следовательно, о том, что телесная целостность человека осознается как одна из традиционных ценностей, мы можем узнать исключительно по текстам проклятий.

Схожая ситуация наблюдается и в случае противопоставления «сакральный/профанный» («божественная защита – власть демонических сил»). Более маркированным здесь тоже оказывается второй член оппозиции. Достаточно редкие упоминания Божьего покровительства («Да поможет тебе Господь», «Пусть Божье благословение всегда остается с тобой» или «Да прибудет с тобой Божье милосердие») выступают обычно как заключительная формула пространных благопожелательных текстов самой разной тематической направленности. В наибольшей степени они характерны для фольклора славян-католиков, ср.: пол. «Niechaj Juzef i Maryja w tym domu przebywa» [Пусть Юзеф и Мария пребудут в этом доме] (Kotula 1969: 125), «Niechaj Boskie miłosierdzie w tym domu zostanie» [Пусть милосердие Божье остается в этом доме] (там же); словац. «Aby vás ten novorodený Pan Ježiš Kristus od všetkijakej zlej príhody zachránil' gačil» [Чтоб вас этот новорожденный Иисус Христос от всяких злых напастей охранить изволил] (Horváthová 1986: 63–64).

А в текстах проклятий фигурируют: во-первых, пожелания с призывом к Богу отвернуться от проклинаемой особы: бел. «Каб табе Бог не дапамор!» (Federowski 1935: 405), «Каб ты яснасці Боскай не агледаў» (там же: 406); серб. «Богу се молио, а он ти не помогао!» [Чтоб ты Богу молился, а он бы тебе не помогал] (Расковник 1987/49: 44); болг. «Бог да се откаже от нега!» [Пусть бы Бог отказался от него] (Крумова-Цветкова 2010: 306), «Господ да ти не поможит!» [Чтобы Господь Бог тебе не помог] (там же: 317); а во-вторых, многообразные варианты проклятий с мотивом «**оказаться во власти нечистой силы**». Текстовая реализация этого пожелания во всех славянских традициях представлена в виде либо конструкций в сослагательном наклонении («Черт бы тебя побрал»), либо формул-отсылок («Иди ты к бесу!»), либо в виде импе-

ративных устойчивых выражений с призывом к мифологическому персонажу забрать проклинаемого, взять (унести, задавить, убить и т.п.): рус. «Сатана тебя подхвати!», «Враги вас заберут!», «Грех тебя изломать!», «Побери его нечистая сила!». В отличие от текстов предыдущей группы (включающих перечни названий болезней), для этой категории злопожеланий не характерны длинные списки имен нечистой силы. Наиболее частотным оказывается упоминание черта/беса, тогда как остальные персонажи представлены буквально единичными случаями. В русской традиции изредка встречаются названия *леший, болотник, домовиха, водяника*; в белорусской – *шатан, мара, злыдні, лесавой бес, цмок, балотнік, хатнік*; в польской – *diabeł, bies, zmora, boruta*. Вместе с тем активно используется мифологическая лексика, которая выступает в роли эвфемистической замены черта (беса, дьявола); ср.: рус. *нечистик, немытик, некошной, недобрик, лукавый, рогатик, черный, зеленый, вялый, плохой, окаянный, игрец, букан*; бел. *нячысік, кадук, памжа, перакрыш, прах, бяда*; пол. *lichy, kaduk, diasek* [т. е. *diabeł*], *cid, smutek* и т. п. Наконец, вариантной формой отсылок к нечистой силе являются названия демонических локусов: полес. «Хай иде ў болота!» (*у вир, аржавень, на ростани, на сухой лес, на пусты лес, ў лозу, ў пушчы и нэтры, на сухие корчы*); либо рус. «Омут тебя возьми!», бел. «Пропасць цябе вазьмі!», «Агіба цябе бяры!» [*агіба* ‘болото, топкое место’].

Еще реже, чем в восточнославянских проклятиях, упоминаются имена разных демонов в южнославянских злопожеланиях; в болгарских – это единичные названия: *ала, воден гявол, вампир, канзо, ламята, бабици*; в сербских – *ала, вила, авет, вјештица, мора*; например: «Але те однеле!» [Алы бы тебя взяли], «Ала ти у срце!» [Ала бы тебе в сердце], «Виле ти кућу разнеле!» [Чтоб вилы твой дом разнесли]. Зато в качестве активно действующей вредоносной силы постоянно выступает в этих текстах черт/дьявол (*враг, бес, ђаво, ђаволи*). Таким образом, хотя круг узнаваемых демонических существ в этих злопожеланиях незначителен, сам корпус текстов этой тематической группы оказывается весьма обширным. На три тысячи сербских проклятий приходится более трехсот текстов с упоминанием чертей и бесов (Баришић-Јоковић 2005).

Ко всем персонажам нечистой силы, упоминаемым в жанре проклятий, обращены однотипные призывы «взять, схватить» проклинаемого человека либо «забрать и унести его с собой» (в потусторонний мир); либо нанести ему увечья, травмы, уничтожить его, избить, покателить, разорвать на части, стереть с лица земли и т. п.

Более специфичными оказываются пожелания человеку «проглотить/съесть вредоносного духа» либо «быть им съеденным». Именно этот мотив нашел свое отражение в наиболее ранних славянских письменных фиксациях проклятий. Так, в польской проповеднической литературе XVI–XVII вв. осуждался греховный обычай простолюдинов проклинать друг друга, упоминая злого духа: «*Diabeł w tobie!*» [Да будет дьявол в тебе], «*Zły diabeł w tobie!*» [Злой дьявол был бы в тебе], «*Piorun w tobie!*» [Перун был бы в тебе], «*Święty Walenty w tobie!*»

[Святой Валентин был бы в тебе], «Bodaj *wszyscy* w cię wstąpili!» [Чтобы в тебя *все* вселились], «Bodaj *jednego* zjadł albo wypił!» [Чтоб ты *одного* съел или выпил] (Brückner 1985: 297). Наряду с дьяволом здесь фигурируют (в качестве вредоносной силы) «перун» и «святый Валентин»; последний из них считался в Польше воплощением нервных болезней (эпилепсии). В роли типичного эвфемизма используются обозначения черта – «все» или «один». По сути, все эти формулы означают пожелание «стать бесноватым», «одержимым бесом», а это могло случиться, если человек проглатывал злого духа вместе с заговоренный едой или питьем. Подобные формулы сохраняли актуальность в польской традиции вплоть до недавнего времени, ср.: «Bodaj wypił diabła!» [Чтоб ты выпил дьявола], «Bodaj diabła zjadł!» [Чтоб тебе съесть дьявола], «Bogdajeś trzysta diabłów zjadł!» [Дай Бог, чтоб ты съел триста дьяволов] (Engelking 2000: 240). Аналогичная модель («чтобы ты съел черта/болезнь») встречается в белорусских проклятиях: «Три дні еш злыдні!» (Выслоўі 1979: 235), «Скулку (трасцу) з'еш!» (там же).

В ряде формул-проклятий отражаются вполне узнаваемые (по де-монологическим верованиям) признаки черта/дьявола, характеризующие его как богопротивника, охотника за человеческими душами и владыку пекла. Например, проклинаемому желают, чтобы черти унесли его душу в ад (пол. «A bodaj go diabli porwali do piekła!»); отнесли бы человека в пекло насаженным на вилы (укр.); чтобы они на том свете поили бы и кормили его горячей смолой; «пхалі его душу на пеклі» (бел.); чтобы черт вынул душу из человека и на своих рогах унес бы его на тот свет (серб.); закинул бы проклинаемого в кипящую смолу (болг.); чтобы человек отдал свою душу не Богу, а дьяволу.

Обращает на себя внимание большое многообразие вредоносных функций, которые приписываются дьяволу в южнославянских проклятиях. В этом жанре зафиксированы, например, следующие агрессивные его действия: считалось, что дьявол способен отнять у человека счастье, удачу, имущество, урожай; лишить человека разума; выпить его кровь; выдрать глаза; перегрызть горло; растащить по земле его кишки; ездить верхом на человеке; поселиться в его доме; разрушить жилье; задушить его детей; съесть приготовленный людьми обед; размножиться внутри тела человека; играть им, как кошка с мышью; разбросать на его могиле истлевшие кости и много других. Но, помимо очевидных злокозненных действий, он – судя по текстам проклятий – вредит людям еще и тем, что постоянно находится рядом с человеком, оказывает ему некие услуги. Так, в адрес проклинаемого высказываются, например, пожелания: чтобы дьявол руководил его свадьбой; сопровождал сватов; носил свадебное знамя; варил бы ему обед; служил бы в роли портного; строил бы ему дом; помогал стоговать сено и собирать сливки. Смысл этих проклятий сводится к обобщенному злопожеланию: «чтобы одни лишь черти тебе помогали и больше никто» (ср. серб. «Ђаволи ти помагали и нико више, дабогда!»), либо «чтобы всю жизнь тебя сопровождали черти». Еще одна разновидность подобных проклятий касается

действий человека по отношению к черту: женщине могли пожелать, чтобы она родила дьявола, выкормила бы его своей грудью, стала бы ему невестой; мужчине – чтобы он с дьяволом «оženился»; делил бы с ним ночлег; укрывался ночью одной с ним накидкой; хлебал бы с ним из одной миски; разводил с ним вместе ночной костер; межевал землю; чтобы он ни шагу не смог без дьявола ступить, ни одного бы дела не мог без него ни начать, ни кончить; чтобы черти ему каждую ночь снились; чтобы в его потомстве рождались бы лишь дьяволята.

Общей мифологической основой для этой чрезвычайно обширной группы текстов служит представление о том, что одной из высших ценностей является божественное покровительство и защищенность человека от злых духов (ср. одно из сербских проклятий: «Враг ти Бога однијо!», т. е. 'пусть бы дьявол отнял у тебя Бога'). Судя по тому, что среди всего многообразия вредоносных действий нечистой силы, упомянутых в проклятиях, абсолютный приоритет у всех славян отдается глаголам «взять/забрать/унести», – глубинный смысл злопожеланий с этим мотивом заключается в стремлении говорящего отправить своего противника в опасный потусторонний мир. Именно такая символическая отсылка проклинаемого в «чужое» пространство осмысливается как самое суровое наказание, которое сулит провинившемуся всевозможные беды: болезни, увечья, нищету, позорную смерть.

Следующим в списке благ, упоминаемых в жанрах благопожеланий и проклятий, по степени значимости оказывается высоко ценимое семейное благополучие. В анализируемых жанрах эта тема представлена в виде оппозиции: **«семейный/бессемейный образ жизни»**. В понятие «семейного благополучия (неблагополучия)» включаются, во-первых, все перечисленные выше ценности (жизнь, здоровье, посмертная участь, божье благословение), но касаются они не самого адресата, а членов его семьи. Во-вторых, имеются в виду такие жизненно важные семантические оппозиции, как брак/безбрачие, удачное/неудачное супружество, многодетность/бездетность, счастливая/несчастливая судьба детей и внуков, продление/пресечение рода-племени, дружеские/враждебные отношения в семье, достойное поминовение либо посмертное забвение и т.п.

В репертуаре благопожеланий тексты, содержание которых соотносимо с «семейной моделью», представлены незначительным числом вариантов, и мотивы их не отличаются большим разнообразием. Например, мотив «успешного деторождения», не образуя самостоятельных развернутых конструкций, обычно включается в клишированные формулы-пожелания «богатого приплода скота»; ср. русское новогоднее благопожелание: «У хозяина в дому / Велись бы ребятки, / Велись бы телятки, / Велись бы ягнятки, / Велись бы жеребятки...» (ПКП 1970: 54); белорусское пожелание новоселу: «Каб у яго [у хозяина дома] родзили волю, коні, і коровы, і мужчінскія галовы!» (Шейн 1902: 334); украинское пожелание на крестинах: «Дай, боже, кабы в гэтом доме было много

деток на полу, жеребятков с телятками на двару, парасяток с игнятками на вару» (Гаврилюк 1981: 144); сербский приговор колядников: «Колико варница, толико оваца, новаца, јарића, пилића, класате пшенице, мушке дечице, телаца, сурих свиња, црних коза...» [Сколько искр, столько овец, монет, ягнят, цыплят, колосистой пшеницы, мальчиков, теляток, толстых свиней, черных коз] (Грбић 1909: 78). Таким образом, пожелание деторождения встраивается в типовые клише с общим значением «приплод/приумножение домашней живности, а также детей».

Еще одна стереотипная формула со значением «семейного благополучия», характерная для украинских и белорусских благопожеланий, строится по модели: «будь здоров не сам по себе, а вместе со всей семьей». Ср. белорусские колядные приговоры: «Жыві з Богам. / Не сам с сабою – са сваёй сям’ёю, / З сваёй сям’ёю да й із усёю. / З сваімі дзеткамі дай маленькімі...» (Зімовыя песні 1975: 222); «Жыві здаровы / Не сам з сабою – з атцом, з маткою, / З атцом, з маткою, з сваёй жонкаю» (там же: 194); украинскую колядку: «Бувай же здоров, господареньку <...>, / Не сам із собов, з своєв миленьков, / з своєв миленьков та й з діточками, / А з діточками, а з цалим домом, / І з цалим домом, хорошим родом. / Рідному тату вічна память, / А вам, живущим, щастья, здоров’я!» (Колядки 1965: 482). И, конечно, очень популярна в колядных песнях и приговорах формула-пожелание «сына женить», «дочь замуж отдать», «на свадьбе детей погулять», «внуков вырастить, на ноги их поставит» и т. п.

Однако наиболее полная картина «семейных ценностей» во всем их разнообразии предстает (со знаком «минус») в формулах проклятий, и на первом месте здесь, естественно, оказывается противопоставление «жизнь/смерть». Например, одним из наиболее угрожающих и страшных злопожеланий считалась угроза **«потерять близких родственников»** или **«похоронить самых дорогих и любимых членов семьи»**. Ср.: бел. «Каб ты закапаў, што ты маеш наймільшэго!» (Federowski 1935: 418), «Каб ты, Бог даў, ад старшаго да меньшаго ў сырую зямлю паўкладала, каб ты их не азірала!» (там же); полес. «Штоб ты дзетак сваих не ўбачыла!» (ПА, Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл.), «Штоб ты завдавеў!» (там же), «Штоб твая жонка памерла, а ты жыў!» (там же). Аналогичные проклятия, считавшиеся самыми вредоносными и опасными, во множестве фиксируются у южных славян: серб. «Да си закопаш најмило чедо!» [Чтоб тебе закопать любимейшее чедо] (Златковић 1989: 201), «Да ти умре мајна (најмилити син; што ти је најмило)» [Чтоб умерла твоя мать (любимейший сын; тот, кто тебе дороже всего)] (там же: 204); «Умрла ти жена, остала ти ћеца!» [Чтоб умерла твоя жена, а дети бы остались] (Баришић-Јоковић 2005, № 2856); болг. «Да му пукне шо му е най-мило!» [Пусть лопнет тот, кто ему милее всех] (Дабева 1934: 50), «Да ти умре шо ти е най-мило на тое свет!» [Пусть умрет тот, кто тебе дороже всего на свете] (там же: 65).

Наряду с мотивом «лишиться близких родственников» часто встречаются злопожелания вообще **остаться бездетным** либо **получить ненормальное потомство** (внебрачных детей, калек, уродов,

чудовищ). Ср.: бел. «Каб ты на свет нікога не радзіла!» (Выслоўі 1979: 218); полес. «Штоб ты не ўрадзіла!» (ПА, Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.); укр. «Бодай тобі ні в діжі сходу, ні в почці плоду!» (Прислів'я 1991: 328).

В многообразных вариантах фигурирует этот мотив в сербских проклятиях. Например, мужчине желали: чтобы не удалось ему зачать ни одного ребенка; «чтоб детский плач никогда не раздавался бы в его доме» (Расковник 1992/67–68: 26); «жена бы его никогда не рожала» (Баришић-Јоковић 2005, № 1256). А в адрес женщин и девушек могли звучать такие мрачные пожелания: «чтобы тебя матерью никто не называл» (там же, № 588); «чтоб тебе рожать одних вырождков (т. е. внебрачных детей)» (там же, № 955); «чтоб ты заяловела» (Златковић 1989: 191). Страшным наказанием считалось высказываемое в проклятиях пожелание родить ребенка-калеку (с двумя головами, одноглазого, без пальцев); либо произвести на свет такое существо, которого никто до сих пор не рожал (змееподобное чудо, «ни мальчика, ни девочку», «ребенка, заросшего звериной шерстью»); либо родить подряд девять девочек. Проклятие остаться бездетным характерно также для болгарских злоречений: «Чедо да немаш!» [Чтоб тебе детей не иметь] (Дабева 1934: 57), «Чедо да не завърте около огнището си!» [Чтобы в твоём доме не было детей] (Дабева 1934: 57). Это же пожелание могло быть выражено как «формула невозможного»: «чтоб ты столько детей рожала, сколько верба винограда!» (там же: 56).

Ярким отличием южнославянской «семейной модели» является чрезвычайно популярный мотив особой ценности **мужского потомства**; соответственно, проклинаемому человеку желали не иметь в роду мальчиков или утратить их; ср.: серб. «Дај боже да немаш мушке главе!» [Дай Бог не иметь тебе мужского потомства] (Баришић-Јоковић 2005, № 825), «Све ти у кући родило, мушко ти дијете не родило!» [Чтобы в твоём доме все бы родилось, кроме мальчиков] (там же, № 1794); «Ископала ти се кућа од мушкије глава!» [Чтобы твой дом лишился мужского племени] (Требјешанин 2000: 205); «Дом ти се од мушких глава испразнио!» [Чтоб твой дом остался без мужчин] (Марковић 2000: 35).

Еще более страшной считалась угроза **«пресечения рода-племени, вырождения семьи, утраты родового имени»**. Для текстов с этой тематикой характерны метафорические образы «иссохшего корня», «погибшего семени», «потухшей родовой свечи», «забытого родового имени», «пропавшего фамильного следа». Ср.: бел. «Каб прышла пагібель на плод твой, род і вырод!» (Выслоўі 1979: 210), «Не знай свайго роду-племя!» (там же: 230); «Каб твая бацькаўшчына [здесь в значении 'отцовское колено'] звелася!» (Federowski 1935: 405), «Каб на яго род надышоў звод!» (там же: 413); укр. «Бодай його корінь зівівся!», «Бодай його кодро з накоренком перевелось!» (Прислів'я 1991: 328).

Ключевыми словами в аналогичных сербских злопожеланиях являются: семья, племя, род, корень, колено, имя, семья (*фамилија*), ср.: «Сјеме му се затрло!» [Да погибнет семья его] (Требјешанин 2000: 205), «Не било

ти порода!» [Чтоб тебе потомства не иметь] (там же), «Име ти погинуло!» [Чтобы имя твое пропало] (Расковник 1992/67–68: 26), «Од ьєга трага не остало!» [Чтобы и следа от него не осталось] (Марковић 2000: 69), «Све ти пусто остало у целој фамилији!» [Чтоб опустела вся твоя семья] (там же: 80), «Утрло ти се племе и сјеме дабогда!» [Дай Бог, чтобы исчез весь твой род и потомство] (там же: 98), «Кућу да имеш, род да немаш!» [Пусть будет у тебя дом, а не будет потомства] (Златковић 1989: 222), «Семка да ти се затре, корен да ти затре!» [Чтобы семя твое искоренилось, корень бы твой пропал] (там же). Аналогичные образы «высохшего родового корня», «утраченного семени» и «опустевшего имени» встречаются и в болгарских формулах (Дабева 1934: 14–20).

Вполне ожидаемо в рамках обозначенной «семейной модели» в качестве весьма продуктивного выступает также мотив **«безбрачия»** или **«неудачного брака»**. Такое злопожелание обычно высказывается в адрес самого проклинаемого или его детей; особенно часто – в адрес взрослых дочерей. В украинско-белорусской традиции при разработке этого мотива используются символы свадебной обрядности: «Каб табе караваю не білі!» (Вислюї 1979: 212), «Каб цябе на пасад не садзілі!» (там же: 224); либо неудачного сватовства: «Гарбуз батькові твоєму печений!» (Прислів'я 1991: 330), «Гарбуз мамі, а татові – диня!» (там же).

Широко представлены в проклятиях всех славян поэтические образы со значением **безбрачия дочерей**, например, пожелание девушкам «ждать замужества до седых волос», ср.: полес. «Каб ты ў коси посывэла!» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); укр. «Бодай-єс діувала до сивої коси!» (Прислів'я 1991: 328); польские проклятия в адрес отца, имеющего дочь на выданье: «...żeby ci dziwka posiwała» [чтоб твоя девка поседела] (KL 1986: 75), «żeby córki nie wydali» [чтоб вы свою дочь не выдали замуж] (там же); серб. «Не удала ти се ћерка, но плела седе косе код тебе!» [Чтобы твоя дочь не вышла замуж, а плела бы седые косы возле тебя] (Марковић 2000: 65); «Да Бог даде, да черката седи до беле власи, или да се ожени за некојега старца!» [Пусть даст Бог, чтобы дочка досиделась до седых волос или чтобы вышла за какого-нибудь старика] (Златковић 1989: 196). Либо высказывались пожелания девушке «встать под венец, когда свету будет конец» (Прислів'я 1991: 328); выйти замуж тогда, «когда на ладони волосы вырастут» (там же: 334).

Наконец, большую опасность представляло пожелание **«полной утраты семейных связей, одиночества в пустом доме»** или угроза **«забыть имена своих детей и родителей, не знать мест их захоронения»**. Этот мотив особенно подробно и многообразно разработан в южнославянских текстах, где идея «бессемейного статуса» представлена через образы пустоты, одиночества, погасшего домашнего очага: серб. «Пусто име да му остане!» [Чтобы имя его пустым осталось] (Расковник 1992/67–68: 28); «Пусто ти остало!» [Чтобы тебе пусто было] (Требежанин 2000: 205); «Димњак ти не димио!» [Чтоб труба на твоём доме не дымилась] (Марковић 2000: 35), «Огниште му се угашило!» [Да погаснет его очаг] (там же: 68), «Пуста кућа нека ти остане!»

[Пусть твой дом опустеет] (там же: 76); болг. «Да опустееш!» [Чтоб ты опустел] (Дабева 1934: 50), «Пусто и пометено да му стане!» [Да будет ему пусто-выметено] (там же: 58). Несчастьем считались также разорванные семейные связи, поэтому в проклятиях высказываются пожелания не знать ни имен своих родителей, ни их могил. Ср. серб. «Дабогда мајци гроба не знала!» [Дай Бог, чтобы ты материнской могилы не знала] (Баришић-Јоковић 2005, № 365), «Дабогда не знала како ти мајку зову!» [Дай Бог, чтобы ты не знала, как твою мать зовут] (там же, № 420). Судьба одинокого, всеми позабытого изгоя, которого некому похоронить, некому оплакать, зажечь «смертную свечу», которого упомянут лишь соседи, а не близкие родственники, – такая мрачная картина одиночества предстает в южнославянских злопожеланиях; ср.: серб. «Жалили те комшије, а не родбина!» [Чтобы тебя соседи оплакивали, а не родные] (Марковић 2000: 41), «Кћери ти се удале преко девет река и брегова, па те ни у старости не виде!» [Чтобы твои дочери замуж пошли за девять рек, за девять гор и тебя бы и в старости не видели] (там же: 55), «Немао ти ко упалити смртну свећу!» [Чтобы некому было зажечь для тебя смертную свечу] (там же: 64), «Дабогда се осамио ко сужањ!» [Чтоб ты был одинок, как узник] (там же: 115); «Немао те ко закопати!» [Чтобы некому было тебя похоронить] (Требежанин 2000: 205); болг. «Да му са не знае гроба!» [Чтоб могила его осталась неизвестной] (Дабева 1934: 26).

Столь же значимой в южнославянских злоречениях оказывается и тема **«авторитета мужчины в семье»**, в связи с чем у сербов широко представлены проклятия с мотивами «чтоб тебя твои дети не слушались», «чтоб сыновья тебя ненавидели», «снохи бы тебя презирали», «зятья бы тебя не почитали» и т. п.

Итак, до сих пор были рассмотрены наиболее значимые, сущностные ценности человеческого бытия: жизнь/смерть, хорошая/плохая посмертная судьба, здоровье/болезнь, сакральные ценности (пребывание в сфере божественного либо демонического), семейное благополучие/неблагополучие. Общей закономерностью для всех проанализированных тематических групп является маркированность второго (негативно оцениваемого) члена оппозиции, т. е. по общему количеству текстов и по многообразию частных мотивов более высокие позиции занимают проклятия (по сравнению с благопожеланиями). Однако если перейти к другим ценностным категориям человеческой жизни, связанным с представлениями о материально-прагматических благах и социальном статусе человека, а также с чувственно-эмоциональной сферой, – то соотношения между членами оппозиций будут иными. Так, в оппозиции «хозяйственное благополучие/неблагополучие» наиболее обстоятельно разработан именно первый член, представленный множеством текстовых реализаций двух универсальных для славянского фольклора мотивов: **«приплод домашней живности»** и **«богатый урожай»**. Они настолько популярны в благопожеланиях (и это отмечается во всех славянских

традициях), что охватывают подавляющую часть текстов всего этого жанра. В то время как в составе проклятий мы находим лишь редкие редуцированные формулы с обратным значением, которые сводятся к обобщенному типу пожеланий: «чтобы двор был пустым», «чтобы гумно было пустым».

Рассмотрим вкратце, в каких благопожелательных формулах реализуются оба упомянутых мотива.

Мотив **«успешного разведения/приумножения домашней живности»** является самым частотным как в песенном календарном фольклоре, так и в славянских поздравительно-пожелательных приговорах. Его текстовое оформление обычно происходит на основе нескольких типовых структурных моделей: а) активно используется формула множественности, например, «чтобы было много...», «чтобы было достаточно...», «чтобы было семь, сорок, пятьдесят, сто, триста, без счета...», и далее следует подробный перечень названий всех видов животных, содержащихся в хозяйстве; б) пожелание строится на основе глагольной конструкции, указывающей на факт «рождения молодняка», например: «чтобы коровы *телились*, кобылы *жеребились*, овцы *котились*, свиньи *поросились*, цыплята *выводились* и т.п.»; в) идея изобилия скота и домашней живности представлена в образе заполненности жилого пространства: «пусть будет у вас полным двор, полным загон, полным хлев, полным коровник, полной овчарня, полной конюшня, полным свиначник, полным курятник»; г) несколько реже используется акустическая модель: «чтобы в вашем дворе коровы бы *мычали*, телята *мекали*, кони *ржали*, овцы *блеяли*, свиньи *хрюкали*, куры *кудахтали* и т.п.».

Второй столь же популярный в благопожеланиях мотив **«обильного урожая»** представлен в виде аналогичных конструкций, для которых наиболее продуктивными оказываются: а) магический прием подробного перечисления всех видов злаковых и огородных культур, например, «пусть уродится сто стогов/возов ржи, пшеницы, овса, ячменя, проса и т.п.»; б) формула множественности: «чтоб из каждого одного (зерна, семени, пригоршни) становилось сто», «чтоб из одного колосочка было пол-решеточка, а из одного снопочка – целая бочка». Часто используются образы «заполненности пространства хлебом»: «чтобы было много снопов в поле, много зерна на гумне, много муки в амбаре, много теста в квашне, много пирогов на столе»; пожелание изобилия хлеба иногда сочетается с прославлением высокого качества нового урожая: «чтобы зерно уродилось крупное, ядреное, чистое, светлое, крепкое, сытное». Для обоих мотивов характерно включение двусоставной сравнительной конструкции по типу «сколько – столько»; например, «сколько волос на голове», «деревьев в лесу», «травы в поле», «муравьев в муравейнике» – «столько бы вам иметь скота, птицы, стогов» и проч. (Конкретные примеры текстов славянских благопожеланий с этими мотивами см. в статье: Агапкина, Виноградова 1994: 194–198.)

В жанре проклятий оба рассматриваемых мотива остаются на весьма далекой периферии всего тематического многообразия, а там, где

они все же фигурируют, отмечается тенденция к вторичному использованию готовых (известных в жанре благопожеланий) моделей, но с обратным, негативным их значением. Так, идея бесплодия может реализоваться в злопожеланиях через акустический образ: укр. полес. «Дай Боже, щчобы в одрыни нэ мукало, в хати нэ стукало!» (ПА, Любязь Любешовского р-на Волынской обл.); серб. «Да не загрдело прасе, не заврекало жаре, не закрекало кокошка, не запијучало петао, не заскуичало пас!» [Чтобы не захрюкал поросенок, не заблеял ягненок, не завохотали куры, не запел петух, не заскулил пес] (Златковић 1989: 228); «Кокот ти пред кућом не певао!» [Чтобы петух под твоим домом не пел] (Расковник 1992/67–68: 26). В ряде случаев проклятие строится как зеркальное отражение благопожелания. Например, вологодские колядники желали хозяевам дома: «Дай тебе Боже семьдесят коров, пятьдесят нетелей. / Чтобы по полю ходили, только взбрыкивали, / Домой приходили, по подойнику доили...»; но в случае отказа одарить за колядование эти же участники новогодних обходов желали: «Дай тебе Господи одну корову, / И то нездорову. / Чтобы по полю ходила, / Токо задристывала!» или: «Дай тебе Господи, одна бы корова / по двору ходила, яловым доила / Да дьявола родила!» (Морозов, Слепцова 2004: 264–267). В более жестких, привычных для общей стилистики проклятий, тонах иногда высказывались злопожелания: полес. «Штоб твои кони подохли!» (ПА, Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.); бел. «Каб ты сваю худобу за плот выцягнуў!» (Выслоўі 1979: 219); серб. «Живина ти скапала!» [Чтоб вся твоя живность околела] (Расковник 1992/67–68: 25). Необычная форма изощренного злоречения – «иметь бы тебе пятьсот овец, да пришлось бы на них шестьсот волков» – зафиксирована в болгарских текстах (Крумова-Цветкова 2010: 327). Самым же продуктивным для символики, связанной с падежом скота и неурожаем, можно признать постоянно используемый в проклятиях мотив «пустоты, запустения жилого пространства», ср.: бел. «Каб табе чыста, каб табе гола было!» (Выслоўі 1979: 213), «Каб твой двор запусцеў!» (там же: 214); серб. «Дабогда да му пусто све остане» [Дай Бог, чтобы все у него опустело] (Расковник 1992/67–68: 24), «Пусто имање нека ти буде!» [Пусть опустеет все твое хозяйство] (там же: 28), «Да ти дом опустеје, па да ти двор у траву урасте!» [Чтоб опустел твой дом и чтоб твой двор травой зарос] (Златковић 1989: 203).

Вообще образ «пустоты» – один из наиболее частотных в поэтике злоречений; с его помощью описываются: и смерть – болг. «Да ти опустее шапката!» [Чтобы твоя шапка опустела]; и болезнь – болг. «И сенкята да ти опустее!» [Чтобы даже тень твоя опустела]; и одиночество – серб. «Пуста кућа нека ти остане!» [Да станет пустым твой дом]; и упадок в хозяйстве – серб. «Пуста стока и њива нека ти остану!» [И твой скот, и нива пусть станут пустыми]; и вырождение рода-племени – серб. «Пусто име да му остане!» [Да опустеет его имя].

Неурожай в поле, в саду, винограднике – достаточно редкий мотив в жанре проклятий, он реализуется обычно в тех же самых образах

«пустоты, запустения», ср. серб.: «Рођо рађало ти трње и глогиђе уместо грожђе и купине усред њиве!» [Пусть рождаются одни тернии да колючки вместо винограда и ежевики посреди твоего поля] (Златковић 1989: 115), «Остале ти њиве пустињаци!» [Да опустеют твои нивы] (там же: 234). Однако самой крайней мерой бедности считалось отсутствие зерна в доме, что отражено в болгарском злопожелании: «Ега сос гръсти жито да си мере!» [Чтобы урожай жита мерить тебе горстями рук] (Крумова-Цветкова 2010: 362).

Продуктивной основой благопожелательных текстов у всех славян выступает пожелание **«успешного деторождения»** или **«многодетности»**. Однако особенностью его текстовых реализаций является отмеченная выше (см. раздел «Семейная модель») тенденция к объединению семейных мотивов с хозяйственными, т. е. пожелание «рождения детей» постоянно включается в клишированные формулы о приумножении домашней живности («пусть родятся телятки, ягнятки, жеребятки, сынки и дочки») или о богатом урожае. Фактически благо деторождения включается в состав всего комплекса пожеланий с идеей «приумножения, плодovitости», которая часто принимает вид длинных локативных конструкций, ср. украинское свадебное пожелание: «Щоб ви мали – в оборі, в коморі, в стіжку і в мішку, в ложці, в мисці і в колиці!» (Весілля 1970/2: 290).

Для оппозиции «богатство/бедность» тоже более значимым является первый член, и, соответственно, тема **«богатства, имущественного достатка»** особенно характерна для жанра благопожеланий. Она воплощается и в прямых пожеланиях жить в достатке («богатеть-добреть», «разжиться добром»), «быть богатым, как осень, как земля, как кожух волохатый», и в символических образах со значением «полноты, заполненности жилого пространства», например, словен. «Gospodari našemu puno gumlo silja, parne pune pa slamé, pune kleti, pune lade zrna na vrhé» [Нашему хозяину полное гумно свежего жита, амбары полные соломы, полные клетки, полные закрома зерна до самого верха] (Kuret 1967/2: 166). К фольклорным символам богатства, понимаемого как хозяйственный достаток, примыкают и представления о денежном изобилии. В пожеланиях иметь много денег используются и традиционные образы «множественности, полноты» («полные кошельки дукатов», «серебра, золота»); и мотивы «прибывания, притока благ», ср. болг. «Както тече реката през тез камъчета, тъй да потекат парите в кесията. Както си тежат тез камъчета в реката, тъй да ти тежат парите в кесията!» [Как течет река по камушкам, так пусть текут деньги в кошельки. Как тяжелы эти речные камушки, так бы тяжело весили деньги в твоём кошельке] (Крумова-Цветкова 2010: 254). Либо изобилие сравнивается с льющим с неба «златом-серебром», которое через ограду двора переливается (там же: 225). А верхом благополучия считается иметь столько излишков добра, чтобы иметь возможность одаривать бедняков, подавать милостыню нищему; ср. бел. «Каб вы заўсёды мелі уволу спажывалі і бедных надаралі» (Выслоўі 1979: 184), словац. «...aby

váše stodoly, sýpky plne boli, a s chudobným ľuďom o kus chleba sa delili» [Чтобы ваши стодолы, амбары полными были, и с бедным людом кусом хлеба вы бы делились] (Hogváthová 1986: 235).

Что же касается проклятий, то в них обычно используется структурная модель благопожеланий, но с обратным их значением, т. е. пожелание проклинаемому лицу нищенствовать, красть, просить милостыню; ср.: бел. «Каб вы на хлеб спявалі!» (Выслоўі 1979: 206), «Каб ты на Вялікдзень з каробак краў!» (там же: 217); болг. «По чужди кущи да се скитосаш» [Чтоб тебе по чужим домам скитаться] (Дабева 1934: 55), «По просия да пойдеш!» [Чтоб тебе нищим ходить] (Крумова-Цветкова 2010: 407); серб. «На туђа врата одио те просио!» [Чтоб тебе под чужие ворота ходить попрошайничать] (Марковић 2000: 62), «Целога века сиромаш био дабода» [Дай Бог, чтобы весь век тебе бедным быть] (там же: 101).

Во вступительной части статьи мы вкратце отметили исключительную частотность мотива **«веселья, веселого, быть веселым»** в составе благопожеланий и его отсутствие в жанре проклятий. Это связано с тем, что – как было убедительно показано на большом общеславянском материале в работе Н.И. и С.М. Толстых – культурная семантика и функции славянских слов, производных от *vesel-, выступающих в контексте ритуалов, верований и фольклора, существенно шире и богаче общеязыковой семантики этих слов (Толстая, Толстой 1993: 166). В благопожелательных текстах мотив «веселого» приобретает свойства знака для целого комплекса позитивно оцениваемых концептов, таких как 'жизненная сила, хорошее здоровье, благополучие, плодородие'. Пожелание «быть веселым» постоянно выступает в паре с пожеланиями то здоровья, то радости, то счастья, то всего вместе, ср.: серб. «До године сви здраво и весело били!» [Чтобы вам весь год быть здоровыми и веселыми] (ГЕМБ 1930/5: 99), словен. «Srečni ostanite, zdravi in veseli do druge jeseni!» [Счастливыми, здоровыми и веселыми оставайтесь до следующей осени] (Kuret 1970/4: 217), «...da bi bili vedno zdravi in veseli» [Чтоб всегда вы были здоровы и веселы] (там же: 253); болг. «Сурова весела година, живот, здраве до година <...> весело и здраво у кущи!» [Веселого вам Нового года, жизни-здоровья на весь год <...> Веселья и здоровья в доме] (Дабева 1937: 71); болг. «Боже, дай всекому тая радост и веселия – и нам!» [Дай, Боже, всякому радости и веселия, и нам тоже] (Крумова-Цветкова 2010: 293); укр. «... Ой, сесі свята святкуй нам здоров ой у радості, у веселості!» (Колядки 1965: 480); бел. «Дай жа, Божа, каб вам было гожа, весела жылося, шчасліва вялося...» (Выслоўі 1979: 160). Соответственно, признак «веселый» мог выступать как обобщенный символ общего благополучия, ср. пол. «Życzmy wam tego wszystkiego wesolego!» [Желаем вам всего самого веселого] (Kotula 1969: 154). В длинных перечнях добрых пожеланий в адрес молодоженов формула «быть веселыми» часто располагается сразу после пожелания «сохранять жизнь»: бел. «Дай жа Божа пану гаспадару жыці-быці, весяліціся» (ВП 1980: 68). Высоко оцениваемое благо «веселья» сравнивается в южнославянских и вос-

точнославянских благопожелательных текстах с весной, а в белорусском и польском фольклоре – с веселящимися в небе ангелами: бел. «Жыві з Богам, будзь багаты, будзь вясёлы, як у небе анёлы» (ВП 1980: 122), пол. «Na szczęście, na zdrowie, z Nowym Rokiem! Zebyście byli weseli, jak w niebie anieli» [Будьте счастливы и здоровы, с Новым годом! Чтобы вы были веселыми, как на небе ангелы] (KL 1986: 53). Наконец, термин «веселый» используется для определения всего самого наилучшего и успешного, т. е. может относиться и к людям, и к домашним строениям, и к трапезе, и к скоту, и к праздничным дням и т. п. Участники болгарского колядования высказывали следующие пожелания хозяину дома (по имени Веселин): «Веселине, весел домакине, / весела ти кука с домакини, / весела ти трапеза със гости, / весели ти волове с орачи, / весели ти кони со коняри, / весели ти овци со овчари, / весели ти кози със козари!» [Веселин, веселый хозяин, да будет веселым твой дом с хозяйкой, веселой твоя трапеза с гостями, веселыми твои волы с пахарями, веселыми твои кони с конюхами, веселыми твои овцы с овчарами, веселыми твои козы с пастухами] (Крумова-Цветова 2010: 214). «Называние хозяина, хозяйки, их дома и двора *веселыми* приобретает магическую силу наделения их весельем, благополучием, процветанием» (Толстая, Толстой 1993: 173).

Для всего этого многообразия позитивных значений слов с корнем **vesel-* трудно найти соответствующий антипод с обратной (противопоставленной, негативной) семантикой, поэтому для жанра проклятий не является типичным мотив «отрицания веселья», хотя пожелания злой доли, страданий и несчастий – обычная тематика для злопожеланий.

Менее значимые позиции (в перечнях ценностей и их антиподов) занимает желание добиться **почета и уважения в своем сообществе** – в благопожеланиях, либо обратная ситуация (вызывать у людей отвращение, презрение, ненависть) – в проклятиях.

Кроме рассмотренных выше основных ценностных категорий, в сферу интересов благословий и злоречений вовлекаются и менее значимые блага, касающиеся хозяйственной деятельности (чтобы куры хорошо/плохо неслись, коровы давали/не давали много молока, пчелы приносили много/мало меда и т.п.) и личной жизни (пожелания легких либо тяжелых родов, успеха или неуспеха в любви), но они представлены сравнительно малым числом текстов и не оказывают существенного влияния на общую картину ценностной иерархии.

Итак, если судить по проанализированным мотивам двух аксиологически значимых жанров (**благопожеланий** и **злоречений**), восстанавливается такая система ценностей, которая включает, во-первых, круг жизненно важных, базовых категорий и понятий: жизнь/смерть, здоровье/болезнь, принадлежность сфере божественного либо демонического, семейный/бессемейный образ жизни, хорошая/плохая посмертная участь; и, во-вторых, некие бытовые блага материально-прагматической (богатство/бедность, плодovitость/бесплодие домашней живности, хороший/плохой урожай) и социальной (высокие/

низкие статусные позиции в обществе) направленности. Причем первый блок этих ценностей можно признать более приоритетным для жанра проклятий, где весь круг сущностно важных пожеланий представлен множеством тематических разновидностей и большим числом текстовых репрезентаций, а мотивы второй группы (имущественной и социальной направленности) оказываются более типичными и частотными в жанре благопожеланий. Подобное распределение тематических блоков может быть, как мне кажется, связано с принципиально разной прагматикой того и другого жанра. В условиях острого столкновения интересов, вражды, агрессивного противостояния (т. е. в сфере бытования проклятий) на первый план выходят жизненно важные ценности, связанные с необходимостью физического выживания и сохранения родовых связей. Человек проклинаящий желает своему антагонисту утратить то, что сам для себя считает наиболее ценным, – здоровье, сохранение потомства, божественное покровительство и т. п. Тогда как в празднично-обрядовой обстановке дружеского общения (т. е. в сфере бытования благопожеланий) важнее всего позаботиться о материальных источниках существования, обеспечить себе на ближайшее будущее (средствами словесной магии) имущественное благополучие и социальную стабильность.

Таким образом, хотя основной состав ценностей в обоих жанрах в целом совпадает, это не позволяет нам сделать вывод об одинаковой системе оценок, характерной для одного и для другого жанра. Нетрудно было заметить, насколько по-разному разрабатываются одни и те же мотивы в жанре благопожеланий и в жанре злоречений, как по-разному распределяется центр тяжести между позитивным и негативным полюсами при оценке одних и тех же понятий и культурных знаков, насколько меняются приоритеты в иерархической структуре этих ценностей, какое тематическое разнообразие и множественность текстовых воплощений (либо, наоборот, однотипность и лаконичность единичных формульных клише) характерно для одного и того же мотива в противопоставленных жанрах **благо-** и **злопожеланий**. И особенно важно отметить то обстоятельство, что более или менее полную картину, отражающую аксиологически значимые приоритеты в славянской традиционной культуре, удастся восстановить только в том случае, если учитывается как список «благ», так и перечень антиценностей.

ТЕКСТЫ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ С ИНТЕРПРЕТИРУЮЩЕЙ ФУНКЦИЕЙ

Среди текстов традиционной культуры выделяется группа таких более или менее устойчивых словесных клише, которые объединяются присущей им толковательной функцией. Они объясняют: с какой целью осуществляются те или иные магические действия; почему необходимо соблюдать те или иные правила поведения и запреты; как и каким образом расшифровываются символы гаданий, сновидений и примет; как и к чему мифологическую трактовку получают некие хозяйственные, бытовые или природные события и явления. Речь идет о таких семиотических культурных текстах, как мотивировки действий и запретов, толкования снов и гаданий, интерпретация разных наблюдаемых в мире событий. Они могут быть отнесены к разряду текстов-интерпретантов, призванных раскрыть значение тех или иных символов «языка» народной культуры. В этом смысле они примыкают к области народной герменевтики, понимаемой как толкование самими носителями традиции (т. е. изнутри культуры, а не со стороны внешних наблюдателей и ученых-исследователей) семантики и функции текстовых сообщений.

1. Рассмотрим прежде всего **мотивировки** обрядовых действий (или запретов на какие-либо действия). В этнологических науках уже достаточно давно используется ставший широко известным термин *мотивировка*, относящийся к действиям, ритуалам, запретам, предписаниям. Все понимают, что он обозначает, к какой группе текстов применим¹, однако до сих пор так и не сформулирована удовлетворительная научная дефиниция самого понятия, и, соответственно, термин *мотивировка* не включается – насколько мне известно – в специальные терминологические словари по дисциплинам этнологического профиля². Нет его ни в «Словаре народной и научной терминологии: Восточ-

¹ Ср. один из типичных украинских примеров: «В Рождественский сочельник хоззяка кормит кур в обруче от бочки, щоби вони яець по чужых дворах не губили»; выделенная разрядкой целевая установка ритуала – и есть мотивировка магического действия.

² Кстати сказать, в словари по психологии, литературоведению, искусствознанию термин *мотивировка* прочно вошел как активно используемый, и для каждой из этих наук ему дана своя специфическая дефиниция.

нославянский фольклор» (СННТ 1993), ни в пятитомном этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (СД 1995–2012), ни в словарях лингвистических терминов, ни в «Лингвистическом энциклопедическом словаре» (ЛЭС 1990). Напомню, что в толковых словарях русского языка к слову *мотивировка* дается такое его общезыковое значение: ‘совокупность мотивов, доводов для обоснования чего-либо’, а исходная лексема *мотив* трактуется как ‘побудительная причина, основание, повод к какому-либо действию, поступку’.

Вызывает также удивление тот факт, что мотивировки как особый корпус текстов до сих пор не стали предметом специальных научных исследований ни в фольклорно-этнографических, ни в этнолингвистических трудах. Они, конечно, учитываются специалистами, изучающими ритуальное поведение носителей народной культуры: при описании каждого обрядового комплекса попутно фиксируются и формулировки целевой направленности каждого ритуального акта. Так, большое внимание «народным объяснениям обрядов» уделил в свое время П.Г. Богатырев (термин *мотивировка* он не использовал) в работе «Магические действия, обряды и верования Закарпатья», опубликованной в 1929 году (Богатырев 1971). Но сами по себе тексты мотивировок как обособленный жанр пока не стали объектом научного анализа. Фрагментарно эта разновидность текстов рассматривается в языковедческих трудах, в разделах по лексической семантике или по семантико-мотивационной реконструкции слов и фразеологических оборотов. На эти научные разработки обозначенной проблемы я и буду опираться в настоящей статье³.

Надо признать, что такое положение дел не является случайным. Дело в том, что все еще не вполне ясными остаются многие вопросы: например, принципы установления формальных границ той или иной мотивировки, включенной в фольклорно-этнографический контекст, или вопрос о том, имеют ли эти содержательные единицы статус вербального (или ментального?) текста, образует ли эта группа специфических текстов самостоятельный жанр, а также – какой сфере (языковой, речевой, фольклорной, мифологической) этот жанр принадлежит.

Отмеченная в научных исследованиях все нарастающая потребность выделить эти культурно значимые словесные единицы в особую жанровую группу (тексты-интерпретанты) определяется рядом

³ Толстая С.М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. С. 65–75; Она же. Мотивационные семантические модели и картина мира // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 188–203; Березович Е.Л. Русская лексика на общеславянском фоне: Семантико-мотивационная реконструкция. М., 2014; Мороз А.Б. Народная интерпретация этнографического факта // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Никиты Ильича Толстого. М., 2004. С. 174–182; Виноградова Л.Н. Мотивировки обрядовых действий: Стереотипы религиозного и магического мышления // Folklor – Sacrum – Religia. Lublin, 1995. S. 52–58; Виноградова Л.Н. Мотивировки ритуальных действий как интерпретирующие тексты // Ученые записки Российского православного университета им. ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 111–117.

характерных для них признаков. Во-первых, это вполне четко очерченная содержательная основа и строгая логическая структура. Эти причинно-следственные конструкции – вводимые в текст союзами, выражающими цель (*чтобы, для того чтобы*), либо причину (*потому что, так как, поскольку*), либо следствие (*а то, а не то, иначе*), – содержат указания на целевую установку ритуального акта либо на обоснование определенного правила поведения.

Во-вторых, мотивировки прагматически четко маркированы, т. е. они выполняют важнейшую культурную функцию – объяснить, «зачем надо поступать именно таким образом» и «почему нельзя делать то-то и то-то». Например, з.-укр. «Не годится в Рождественский сочельник открывать сундуки с одеждой, иначе они весь год будут пустовать» (Czerwiński 1811: 135); полес. «Весной при первом выгоне скота хозяева заставляли коров перешагнуть через лежащее в воротах яйцо, “каб кароўка була цэлы год круглая, наедаяна, як тэе яйчко”» (ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.); рус. костром. «При покупке лошади или коровы она передается из полы в полу, а не голыми руками <...>, чтобы велась скотина [у нового хозяина]» (Журавлев 1994: 166). Цель или причина действия может быть выражена и в сокращенном виде, например, предложной конструкцией с целевым предлогом: «Ветки от троичкой березки кладут в сусек для охраны зерна от мышей» (Зернова 1932: 30). Такие редуцированные формулы со значением цели часто фигурируют в описаниях ритуальных или магических актов, ср.: это делается «для здоровья» (т. е. чтобы быть здоровым), «ради высокого льна» (т. е. чтобы лен рос высоким), «для дождя» (чтобы пошел дождь), «от порчи» (чтобы не быть испорченным).

Однако самым главным признаком мотивирующих клише следует считать то, что они наделяются ярко выраженной интерпретирующей функцией и своей особой сферой бытования (ритуал, магия, запреты, правила поведения). С учетом перечисленных характеристик (структура, семантика и прагматика) эти своеобразные тексты могут, по моему мнению, рассматриваться как особый языковой или даже фольклорный (в смысле соотнесенности с этнокультурной традицией) жанр.

Рассмотрим последовательно, в каких ситуациях и у кого из носителей традиционной культуры возникает необходимость мотивировать те или иные действия (свои и чужие). Мы уже упоминали, что мотивировки функционируют либо в ритуально-магической сфере (как интерпретация развернутых обрядовых комплексов или частных магических актов), либо в контексте бытовых и ритуальных запретов и предписаний.

Говоря о мотивировках, включенных в ритуал, необходимо отметить специфические особенности их бытования, связанные с тем, что в своем реальном текстовом воплощении они, как правило, не включаются в структуру обряда в качестве его обязательного компонента. Сами исполнители ритуала не нуждаются в прямом формулировании цели своих действий. По словам С.М. Толстой, «в отличие от вербального текста, акциональный текст обряда обычно не имеет

формально выраженных показателей своей прагматики, в нем чаще всего не эксплицируются ни адресаты совершаемых действий, ни их цели. Как в таком случае мы можем узнать, зачем, с какой целью совершается обряд и кому он адресован?» (Толстая 2015: 69).

Экспликация мотивировок (их вербализация) характерна для ситуации двух типов: во-первых, при контактах с «чужими», т. е. с представителями другой культуры (с горожанами, при межэтнических контактах, во время общения с фольклористами-собираателями, которым приходится объяснять цель обряда, и т.п.); и, во-вторых, при передаче этнокультурной информации «своим», т. е. новым поколениям своего сообщества либо лицам, которым предстоит смена социального статуса⁴. Во всех остальных случаях сообщения о назначении и целях обрядово-магических действий не эксплицируются; подразумевается, что они известны и исполнителям ритуала, и окружающим. А наблюдателям из разряда «чужих», чтобы понять смысл обряда, приходится специально расспрашивать информантов, зачем и с какой целью он совершается. Именно то обстоятельство, что тексты мотивировок чаще всего не воспроизводятся как обязательный компонент обряда, а существуют лишь в сознании носителей традиции, создает такие условия, при которых целевая установка ритуала забывается гораздо быстрее, чем последовательность постоянно воспроизводимых обрядовых действий. Соответственно, в одном и том же селе могут возникнуть разные версии, объясняющие назначение одного и того же ритуально-магического акта. Так, анализируя широко известный в Закарпатье рождественский обычай обвязывать ножки стола цепью, П.Г. Богатырев приводит следующие варианты его местных толкований: «сидящие за ужином члены семьи ставят ноги на цепь, обвязывающую ножки стола, чтобы ноги были крепкими, как железо»; «хозяйка обвязывает ножки стола цепью и замыкает ее на замок, чтобы в течение всего года волчьи пасти были на замке и скотина бы уцелела»; «стол обвязывают веревкой или цепью, чтобы защитить дом от дьявола»; «ритуал обвязывания ножек стола сопровождается приговором: “Как стол не может сдвинуться с места, так пусть ветер не трясет плодовые деревья в саду”»; «когда хозяин обвяжет цепью стол, Сатана оказывается закованным в цепь и не может вредить людям» (Богатырев 1971: 174–175). Таким образом, характерное для текстов народной культуры «стирание смыслов» изначальных мотивировок и их часто отмечаемая вариативность – явление, вызванное именно таким (имплицитным) характером бытования.

Иначе обстоит дело с мотивировками не ритуальных актов, а запретов и предписаний, которые часто фигурируют в своем полном текстовом виде, чтобы служить убедительным аргументом

⁴ Ситуация обучения, как известно, возникает постоянно на каждом этапе жизненного цикла, когда необходимо обучить правилам поведения и детей, и взрослых, особенно при переходе человека из одной социальной группы в другую (как вести себя в ситуации сватовства, на свадьбе, во время похорон, в состоянии беременности, во время родов и т.п.).

для тех, кого призывают к соблюдению запрета: например, «Беременной женщине нельзя перешагивать через веревку или ткацкую основу, иначе при родах пуповина обмотается вокруг шеи новорожденного» (Павлова 1990); «Молодым людям нельзя было сидеть на пороге лицом во двор, иначе сваты проедут мимо» (СД 1995/1: 147); выметенный в Великий четверг домашний мусор «бросали на бегучу воду, щоб нияка погань не была ў хаты» (СД 2004/3: 338); «Нельзя позволять ребенку до года смотреться в зеркало, иначе он не начнет вовремя разговаривать» (СД 1999/2: 322). Ср. также примеры предписаний: «Чтобы найти обратную дорогу, заблудившийся в лесу человек должен вывернуть одежду наизнанку» (СД 1995/1: 466); «Все Зеленые святки надо иметь при себе полынь, чтобы русалки не защекотали» (Nowosielski 1857: 79).

Итак, одна группа мотивировок относится к сфере ритуально-магических актов (и там они чаще всего присутствуют в скрытой форме), а другая – к запретам и предписаниям (для которых более характерна эксплицитная форма функционирования). Обе эти группы мотивировок в этнокультурной традиции всегда относятся к действию и касаются нормативно обусловленных правил поведения. Этот важнейший признак связан с внутренней формой самого слова *мотив* (от лат. *motum, motus* ‘движение, побуждение к действию’).

Наиболее интересным, как считают специалисты, и наиболее сложным аспектом изучения мотивировок является анализ самого механизма установления причинно-следственных связей между двумя фактами: между мотивируемым действием и мотивирующим суждением (мифологическим верованием). Например: «Чтобы иметь успех у парней, девушка, идя на вечерку, брала с собой ветку, на которой когда-то сидел пчелиный рой» (словац.; СД 1995/1: 364). В качестве мотивационного бинама здесь выступает цель («иметь успех у парней») и магический способ ее достижения («иметь при себе ветку, на которой посидел пчелиный рой»), а логическим обоснованием для их сближения служит признак «кружиться, роиться», который позволяет реконструировать основной смысл магического акта («чтобы кавалеры роились вокруг девушки»). Обычно ассоциативные связи и символические сближения между мотивирующим и мотивируемым базируются на каком-либо релевантном признаке магического предмета (либо действия, лица, локуса и т.п.): «При первом купании новорожденного в воду опускали куриное яйцо, чтобы младенец скорее округлился» (в.-слав.); «Нельзя бить скотину старым веником, иначе она иссохнет» (в.-слав.); «Маленьким детям нельзя давать есть рыбу, иначе они долго не научатся говорить» (укр.). Из всего круга возможных характеристик предметов, используемых в ритуале, выбирается один главный мотивирующий признак, положенный в основу толковательной модели: «круглый, как яйцо», «сухой, как веник», «немой, как рыба», «прочный, как железо».

Однако очень часто приходится сталкиваться с такими типами мотивировок, смысл которых не лежит на поверхности, остается за-

темненным, требует специальных способов реконструкции скрытого значения. Весьма длинную цепочку смысловых связей приходится восстанавливать исследователю, чтобы объяснить, на каком основании происходит сближение в одной мотивировке двух понятий. Например: «После отлучения ребенка от груди нельзя повторно начинать кормить его грудью, иначе он вырастет урочливым, глазливым» (о.-слав.). Мотивационный бином этого запрета строится на сближении двух образов: «дурной (т. е. насылающий порчу) глаз у человека» и «повторное прикладывание ребенка к материнской груди», а вопрос о том, что служит обоснованием для такого сближения, остается для исследователей пока что малопонятным.

Очевидно, что многообразные семантические связи мотивирующего и мотивируемого требуют специального изучения и применения особых методов реконструкции. Надо признать, что чаще всего при формировании мотивационного бинома основная семантическая нагрузка приходится на категорию признака, свойства, качества (какого-либо предмета, явления, действия и т.п.), ибо в символическом «языке» культуры именно признак обладает чрезвычайно высоким семиотическим потенциалом. Например, если для отпугивания нечистой силы в разных локальных традициях у ворот выставляли топор либо косу, серп, нож, – то очевидно, что функция оберега строится на свойствах ‘острый, режущий, металлический’; если при приближении грозы из дома выбрасывали кочергу, ухват, помело, хлебную лопату – то в качестве объединяющего признака здесь выступает принадлежность этих вещей к печным атрибутам.

Широко известный у разных народов запрет использовать для строительства дома дерево, пораженное молнией (*громобой*), мотивируется в разных этнодиалектных традициях самыми разными негативными последствиями, например: жильцы дома будут часто болеть и умирать; в семье постоянно будут происходить ссоры, раздоры; в доме заведется чужой «домовик»; хата будет холодной, непригодной к жизни; дом будет разрушен вихрем или сожжен молнией; в доме постоянно будет пугать, мерещиться и т. п. Но для исследователя культуры понятно, что весь этот список негативных фактов является лишь следствием главной причины запрета – преследованием (со стороны грома) спрятавшегося в дереве черта. И действительно, в составе большого числа вариантов этого предостережения и его мотивировок встречаются (в наиболее архаических зонах славянского мира) такие объяснения, которые раскрывают их первоначальное мифологическое значение. Например, в Ровенском Полесье боялись использовать для строительства дерево-громобой, считая, что в нем «продолжает сидеть нечистый дух». Жители Польских Карпат формулировали подобный запрет следующим образом: «Drzewa zwalonego piorunem w ścianę domu nie biorą. W hacie umieszczane, samego dyabła sprowadziłyby do niej» [Поваленного грома дерева не берут для возведения стен дома. Будучи помещенным в доме, оно привлекло бы самого дьявола] (Lud 1898: 418). Подобные мотиви-

ровки, по сути, представляют собой свернутую мифологию со своим определенным сюжетом и своей аксиологической трактовкой.

Таким образом, интерпретирующие тексты можно рассматривать как ключ к пониманию символического языка культуры. На необходимость обратить на них особое внимание указывает в одной из своих работ С.М. Толстая: «Одной из наиболее интересных и актуальных задач является изучение мотивировок, их языковой и логической структуры, их семантики и функции как связующей нити между ритуально-обрядовой практикой и системой верований, традиционной картиной мира. Интерпретирующая роль мотивировок превращает их в важную составляющую всего метаязыка народной культуры, но в то же время они остаются частью самой этой культуры, и в этих обеих своих ипостасях они представляют несомненный интерес для исследователей народной культуры» (Толстая 2015: 75).

2. К числу текстов с интерпретирующей функцией, безусловно, принадлежат и **гадательные ритуалы**, для которых характерна техника кодирования смыслов, т. е. намеренное иносказательное «упрятывание» прямого значения сути предсказания в некую метафорическую форму. Прогностические тексты, как известно, имеют устойчивую двоичную структуру, ядром которой служит, с одной стороны, символический образ (формальная часть), а с другой – его толкование с точки зрения судьбоносных для человека грядущих событий (содержательная часть). Важнейшим конституирующим признаком гаданий и других прогностических текстов (снотолкований, примет), таким образом, является содержащаяся в них зашифрованная информация о будущем, которую надо еще суметь правильно расшифровать.

Логической основой при построении гадательного текста служит универсальный механизм категоризации явлений окружающего мира путем сравнения разных его фрагментов, например: «брошенные в реку и плавающие на поверхности воды венки прогнозируют девушкам замужество, а утонувшие на дно – девичество или смерть» (имеет место противопоставление «верха» как позитивного прогноза и «низа» – как негативного символа); «если число внесенных в дом поленьев окажется четным – это сулит свадьбу, а если нечетное – безбрачие» (оппозиция «чет/нечет» расшифровывается как прогноз «быть в паре» или «остаться без пары»). При этом подразумевается, что образная часть текста содержит некий скрытый «вопрос», а толковательная часть – «ответ», и соположение двух сравниваемых элементов создает условия для порождения метафоры. Например, образ «горящей свечи» и в гаданиях, и в снотолкованиях, и в приметах – это устойчивый позитивный знак со значением продления жизни, а «потухшей» – предвестие смерти.

Образная система прогностических знаков в акциональных гаданиях чаще всего строится на основе предметной символики жребиев, определенных пространственных ориентиров либо получаемых извне звуковых сигналов, а также на числовой символике или образах отражений в гладкой поверхности и т. п. Например, в гаданиях по звукам

(на Русском Севере они назывались: *ходить слушать*) общие принципы расшифровки акустических знаков основаны на достаточно очевидных, прозрачных символических значениях, одинаково трактуемых в разных региональных традициях. Чаще всего с негативным прогнозом (с предвестием смерти, беды, болезни) соотносились звуки унылого пения, ударов топора, завывания ветра, глухого гудения, собачьего воя, колокольного звона, треска поваленного дерева; тогда как лошадиное ржание, цокот копыт, веселая музыка, петушиный крик осмыслялись как прогноз свадьбы и удачи; хлопанье дверями, шум, крик, беготня – понимались как предвестие пожара или войны; воронье карканье – символизировало несчастье или замужество за вдовцом (Виноградова 2000: 343). Вместе с тем противоречивые ассоциации могли вызывать такие звуки, как хлопанье в ладоши, шлепки по воде, «клохтанье» курицы, которые в севернорусских гаданиях трактовались то как предвестие беды, то как приплод домашней птицы или удачный рыбный улов. Скрип медленно едущей телеги мог быть предвестием смерти и похорон, а мог трактоваться как прогноз большого урожая злаков (там же).

Таким образом, гадательный ритуал в целом представляет собой акт мистической коммуникации гадающего с неким потусторонним прорицателем: человек задает вопрос (мысленно или вербально), а мифический прорицатель посылает (или не посылает, и тогда гадание считается не состоявшимся) «ответ» в виде закодированного знака. При этом осмысление элементов окружающей действительности как «хороших» или как «плохих» в прогностических текстах происходит на основе универсальных для традиционной культуры семантических оппозиций типа: веселый/грустный, свежий/черствый, первый/последний, правый/левый, запад/восток, чет/нечет, верх/низ, сухой/мокрый, молодой/старый и под. И все эти пары противопоставлений напрямую связаны с категорией оценки, т. е. один член в этой двоичной системе наделяется положительным значением, а второй – отрицательным.

3. По своим жанровым показателям гадания тесно смыкаются с **толкованиями снов**, для которых тоже характерны двучленная структура текста (образ сновидения – его толкование), функция прогнозирования будущего, метафорическая форма прогностического знака и его аксиологическая идентификация («к добру» – «к чему-то плохому»). Главным их отличием от гаданий является внеритуальная сфера бытования и разный онтологический статус каждого из двух элементов сонника: сновидение принадлежит нереальному миру сна (образы подсознательной мыслительной деятельности индивидуума), а интерпретация сновидения – миру яви, реальной жизни. Важно при этом учитывать, что хотя сны и принадлежат нереальному миру видений, однако они *пересказываются и толкуются* (т. е. обретают вербализованную форму) в реальной действительности, поэтому приписывание образам сна определенного прогностического смысла происходит в сознании носителя традиции на базе бытующих в конкретном социуме общеязыковых и культурных стереотипов. Именно это и делает сонники фактом

культуры, а не единичным сообщением конкретного человека. Например, сон о собаке обычно трактуется в разных локальных традициях одинаково противоречиво: то как «встреча с другом» (на основе ментального стереотипа «собака – друг человека»), то как «ссора, ругань», «кто-нибудь облет, укусит» (на основе общеязыковой семантики слова); свежий хлеб во сне служит знаком «чего-то хорошего», а черствый, засохший – «чего-то плохого»; «если снится чистая вода, то это к добру, а грязная – к беде». Соответственно, в снотолкованиях более значимыми оказываются не пространственные семантические оппозиции (как это наблюдается в гаданиях), а оппозиции, связанные с оценкой качества, например: белый/черный, полный/пустой, молодой/старый, целый/разбитый, чистый/грязный, прозрачный/мутный, цветущий/увядший и под.

В качестве основных мотивационных моделей для построения сонников выступают: принцип подобия (голым себя увидишь во сне, значит, будешь обкраденным), метонимии (кольцо снится к свадьбе или помолвке), противопоставления (веселье и смех во сне – это к слезам), тождества (солдат снится, значит, предстоит встреча с военным), принцип оценочных обобщений (зеленая трава приснится – это хорошо, а засохшая – плохо). Вместе с тем целый ряд затемненных символических значений сна восходит к глубинной мифологической основе и требует специальных приемов исследовательской реконструкции. Так, например, известные во всех славянских сонниках толкования типа «падающие звезды во сне – предвестие смерти» или «мертвец снится к дождю», безусловно, восходят к архаическим верованиям о звездах как душах живых или умерших людей и о «нечистых» покойниках, которые якобы управляют атмосферными процессами (см. подробнее: Niebrzegowska 1996: 61–75).

Тот факт, что в снотолкованиях всех славян отмечается прямо противоположная оценка яйца, сигнализирует о неких его (мифологически значимых) вредоносных свойствах. При общей позитивной оценке яйца как символа плодородия, возрождения жизни и начала всех начал сновидения о яйцах часто расшифровываются как знак беды, предвестие появления на теле шишек и волдырей (по признаку круглой формы яйца), как знак чего-то плохого. Так, в польских народных сонниках яйцу приписывается целый ряд отрицательных значений: 1. 'сплетни, наветы, наговоры'; 2. 'появление опухолей, нарывов, волдырей'; 3. 'неприятности, проблемы, огорчение'; 4. 'ссора с соседями'; 5. 'сиротство'; 6. 'порча, чары' (там же: 168–169). А в полесских толкованиях снов о яйце отмечаются и позитивные, и негативные значения. Среди первых: 'радость, свадьба', 'прибыль, приплод, надой молока', 'богатство, деньги'. Либо оценка этого сна зависит от признака «целый/разбитый»: «Як побыти яйця сніцца – то яксь нєсчасьє, а як цїлы – то чы грошы, чы шо добрє» (ПА, Бельск Кобринского р-на Брестской обл.). Среди вторых (негативных) значений выступает множество неприятностей: 'сплетни, ссоры, наговоры, позор', 'обман, кража, убытки, пропажа', 'болезнь, чирьи, нарывы', 'слезы, плач',

‘неприятности’; как крайне плохой прогноз осмысливается сон о разбитом яйце: «Разбитое яйцо снится – к смерти» (ПА, Замощье Лельчицкого р-на Гомельской обл.); «Разбитое яйцо [во сне] – разбитая жизнь» (ПА, Перга Олевского р-на Житомирской обл.). Можно предположить, что все эти негативные значения связаны с еще одним типом толкования снов о яйце: «Плохо, если яйцо снится, – придут чужие люди» (ПА, Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.). Дело в том, что в славянских мифологических представлениях яйцо требовало осторожного обращения, так как из него могло вылупиться опасное демоническое существо: черт в виде драчливого петуха или летающий змей (см. статью «Яйцо в славянской мифологии и магии» в настоящем издании). Ср. полесское свидетельство: «[Яйцо во сне] – это што-то нехорошее, можа, хто з яйца выйде» (ПА, Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл.).

Рассматривая большой корпус народных сонников, исследователи, таким образом, могут восстановить словарь символов-расшифровок сновидений, бытующих в коллективном сознании определенного этноса. Однако для целей изучения текстов-интерпретантов снотолкования выглядят слишком лаконичными, усеченными, однословными («ягоды снятся – к слезам», «аист приснится – это к беременности», «сухое дерево – к большой беде»). Кроме того, в этих текстах очень часто формулируется означаемое (образ сна), но утрачивается означающее (толкование), которое заменяется обобщенной оценочной формулировкой: «хорошо», «плохо», «к добру», «к беде», т. е. исчезает главный опознавательный признак текстов-интерпретантов – наличие основанного на метафоре мотивационного бинама.

В этом смысле более продуктивными (для целей изучения интерпретирующих клише) можно признать еще одну разновидность текстов.

4. Мифологические трактовки наблюдаемых явлений или событий. По формальным показателям (организация текста в виде причинно-следственных конструкций) они сближаются с мотивировками действий и запретов, но мифологические толкования призваны объяснить не смысл ритуального или бытового поведения человека, а причину возникновения неких происходящих вокруг людей необычных,стораживающих, опасных событий. Например: «Если корова по утрам выглядит потной, замученной (сообщение о наблюдаемом явлении), значит, по ночам ее гоняет домовик (причинно-следственная мифологическая трактовка). Тогда в хлеву вешают убитую сороку (описание магического действия человека), чтобы домовик не мучил корову (причинно-целевое обоснование этого действия, т. е. мотивировка магического акта)». Или другой пример: «Если в ясный день внезапно поднимается вихрь, значит, в это время кто-то повесился» (природное явление объясняется фактом самоубийства). Для исследователя народной культуры важным оказывается то, что подобные интерпретации происходящего в реальной действительности осуществляются носителями традиции на основе мифологических представлений об устройстве окружающего мира, поэтому они служат надежным источником для

изучения архаических верований. И такие интерпретирующие тексты могут быть представлены как в виде краткого сообщения (словосочетание), так и в виде пространного, сюжетно разработанного повествования (этиологические легенды, объясняющие происхождение разных видов животных и растений, природных явлений).

В отличие от рассмотренных выше групп текстов-интерпретантов (мотивировок, толкований гаданий и снов), мифологические трактовки наблюдаемых явлений нельзя признать устоявшимся жанром (языковым или фольклорным). По своей формальной структуре они могут сближаться с мотивировками действий (причинно-следственные логические связи), с толковательными моделями прогностических текстов и загадок (категоризация явлений окружающего мира путем сравнения двух его элементов), с фольклорными нарративами, призванными объяснить причины возникновения тех или иных реалий действительности, и с другими жанровыми разновидностями. Главным объединяющим признаком мифологических трактовок является их интерпретирующая функция.

В роли такого рода интерпретирующих текстов могут выступать, например, народные названия дождя, идущего при солнце. В Полесье такому аномальному явлению, как «слепой дождь», давались следующие объяснения: это вдова или сирота плачет, цыгане женятся, русалки купаются, ангелы купаются, душа утопленника сушится, ведьма масло сбивает, черт бьет свою жену, волка лихорадка трясет. Ср., например, «Як иде дождь и сонейка светить, кажуць, што ета удавинныя слёзы падаюць» (ПА, Золотуха Калиновичского р-на Гомельской обл.); «Сонцэ свитьты і дождь идэ – то сирота плачэ» (ПА, Парохонск Пинского р-на Брестской обл.); «Сонышко светит и дож падае, то гаворыць: в тое час душа, хто потопленік, та душа пересушываецца» (ПА, Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.). Почему факт выпадения дождя во время солнца мотивируется плачем разных персонажей, можно понять на основе метафоры «дождь – слезы», а логическое обоснование возникновения остальных мифологических интерпретаций (цыганская свадьба, взбивание ведьмой масла и т.п.) еще предстоит установить специалистам (см. подробнее в статье: «Почему дождь при солнце называется *слепой дождь*?»).

Таким образом, рассмотренные нами тексты с интерпретирующей функцией (мотивировки ритуальных актов и запретов, толкования снов и гаданий, а также мифологическая трактовка разных знаковых событий и природных явлений) служат источником для изучения символического языка народной культуры и реконструкции архаических представлений об устройстве мира.

Такая ценная информация может быть получена даже на основе шуточных ответов на детский вопрос «Откуда берутся дети?». По полесским данным, «младенцев приносят весной перелетные птицы (чаще всего – аист)»; «детей находят в зарослях трав и цветов, на овощных грядках среди растущей капусты, огурцов, в злаковом или конопляном поле, на деревьях, в кустах»; «их приносит талая весенняя

вода»; «их спускает на веревочке Бог с неба»; «детей покупают у цыган» и т. п. Обращает на себя внимание полное отсутствие зимней символики в этих формулах, т. е. важной информации для исследователя является реконструируемая мифологема, указывающая на связь деторождения с периодом общей вегетации, плодоношения растений и с весенне-летним пробуждением природы.

5. Наконец, рассмотрим еще одну разновидность текстов с интерпретирующей функцией. На этот раз речь пойдет об одном фольклорном жанре – о **русских подблюдных песнях**, включенных в святочный обряд коллективных гаданий. Для символизации и прогностической интерпретации здесь используются совершенно иные знаковые единицы, чем это наблюдалось в рассмотренных выше акциональных гаданиях. Основным механизмом для предсказания будущего здесь служат определенные фольклорные образы и мотивы (а не наблюдаемые гадающими людьми явления окружающей действительности).

Подблюдные песни относятся к разряду обрядовых, приуроченных к рождественско-новогоднему циклу праздников. Наиболее широко они распространены на Русском Севере; известны также в центральных русских и южнорусских областях (смолен., москов., калуж., рязан., тул., орлов.). Их названия – с *блюдом гадать*, в *блюде гадать*, *блюдо трясти*, *кольца трясти*, *закидывать кольца* – связаны с особенностями ритуала, в котором каждый участник совместных гаданий бросал в общее блюдо свою вещь-жребий с индивидуальной меткой – кольцо, брошь, сережку, булавку, пуговицу, монетку и т. п. Руководящая обрядом старшая из женщин закрывала блюдо платком, встряхивала его и затем под коллективное пение поочередно вынимала наугад один из этих предметов (индивидуальных «жребиев»). Содержание песни служило прогностическим знаком, т. е. зашифрованным предсказанием будущего для хозяина вещи. Другие варианты названий определялись формой песенных рефренов: *илею петь*, *илея*, *люлюкать* и т. п., либо функцией жанра: «судьбу припевать». Иногда в терминологии подблюдных песен отражается характерная для них форма иносказательной речи; например, жители Вятского края называют их *загадками*, *прибаутками*, *присказулками*. Ср. также текст калужской подблюдной песни, где она называется «загадкой»: «За рекой мужики богатые, гребут деньги лопатою. А кому эта загадка достанется – не минуется, скоро сбудется» (Круглов 1982: 56). Широко была распространена практика загадывать судьбу не только на себя, но и на своих близких родственников, так что при большом стечении народа в блюде могло набираться до двухсот жребиев. Ср. свидетельство из Костромской обл.: «Вот берем блюдечко, пуговицы в него кладем (<...>, к нам со всего Пыщуга пуговицы дают, это блюдечко полно накладывается; штук по двести бывает. Да! Например, вот вы идете – сколько у вас родня? Считайте: отец, мать, брат, сестра – там на всех стараетесь (ну, уж на маленьких я не ложу). И получается очень много пуговиц» (ВСП 2001: 22). А поскольку существовал запрет на повторное (в течение одного гадания)

исполнение одной и той же песни для разных участников, репертуар этих гадательных текстов по необходимости разрастался за счет включения в него неких песенных отрывков, цитат, устойчивых выражений из других фольклорных жанров. Например, в качестве подблюдных песен могли использоваться загадки: «Стоит корыто, другим покрыто» (ПКП 1970: 217, № 301), «Заехали в ухаб, да не выехать никак» (ВСП 2001: 25, № 46); зачины колядок или свадебных песен («Идет кузнец из кузницы. Ты кузнец, ты кузнец, и ты скуй мне венец! Из остаточков мне золот перстень, из обрезочков мне булавочек» (ПКП 1970: 187, № 229); отрывки «жесточких романсов»: «Приняла молодца по веревке в окно. Погостил молодец у красотки своей» (ВСП 2001: 24, № 33); поговорки: «Жили бы хорошо, если бы муж и жена были заодно» (ВСП 2001: 25, № 39) и т. п.

В результате этого процесса часть подблюдных песен утрачивала такой важный жанровый признак, как «обязательная метафоричность общего значения». Разгадывать песенный мотив уже не требовалось, так как в качестве прогностического знака могло выступать, например, высказанное в прямой (а не в иносказательной) форме обычное благопожелание, ср.: «Жить бы богато, ходить хорошо, не хотеть ничего, спать тепло, работать легко!» (ВСП 2001: 24, № 25).

Естественно, что самым многочисленным по составу повсеместно оказывается цикл подблюдных песен с матримониальной тематикой, поскольку святочные гадания некогда вообще считались занятием по преимуществу незамужней молодежи. Но в более позднее время, когда это коллективное гадание приобрело форму своеобразной забавы, совместного проведения досуга, массового святочного увеселения, в обряде стали принимать участие и люди старшего поколения. Соответственно, выпавшая на их долю песня со свадебной символикой получала иную трактовку, чаще всего осмыслялась как негативный прогноз. Ср. тексты подблюдных песен, рефрены которых нами опущены, а в квадратных скобках приводятся комментарии исполнителей, объясняющих смысл предсказания: «Раскрылись коробья, раскатилось полотно» [*молодому – к богатству, старому – к смерти*] (ВСП 2001: 27, № 85); «Сидит воробышек на перёгородке. Смотрит воробышек в ту сторону. Куда поглядит – туда и полетит» [*девке – замуж выйти, старухе – помереть*] (Ветлужская сторона 1996: 28, № 95); «Скуй, кузнец, золотой венец» [*молодому – хорошо, старому – умрёт*] (ВСП 2001: 26, № 53); «Пялю-попялю бело полотно» [*девушкам – замуж, пожилой – к смерти*] (Ветлужская сторона 1996: 23, № 31).

Таким образом, один и тот же прогностический знак мог оцениваться то положительно (замужество), то отрицательно (смерть). Несомненно, это объясняется глубинными мифологическими связями между мотивами свадьбы и похорон, в основе которых лежит общая семантика «перехода» (из своей семьи в чужую; из своего мира в потусторонний) и смены статуса (женатый/неженатый, живой/мертвый). Не случайно одним из самых популярных в цикле гадательных песен выступает мотив «отъезда из дома» (и его варианты: «готовность к отъезду», «поездка в

дальний путь» и т.п.), который обычно толкуется для молодых участников гаданий как дальняя дорога или предвестие свадьбы, а для старых – как болезнь и смерть: «За воротами кони заворочены стоят, сесть в сани, поехать вскачь, уехать – не приехать» [*молодому – уехать; старому – не важная, помереть...*] (ВСП 2001: 25, № 38); «Саночки-самокаточки, сесть да уехать, домой не приехать» [*плохая, к плохому; ну-ко, дома не бывает!*] (ВСП 2001: 32, № 156); «Лодочка от одного берега отстала, а ко другому не пристала» [*к разлуке, к дороге*] (ПКП 1970: 205, № 269); «За воротами кони заворочены стоят, куда поглядят – туда и побежат» [*хорошая: вроде, за невестой как поедет*] (Ветлужская сторона 1996: 27, № 92).

С другой стороны, отсутствие движения, т. е. мотивы со значением «сидеть, еще посидеть», «лежать, еще полежать», «ждать не дожидаться» и т.п., – устойчивый символ безбрачия и стародевства: «Я на пече сижу, заплатки плачу, еще посижу, еще поплачу» [*к девичеству*] (ПКП 1970: 200, № 256); «На лёжаночке лёжу, толокняночки бажу. Я ишшо полёжу, да ишшо побажу!» [*Так эта худáа писня. Ну, ак всё раньше говорили, шо: “У-уй, девка, на лёжаночке лёжишь, дак худо!”*] (ДКСБ 1997: 82); «За столами сижу, сарафаны крою. Я ишо посижу, я ишо покрою» [*эта не выйдет замуж*] (ДКСБ 1997: 84). Интересно, что даже текст общеизвестной загадки «заехал в ухаб, не выехать никак» (со значением ‘смерть’), попав в репертуар подблюдных песен, мог трактоваться как символ стародевчества – по признаку невозможности сдвинуться с места, ср.: «Заехала в ухаб. Да не выехать никак» [*сидеть в девках*] (ДКСБ 1997: 83). Вместе с тем этот же мотив, понимаемый как «сохранение неизменного статуса», служил основанием для позитивного прогноза, если песня доставалась замужней женщине. Так, одна из костромских подблюдных песен («Я на печке сижу, заплатки плачу. Ещё посижу, ещё поплачу») получила следующее толкование: «Значит, не умрёшь!» (ВСП 2001: 30, № 123).

При попытках разгадать песенные метафоры использовались самые разные толковательные модели. Решающую роль в этих толкованиях могли иметь: семантика отдельных слов и устойчивых выражений; многозначность слова; мифологическая трактовка фольклорных мотивов; упоминание в песне реалий свадебного или похоронного обрядов; общепринятые в языке и культуре противопоставленные (позитивные или негативные) образы типа «свежий/заплесневелый хлеб», «полная/пустая квашня», «новая/старая одежда», «своя/чужая сторона», «охотник с добычей / охотник без добычи» и т. п. Рассмотрим некоторые из этих случаев.

Благодаря широко известному выражению *сидеть в девках, засидеться в девках* формируется негативный песенный образ «сидеть – еще посидеть», прогнозирующий безбрачие в русской фольклорной традиции. Это же касается фразеологизма *одной век вековать*, символизирующего в песнях одиночество, стародевство, вдовство. Песенный образ «конь встал, дальше не везёт» способствует порождению прогноза «не повезет в делах».

В тех случаях, когда фольклорный мотив не вполне ясен для носителей традиции и не имеет общепринятой однозначной трактовки, он приобретает множественные варианты самых разных объяснительных сценариев. Например, для смоленской подблюдной песни «Нивка узенька, снопы частеньки» (СМЭС 2003: 640, 645, 665, 666, 669, 684) зафиксированы следующие толкования, в которых обыгрывается то негативная семантика «узенького» (например: парню – *холостому быть*), то позитивная семантика «частенького» (*к многодетности, к рождению детей*), то главным становится образ «снопы/жита» (*к богатству, к урожаю*), то мотив «частых снопов» неожиданно ассоциируется с теснотой могил на кладбище: «Нивка узкая, снопы частыи» [*Помереть – могилки ж на кладбище частенькие*] (там же: 666).

Для исследователя, изучающего символический язык культуры, интерес представляют как общепринятые в социуме, закрепленные традицией модели толкования того или иного песенного мотива, так и случаи единичной индивидуальной трактовки, отличающейся от стандартной. Например, популярная подблюдная песня с мотивом «два отрока венчаются, кольцами меняются» повсеместно толкуется как предвестие свадьбы. Однако в индивидуальной трактовке одного из вологодских информантов она приобретает негативное значение из-за выражения *на паперти*, ср.: «На паперти два отрока венчающца, золотыми кольцами обменяющца» [*Вот это уже «на паперти», дак это тожо нехорошая. «На паперти» – это они нехорошо. Значит, эта песня уже или к молодым, или к умершим*] (ДКСБ 1997: 79). Подобное переосмысление песни произошло, по-видимому, под влиянием фразеологического выражения *стоять на паперти* – как негативного прогноза будущей судьбы.

Особый интерес представляют такие толкования, в основе которых лежат определенные мифологические представления, влияющие на положительный или отрицательный прогноз песенного мотива. Так, в качестве негативного знака часто выступают формулы *за рекой* и *чужая сторона*, наделяемые признаками потустороннего мира, ср.: «Ушла коровушка за реку, ушла да и не воротилася» [*плохая – что молодому, что старому*] (ВСП 2001: 27, № 78); «За рекой коровка в лапти обувается, на чужую сторонку собирается» [*плохая*] (ВСП 2001: 27, № 81); «За рязкой мужики всё богатыи, грядуть золото всё лопатами» [*к смерти*] (СМЭС 2003: 640). Последняя из приведенных песен вообще содержит целый набор мифологически значимых образов, соотносимых с представлениями о «том свете» («за рекой», «богатство», «золото»), и мотив, отражающий обрядовые реалии похоронного обряда, – копанье могилы («грести лопатами»). Не случайно один из вариантов этой «песенки старинных дней» был процитирован А.С. Пушкиным в «Евгении Онегине» с сопутствующим толкованием: «Но сулит утраты сей песни жалостный напев» (Пушкин 1975: 87). Лишь значительно позже мотив подблюдных песен «загребать серебро/золото лопатами» стал осмысляться как предвестие богатства, между тем выражения «лопатами гребут» во многих песенных текстах выступает именно как предсказание смерти: «Лопатами

гребут, секерами секут» [*к смерти*] (ПКП 1970: 222, № 317); «Тупицами рубят, лопатами гребут» [*к похоронам*] (ВСП 2001: 28, № 100); «Тупицами не рубят – лопатами гребут» [*к смерти*] (ФЗС 1974: 22, № 25). Со всей определенностью эта негативная семантика выражения *гребти лопатами* проявилась в толковании одной из смоленских исполнительниц песни: «Едут мажуки всё багатыи, грядуть золото всё лопатами» [*человек умрёт, загребать будут землю*] (СМЭС 2003: 666).

Достаточно многозначным оказывается в гадательных текстах образ полотняных изделий (холста, рушника, платка). Чаще всего он выступает как прогноз смерти, ср.: «По лугу хожу, я пялёны стялю» [*к смерти*] (СМЭС 2003: 658); «Ай, висить рушник на переклети, кто ня йдеть – об яго вытирается» [*плакать будешь, нехорошая песня*] (СМЭС 2003: 666); «Висят рушнички на воротиках. А кто идет, тот ими утирается» [*к смерти*] (ПКП 1970: 224, № 321); «Полное корыто платков намыто» [*к смерти*] (ПКП 1970: 217, № 303). Но иногда «белое полотно» является прогнозом получения письма: «По саду я хожу, всё холстинки стялю» [*это – письмо будет*] (СМЭС 2003: 681); либо «раскатанное полотно» символизирует дорогу (разлуку, солдатчину): «Коло речки хожу, я холстины стялю» [*в солдаты идти*] (СМЭС 2003: 640). В тех же случаях, когда речь идет о мотиве «рвать полотно», он однозначно толкуется в подблюдных песнях как отражение одного из похоронных правил – запрета резать полотно, предназначенное для покойника (его можно только разрывать руками), ср. следующие песенные варианты: «Сидит Орина на овине. Полотно дерёт и домой нейдёт» [*Плохая: дерет полотно, дак на покойника*] (ВСП 2001: 32, № 158); «Сидит молодича на зеленом лугу, бело полотно дерёт» [*...ея мужика-то убило в лесу*] (ВСП 2001: 36, № 212); «Среди пола стою да атласы деру» [*Плохая, бают, а вот поштё? Кабы резать, дак хорошо, а дерут – на покойника. На покойника нельзя стричь, токо драть коленкор-от*] (ВСП 2001: 32, № 153).

Так же противоречиво толкуется мотив «веников». С одной стороны, отмечается общая негативная семантика старого веника как символа бедности или неудачи: «Комар пищит, пару веников тащит» [*это бедность, ничего хорошего*] (ВСП 2001: 28, № 89); «Винички шумят-таки шумят, они ишшо пошумят, ишшо посидят» [*не выдут того году замуж*] (ДКСБ 1997: 83). С другой – роль банного веника в свадебных ритуалах мотивирует развитие позитивной символики: «Веники шухтят, мне жениться велят» [*к свадьбе*] (ВСП 2001: 27, № 84); «На подволочке два веничка шур-шуршат, пожениться хотят» [*к свадьбе*] (ВСП 2001: 35, № 200); «На бане веники шуршат, невесту выпарить хотят» [*к свадьбе*] (ВСП 2001: 35, № 199). И наконец, этот же мотив мог служить знаком смерти на основании обычая устилать гроб листьями от веника: «Шашнули венички на грядочке» [*Раньше в гроб клали веники, ну, уш тут, в этой семье кто-нибудь умрёт*] (ДКСБ 1997: 78).

Помимо того, что рассмотренные нами гадательные песни (вместе с их прогностическими толкованиями) отражают в той или иной степени фольклорно-мифологическую картину мира, они обладают еще

одним бесценным свойством: позволяют исследователям заглянуть в труднодоступную сферу народного сознания и миропонимания, поскольку представляют собой рефлексии самих носителей традиции по поводу этих гадательных текстов. Именно эти спонтанно воспроизводимые (при контактах с собирателями фольклора) «тексты-интерпретации» позволяют понять многие принципы толкования фольклорных образов как прогностических знаков.

Пытаясь раскрыть некоторые закономерности в способах символизации фольклорных образов и мотивов подблюдных песен как прогностических знаков, мы не упускаем, конечно, из виду и возможность действия механизмов обыденного (индивидуального и случайного) ассоциативного мышления, свойственного конкретному исполнителю песни. Так, песня с вполне, казалось бы, прозрачной положительной символикой («корова приносит приплод») получает в разных вариантах самые разные прогностические интерпретации: «Идет коровушка с приполоном, со телёночком» [*это прибыль будет*] (ВСП 2001: 32, № 154); «Ходит коровушка в пригород. Она домой пришла и приплод принесла» [*Хорошая, с приплодом. А девке достанется – плохо: в девках и родит*] (там же, № 146); «Пошла наша коровушка в лес погулять. Думали, коровушка дров принесет – пришла коровушка с приполоном, с приполоном да с теленочком» [*Или в дом прибыль, или молодушку замуж*] (там же: 29, № 106). Наконец, по отношению к варианту «Во дворе корова, а в избе телёнок. Прибыль в доме спит на соломе» зафиксировано единичное неожиданное толкование: песня «*плохая: телёнок слабый, а то бы во дворе спал*» (там же: 33, № 164). Образ «запыхавшегося медведя (идущего по улице, плывущего по реке)» трактуется то как предвестие богатства (ПКП 1970: 153, № 149), то как прогноз беременности, либо песня с этим мотивом сопровождается следующим предположением информанта: «Или, может, старáа там какая. Это што она будет плохо мочь – здоровье плохóэ» (Морозов, Слепцова 2004: 719). Но, конечно, для фольклористов и культурологов важно изучить более устойчивые (а не единичные и случайные) смысловые отношения между песенным мотивом и его трактовкой. Именно общепринятые и широко известные в сообществе ментальные стереотипы главным образом и определяют механизмы выстраивания связей «символический знак – толкование». Это можно было заметить при анализе всех типов прогностических текстов, но – по сравнению с образами сновидений и с символическими знаками, полученными в ходе акциональных гаданий, – фольклорные мотивы подблюдных песен представляют собой гораздо более сложные единицы для интерпретации их прогностического значения.

ЖАНР «ПЕСЕН-ПРАВОУЧЕНИЙ», ПРИПИСЫВАЕМЫХ РУСАЛКАМ

На ограниченной территории западного Полесья (Волинская, Ровенская, Житомирская области Украины и южные р-ны Брестской обл.) отмечено бытование текстов уникального жанра, условно называемых *русалчины песни*; их якобы поют русалки, появившиеся в земном пространстве на Троицкой неделе. Эти «песни» обычно включаются в рассказы о том, как ведут себя в этот период русалки: они бегают в ржаном поле, танцуют, водят хороводы, вяжут венки, исполняют некие назидательные припевки. Самые популярные из них касаются запретов мыть ногой ногу и сеять муку на дежу, например: «Нэ сий муки на дижку, бо вэлики грех, грех буде, / Нэ мый ногу об ногу, бо вэлики грех, грех буде» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.). В Полесском архиве Института славяноведения РАН хранится чуть более двадцати таких сообщений. Вот одно из них: «В лис мы ходыли [и видели] – такие малэнькие диточки по житю бэгали, хороши, ў вэночках, то поскочут, то схороняця. Они бегают, колы жито квитить, после Трийци йе Русалчына нэдиля, весь тыждень им указание есть – бигать. Они спивают: “Нэ бий нижка об нижку, / Нэ сий муки на дижку, / Бо грэх будэ, бо грэх будэ!”. Их, казали, на кобринском мосту бачыли [т. е. на мосту, ведущему в сторону г. Кобрин] – дви диўчитка сидэли, плэли вэночки. Русалки – это те, кто такие малэнькие умирают, правэдные, шчэ нэ нагрэшыли» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). Этот текст содержит набор наиболее показательных характеристик полесских русалок: по происхождению это души умерших безгрешных детей, которые выглядят как маленькие девочки в веночках; появляются они в житном поле после Троицы на Русальной неделе; всю эту неделю «им есть указание» – бегать среди цветущей ржи, где они танцуют и поют песенки.

По своему содержанию *русалчины песни* – это запреты на определенные действия людей. В первой их части высказываются некие правила поведения, а во второй – мотивировки этих правил: «бо то грих», «бо я Богови скажу», «бо будэш бачыты беду», «бо нэ будэ спору» и т. п. По данным Полесского архива, общий состав формул-наравоучений, приписываемых русалке, включает следующие запреты: нельзя во время мытья ног тереть одной ногой о другую; сеять муку при замешивании теста прямо в квашню; ложиться днем спать в поле на меже; класть

хлеб на крышку квашни; выпекать хлеб на зеленых древесных листьях; ставить хлебную лопату в печном углу «на стортъ», т. е. вниз черенком. Помимо перечисленных, еще дополнительный ряд правил поведения людей упоминается в *русалчиних піснях*, записанных в недавнее время украинскими этнографами в этом же регионе. В них говорится о недопустимости: бить коня дугой («не бий коня дугую»); пить воду прямо из подойника; проклинать своих детей; резать буханку хлеба с двух сторон («не край хліба на два боки»); садиться на дежу («не сядай на діжи»); ходить по меже («не ходи по межі»); идя вереницей, ступать в след друг друга; замешивать тесто, не надев фартука («не меси хліба без запаски»); оставлять вытопленную печь пустой (надо положить полено) и ряд др. (Галайчук 2008: 352–356; Кутельмах 2001: 109).

Во всех рассказах приписываемые русалкам назидательные тексты называются «песнями», хотя информанты всегда произносили их в форме речитатива и музыкальный напев воспроизвести не могли. По-видимому, такая жанровая дефиниция определяется тем, что русалочьи присказки чаще всего имеют форму ритмизованных и зарифмованных фраз или куплетов, ср.: «Не бий коня дугую, / Не мий ноги ногою, / Не пий води з дойниці, / Не проклинай дочки-єдиниці» (Галайчук 2008: 352); «Нэ сий хліба на дижу, бо русалкам розкажу!» (ПА, Любязь Любешовского р-на Волынской обл.). Но они могут и не иметь рифмы: «Не мый нога об ногу, бо рана будэ. Не сий муки на дежу, бо грих будэ» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.).

В комментариях рассказчика обычно подтверждается необходимость соблюдать указанные запреты. Ср., например, следующие высказывания: «Вы, кажэ, знаєтэ, шо <...> ны можно сияты муки – ну, така дижка йе – на дижку нэ можна... А вот ноги мыєшь ў тазыковэ и... ну, часами бэрэш ноги мыєшь: “Ой, дытына, нэ мэй нога ў ногу, бо то грих”. Нэ можно так мыты ноги, бо, кажэ, я чула, шо русалки так спивалы» (ПА, Поворск Ковельского р-на Волынской обл.); «Оны [русалки], кажуть, спивають: “Не кладитэ хліб на дижку, бо не будэ спору”. То правда, што бало [бывало] это поносили, хліб не клалы на дижку, от як хто положить, забудецца, то [старые говорят]: “Примай хліб с дижки, бо не можна”. Ка, бо не будэ спору. Не спорытимецца [т. е. не будет прибытка, урожая]» (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.).

Тот факт, что требования соблюдать принятые в сообществе людей правила поведения вкладываются в уста русалок, позволяет отметить несвойственную демонологическим персонажам функцию – выступать в роли блюстителя порядка, контролирующего поведение людей в течение Русальной недели. Это свидетельствует об особом статусе русалки и нуждается в особых комментариях.

Из анализа всего круга мотивов русалочьих «песен» со всей очевидностью вытекает, что по своему целевому назначению это разновидность обучающих текстов, поскольку в них ряд бытовых действий квалифицируется как неправильные, греховные. Мотивировками «песен-запретов» выступают либо лаконичные формулы: *бо то грих, бо*

вэлыкий грех будэ; иногда – формулы-предостережения: бо нэ будэ спору, бо будеш бачыти беду и т. п. В некоторых случаях дается подсказка, как надо действовать правильно: «Не мий ніжка в ніжку, бо ручка є; не сій муки на діжку, бо стіл є» (Галайчук 2008: 353), т. е. ноги следует мыть рукой, а муку просивать над столом (не над дежой). Более пространных объяснений, почему вести себя следует так, а не иначе, – ни тексты «песен», ни сопутствующие рассказы информантов не содержат. Но в более широком этнографическом контексте (за пределами текстов рассматриваемого жанра) встречаются формулировки неких правил, совпадающих по смыслу с русалочьими запретами. Например, в Харьковской губ. (где жанр русалочьих «песен-наравоучений» не зафиксирован) отмечено следующее поверье: сеять муку прямо в дежу, месить тесто на крышке дежи, при мытье тереть ногой ногу – значит «содействовать размножению русалок» (Зеленин 1995: 150–151); имеется в виду, что в доме, где нарушаются соответствующие запреты, появится много русалок (Гнатюк 2000: 160). В одном из сел Ратновского р-на Волынской обл. запрет девушкам мыть одной ногой другую объяснялся тем, что таким способом они «обмывают свою пару», т. е. останутся незамужними (Галайчук 2008: 354). Среди правил бытового поведения довольно широко известны также запреты садиться на дежу, резать непочатую буханку с двух сторон, оставлять вытопленную печь пустой (без вновь подложенного полена), замешивать тесто женщине без фартука, бить домашних животных «кривыми» предметами (дугой, коромыслом), чтобы молодняк не родился увечным, и ряд др. Остается не вполне понятным, почему в одной конкретной локальной традиции они вкладываются в уста русалок и почему именно эти мифологические персонажи озабочены их строгим соблюдением. Достаточно веским аргументом в пользу соблюдения того или иного запрета было выражение «так пели русалки»: «Нэ можна сияты на вичко од дижки муку. [Почему?] Мусыть, от того, шо так русалки спивали» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.).

В самих русалочьих «песнях» нет прямых указаний на время действия подобных запретов, но в большинстве сообщений говорится, что это – неделя, следующая за Троицей, т. е. Русальная неделя, когда людям якобы доводилось слышать подобные «песни-наравоучения». Первой реакцией на вопросы собирателей «Что такое Русальная неделя?» являются сообщения, что это такое время, когда появляются русалки и когда необходимо соблюдать многочисленные запреты на хозяйственную деятельность и на некоторые бытовые занятия. Ср.: «Русальный тыждэн... Четверг Сухи – то на Русальном тыждэне, цэ русалки ходят. Ничого робить не можно. Як только будеш робить, то значит, встретишся з русалками» (ПА, Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.); «Русальная нэдиля, называлась. Она бывает тыждэн писля Трийцы. На Русальну нэдилю и нэ пэруть, и нэ вишають, и нэ пидушують, бо русалка побыє, дирки поробыть» (ПА, Березичи Любешовского р-на Волынской обл.). К числу наиболее распространенных

(для троицкого периода) относятся запреты на полевые и огородные работы: копать землю, пахать, сеять, сажать или окучивать овощи, пропалывать растения и т.п.; на некоторые домашние занятия, особенно связанные с шитьем, вязанием, тканьем, завязыванием узлов, использованием острых, режущих орудий труда; запрещалось также подбеливать хату и печь, мыть или мести пол, стирать и развешивать во дворе белье; чтобы не встретиться с русалками, не рекомендовалось выходить за пределы села. Этот же набор запретов характерен для поминальных дней, называемых в научной литературе «задушными» или «охраняющими предков» (Агапкина 2002: 291), так как они соблюдались ради того, чтобы не навредить незримо присутствующим на земле душам. Разница между теми и другими (троицкими и поминальными) заключалась только в мотивирующей части запретительной формулы: считалось, что несоблюдение поминальных запретов вызывает недовольство умерших, а троицких – может навлечь наказание со стороны русалок (которые, как известно, генетически связаны с умершими до срока людьми и незамужними девушками).

В мотивировках полесских троицких запретов, с одной стороны, высказываются опасения навредить русалке, нанести ей ущерб: «На Русалны тыждень не шыем, не мажем на дворе, шоб русалкам очей не забрызгать глиною» (ПА, Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.); «На Русавныцю нэ мылы цилый тыждень ў хати, шчоб русавкам спидныци нэ побрызкаты» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волынской обл.); «Нэ мона пол мыты, бо русавочки пид столом сыдять, вы йих змыетэ» (там же). С другой стороны, люди опасались, что своими неосторожными действиями они могут воспрепятствовать своевременному уходу русалок на тот свет, и они задержатся на земле (что имело бы негативные последствия для людей). Ср. следующие запреты: «...не масты хату, бо русалку замажеш – буде пищать тоби цилый рик» (ПА, Рясное Емільчинского р-на Житомирской обл.); «нэ мона на Русавныцю вышиваты, бо русавку зашыеш, и вона гэть нэ пидэ, будэ плакаты [весь год]» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волынской обл.); нельзя подмазывать печь, иначе «замажеш русалку, то буде цилый год у хаті» (Кутельмах 2001: 118). Наконец, в большинстве мотивировок говорится о том, что русалка непременно накажет тех, кто нарушает запреты, предписанные для Троицкой/Русальной недели: наслет неурожай, навредит скоту или домашней птице, уничтожит результаты труда, спровоцирует болезни и беды. Считалось, что «к тем, хто робиў на Русальны тыждень, таке приходили русалки и робили зло» (ПА, Возничі Овручского р-на Житомирской обл.). В частности, одной из форм наказаний со стороны русалок выступает угроза «забрать с собой» того, кто в течение Русальной недели после ужина – вопреки запрету – моет и убирает со стола ложки: «...деўка помые ложки цы што – русаўка скаже: “Моя ўже буде та девка!”» (ПА, Замоще Лельчицкого р-на Гомельской обл.); либо кто сеет муку прямо в дежу: «Хто над дежею муку сее, то той наш буде!» (ПА, Дяковичі Житковичского р-на Гомельской обл.). В одном из вариантов русалочьих «песен»

говорится, что нарушившего запрет ждет трудная смерть: «Не тры нужна об нужку, / И не сий муки на дижку, / И не держы лопаты в хаты, / Бо буде важко конаты» (ПА, Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

Показателем того, что троичкие запреты имеют по преимуществу поминальный характер, служат сообщения о необходимости их соблюдать прежде всего тем людям, «у кого в роду есть русалка», т. е. кто-либо из членов семьи, причисленных после смерти к категории «русалок» (умершие на Русальной неделе, умершие маленькие дети или незамужние дочери): «От, нэма у нас в роду русалки [и нам можно работать]. У кого в роду русалка йе, те нэ пралы, и нэ шылы, и нэ стиралы, и нэ мазалы на Русалку [имеется в виду понедельник после Троицкой недели], бо казалы, зашыеш русалцы очы» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.); «Русалки – мэрци, дивчата незнамижни. Ходять, лякають людэй. У кого хто повмырав, то святкують [не работают в поле и дома]...» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

Характерные для Полесья представления о том, что русалки не столько вредят, сколько на к а з ы в а ю т нарушителей запретов, – объясняют целый ряд противоречивых суждений об этих персонажах. Это касается, например, расхождений в оценке вредоносности или безвредности русалок. С одной стороны, люди их боялись и считали крайне опасными. С другой – признавали, что *вреди русалки не чынят, злая ниякого не робяць, нема з их ниякои пэрэшкоды* (НДП 2012: 648–651). Более того, они нередко воспринимались как праведные, чистые, благословенные духи, которых «сам Бог пустил ходить по миру», что они «посланы из раю, од Бога», что только счастливые и достойные люди могли видеть русалок и т. п. Противоречиво описывается их воздействие на злаковые посевы, которым они – по одним поверьям – вредят, а по другим, наоборот, помогают уродить богатый урожай. На самом же деле русалки способны «охранять поля от всякой беды» у тех хозяев, кто соблюдает запрет на полевые работы в Троицкую неделю, и «портить злаковые всходы» у нарушителей этого запрета (Чубинский 1872: 186; Кутельмах 2001: 117). В одной из быличек рассказывается, что у одной хозяйки лен уродился лишь на том участке, который она прополола до Троицы; а всходы, обработанные ею на Русальной неделе, русалки погубили (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

Итак, присутствие русалок на земле в течение Русальной недели требовало от людей соблюдения особых правил поведения, направленных на то, чтобы не навредить этим духам и не спровоцировать ответной враждебной реакции с их стороны. Люди верили, что русалки имеют право карать нарушителей запретов; говорили, что если ты им «робив шкоду [т. е. работал во внеурочное время], то воно й тобе шкоду зробит» (Кутельмах 2001: 117). Некоторые жители Хмельницкой обл. уверяли, что они до сих пор стараются не подбеливать стен дома, не шьют и не мажут печь на Русальной неделе, «щоб русалок не злити» (Галайчук 2008: 370; запись сделана в 2007 г.). Ограничения на все виды хозяйственной деятельности снимались по окончании Русальной недели, когда – как считалось –

русалки покидали землю, возвращаясь на тот свет. По-видимому, именно этот комплекс народных верований послужил мифологической основой для формирования уникального (не встречающегося в других региональных традициях) жанра «песен-нравоучений», которые якобы поют русалки, демонстрируя тем самым свою заинтересованность в соблюдении людьми соответствующих правил поведения.

Надо, однако, признать, что по своему содержанию троичные запреты, полностью совпадающие с поминальными (в отношении ограничений на полевые и домашние работы), несколько отличаются от запретов, упоминаемых в русалочьих «песнях»; в последних речь идет о повседневном бытовом поведении: мытье ног, просеивании муки, использовании квашни и хлебной лопаты, отрезании ломтей хлеба от цельной буханки, хождении по меже, вытапливании печи и т. п. Трудно судить, каким образом нарушения подобных правил вредят русалкам и почему эти персонажи требуют их строгого соблюдения. Тем не менее мотивы этих запретительных «песенных» формул дают основание исследователям искать их скрытое мифологическое значение в том, что перечисленные действия людей так или иначе наносят ущерб русалкам (и вообще душам умерших родственников). Показательно, что типичная русалочья «назидательная песня» приписывается в Пружанском р-не Брестской обл. покойникам: «Бабы пошли жать, а недалеко было кладбище. Яны жнуть и чують, што покойники вышли, поють и танцують: “Не сей муки на дежечку, не мый ложок на прыпячку, не мый ножок об ножочку”» (ПА, Смоляны). Возможно, что под влиянием этих «русалочьих песен» возникли следующие волынские поверья: «Нэ мона на дижу хлиб сияти, коб русалки чого поганого нэ поробылы» (ПА, Любязь Любешовского р-на Волынской обл.).

Сближение образа русалки с душами умерших родственников («ходячими» покойниками, «дедами», душами предков, некрещеных детей и т.п.) характерно в целом для полесской мифологии, и особенно для верований западного Полесья, где вполне обычным является признание информантов: «у нас в роду есть русалки (т. е. умершие младенцы или незамужние дочери)» либо: «у нас в роду нет русалок». Поэтому можно признать вполне закономерным, что в этом регионе на русалок оказались перенесенными такие типичные для образов мифологизированных покойников функции, как выступать в роли наставников и надзирателей, требующих от людей исполнения обязательств поминального свойства и обучающих людей правильному поведению; в роли пострадавших от несоблюдения этих правил, предъявляющих своим родственникам претензии, жалобы, обиды, упреки; в роли карателей, которые «наказывают по справедливости» тех, кто нарушил принятые в сообществе людей обычаи. Повсеместно в Полесье распространены былички о том, как души умерших родственников (для периода Русальной недели – русалки) упрекают, угрожают или наказывают нарушителей запретов, но только на обозначенной территории (северо-западные р-ны Украины и южные р-ны Брестщины)

зафиксированы особые, приписываемые русалкам, «песни» в виде запретительных формул, и именно в этой традиции образ русалки наделяется признаками душ почитаемых предков.

За пределами Полесья русалочки «песни» записывались в карпато-украинских селах: в Хмельницкой обл. (Галайчук 2008: 356) и на Гуцульщине (Шухевич 1908: 199), однако там они встречаются редко, бытуют в единичных вариантах или в виде контаминации разных текстов. Ср.: «Русалки скачуть одна проти другої, плещуть руками та співають: “Не мий ноги об ногу, / Не сій муки на діжу. / Ух, ух солон’яний дух! / Мене мати уродила, / Нехрещене положила» (Гнатюк 2000: 130).

Похоже, что именно западная часть Полесья может быть признана эпицентром этого необычного жанра. А то, что эти обучающие тексты представлены в виде «песен», по-видимому, связано с характерной для русалок особенностью поведения – с их пристрастием к пению и танцам. В Полесье очень популярны представления о том, что русалки появляются целыми группами, стайками, вереницами; выглядят как молодые девушки в свадебном убранстве; устраивают в житном поле свои празднества и забавы, водят хороводы, прыгают, хлопают в ладоши, поют и танцуют; приходят в село на звуки музыки; что это именно они сочинили все те песни, которые теперь поют люди; что они принуждают парня-музыканта подыгрывать их танцам, говоря ему: «Грав живим, грай і мертвим!» (Кутельмах 2001: 108). Так что пение для русалок – просто привычная форма поведения.

В заключение хотелось бы отметить, что рассмотренные нами русалочки «песни» позволяют понять, какую существенную роль играют в комплексе троичко-русальных обычаев запреты и насколько важную мифологическую информацию они (запреты) содержат для оценки конкретного календарного периода и для трактовки образа русалки, появление которой с этим периодом связано.

До недавнего времени считалось, что пение этих нравоучительных песенок встречается только в восточнославянских данных о русалке и не характерно для других персонажей славянской демонологии. Но вот появились новые очень интересные свидетельства по результатам этнолингвистической экспедиции в юго-западную Сербию (на пограничье трех республик: Сербии, Черногории и Боснии), состоявшейся в 2014 г. Они опубликованы в журнале «Живая старина» (Плотникова 2015: 55–58). Автору этой публикации удалось записать от сербской мусульманки следующий рассказ о вилах, которые наблюдают в горах за работой дровосеков и поют свои назидательные песни: «Пели какие-то песни, мне бабушка рассказывала. Песни: “Нельзя, нельзя воду на воду лить, порча – это порча”. Затем: “Нельзя, нельзя одну ногу под другой мыть, порча – это порча”. Затем: “Нельзя, нельзя корову подойником бить...”» (там же: 57). Почти дословно совпадающая форма запрета мыть ногу об ногу, приписываемая в данном случае сербским вилам, позволяет предполагать определенные генетические связи между карпатоукраинской, западнополесской и южнославянской мифологиями.

«ЧТО КУМЕ, ТО И МНЕ»: МАГИЧЕСКИЕ ПРИГОВОРЫ ПРИ ОТБИРАНИИ МОЛОКА

Среди многообразных рассказов о ведьме, отбирающей молоко у чужих коров, выделяется особый тип быличек, в которых главным действующим лицом оказывается человек, случайно подсмотревший за поведением ведьмы. Наблюдая за тем, как она волочит по росистой траве полотенце и произносит магические слова, он повторяет ее действия, а затем обнаруживает, что дома у него безостановочно течет молоко. Отличительной особенностью текстов этой тематической группы является характерная магическая формула, которую произносит сначала ведьма, а вслед за ней (в искаженном виде) – случайный свидетель. Например, отбирающая молоко женщина говорит: «Беру, но не всё!», «Собираю росу, но не всю!», «Беру половину!», «Это тебе, это мне!»; а услышавший это человек повторяет по-своему: «А я беру всё!», «Беру полностью!», «Забираю остаток!», «Что куме, то и мне!». Анализируя полесские былички с этим сюжетом, мы заметили, что, будучи единообразными по всем основным компонентам структуры, они заметно различаются по типам магических приговоров – что позволяет отметить наличие особых локальных вариантов таких рассказов, зафиксированных на территории Полесья.

В основе сюжета лежат широко известные народные представления о том, что в определенные календарные даты (в Юрьев день, на Ивана Купалу) утренняя роса, собранная до восхода солнца, является чудодейственной, животворной, способной обеспечить высокие удои молока. Тот из односельчан, кто первым успеет собрать (с особым заклинанием) такую «небесную влагу» и напоить ею свой скот, будет все лето иметь изобилие молока. Однако этот магический прием считался вредоносным по отношению ко всему остальному сельскому стаду, так как вместе с росой молочность чужого скота переходила к коровам «знающей» женщины. По объяснению жителей одного из полесских сел, «видьмы збырають росу у вэдры до сход соньца. <...> Тогда у других будет убывать молоко, а у них прибывать» (ПА, Курчица Новоград-Вольнского р-на Житомирской обл.).

Тайком от соседей ведьма выходила задолго до рассвета на место общесельского выпаса скота либо в чужое поле и волочила по траве кусок ткани (скатерть, платок, цедилку, фартук, пояс, нитки), затем она

отжимала мокрую ткань и дома поила росой своих коров (обмывала им вымя, сливала жидкость в молочную посуду либо махала тканью над пустыми горшками и т.п.). Даже если у нее вообще не было коровы, она могла подвесить намокший рушник на перекладину хлева – и с него начинало течь молоко.

В полесских быличках анализируемой группы сюжет разворачивается следующим образом: мужик выводит коней на выпас «в ночное»; видит, как какая-то женщина (иногда он распознает в ней свою куму) собирает росу и что-то приговаривает; не понимая сути происходящего, он повторяет увиденное и услышанное; приходит домой, вешает вожжи (уздечку) в хлеву и идет спать; домочадцы будят его сообщением, что весь хлев залило молоком и нет возможности унять этот поток; мужик идет к ведьме (или к другому «знающему» человеку) и просит научить, как остановить поток; либо хозяева надаивают с одной коровы по пять ведер молока; либо к дому этого хозяина сбегаются все сельские коровы. По логике повествования это чрезвычайное происшествие становится результатом неправильного поведения человека, произнесшего магический приговор в искаженной форме.

Разнообразие включенных в текст рассказа магических приговоров сводится к нескольким, наиболее устойчивым, типам реплик: 1. «Беру, но не всё» – «Беру всё»; 2. «Беру половину» – «Беру остальное»; 3. «Это тебе, это мне» – «А это всё мне»; 4. реплика ведьмы отсутствует, а реплика человека: «Что тебе, то и мне» либо «Что куме, то и мне».

Первый тип формул («беру, но не всё») фиксируется преимущественно на западе Полесья (Брестская и Волынская обл.), где – согласно народным поверьям – отбирание молока приурочено к Юрьеву дню. Вот один из таких рассказов: «На Юрья ў нас бывае... Шол один чалавэк, а жаншчына рушніком махае і гаворыць: “Збіраю росу, но не всю!” А чалавэк махнуў уздечкою, лэйцы такія, і гаворыць: “Збіраю росу всю!” Когда прыйшоў дома і повесіў лэйцы – з іх пачалося ліцца молака, і пачалі бегці коровы, рэвці і бегці да яго хаты, чужыя коровы. Чалавэк тэй проклинаўся, што нічога нэ знаю. Паспрабуйце, кажэ він, у гэтой жаншчыны, а я нэ знаю ніц. І вынуждана яна была перапынуць тое молака. Гэта на Юрья раненька было, а жаншчына тая – ведьма. Бачце: яна нэ всё молака збірала, а він казаў, што всю росу збіраю – і пошлі да ёго ўсе коровы» (ПА, Кончыцы Пінскага р-на Брэстскай обл.).

Такой же тип двояных реплик иногда приписывается двум женщинам: ведьме и ее соседке. Ср. текст, записанный в с. Богдановка Лунинецкого р-на Брестской обл.: «Кажуць, вядзьмаркі молака цягнуць на Юр'я. Кажэ: “Бары росу, да не уся!” А адна жанчына выйшла да кажэ: “А я бару расу, да уся!” – дак молака як пошло і нельго было успакойці» (ТМКБ 2009: 129). Аналогичный тип заговора (без упоминания росы) записан в с. Ветлы: «Один чалавек ночью коней пас. То на Юрия было. По луку видьма шла, по росе, росу в решэто брала. Машет решетом и говорит: “Бэру, но нэ всё”. А он ідет сзади, вожжами машет, как она решетом, и говорит: “А я беру всё”. Утром ўсе сусідскія коровы папрыходілі

на его подворье. Его спрашивают: “Почему все коровы к тебе пришли?” А он и рассказал, как ночью шел за ведьмой, которая говорила: “Я бэру нэ всэ!” а он сказал: “А я бэру всэ!” Другие соседи покликali ту ведьму, она познахоровала и коровы пошли по домам» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.). На белорусско-польском пограничье встречаются варианты таких же приговоров, но с использованием слов-полонизмов: «Я вшисткам (т. е. всё) не заберам!» – «А я вшисткам заберам!» (ПА, Заболотье Малоритского р-на Брестской обл.).

Второй тип формул («беру половину») встречается на этой же территории, в Волынской обл. Например, в тексте, записанном в с. Щедрогор, в качестве «знающего» выступает колдун, а в качестве случайного свидетеля – женщина-односельчанка: «Стара девка на Йвана на Петриўского, кажуць, вийшла до зыхода сонца и бачиць: ходиць голый кто-то по жыту и збирае. И кажець: “Наўпіў!” [т. е. половину]. А вона делае, як вин, и казала: “Зуўсім!” [т. е. совсем, полностью]. И сонце зыходиць и вин додомы ходиць, як маты родила <...> Вона пошла до хлива́, а там коровы були, и стала под коровою дойти – и доиць, и доиць. И з одной коровы надоила п'яць ве́дер...» (ПА, Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.).

Обе версии приговора («беру, но не всё» и «беру половину») имеют аналогии в западнославянских быличках на тот же самый сюжет. Так, в польских и словацких рассказах об отбирании молока ведьме приписывается одна из самых популярных (часто встречающихся в рассказах «ведьминского» цикла) магических формул: «Biorę pożytek, ale nie wszystkim», т. е. «беру прибыль, но не всю». Отличием от восточнославянских вариантов является польский приговор, произносимый тем, кто подсматривал за ведьмой: «A ja niestatek, biorę ostatek». Он состоит из двух частей: «а я шутник/проказник» и «беру остальное»; это значит, что человек повторяет действия ведьмы из озорства, ради шутки, не предвидя особых негативных для себя последствий. В остальном события разворачиваются вполне традиционно. Ср., например, текст из Люблинского воев.: «Парень один рассказывал, что как-то ночью пас коней на лугу и видел, как одна сельская женщина, известная как ведьма (*czarownica*), ходила по пастбищу перед восходом солнца и по траве, по росе таскала цедилку, через которую обычно цедят молоко, и говорила несколько раз: “Беру *pożytek* (прибыль, пользу) но не весь!” Тот парень стал делать то же самое, помахал уздечкой, которую снял с коня, и сказал: “А я *niestatek* (озорник), беру *ostatek*!” Как только он вернулся домой и повесил уздечку на крючок, когда уже солнце восходило, начало литься молоко с уздечки...» (Kolberg 1962/17/2: 110). В одной из польских быличек разъясняется, что выражение «Biorę pożytek, ale nie wszystkim» означает, что ведьма берет себе половину молочной прибыли, оставляя другую половину односельчанам; а парень, подражая ведьме, говорит, что он забирает весь остаток, – и избыток молока обрушивается на этого шутника (Kolberg 1970/42/7: 378). Подобного типа словацкие былички включают такую же магическую формулу,

которую произносят «босорки» или «стриги» (т. е. ведьмы): «Beriem úžitok, ale nie všetok!» (Horváthová 1986: 182).

Что касается формулы «беру половину», то (кроме приведенного выше примера из Волынской обл.) она фигурирует в рассказах западных р-нов Гродненской обл., в Литве и у словаков. Так, в собрании М. Федеровского опубликован следующий текст: «В сам день святого Яна до сходу слонка выгнаў пастух быдло на пашу, ажно падходзиць ведзьма и настольницей перад быдлом шморгае по расе и ўсё гавориць: “Я беру палову!” Паробак, пачуўшы гэта, уздечкаю пачаў шморгаць па расе и кажэ: “Я беру астатки!” После уздечку павесиў ў сеньях на калку, так у вечэры, як каровы бегли рыкаючы да хлева, аж з уздечки малако чурком льецься» (Federowski 1897: 83–84). Сходного типа приговоры («Мне половину» – «А мне всё») отмечены также в литовских быличках (Кербелите 2001: 195, 254).

Оригинальный вариант этой же формулы представлен в словацких рассказах, записанных в селах Малых Карпат (северная часть р-на Малацки Братиславского края). В них повествуется о группе женщин, ходивших ночью по пастбищу; каждая из них говорила нараспев: «Я беру половинку!», «Я беру четвертинку!» и так далее. Случайный свидетель (в тексте он назван «проказником»), не понимая, что именно они делают, решил подшутить и громко крикнул: «А я забираю все!», после чего поднялась страшная буря и женщины исчезли. Мужик испугался и побежал домой; там он повесил недоуздок на дверь хлева и пошел спать. Заканчивается рассказ стереотипным мотивом – к утру весь хлев был залит молоком (Bužeková 2007: 39–40).

Таким образом, можно отметить тенденцию бытования двух обозначенных типов магических формул прежде всего в западных р-нах Полесья и на западе Белоруссии, а также установить сходство этих приговоров с западнославянскими и литовскими вариантами. Восточнее этой территории фиксируются лишь единичные примеры аналогичных реплик. Например, в с. Надейковичи Шумячского р-на Смоленской обл. записан рассказ о том, как ранним утром на Ивана Купалу отец послал дочь привести домой коня после ночного выпаса; та видит, как некая женщина собирает росу и говорит: «Беру, да не всё, беру, да не всё, беру, да не всё!» Девушка помахала обротью и сказала: «А я всё, а я всё, а я всё беру!»; дома с оброти потекло молоко (СМЭС 2003/1: 347).

Третий тип формул («Это тебе, это мне») встречается в полесских быличках редко: два варианта записаны в Ивацевичском р-не Брестской обл.; он имеет аналогии в литовских текстах на этот же сюжет. Смысл реплики сводится к тому, что ведьма, забирая себе часть «молочного добытка», оставляет долю и для коровы хозяина поля; когда же человек говорит: «А это всё мне!» или «Что тебе, то и мне!», молоко у чужой коровы пропадает вовсе, а в доме случайного свидетеля – течет рекой.

Но самыми массовыми, широко известными, представленными во множестве вариантов можно признать полесские (и восточнославянские) приговоры **четвертого типа** («Что куме, то и мне!»), припи-

сываемые человеку, подсматривающему за ведьмой. В быличках этой группы реплика ведьмы отсутствует; обычно говорится, что она что-то делает (собирает росу, машет фартуком) и что-то тихо приговаривает (шепчет, бормочет), но слов человек не слышит. Соответственно, он повторяет ее действия, понимая их как способ отбирания чужого добра, и произносит собственный приговор: «Что тебе, то и мне!»; если же он распознает в ведьме свою куму, то говорит: «Что куме, то и мне!» Рассказы с этим типом приговора распространены в Центральном и Восточном Полесье (в Гомельской, Житомирской, Киевской, Черниговской, Брянской обл.).

Сама словесная формула указывает на то, что в быличках этого типа обычно действуют кума и кум или две кумы. Как и в других вариантах анализируемого сюжета, ведьма-кума тайком собирает ранним утром росу, а кум подсматривает за ней, но не вполне понимает смысла ее действий: «Пастух пас кони, а кума пришла и тягае редюшку (т. е. цедилку) по траве. Чув кум... Вон думает: для чого же ты тягаеш? Я завтра потягаю. Ёзяў вон редюшку и тягае, и каже: “Шо куме, то и мэнэ!”. Трэчы сказаў, потягаў и пошоў до дому. Приходит до дому, из столи (с потолка) малако тэче, кругом тэче. Вон не знае, шо робиць. Пабиг до кумы: “Иди ж, зроби, шо ты знаеш”. – “Шось трэба?” – “А што ты рабила, да и то я рабиў, за редюшку тягаў, тэпэр из столи малако тэчэ”. Вона пабигла, за редюшку падэржала, і малако пэрэстало текти, вона каже: “Гляди, нікаму не кажи!”» (ПА, Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл.).

В других рассказах человек хотя и не слышит «чародейских» слов ведьмы, но понимает, что она отбирает молоко у чужих коров, и сознательно повторяет ее действия, чтобы получить и свою долю чужого добра. Вот один из таких гомельских вариантов: «Адна стала кума на Юрия, там у их луг за дварами, и ана вышла паглядеть: уж ее кума вярёўку па расе тягая. Добрэ. Ана схавалась, каб ана ее не бачыла. А патом ана пашла, ўзяла тожэ вярёўку, ета другая. Так она ж не знала, што ана такое гаварила, якіе слова. Толькі слыхала, што эта тягають на рёсу, штоб малака кароўа многа давала. Як ана за вярёўку, и пашла на якій луг и тягае. И ана не зна, што ана гаварить. Так тягае вярёўку: “Што куме, то и мне!” Аказалась, малако перейшло етай куме, другой. Тады уже кума давай бицца з ёю» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.).

Некоторые рассказы этой тематической группы начинаются с сообщения, что одна женщина вовсе не держала коров, но имела в достатке и масла, и сметаны; и тогда за ней начал следить ее сосед. Например, один из таких вариантов был записан в Рогачевском р-не Гомельщины: «У аднаго кума была [кума] калдунья. А ў кумы не было каровы, а было і масла, і смятанка, усё было. А раз устаў утрам кум, пайшоў на двор, а там кума сняла юбку і юбкай расу сабірае, а ён узяў штаны зняў і гавора: “Што куме, то і мне!” Прыходзіць у хату, а ў яго малако бяжыць са сцен. Падставіў міскі, пасуду, а малако усё бяжыць...» (НМГ 2003: 127).

Как можно было заметить, большинство проанализированных рассказов основано на мотиве «ведьма собирает росу»; значительно реже

упоминаются другие способы отбирания молока, например, когда одна кума подглядывает за другой, колдующей в своем хлеву или во дворе: «Аже кума с кумой радом жили. Пошла адна к другой. Видит: малако, много-много вязде. Так ана падглядела, як та делае. Пришла дамой, зделала дырочку, воткнула кольшэк, а гаворыць: “Шчо куме, то и мяне!” Дак молоко льётся и льётся. Вже поўный хлев, и не знае, як астанавіць. Пашла к куме да и гаворыць: “Уйми!” И ёна была ведьма. Пришла и уняла» (ПА, Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.). Такой же магический прием описывается в одной из южнорусских (воронежских) быличек: кум видит, как соседка-кума прокручивает дырку в подсохе (столб во дворе), из которой тут же полилось молоко; он повторил ее действия у себя во дворе и произнес: «Чё куме, то и мне» – и затем не знал, как избавиться от льющегося из столба молока (ББК 2009: 79).

Редким исключением является такая версия сюжета, в которой человек повторяет действия ведьмы и собственный приговор, но в результате этого несет сплошные потери: «На Ягорья, хто знаеь, тэй заливаеть сабе молоко из короў. Тожэ ведьма. Один дядька пастил коня на ранках. Выходить яго кума. Яна яго не видела и начинаеь колдовать, росу грести. Чым ужэ, не знаю. Йон подивіўсь и взяў штаны зняў и стаў за ёй росу сабирать. Тожэ и гаворыць: “Што куме, то и мне”, – и ў яго корова пошла быком, и молока не капнула, и телята бросила. А ў кумы удоилось» (ПА, Семцы Почепского р-на Брянской обл.).

Вообще формула «Што куме, то и мне» в быличках центрального и восточного Полесья часто служит опознавательным знаком рассматриваемого нами сюжета. Даже там, где действующие лица не называются кумовьями, фигурирует именно этот приговор. Он же выступает самой устойчивой частью рассказа, передается в неизменной форме в самых кратких, разрушенных, плохо сохранившихся текстах. Более того, в одном из брянских вариантов этот приговор приписывается самой ведьме, что нарушает всю логику повествования: «Ведьма и ў короў молоко, и у жэншчыны адбирала, и росу збирала на Егорья. До сонца выходять, якие знають [т. е. ведьмы], збирають росу ў вядро и говорят: “Што куме, то и мне: и ужныое, и собачче, и кошачче, и коровье!” И тады ўжэ всякое молоко бяжыт са ўсех сукоў» (там же).

За пределами Полесья аналогичные былички с приговором «Што куме, то и мне!» встречаются на Украине и в южнорусских областях, а также в восточной Белоруссии и некоторых селах Новгородской области. Так, типологически близкий к гомельским текстам вариант был записан в Быховском р-не Могилевщины. В нем рассказывается о том, как две кумы выгоняют коров на пастбище, и одна из них начинает волочить по чужому житу полотенце, а другая, подражая ей, тянет по траве свой фартук и говорит трижды: «Што куме, тое і мяне!» Дома у нее с подвешенного фартука ручьем льется молоко (ТМКБ 2001: 93). В новгородском варианте былички с этим сюжетом действия колдуньи описываются невнятно («кума колдуить», «что-то шопчить»), а подсматривавший за ней кум, погонявший лошадь, машет уздечкой,

приговаривая несколько раз: «Что куме, то и мне!»; когда он вернулся домой, то там уже сходила с ума вся семья: «Молока негде деть. И льетца – весь дом заливайт!» (ТФНО 2001: 338–339).

Итак, можно заключить, что если сами былички с обозначенным сюжетом широко распространены как у западных, так и у восточных славян (а также за пределами славянского мира), то их типологические особенности в значительной степени зависят от клишированных формул-приговоров, включенных в структуру текста. Мы рассмотрели ареальное распределение таких устойчивых клише на территории Полесья и отметили, что первые два типа («беру, но не всё» и «беру половину») характерны для западных районов полесской зоны и имеют прямые соответствия в западнославянских и литовских рассказах. Вторые же два типа («это тебе, это мне» и «что куме, то и мне») фиксируются преимущественно в центральных и восточных областях и смыкаются с восточнославянской повествовательной традицией. Этот вывод подтверждает наблюдения этнолингвистов и этнографов о том, что в народной культуре Полесья отражаются многочисленные переходные формы, которые, с одной стороны, являются особенностью западнославянской и карпатской традиции, а с другой – обнаруживают прямые связи с культурой восточных славян.

ПОЧЕМУ ДОЖДЬ ПРИ СОЛНЦЕ НАЗЫВАЕТСЯ *СЛЕПОЙ* ДОЖДЬ?

В интернете на сайте <http://lingvoforum.net> в разделе «Вопросы по русскому языку» был проведен опрос среди пользователей интернета о названиях идущего при солнце дождя. Вопрос формулировался следующим образом – «*Грибной дождь / Слепой дождь*: Что вам известно по этому поводу?». Среди ответов наиболее массовыми были выражения – *грибной дождь*, а о втором варианте названия многим ничего не было известно; участники опроса писали так: «Первый раз слышу – *слепой дождь*», «Никогда не встречал выражения *слепой дождь*», «*Слепой дождь* – не слышал вообще». Либо они выражали недоумение, почему такой дождь называется «слепым»: «Почему – *слепой*? Лучше бы называли просто *солнечный дождь*». Изредка встречаются и попытки объяснить происхождение подобного названия: «Для меня привычно – *грибной дождь*. Это именно дождь одновременно с прямым солнечным светом. Хотя говорят и – *слепой*. “Слышь, дождь, ты чё, ослеп что ли? Куда идёшь не в свое время? Не видишь – солнце светит!”». А семантику названия «*грибной дождь*» почти все признают вполне прозрачной и логичной – ‘дождь, после которого буйно растут грибы’. В единичных случаях опрашиваемые лица сознавали, что различия названий дождя при солнце зависят от региональных особенностей подобной фразеологии: дождь *слепой, цыганский, жидовский* и т. п.

Действительно, в разных восточнославянских традициях фиксируются разные обозначения дождя при солнце, и все они в той или иной степени отражают вполне определенные, порой весьма архаические, мифологические представления о причине столь необычных природных событий. Известно, что многие из подобных явлений, прежде всего атмосферные и космические (гроза, град, вихрь, радуга, солнечное затмение, появление кометы, падающие звезды и т.п.), наделяются в народной культуре особой мифологической трактовкой, поскольку воспринимаются как необычные, чудесные, знаковые, и во всех случаях – как отклонение от нормы. К таковым природным аномалиям относятся и дождь, идущий при солнце. В Полесском архиве хранится примерно 250 ответов (из 108 сел) на вопрос анкеты «Как называется *грибной дождь* (*свинячий дождь, зайцев дождь, черт жинку бьет* и т.п.)? Как объясняют такие названия?». Почти треть всех ответов содержит

определение такого дождя либо как «цыганского», либо как «свинячего». В целом и общеизвестные формулировки, и единичные варианты, характеризующие явление дождя при солнце, сохраняют отголоски всех основных толковательных моделей, известных в мифологической традиции западноевропейских и славянских народов.

В свое время финский фольклорист и этнограф Маати Кууси собрал и систематизировал большое число известных у разных народов мира устойчивых фразеологических выражений, относящихся к области народной метеорологии, и выделил в качестве наиболее архаических и универсальных такие, в которых отражены мотивы «рождения» – «свадьбы» – «смерти», а также устойчиво связанные с символикой дождя мотивы «плача» – «разливания слез» – «купания» (Kuusi 1957). Из славянских обозначений дождя при солнце он приводит несколько сербских и болгарских свидетельств; восточнославянские варианты названий в работе М. Кууси представлены единичными примерами. Изучению полесских названий «слепого дождя» посвящена специальная работа Э.Г. Азимова (работавшего в МГУ под руководством Н.И. Толстого над диссертацией по теме «Русско-славянская астрономическая и метеорологическая терминология»), который сам собирал полевой материал, будучи участником Полесских экспедиций в 70–80-е гг. (Азимов 1983: 212–217). В настоящей статье привлекается для анализа более обширный корпус полесских текстов, записанных в 80–90-е гг. XX в.

Итак, рассмотрим, какие мифологические мотивы и образы отражаются в полесских народных названиях дождя, идущего при свете солнца.

Упомянутые выше мотивы «рождения/смерти» мифологических персонажей – универсальные для многих европейских клишированных выражений, объясняющих самые разные атмосферные явления, – в Полесье представлены незначительным количеством текстов, в которых говорится о смерти или рождении «сироты» либо о том, что кто-то утопился. Например, об идущем при солнце дожде говорили: «Сэроta умэрла дэсь» (ПА, Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.) или «Сыроta або родитса, або умирае» (там же). Либо такой дождь считается свидетельством того, что в это время «утопиўся хтось» (ПА, Клышки Шосткинского р-на Сумской обл.); либо – что во время солнечного дождя утопленники всплывают, чтобы обсушиться: «Потоплэные люди пэрэсушуюцца, як сонцэ светить и дожж идэ» (ПА, Лесовое Дубровицкого р-на Ровенской обл.); «Сонышко светит и дож падае, то гаворять: в тое час душа, хто потопленик, та душа пересушываеца» (ПА, Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.). Связь солнечного дождя с утопленниками подтверждается западнорусским поверьем: «Дождь пополам с солнышком – по утопленникам, либо праведник умер» (Даль 2004/1: 418) и соответствующей русской приметой: «Сквозь солнце дождь – будет удавленник либо утопленник» (Ермолов 1995: 238). В одном из полесских свидетельств сообщается, что таким теплым дождем (при солнце) Бог смывает следы только что умершего покойника (ПА, Хоромск Столинского р-на Брестской обл.).

Что же касается мотива «свадьбы», то в полесских материалах встречается всего пять текстов (все записаны в Гомельской обл.), толкующих дождь при солнце как *жидовское веселле* или *цыганское веселле*, либо объясняющих, что «в такую погоду цыгане жэняцца». В более многообразных формах этот мотив фиксируется в южнославянских обозначениях солнечного дождя, в которых в качестве участников женитьбы фигурируют цыгане, дьявол, черти, некоторые животные, например, лисица, волк, медведь; ср.: в.-серб. *мечка се жени, вук се жени*; болг. пловдив. *лисица се жени, егюпците се женили*; серб. косов. *циганин се жени, ђаво се жени, врагови се жену* и др. (БМЕР 2006: 99; Гура 2012: 742–743).

Значительно более широкое распространение в Полесье имеют названия дождя при солнце, мотивированные общей (присущей любому дождю) символикой «слез» и «плача». Она основана на широко распространенном у разных народов поверье о том, что дождь – это следствие плача небесного божества или какого-либо мифологического персонажа. В полесских формулах – толкованиях дождя при солнце в качестве «плачущих персонажей» выступают: *Божья Мати* (*Божя Матэр, Богородица*), о которой говорится, что она «плачэ по народу» (ПА, Зосимы Кобринского р-на Брестской обл.) или плачет оттого, что «так люди её разгневили» (ПА, Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.); а также вдова или сирота: «Ўдава плачэ. Сонцэ свециць – и слёзы йдуць» (ПА, Великое Поле Петриковского р-на Гомельской обл.), «Иде дождь и сонейка светить – кажуць, што ета ўдавіныя слёзы падаюць» (ПА, Золотуха Калиновичского р-на Гомельской обл.). В Брестской обл. преобладает толкование солнечного дождя как «сиротских слез»: дождь при солнце – это «сирота плачет» (ПА, Спорово Березовского р-на); «Сонцэ свитыць и дождь идэ – то сырота плачэ» (ПА, Парохонск Пинского р-на); такой дождь – это *сирочыны слёзкі* (ПА, Бездеж Дрогичинского р-на). При этом в разных вариантах формулировок «плачущими» представляются либо люди: «Сироты плачут, як ни бацьки, ни маткі нету – и плачут» (ПА, Ополь Ивановского р-на), либо сам дождь, якобы оплакивающий умершую сироту, так как по ней некому плакать: «Сирота помэрла. Это ўроді по сыроти плачэ [дождь]» (ПА, Онисковичи Кобринского р-на).

Согласно опубликованным белорусским и украинским данным, в роли «плачущего персонажа» в подобных формулировках могли также выступать некие «царевны», «царицы», «королевны». Так, по свидетельству Ч. Петкевича, в Речицком Полесье явление дождя при солнце определялось выражением: «Наша царевна плачет» (Pietkiewicz 1938: 16). Сходные выражения зафиксированы в Гродненской губ. – «Царица плаче» (Federowski 1897: 155), а в качестве варианта – «Крулёва небеска смеецца» (там же). В Херсонской губ. о слепом дожде говорили: «Дождь идет из-под солнца – ведьма плачет»; а в Минской губ.: «Матачка Боская чераз слёзы смяецца» (Ермолов 1995: 149). Такое же противопоставление мотивов «некто плачет либо смеется» отмечается

в смоленской терминологии слепого дождя: «солнце слезится», «солнце зубы скалит» (там же: 238). В польских люблинских толкованиях солнечного дождя чаще всего упоминается плачущая «Матка Боска»: когда солнце светит и идет дождь – «wtedy Matka Boska płacze» (SSSL 2012/1/3: 141). По наблюдениям Н.Я. Никифоровского, на *сляпэй дожэ* белорусы смотрят иначе, чем на обыкновенный: они считают, что «он есть слезы умерших праведников, кои оплакивают греховное поведение живых своих родственников» (Никифоровский 1897: 215). Интересно, что символика дождя, идущего во время свадьбы, тоже часто соотносится с прямо противоположной приметой: «к слезам в замужестве», «Бог плачет по невесте, выплакивает ей долю» либо – «к счастливой жизни», «к богатству молодых» (Гура 2012: 583–585).

Таким образом, по данным Полесского архива, солнечный дождь – это слезы: Божьей Матери, вдовы или сироты (в одном варианте «плачущим» представляется сам дождь). А по другим украинским и белорусским свидетельствам – еще и слезы «царевны», «королевны», «умерших праведников» либо «ведьмы», т. е. в качестве действующих лиц в этих обозначениях дождя выступают: во-первых, высшие божества или люди высокого социального статуса, а во-вторых – персонажи низшей мифологии, души умерших или люди социально уязвимого статуса (сироты и вдовы).

Примерно такой же персонажный ряд отмечается и в составе формулировок, основанных на мотиве «некто купается». В некоторых селах Брестской и Гомельской обл. дождь при солнце объясняется тем, что в это время: «ангелы купаются» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.); «Божя Маці купаецца» (ПА, Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл.); «русаўкі купаюцца» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.). С этим же мотивом «мытья/купания» связано шутовское русское выражение «архиерей в бане» – так, по свидетельству А.С. Ермолова, говорили о слепом дожде в Воронежской губернии (Ермолов 1995: 148).

Особый интерес для исследователей народной демонологии представляют такие формулы – толкования солнечного дождя, в которых действуют исключительно персонажи нечистой силы. По данным Полесского архива, наиболее частотными в этой группе текстов оказываются три демонологических мотива: «ведьма сбивает масло (отбирает молоко)», «черт бьет свою жену» и «лихорадка трясет волка».

Первый из этих мотивов фиксируется преимущественно в волинских селах (частично – в западногумельских). Действия ведьмы описываются выражениями: *масло бье, масло колотить, ступу бье, сила видьма масло быты*; в одном варианте говорится, что она во время слепого дождя *молоко забирае* (ПА, Красностав Владимир-Волинского р-на Волинской обл.). Такие тексты обычно бытуют в виде кратких фразеологических выражений, лишенных какой бы то ни было дополнительной информации. Лишь в одном случае дается пояснение, что «ей [ведьме] така погода ўдобна: и сонце свитит, и дошч иде» (ПА,

Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.). Возможно, подразумевается ситуация, при которой нарушение норм атмосферных процессов создает благоприятные условия для вредоносного «ведовства». В с. Речица Ратновского р-на записана типичная для польского детского фольклора рифмованная закличка, исполняемая во время дождя при солнце: «"Дошчык пада, сунцэ светыць, чаровница масло клэчыт!" То по-пульску [т. е. 'это по-польски']» (ПА); польское *kłecić* значит 'колотить, заколачивать'. В Польше известны ее варианты: «*Deszczyk pada, słońce świeci, Baba Jaga łapie dzieci*» [Дождь идет и солнце светит, Баба Яга хватает детей]; или: «*Deszczyk pada, słońce świeci, czarownica zjada dzieci*» [Дождь идет и солнце светит, ведьма пожирает детей] (SSSL 2012: 141). Аналогичные западноукраинские рифмованные заклички зафиксированы в Галичине (Стрыйский пов.): «Сонце сьвітит, дожджик кропит, чырівниці масло робит» (Колесса 1898: 162). Вообще мотив сбивания ведьмой масла в обозначениях дождя при солнце довольно широко распространен на Украине; на его популярность среди жителей Стрыйского повета указывает Ф. Колесса: «Коли дощ іде і рівночасно сонце сьвітить, то говорять: "Сонце сьвітит, дощ іде, чырівниці масло б'є"» (там же). В других вариантах говорится, что ведьма «продает масло» либо что она «масло колотыть або чэпэць пэрэ [стирает свой чепец]» (Азимов 1983: 215; Усачева 1999: 111–112).

Второй из вышеназванных мотивов, связанных с деятельностью персонажей нечистой силы («чорт жинку бье»), отмечен лишь в двух полесских текстах, записанных в Мокранах (Малоритский р-н Брестской обл.) и в Кочищах (Ельский р-н Гомельской обл.). Более широко он распространен на Украине, в Чехии и южной Польше; ср. пол. краков. *diabeł bije swoją babę* (Kolberg 2005/73/2: 398), а также в западноевропейских и южнославянских обозначениях дождя при солнце (Ермолов 1995: 149; Усачева 1999: 111; Азимов 1983: 214). В севернорусских говорах встречается еще одна модель номинации слепого дождя, соотносимая с образами «черта» и «зайца»: рус. вологод. *черти портянки сушат* либо рус. костром. *зайцы портянки сушат* (Березович 2007: 471). Обращает на себя внимание повторяющийся для разных персонажных групп мотив «сушить/сушиться при солнце».

Что же касается третьего из упомянутых выше полесских мотивов (дождь при солнце бывает тогда, когда «волка трясет лихорадка»: *волка шихля трясе, воўка лихорадка трасе* или *у чорта шухля*), – то он встречается, по нашим данным, исключительно в западных районах Брестщины и, насколько мне известно, не имеет аналогий в других славянских традициях. Исключение составляют кашубские свидетельства, согласно которым олицетворением слепого дождя является некий невидимый мифический волк. Он появляется лишь тогда, когда заболевает лихорадкой (либо когда у него заболит хвост, живот), – именно тогда идет дождь и светит солнце (SSSL 2012/1/3: 141).

Принципиально иной тип обозначения солнечного дождя может быть отмечен в полесских текстах, в которых не удастся восстановить

сюжетно разработанных мотивов с характерными для них субъектами действия, а способы номинации солнечного дождя зависят от тех или иных (важных с точки зрения носителей традиции) признаков. Например, названия дождя при солнце мотивированы признаками: 1. «физически неполноценный, ущербный, покалеченный» (дождь *слепой, глухой*); 2. «этнически чужой» (дождь *цыганский, жидовский*); 3. «присущий животным» (дождь *свиный, куриный, заячий*); 4. соотносимый с образами социально ущербных людей (дождь *сиротский, бабский, дитячий*); 5. либо в основе номинации лежат естественные природные свойства дождя – *грибной, солнечный, громовой*.

К наиболее популярным и общеизвестным в Полесье относятся названия, в которых дождь при солнце определяется как «цыганский». Такое название относится чаще всего к самому дождю, но иногда подобным образом обозначается и погода в целом: «Як дошчык и сонца, то кажуть: цыганьска погода» (ПА, Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.); или этот же эпитет относится к солнцу (во время дождя): «Найде таки гурак [туча], етый гурак невеликий – и дождик сыпне <...> Тут, каа, дошт, а тут сонцэ – цыганьска сонца» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.). В этих свидетельствах подчеркивается внезапность, изменчивость, ненадежность погоды: быстрая смена дождя и солнечного света.

В комментариях информантов, сопровождающих краткие формулировки, относящиеся к дождю при солнце, иногда делаются попытки объяснить происхождение подобной терминологии, ср.: «цыгане – люди бездомные, им не вредит короткий теплый дождь» (гомел.); «цыгане живут под открытым небом и такого дождя не боятся» (чернигов.); «Цыганьский дождь. Йим нема где скрыться од дождю, то им ўжэ и сонцэ светить» (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.); «Цыгане любяць цяпло, таго и дождь [называется] цыганьски» (ПА, Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл.) и т. п. Хотя в этих мотивировках подчеркиваются такие свойства дождя, как «кратковременный», «теплый», «солнечный», «тихий», «безвредный», – все же общий смысл термина «цыганский» позволяет обнаружить его явные или скрытые негативные признаки: «неполноценный», «обманчивый», «ненадежный, как цыгане»: «Цыганьский – патаму шо абманчивый» (ПА, Жихово Середино-Будского р-на Сумской обл.); «Коли сонцэ и дошч, то [говорят] цыганьский. Пройдэ – и сразу высохнэ. Того так и называется» (ПА, Орловка Ямпольского р-на Сумской обл.). В одном случае (брест.) слепой дождь именуется *гультайский*, что может указывать на синонимическое сближение с названием «цыганский» (Азимов 1983: 214). По наблюдениям этнолингвистов, разного рода словосочетания с прилагательным «цыганский» практически во всех славянских языках имеют одно и то же переносное значение – ‘лживый, обманчивый’. «Неустойчивость, неопределенность, мимолетность природного явления, одновременность двух, казалось бы, несовместимых явлений – и дождь, и солнце – все это отражено в новом названии» (Усачева 1999: 218). Выше упоминались

такие полесские названия солнечного дождя, как *цыганьска свадьба* или *жыдоўске веселле*. Тот факт, что в общеславянском контексте они входят в один ряд с выражениями типа «дьявольская свадьба» и «волчьа/лисья женитьба», свидетельствует о негативном значении этих фразеологизмов, в которых субъектам действий приписываются признаки «чужой», «нечистый», «звериный».

Второй по массовости тип полесских названий дождя при солнце мотивирован названиями животных: *дождь свиной* или *куриный*. Так же как и в текстах предыдущей группы («цыганский дождь»), здесь встречаются комментарии носителей традиции по поводу названий *свинячы/курачы*, в которых дождь характеризуется как *тэплы, малэнький, дробненький, короткочасный, солнечный*, т. е. такой, который не мешает свиньям пастись под открытым небом: «Свинячий дождь. Як сильный дождь – свиння заранее текает додому, а дождь и сонцэ – не вдирает» (ПА, Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.); «Свинячий дошч [называют], бо солнэчны и малёньки... Када ўжэ солнэчны дождж, то свиння не утикае домой. А када туча ўзайде – вона заране утикае домой» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.). Либо в народных толкованиях этого названия говорится о любви свиней и к грязи, и к теплу: «Свинячий дошч. Пригревае солнце, а свинья любіць, шоб и пригревае, и грязь – ей тепленько и не жарко» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.). Однако в некоторых сообщениях отмечается и негативная оценка в названии *свинячы*. Например, акцентируется признак «ненастоящий, аномальный»: «Такий дождж называецца свінэчы дождь, потому што не ўсёгда так бывае – и сонце світыць, и дождж ідзе» (ПА, Одрижин Ивановского р-на Брестской обл.); «... такую назву дали: значыт, его обидели назвою – свинячий дошч» (ПА, Рясное Емільчинского р-на Житомирской обл.). По некоторым данным, в Полесье (с. Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл.) зафиксировано также название «заячий дождь»: *заёнчковый дождж, зайцэв дождж* (Азимов 1983: 213); однако, кроме этого единичного свидетельства, других вариантов этого названия в нашем архиве обнаружить не удалось.

Что касается определений «слепой/глухой» в номинации дождя при солнце, то они связаны с осмыслением этого природного явления как аномального, т. е. «неправильного», «ненастоящего», «ущербного», «нарушающего привычную норму». Во всяком случае, именно такая оценка сквозит в большинстве комментариев к зафиксированным в Полесье текстам. Так, в роли «слепого персонажа» могут выступать то дождь, то солнце. Ср. следующие тексты: «Сляпы дождж. Нэ бачыць сонца да йдзе» (ПА, Туховичи Ляховичского р-на Брестской обл.); «Вот, сляпы дождж иде! Не бачы, як сонце свети! Сонце свети, а ён ідэ» (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.); либо «слепым» называется дождь, но говорится, что это солнце не видит идущего дождя: «сонцэ світыць, а очы йому закрытыі» (ПА, Забужье Любомльского р-на Волынской обл.). Хотелось бы здесь отметить, что среди ответов участников

проводимого в интернете опроса по поводу выражений *грибной/слепой дождь* встречается одно сообщение, совпадающее с полесскими данными. Автор пишет: «Дождь во время солнца называется *слепым*, так как в народе говорят: “Вот, дождик идёт, а не видит, что солнышко светит и что дождю сейчас не место. Ослеп дождик совсем”. Во всяком случае, так когда-то мне говорили пожилые люди» (<http://lingvoforum.net>).

Среди восточнославянских вариантов этого названия (*слепой дождь*) встречаются и сходные с полесскими толкования, и такие объяснения, в которых актуализируются иные признаки. Ср. рус. курск. *слепой дождь* с мотивировкой «слепой, потому что не сильный, туча не собралась»; укр. львов. *сліпий дощ*, «так как его не видно, слишком слабый» (Усачева 1999: 112). Или отмечаются еще другие значения, приписываемые терминам «слепой/глухой», связанные либо с признаком «изменчивости, непостоянства погоды»: рус. арханг. *слепой день* ‘день с быстро меняющейся погодой, когда то дождь, то солнце, то опять дождь’; либо, наоборот, с представлениями о затянувшемся дожде: рус. псков. *глухой дождь* ‘сплошной, непрерывный’ (Толстая 2008: 161). Интересный случай контаминации двух разных номинативных моделей в названиях дождя при солнце («звериный/слепой») зафиксирован в полесском сообщении: «Свинячы дожджык. Сляпы, як свиня» (ПА, Жабичцы Пинского р-на Брестской обл.).

Наконец, единичными вариантами представлены в Полесье (в Брестской обл.) тексты, в которых названия дождя при солнце мотивируются образами социально уязвимых людей: *сиротский дощ*, *детский* либо *бабский*: «Кажуть, цыганьски дощч. [Либо] сиротски дощч, бо вин и мочыць, и обогрэвае» (ПА, Дружиловичи Ивановского р-на); «Грибны дождж у нас называють. А ишчэ – детски або курачы» (ПА, Велута Лунинецкого р-на); «Гэто ж свинячы дождж... Гэта кажуть: бабски дождж. А чаму так называецца, я не ведаю» (ПА, Оздамичи Столинского р-на).

Основные варианты толкований дождя при солнце, представленные в Полесском архиве, подтверждаются многочисленными полевыми материалами, собранными в картотеке Белорусского этнолингвистического атласа (Минск)¹. Так, в разных р-нах Брестской обл. зафиксированы следующие обозначения: *курачы дожд*, *бабскі дождж*, *сироты плачут*, *сырыччыны слёзки*, *вдовины слёзы*, *Божа Матэрь плача на народу*, *чаровныца масло клетить*, *воўка шыхля трасэ*, *у чорта шохля* и под. Редкий вариант, нетипичный для Полесья, был записан белорусскими коллегами в с. Королевичи Сенненского р-на Витебской обл.: «Пакойники бяллё мыюць» (БЭЛА).

Таким образом, в полесских названиях солнечного дождя находят отражение мифологемы, связанные с одной стороны, с общей символикой дождя (мотивы «слез – плача», «купания – потопления в воде»); с другой – универсальные для западноевропейской метеорологиче-

¹ Выражаю благодарность О.В. Беловой, предоставившей в мое распоряжение свои выписки из картотеки БЭЛА по разделу «Грибной дождь».

ской фразеологии мотивы «смерти/свадьбы»; с третьей стороны, демонологические сюжеты о нечистой силе или «нечистых» покойниках. Кроме того, для формирования народной терминологии дождя при солнце продуктивными оказываются признаки с общим значением «чужой», «звериный», «ущербный, неполноценный». На вредоносные свойства такого дождя указывает, например, карпатоукраинское поверье о том, что если дождь, идущий при солнце, намочит расстеленное для отбеливания полотно, то оно испортится (*порудіє*, т. е. покроется ржавчиной); в Стрыйском повете солнечный дождь называется *рудавина* (Колесса 1898: 162). Все эти номинативные модели подтверждают наблюдения исследователей о том, что происхождение аномальных природных явлений в народной «картине мира» получает объяснение на основе верований в исключительную власть над природными стихиями сверхъестественных и потусторонних сил: высших сакральных божеств либо «низших» демонологических персонажей и душ умерших предков (прежде всего – «заложных» покойников), которые не только вызывают непогоду, но и управляют всеми атмосферными процессами (Толстая 2004: 248–249).

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1995 – Агапкина Т.А. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 21–107.
- Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. О тодорцах, русалках и прочих навях (мертвецы-демоны и «нечистые» покойники в весеннем календаре славянских народов) // Studia Mythologica Slavica. Ljubljana, 1999. Т. 2. С. 145–160.
- Агапкина 2002 – Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агапкина 2002а – Агапкина Т.А. Ляк на конопляных ногах // Заговорный текст: Генезис и структура (Материалы круглого стола). М., 2002. С. 5–8.
- Агапкина 2004 – Агапкина Т.А. Папоротник // Славянские древности. 2004. Т. 3. С. 629–631.
- Агапкина 2014 – Агапкина Т.А. Концепт цветения в традиционной культуре славян // Славяноведение. 2014. № 6. С. 35–46.
- Агапкина, Белова 2012 – Агапкина Т.А., Белова О.В. Яйцо пасхальное // Славянские древности. 2012. Т. 5. С. 626–632.
- Агапкина, Виноградова 1994 – Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Благопожелания: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 168–208.
- Агапкина, Топорков 1989 – Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. С. 230–253.
- Агапкина, Усачева 1995 – Агапкина Т.А., Усачева В.В. Болезнь человека // Славянские древности. 1995. Т. 1. С. 225–227.
- Адоньева 2004 – Адоньева С.Б. Социальное пространство магии. Силы и хозяйева // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Н.И. Толстого. М., 2004. С. 164–173.
- Азимов 1983 – Азимов Э.Г. Из полесской народной метеорологии: Слепой дождь // ПЭС 1983. С. 212–217.
- Азимов 1983а – Азимов Э.Г. Полесские поверия о вихре // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 89–90.
- Амроян 2012 – Амроян И.Ф. Сборник болгарских народных лечебных заговоров. М., 2012.
- Антропов 2010 – Антропов Н.П. Белорусский этнолингвистический атлас: история, архив, результаты и перспективы // Живая старина. 2010. № 4. С. 16–20.
- Арнауудов 1972 – Арнауудов М. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1972. Т. 2.
- Астахова 1928 – Астахова А.М. Заговорное искусство на р. Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2. Искусство Севера.
- Афанасьев 1984–1985 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В 3 т. М., 1984. Т. 1; М., 1985. Т. 2, 3.
- Афанасьев 1994 – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–3.
- Баришић-Јоковић 2005 – Баришић-Јоковић В. Клетва у општини Врбас. Збирка и теренско истраживање. Нови Сад, 2005 (рукопись магистерского диплома).
- ББВК 2009 – Былички и бывальщины Воронежского края. Воронеж, 2009.
- БВКЗ 1993 – Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.). СПб., 1993.

- Белова 2008 – Белова О.В. Традиционная культура белорусов: новая региональная серия // Живая старина. 2008. № 2. С. 55–56.
- Белова 2012 – Белова О.В. Продолжение серии «Традиционная художественная культура белорусов» // Живая старина. 2012. № 2. С. 60–62.
- Белова, Виноградова 2010 – Белова О.В., Виноградова Л.Н. Из словаря «Славянские древности»: Чернокнижник // Славяноведение. 2010. № 6. С. 45–48.
- Белова, Кабакова 2015 – Белова О.В., Кабакова Г.И. «Разные дети Евы»: локальные демонологические версии сюжета ATU 758 // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М.: РГГУ, 2015. Вып. 4. С. 109–120.
- Беновска-Събкова 1995 – Беновска-Събкова М. Змеят в българския фолклор. София, 1995.
- Березович 2007 – Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
- Березович, Виноградова 2012 – Березович Е.Л., Виноградова Л.Н. Шуликуны // Славянские древности. 2012. Т. 5. С. 583–585.
- Бернштам 1983 – Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX – нач. XX века. Л., 1983.
- Білий 1926 – Білий В. До звичаю кидати гілки на могили «заложних» мерців // Етнографічний вісник. Київ, 1926. Кн. 3. С. 82–94.
- БМЕР 2006 – Българска митология. Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 2006.
- Боганева 2009 – Боганева Е.М. «Харошыя были людзи, только их не видзеў ніхто...» (Мифологические тексты о доброхожих по материалам экспедиций 2002–2004 гг.) // Живая старина. 2009. № 4. С. 14–16.
- Боганева, Салавей 2011 – Боганева А., Салавей Л. Папараць-кветка // МБЭС 2011. С. 349.
- Богатырев 1916 – Богатырев П.Г. Веравоня велікорусов Шенкурскаго уезда // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–4. С. 42–80.
- Богатырев 1971 – Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданович 1895 – Богданович А.Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.
- Бондарь 2003 – Бондарь Н.И. Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003.
- Боряк 1989 – Боряк Е.А. Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством. Дисс. ... канд. филол. наук. Киев, 1989.
- Босић 1996 – Босић М. Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Булгаковский 1890 – Булгаковский Д.Г. Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
- БЭЛА – Белорусский этнолингвистический атлас. Архив рукописных материалов. Институт языкознания им. Якуба Коласа Национальной академии наук Белоруссии. Минск.
- Вакарелски 1990 – Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
- Валенцова 1996 – Валенцова М.М. Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1996.
- Валенцова 2000 – Валенцова М.М. Святые-демоны Люция и Барбара в западнославянской календарной мифологии // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 361–374.
- Валенцова 2006 – Валенцова М.М. Календарные паремии западных славян // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 373–424.
- Валенцова 2009 – Валенцова М.М. Прядение // Славянские древности. 2009. Т. 4. С. 321–328.
- Вельмезова 2004 – Вельмезова Е.В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

- Весілля 1970 – Весілля. Київ, 1970. Т. 1, 2. (Українська народна творчість).
- Ветлужская сторона 1966 – Ветлужская сторона. Фольклорный сборник. Кострома, 1996. Вып. 2.
- Ветухов 1907 – *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова // Русский филологический вестник. Варшава, 1907. Т. 56–58.
- Виноградова 1982 – *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 1986 – *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88–135.
- Виноградова 1989 – *Виноградова Л.Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. М., 1989. С. 101–121.
- Виноградова 1995 – *Виноградова Л.Н.* Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и культурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 231–259.
- Виноградова 1995а – *Виноградова Л.Н.* Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическое изучение Полесья. М., 1995. С. 173–187.
- Виноградова 1997 – *Виноградова Л.Н.* Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. 1997. № 2. С. 60–61.
- Виноградова 1998 – *Виноградова Л.Н.* «Той, шчо лозами трясє»: полесские поверья о черте // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 82–94.
- Виноградова 1998а – *Виноградова Л.Н.* Духи, вселяющиеся в человека // *Studia Mythologica Slavica. Ljubljana*, 1998. № 1. С. 131–140.
- Виноградова 1999 – *Виноградова Л.Н.* Материальная и бестелесная форма существования души // Славянские этюды. Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 141–160.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2000а – *Виноградова Л.Н.* Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 25–51.
- Виноградова 2005 – *Виноградова Л.Н.* Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях // Телесный код в славянских культурах. М., 2005. С. 15–29.
- Виноградова 2005а – *Виноградова Л.Н.* Оппозиция живой/мертвый в славянском фольклоре и народной культуре // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2005. Вып. 8. С. 95–106.
- Виноградова 2008 – *Виноградова Л.Н.* Смерть хорошая и плохая в системе ценностей традиционной культуры // Категории жизни и смерти в славянской культуре. М., 2008. С. 48–56.
- Виноградова 2008а – *Виноградова Л.Н.* Проклятия в народной культуре и их магическая функция // Письменность, литература и фольклор славянских народов XIV Международного съезда славистов. Доклады российской делегации. М., 2008. С. 397–411.
- Виноградова 2009 – *Виноградова Л.Н.* Русалка // Славянские древности. 2009. Т. 4. С. 495–501.
- Виноградова 2011 – *Виноградова Л.Н.* «Игры со временем» в обычаях и ритуалах адвента // Пространство и время в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2011. С. 157–180.
- Виноградова 2012 – *Виноградова Л.Н.* «Песни-нравоучения», приписываемые

- русалкам // Живая старина. 2012. № 4. С. 24–27.
- Виноградова 2015 – Виноградова Л.Н. Почему дождь сквозь солнце называется слепой дождь? // Живая старина. 2015. № 4. С. 23–27.
- Виноградова, Левкиевская 1999 – Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. Духи домашние // Славянские древности. 1999. Т. 2. С. 153–155.
- Виноградова, Толстая 1989 – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989. С. 86–114.
- Виноградова, Толстая 1995 – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197.
- Виноградова, Толстой 1996 – Виноградова Л.Н., Толстой Н.И. Древнейшие черты славянской народной традиции // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 196–222.
- Владимирская 1983 – Владимирская Н.Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // ПЭС 1983. С. 225–246.
- Власова 1998 – Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Власова 1999 – Власова М.Н. «О святках молодые люди играют игрища...» (Сюжет о проклятой невесте в записи А.С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 2. С. 154–170.
- Воропай 1991 – Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991. Т. 2.
- Вражиновски 1998 – Вражиновски Т. Народна митологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1998. Кн. 1.
- Выслоўі 1979 – Выслоўі. Мінск, 1979. (Беларуская народная творчасць).
- ВП 1980 – Валачобныя песні. Мінск, 1980. (Беларуская народная творчасць).
- ВСП 2001 – Ветлужская сторона: Пыщуганье. Традиционный фольклор Пыщугского р-на Костромской обл. Пыщуг, 2001. Вып. 5.
- Гаврилюк 1981 – Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядности украинцев. Киев, 1981.
- Галайчук 2008 – Галайчук В. Демонологічні уявлення Середнього Полісся про русалок // Вісник Львівського університету. Серія історична. 2008. Вип. 43. С. 320–381.
- Галайчук 2008а – Галайчук В. З народної демонології Старосамбірщини // Мифологія і фольклор. Львів, 2008. Т. 1. С. 108–120.
- Гальковский 2000 – Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. Т. 1–2.
- ГЕМБ 1930/5 – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1930. Књ. 5.
- Георгиева 1993 – Георгиева И. Българска народна митология. София, 1993. Второ переработено и допълнено издание.
- Гнатюк 1902 – Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 13.
- Гнатюк 1912 – Гнатюк В. Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34.
- Гнатюк 2000 – Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів, 2000.
- Грбић 1909 – Грбић С. Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14.
- Грибова 2003 – Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям // Арт. Сыктывкар, 2003. № 4. С. 102–118.
- Гринченко 1901 – Гринченко Б.Д. Из уст народа. Чернигов, 1901.
- Гузій 1995 – Гузій Р. Уявлення та вірування українців Карпат про персонафіковану

- Смерть // Народознавчі зошити. Львів, 1995. Зошит 6. С. 362–366.
- Гунчик 2008 – Гунчик І. Західнополіські фольклорні молитви та примовки до місяця // Міфологія і фольклор. Загальноукраїнський науково-освітний журнал. Львів, 2008. № 1. С. 121–124.
- Гура 1984 – Гура А.В. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянських народних представленнях // Славянський і балканський фольклор. Етногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 130–159.
- Гура 1989 – Гура А.В. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей: серболужицкие параллели // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989. С. 115–132.
- Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 2001 – Гура А.В. Материалы к описанию народных представлений, связанных с ткачеством, в зоне полесско-подлясского пограничья // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 105–117.
- Гура 2012 – Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре. Семантика и символика. М., 2012.
- Гуревич 1981 – Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гуревич 1987 – Гуревич А.Я. Ведьма в деревне и перед судом (народная и ученая традиция в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 12–46.
- Дабева 1934 – Дабева М. Български народни клетви. Принос към изучаването народната душа и народния живот. София, 1934.
- Дабева 1937 – Дабева М. Пожелания и благословия у българския народ. София, 1937.
- Даль 2004 – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В четырех томах. М., 2004. Т. 4.
- Демидович – Демидович П.П. Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 107–145.
- Дзедзелевский 1984 – Дзедзелевский И.А. Запреты в практике карпатских овцеводов // Славянський і балканський фольклор. Етногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 256–277.
- ДКСБ 1997 – Морозов И.А., Слепцова И.С. и др. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997.
- Дмитриев 1869 – Дмитриев М.А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.
- Дмитриева 1964 – Дмитриева Р.П. Повести о споре жизни и смерти. М.; Л., 1964.
- Добровольский 1894 – Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 3. Пословицы.
- Дынин 1993 – Дынин В.И. Русская демонология: опыт выделения локальных вариантов // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 78–91.
- Борђевић 1953 – Борђевић Т.Р. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.
- Борђевић 1953а – Борђевић Т.Р. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.
- Борђевић 1958 – Борђевић Т.Р. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Т. 2.
- ЕЗБ 1898 – Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5.
- Елеонская 1994 – Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.
- Ермолов 1995 – Ермолов А.С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Народное погодоведение. М., 1995.
- Ефименко 1874 – Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

- Ефимова 1997 – *Ефимова Е.С.* Поэтика страшного в народной культуре. Мифологические истоки. М., 1997.
- Журавлев 1994 – *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Завойко 1914 – *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губ // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4.
- Завойко 1917 – *Завойко Г.К.* В костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1917. Вып. 8.
- Замовы 1992 – *Замовы.* Мінск, 1992. (Беларуская народная творчасць).
- Запольский 1890 – *Запольский М.* Чародейство в северо-западном крае в XVII–XVIII вв. // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 49–71.
- Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.
- Зеленин 1916 – *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1994 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
- Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Зеленин 1999 – *Зеленин Д.К.* Загадочные водяные демоны шуликуны у русских // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999. С. 82–99.
- Зеленин 2004 – *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2004. С. 145–163.
- Зернова 1932 – *Зернова А.В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. 1932. № 3. С. 15–52.
- Зечевић 1981 – *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Зімовыя песні 1975 – *Зімовыя песні.* Калядкі і шчадроўкі. Мінск, 1975. (Беларуская народная творчасць).
- Златковић 1989 – *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.
- ЗК 1990 – Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мінск, 1990.
- Зубрицкий 1909 – *Зубрицкий М.* Селянські будинки в Мшанци Старосамбірського повіту // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 1. С. 1–22.
- Иванов 1907 – *Иванов П.В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907 (СХИФО. 1907. Т. 17).
- Иванов, Топоров 1965 – *Иванов Вяч.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965.
- Иванов 1994 – *Иванов С.А.* Византийское юродство. М., 1994.
- Ивлева 1994 – *Ивлева Л.М.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- Ивлева 1995 – *Ивлева Л.М.* Окрутки, хухляки, страшки... // Живая старина. 1995. № 2. С. 29–30.
- Ивлева 2004 – Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой / Сост., подгот. текстов и справ. аппарат В.Д. Кен. СПб., 2004.
- Ивлева, Лурье 1997 – *Ивлева Л.М., Лурье М.Л.* Ряженный-демон, ряженный в демона... // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре [изд. Berkley Slavic Specialties]. Вып. 1. С. 63–82.

- Игнатенко 2010 – *Игнатенко И.В.* Лекарственные растения в народной медицине украинцев Полесья (По полевым этнографическим материалам) // *Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института Лингвистических исследований.* СПб., 2010. Т. VI. Ч. 1. С. 200–213.
- КА – Карпатский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Казакевич 2000 – *Казакевич О.А.* Селькупская дорога: Пространственная ориентация в фольклоре северных селькупов // *Логический анализ языка. Языки пространств.* М., 2000. С. 322–328.
- Казначэў 1994 – *Казначэў В.В.* Сучасны стан усходнепалескай міфалагічнай традыцыі // *Гавораць чарнобыльцы.* Мінск, 1994. С. 164–208.
- Кайсаров 1810 – *Кайсаров А.С.* Славянская и российская мифология. М., 1810.
- КДЯК 1996 – Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Кербелите 1994 – *Кербелите Б.П.* Сравнение структурно-семантических элементов повествования разных народов // *Фольклор: проблемы тезауруса.* М., 1994. С. 7–18.
- Кербелите 2001 – *Кербелите Б.П.* Типы народных сказаний (Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий). СПб., 2001.
- Килимник 1955 – *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1955. Т. 1.
- Киркор 1857 – *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // *Этнографический сборник.* СПб., 1857. Вып. 3. С. 115–276.
- Климова 2000 – *Климова Д.* *Hospodářík* в поверьях чешского народа // *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология.* М., 2000. С. 162–176.
- Климчук 1995 – *Климчук Ф.Д.* Духовная культура полесского села Симоновичи // *Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья.* М., 1995. С. 335–380.
- Клімчук 2003 – *Клімчук Ф.Д.* Заходнепалескія русалкі // *Проблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі. Матэрыялы Першай Міжнароднай навуковай канферэнцыі. Памяці акадэміка Мікіты Талстога. Да 80-годдзя з дня народжэння.* Мінск, 2003. С. 217–225.
- Кляус 1997 – *Кляус В.Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Кодови 1999 – *Кодови словенских култура.* Београд, 1999. Бр. 4.
- Козлова 2000 – *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях (Мифический любовник): Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
- Колесса 1898 – *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю // *Етнографічний збірник.* Львів, 1898. Т. 5. С. 75–228.
- Колядки 1965 – *Колядки та шедрівки.* Зимова обрядова поезія трудового року. Київ, 1965. (Українська народна творчість).
- КОО 1978 – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1978. [Вып. 3]. Летне-осенние праздники.
- Корепова 2007 – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Хромова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Корепова 2007 – *Корепова К.Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.
- Кормина 2001 – *Кормина Ж.В.* Родительское благословение (при проводах в армию) // *Труды факультета этнологии.* СПб., 2001. Вып. 1.
- КПП 1985 – *Купальські і пятроўскія песні.* Мінск, 1985 (Беларуская народная творчасць).
- Кравченко 1920 – *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.

- Крачковский 1874 – *Крачковский Ю.Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Криничная 2000 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Петрозаводск, 2000. Т. 2. Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями.
- Криничная 2001 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах».
- Криничная 2011 – *Криничная Н.А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера. М., 2011.
- Круглов 1982 – *Круглов Ю.Г.* Русские обрядовые песни. М., 1982.
- Крумова-Цветкова 2010 – *Крумова-Цветкова Л.* Българските благословии, пожелания и клетви – част от националната самобитност и културното наследство. София, 2010.
- Куликовский 1898 – *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
- Кулиш 1857 – Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. СПб., 1857. Т. 2.
- Курочкін 1995 – *Курочкін О.* Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок). Опішне, 1995.
- Кутельмах 2001 – *Кутельмах К.* Русалки в повір'ях поліщуків // Записки Наукового товариства ім. Т.Г. Шевченка. Львів, 2001. Т. 242. С. 87–153.
- Кухаронак 2001 – *Кухаронак Т.І.* Маскі ў каляндарнай абраднасці беларусаў. Мінск, 2001.
- Кушкова 2004 – *Кушкова А.Н.* Конфликт отцов и сыновей: лишение наследства и отцовское проклятие // Мужской сборник. М., 2004. Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе. С. 178–186.
- Лабашук 2001 – *Лабашук О.В.* Українська примовка: особливості побутування та функціонування. Дисс. ... канд. філол. наук. Львівський національний університет ім. Івана Франка. Львів, 2001.
- Лапацін 2001 – *Лапацін Г.І.* «На граной нядзелі...» // Веткаўскі музей народнай творчасці. Навукова-метадычны зборнік. Мінск, 2001. С. 87–92.
- Лапацін 2011 – *Лапацін Г.І.* Дабрахожы, дабрахочы // МБЭС 2011. С. 137.
- Лебедева 2000 – *Лебедева Л.Б.* Семантика «ограничивающих» слов // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000.
- Левкиевская 1994 – *Левкиевская Е.Е.* Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 251–262.
- Левкиевская 1995 – *Левкиевская Е.Е.* Вампир // Славянские древности. 1995. Т. 1. С. 283–286.
- Левкиевская 1995а – *Левкиевская Е.Е.* Вихрь / Славянские древности. 1995. Т. 1. С. 379–382.
- Левкиевская 1996 – *Левкиевская Е.Е.* Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 225–247.
- Левкиевская 1996а – *Левкиевская Е.Е.* «Там, на Чорногоре есть нявское молоко...» (Женские демоны в карпатской мифологии) // Живая старина. М., 1996. № 1. С. 8–9.
- Левкиевская 1996б – *Левкиевская Е.Е.* Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 185–212.
- Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Колдун // Славянские древности. 1999. Т. 2. С. 528–534.
- Левкиевская 1999а – *Левкиевская Е.Е.* Духи локусов // Славянские древности. 1999. Т. 2. С. 155–158.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. 1. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000. С. 96–161.

- Левкиевская 2004 – *Левкиевская Е.Е.* Леший // Славянские древности. 2004. Т. 3. С. 104–109.
- Левкиевская 2004а – *Левкиевская Е.Е.* Огни блуждающие // Славянские древности. 2004. Т. 3. С. 511–513.
- Левкиевская 2012 – *Левкиевская Е.Е.* «Ходячий» покойник // Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей. С. 273–279.
- Левкиевская 2012а – *Левкиевская Е.Е.* Дети некрещенные // Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей С. 225–272.
- Левкиевская, Усачева 1995 – *Левкиевская Е.Е., Усачева В.В.* Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 153–172.
- Левкиевская, Усачева 1995а – *Левкиевская Е.Е., Усачева В.В.* Водяной // Славянские древности. 1995. Т. 1. С. 396–400.
- Левкович 2009 – *Левкович Н.* Народна демонологія Бойківщини (Сколівський р-н Львівської обл.) // Міфологія і фольклор. Львів, 2009. № 1 (2). С. 85–92.
- Левкович 2010 – *Левкович Н.* Народна демонологія Бойківщини (Турківський р-н Львівської обл.) // Міфологія і фольклор. Львів, 2010. № 1 (5). С. 71–87.
- Левченко 1928 – Казки та оповідання з Поділля. В записях М. Левченко. Київ, 1928.
- Легенды 2005 – Легенды і паданні. Мінск, 2005. (Беларуская народная творчасць).
- Лобач 2013 – *Лобач У.А.* Міф. Прастора. Чалавек: Традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у сямейтачнай перспектыве. Мінск, 2013.
- Лобкова 2000 – *Лобкова Г.В.* Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000.
- Логинов 1993 – *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Логиновский 1903 – *Логиновский К.Д.* Материалы к этнографии забайкальских казаков // Записки общества изучения Амурского края. Владивосток, 1903. Т. 9. Вып. 1.
- Лопатин 1992 – *Лопатин Г.И.* О демонологической лексике в языке жителей Ветковского р-на // Гомельшчына: народная духоўная культура, дыялекты, тапанімія. Матэрыялы рэгіянальнай навуковай канферэнцыі. Гомель, 1992. С. 26–28.
- Лопатин 2005 – *Лопатин Г.И.* «Людзеі жа нявидзімых столькі, столькі відзімых». Белорусские мифологические верования в *доброхожих* // Живая старина. 2005. № 3. С. 34–37.
- Лопатин 2007 – *Лопатин Г.И.* «Расскажу табе пра русалак...» (Представления о русалках по современным белорусским свидетельствам) // *Palaeoslavica*. Cambridge, 2007. Vol. XV. № 1. С. 275–292.
- Лулева 2002 – *Лулева А.* Светът на вещите в традиционния български дом. София, 2002.
- ЛЭС 1990 – Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- МБ 1994 – Міфы Бацькаўшчыны / Укл. У.А. Васілевіч. Мінск, 1994.
- МБЭС 2011 – Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2011.
- Майзульс 2012 – *Майзульс М.Р.* Смерть в древнерусской иконографии: конструирование образа // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., 2012. Вып. 1 / Отв. ред. и сост.: Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. С. 151–198.
- Майзульс 2014 – *Майзульс М.Р.* Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть? (Ч. 1) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., 2014. Вып. 3 / Отв. ред. и сост.: Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. С. 165–206.

- Майзульс 2015 – *Майзульс М.Р.* Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть? (Ч. 2) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., 2015. Вып. 4 / Отв. ред. и сост.: Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. С. 39–106.
- Майков 1994 – *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994.
- Максимов 1989 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Максимович 1877 – *Максимович М.А.* Дни и месяцы украинского селянина // Максимович М.А. Собр. соч. в 3-х т. Киев, 1877. Т. 2. С. 463–524.
- Мансуров 1–5 – *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928–1933. Вып. 1–5.
- Маринов 1914 – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Марковић 2000 – *Марковић Р.* Српске народне клетве и заклетве. Београд, 2000.
- Мельников 1976 – *Мельников М.Н.* К вопросу о бытовании быличек и легенд в наши дни // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1976. Вып. 3. С. 34–47.
- Менцеј 2004 – *Менцеј М.* Веровања о светлосним појавама у источном делу Словеније // Кодови словенских култура. Београд, 2004. Бр. 9. С. 249–262.
- Микитенко 1992 – *Микитенко О.О.* Сербські голосіння: Поетичний та історико-географічний аналіз. Київ, 1992.
- Миков 1990 – *Миков Л.* Български великденски обреден фолклор. София, 1990.
- Мицева 1994 – Невидими ношні гости / Подбор и научен коментар: Е. Мицева. София, 1994.
- Мифология коми – Энциклопедия уральских мифологий. Москва; Сыктывкар, 1999. Т. 1. Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских.
- МНМ – Мифы народов мира / Под ред С.А. Токарева. М., 1980. Т. 1; 1982. Т. 2.
- Морозов, Слепцова 1993 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Праздничная культура Вологодского края. М., 1993.
- Морозов, Слепцова 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
- МС 1991 – Мифологический словарь / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.
- МУРЕ 1906/8 – Матеріяли до українсько-руської етнології. Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Т.Г. Шевченка. Львів, 1906. Т. 8.
- МУРЕ 1912/15 – Матеріяли до українсько-руської етнології. Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Т.Г. Шевченка. Львів, 1912. Т. 15.
- Насонова 2014 – *Насонова В.* Образ Смерти в фольклоре Западной Европы: Исключительность Анку // <http://tanat.info/anku-obraz-smerty-18-03-2014.html>
- НБ 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004.
- НДП 2010 – Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2010. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.
- НДП 2012 – Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.
- НЗ 1995 – Народознавчі зошити. Львів, 1995. № 6.
- НМГ 2003 – Народна міфалогія Гомельшчыны / Укл. У.Ф. Штэйнер, В.С. Новак. Мінск, 2003.
- НССУ – Нечиста сила у світогляді українців / Упоряд. В.П. Фісун. Київ, 2000.
- Небжеговска-Бартминьска 2013 – *Небжеговска-Бартминьска С.* Ценности в фольклоре – универсальные или имеющие жанровые различия? // *Slavica Svetlanica*. Язык и картина мира. К юбилею С.М. Толстой / Отв. ред. А.В. Гура. М., 2013. С. 221–231.
- Недельовић 2009 – *Недельовић М.* Српски обичајни календар. Београд, 2009.
- Неклюдов 1979 – *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне: К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива // Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения Д.К. Зеленина. Л., 1979. С. 133–140.

- Неклюдов 1982 – Неклюдов С.Ю. Оборотничество // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 234–235.
- Неклюдов 2012 – Неклюдов С.Ю. Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М., 2012. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. С. 85–122.
- Некрылова 1998 – Некрылова А. Народная демонология в литературе. Материалы к словарю // Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1989. С. 609–650.
- Никитина 1993 – Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Никифоровский 1995 – Никифоровский Н.Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907; Изд. 2. Витебск, 1995.
- Николић 1995 – Николић Р. Клетва или зло на зло // Расковник. Београд, 1995. Бр. 79–80. С. 118–131.
- Нова збирка 1890 – Нова збирка народных малорусских прыказок. Одесса, 1890.
- НССУ 2000 – Нечиста сила у світогляді українців: Збірник / Упорядкування та примітки: В.П. Фісун. Київ, 2000.
- Онищук 1909 – Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології / Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.
- ПА – Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Павлова 1985 – Павлова М.Р. Среда и Пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 66–69.
- Павлова 1993 – Павлова М.Р. Магические приговоры в ткачестве // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 170–183.
- Пашина 1998 – Пашина О.А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.
- ПВЛ 1996 – Повесть временных лет / Подгот. текста, перевод, статьи и комм. Д.С. Лихачева. СПб., 1996.
- Пермяков 1970 – Пермяков Г.Л. От поговорки до сказки: Заметки по общей теории клише. М., 1970.
- Пермяков 1975 – Пермяков Г.Л. К вопросу о структуре паремиологического фонда // Типологические исследования по фольклору: Сборник памяти В.Я. Проппа. М., 1975. С. 247–274.
- Петров 2015 – Петров Н.В. Мифологические тексты о русалках на русско-белорусском пограничье (новые записи) // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике: проблемы и перспективы. М., 2015. С. 140–152.
- Петровић 1939 – Петровић А. Грађа за изучавање наше народне религије // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1939. Књ. 14.
- Петровић 1992 – Петровић С. Културна историја Сврљига. Ниш; Сврљиг, 1992. Књ. 1: Митологија, магија и обичаји.
- Петрухин 2003 – Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М., 2003.
- ПЗ 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.
- Пигин 1998 – Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии (исследование и тексты). СПб., 1998.
- ПКП 1970 – Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.

- Плотникова 1995 – Плотникова А.А. «Начало года» в словесных клише у южных славян // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конференции. М., 1995. С. 94–96.
- Плотникова 1995а – Плотникова А.А. Ветер // Славянские древности. 1995. Т. 1. С. 357–361.
- Плотникова 2004 – Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2006 – Плотникова А.А. Весенние заклинательные формулы изгнания «гадов» у южных славян // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 319–372.
- Плотникова 2008 – Плотникова А.А. Беседы о ведьмах (по материалам экспедиции к липованам Румынии) // Живая старина. 2008. № 4. С. 19–22.
- Плотникова, Седакова 2012 – Плотникова А.А., Седакова И.А. Судженицы // Славянские древности. 2012. Т. 5. С. 199–203.
- Полонијо 2002 – Полонијо И., Шешо Л. «Дијете пред рајским вратима»: Народна вјеровања Јужних Славена у наднаравну манифестацију душа мртве дјече // Кодови словенских култура. Београд, 2002. Бр. 7 (Деца). С. 102–130.
- Померанцева 1975 – Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Попов 1768 – Попов М.П. Описание древнего славянского языческого баснословия. СПб., 1768.
- Попов 1903 – Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Попов 1991 – Попов Р. Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Попов 2009 – Попов Р. Родственные отношения святых в календарной традиции болгар // Категория родства в языке и культуре. М., 2009.
- Порицька 2006 – Порицька О.А. Жіночі міфологічні персонажі української демонології в загальнослав'янському контексті // Слов'янський світ. Щорочник. Київ, 2006. Вип. 4. С. 83–101.
- ППГ 1986 – Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986.
- ПР 1929 – Подкарпатская Русь. Ужгород, 1929.
- Прислів'я 1991 – Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми. Київ, 1991.
- Пропп 1984 – Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984.
- Путилов 1994 – Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Пушкин 1975 – Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10-ти т. М., 1975.
- Пэлка 2006 – Пэлка Л.Й. О «миколаевских» чертях // Живая старина. 2006. № 4. С. 13–15.
- ПЭС 1983 – Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.
- Раденковић 1982 – Раденковић Љ. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Раденковић 1996 – Раденковић Љ. Симболика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, 1996.
- Раденковић 1996а – Раденковић Љ. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раденковић 2001 – Раденковић Љ. Караконцула // Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Београд, 2001. С. 259–261.
- Раденковић 2001а – Раденковић Љ. Некрштенац // Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Београд, 2001. С. 376–378.
- Раденковић 2002 – Раденковић Љ. Подметнуто дете // Кодови словенских култура. Београд, 2002. Бр. 7. С. 131–139.
- Раденкович 2007 – Раденкович Л. «Беркман» и другие духи-властители земных недр // <http://www.rastko.rs/rastko/delo/11699>

- Раденковић 2008 – *Раденковић Љ.* Лутајуће душе // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008. С. 349–362.
- Раденкович 2011 – *Раденкович Л.* Известен ли южным славянам леший? // Живая старина. 2011. № 4. С. 34–37.
- Разумова 1993 – *Разумова И.А.* Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993.
- Расковник 1987/49 – *Расковник.* Часопис за књижевност и културу. Народна библиотека «Вук Караџић». Београд, 1987. Бр. 49.
- Расковник 1992/67–68 – *Расковник.* Часопис за књижевност и културу. Народна библиотека «Вук Караџић». Београд, 1992. Бр. 67–68.
- РДС 1995 – *Русский демонологический словарь* / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
- РЗЗ 1998 – *Русские заговоры и заклинания* / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- РКЖБН 2006 – *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева.* СПб., 2006. Т. 3. Калужская губерния.
- РКБЖН 2007 – *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева.* СПб., 2007. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды.
- Романов 1912 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
- РП 2001 – *Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия.* СПб., 2001.
- Самодолова 2007 – *Самодолова Е.А.* Русалки в Центральной России // *Palaeoslavica.* Cambridge, 2007. Vol. XV. № 1. С. 260–274.
- СБНУ – *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина.* София, 1889–. Кн. 1–.
- СБФ 1981 – *Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст.* М., 1981.
- СБФ 1986 – *Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.* М., 1986.
- Санникова 1994 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал.* М., 1994. С. 44–83.
- Свенцицкий 1912 – *Свенцицкий И.* Похоронні голосіння // *Етнографічний збірник.* Львів, 1912. Т. 31.
- СД – *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А–Г; 1999. Т. 2. Д–К (Крошки); 2004. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка); 2009. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито); 2012. Т. 5. С (Сказка) – Я.
- Седакова 2004 – *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Седакова 2007 – *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.
- Сементовский 1843 – *Сементовский К.* Замечания о праздниках у малорусинов // *Маяк.* 1843. Т. 2. Кн. 21–22. С. 1–45 (Материалы).
- Сикалов 1999 – *Сикалов С.А.* Оппозиция жизнь/смерть в календарной обрядности восточных славян // *Из культурного наследия славянского населения Кубани.* Краснодар, 1999. С. 50–57.
- Симонсуури 1991 – *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Сівіцкі 2006 – *Сівіцкі У.М.* Русальная традыцыя беларусаў: Міфапаэтычная сістэма, тыпалагічныя паралелі. Мінск, 2006.
- Скрильнікова 2007 – *Скрильнікова Л.* Поліська демонологія та її номінація в говірці села Старі Велідники (Овручський р-н Житомирської обл.) // *Етнолінгвістичні студії. Збірник наукових праць.* Житомир, 2007. Т. 1. С. 177–184.
- Славянские древности — см. СД.

- Слащев 1993 – *Слащев В.* О некоторых общих чертах украинской и сербско-хорватской демонологии // Символический язык традиционной культуры (Балканские чтения – II). М., 1993. С. 75–92.
- СМЕР 2001 – *Словенска митологија: Енциклопедијски речник* / Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд, 2001.
- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.
- Смирнов 1927 – *Смирнов В.* Народные гадания Костромского края // Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927.
- СМР 1970 – *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- СМЭС 2003/1 – Смоленский музыкально-этнографический сборник. М., 2003. Т. 1. Календарные обряды и песни / Отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Енговатова.
- СМЭС 2003/2 – Смоленский музыкально-этнографический сборник. М., 2003. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / Отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Енговатова.
- СННТ 1993 – Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К.П. Кабашников. Минск, 1993.
- Соколова 1979 – *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
- СРНГ 8 – Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 8.
- Страхов 2003 – *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge; Massachusetts, 2003 (Palaeoslavica XI. Supplementum 1).
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
- Схема 1989 – *Виноградова Л.Н., Гура А.В. и др.* Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989. С. 78–85.
- СХИФО – Сборник Харьковского Историко-филологического общества, состоящего при Имп. Харьковском университете. Харьков, 1886–1914. Т. 1–21.
- Тавлай 1986 – *Тавлай Г.В.* Белорусское купалье: Обряд, песня. Минск, 1986.
- Таниелян 1996 – *Таниелян С.* Перуника в българската народна култура // Етнографски проблеми на народна култура. София, 1996. Т. 4. С. 30–67.
- Терновская 1981 – *Терновская О.А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 139–159.
- Терновская 1984 – *Терновская О.А.* Ведовство у славян. 2. «Бзык» (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 118–130.
- Терновская 1989 – *Терновская О.А.* Бабочка в народной демонологии славян: душа-предок и демон // Материалы к 6-му Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989. С. 151–160.
- Терновская, Толстой 1995 – *Терновская О.А., Толстой Н.И.* Баба // Славянские древности. 1995. Т. 1. С. 122–123.
- Тодорова-Пиргова 2003 – *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003.
- Толстая М. 1999 – *Толстая М.Н.* Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 477–490.
- Толстая М. 2011 – *Толстая М.Н.* Потинка и баяние в закарпатском селе Синевир // Славянский и балканский фольклор. Винограды. К юбилею Л.Н. Виноградовой. М., 2011. С. 149–156.
- Толстая 1978 – *Толстая С.М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 131–142.

- Толстая 1982 – Толстая С.М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Вып. 15. Типология культуры: Взаимное воздействие культур. С. 72–89.
- Толстая 1987 – Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 154–168.
- Толстая 1995 – Толстая С.М. Сакральное и магическое в народном культе святых // Folklor – Sacrum – Religia. Lublin, 1995. S. 38–46.
- Толстая 1996 – Толстая С.М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.
- Толстая 1998 – Толстая С.М. Культурная семантика слав. *kriv- // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 215–229.
- Толстая 1998а – Толстая С.М. Магические способы распознавания ведьмы // Studia Mythologica Slavica. Ljubljana, 1998. Т. 1. S. 141–152.
- Толстая 1998б – Толстая С.М. Этнолингвистика и фольклор // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова. М., 1998. С. 37–38.
- Толстая 1999 – Толстая С.М. Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии // Фразеология в контексте культуры. М., 1999. С. 229–234.
- Толстая 2000 – Толстая С.М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.
- Толстая 2001 – Толстая С.М. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 151–205.
- Толстая 2004 – Толстая С.М. Метеорология народная // Славянские древности. 2004. Т. 3. М., С. 248–252.
- Толстая 2005 – Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстая 2008 – Толстая С.М. Грех // С.М. Толстая. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 422–440.
- Толстая 2010 – Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Толстая 2012 – Толстая С.М. Смерть // Славянские древности. 2012. Т. 5. С. 58–71.
- Толстая 2015 – Толстая С.М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // С.М. Толстая. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. С. 65–75.
- Толстой 1984 – Н.И. Толстой. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.
- Толстой 1984а – Толстой Н.И. [Введение] // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 3–4.
- Толстой 1994 – Толстой Н.И. Еще раз о теме «тучи – говяда, дождь – молоко» // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 3–16.
- Толстой 1995 – Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1995а – Н.И. Толстой. Граница // Славянские древности. 1995. Т. 1. С. 537–540.
- Толстая, Толстой 1979 – Толстая С.М., Толстой Н.И. К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 70–75.
- Толстая, Толстой 1981 – Толстая С.М., Толстой Н.И. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44–120.

- Толстая, Толстой 1982 – *Толстая С. М., Толстой Н.И.* Заметки по славянскому язычеству. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83.
- Толстая, Толстой 1983 – *Толстая С.М., Толстой Н.И.* О задачах этнолингвистического изучения Полесья // ПЭС 1983. С. 3–21.
- Толстая, Толстой 1993 – *Толстая С.М., Толстой Н.И.* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vessel-) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады рос. делегации. М., 1993. С. 162–186.
- Толстая, Толстой 2010 – *Толстая С.М., Толстой Н.И.* О словаре «Славянские древности» // С.М. Толстая. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 20–33.
- Топоров 1983 – *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983.
- Топоров 1993 – *Топоров В.Н.* Эней – человек судьбы: К «средиземноморской» персонологии. М., 1993. Ч. I.
- Топоров 2004 – *Топоров В.Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Н.И. Толстого. М., 2004. С. 12–106.
- Требешанин 2000 – *Требешанин Ж.* Представа о детету у српској култури. Београд, 2000.
- ТМКБ 2004 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2004. Т. 2. Віцебскае Падзвінне.
- ТМКБ 2009 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2009. Т. 4. Кн. 2. Брэсцкае Палессе.
- ТМКБ 2011 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2011. Т. 5. Цэнтральная Беларусь. Кн. 2.
- ТМКБ 2013 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2013. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Кн. 2.
- ТФНО 2001 – Традиционный фольклор Новгородской области (Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры – по зап. 1963–1999 гг.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. Научн. ред. А.Ф. Некрылова. СПб., 2001.
- УНВ 1991 – Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- УНПП 1955 – Українські народні прислів'я та приказки. Київ, 1955.
- Усачева 1983 – *Усачева В.В.* Из наблюдений над метеорологической лексикой Полесья и Карпат // ПЭС 1983. С. 217–225.
- Усачева 1988 – *Усачева В.В.* Молитвенные обращения к луне // Этнолингвистика текста: Семантика малых форм фольклора. М., 1988. [Вып.] 1. С. 189–190.
- Усачева 1999 – *Усачева В.В.* Дождь грибной // Славянские древности. 1999. Т. 2. С. 111–113.
- Усачева 2000 – *Усачева В.В.* Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 259–302.
- Усачева 2004 – *Усачева В.В.* Лихорадка // Славянские древности. 2004. Т. 3. С. 117–123.
- Усачева 2008 – *Усачева В.В.* Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.
- Успенский 2006 – *Успенский Б.А.* Метемпсихоз у восточных славян // Harvard Ukrainian Studies. 2006. Vol. 28. № 1/4. P. 639–650.
- Фасмер 2009 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. М., 2009. Т. 3.
- ФЗС 1974 – Фольклор Западной Сибири / Сост. Т.Г. Леонова. Омск, 1974. Вып. 1.
- Филиповић 1967 – *Филиповић М.* Различита етнолошка грађа // Српски етнографски зборник. Београд, 1967. Књ. 80.

- Филиповић 1939 – *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Књ. 54. Београд, 1939. С. 277–566.
- Флетчер 1905 – *Флетчер Д.* О государстве Русском. СПб., 1905.
- Франко 1991 – *Франко И.Я.* Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. // УНВ 1991. С. 512–526.
- ФСК 2001 – Фольклор Судогодского края / Под общей ред. А.С. Каргина. М., 2001. 2-е изд.
- Хэтто 1993 – *Хэтто А.Т.* Герои-калеки в героической эпической поэзии // От мифа к литературе. М., 1993. С. 168.
- Хобзей 1995 – *Хобзей Н.В.* Міфологічна лексика українських говорів Карпатського ареалу. Автореф. канд. дисс. Львів, 1995.
- Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Христофорова 2012 – *Христофорова О.Б.* Как выглядит икота? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., РГГУ, 2012. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. С. 123–148.
- Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.
- Цивьян 1985 – *Цивьян Т.В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 154–178.
- Цивьян 1988 – *Цивьян Т.В.* Слово в тексте магического действия // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. [Вып.] 1. С. 187–189.
- Чајкановић 1973 – *Чајкановић В.* Мит и религија у Срба. Изабрane студије. Београд, 1973.
- Чередник 2006 – *Чередник В.А.* Вербальные формулы проклятий в русском языке. (Рукопись дипломной работы, выполненной под руков. Е.Л. Березович на Кафедре русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета). Екатеринбург, 2006.
- Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Черепанова 2005 – *Черепанова О.А.* Культурная память в древнем и новом слове. Исследования и очерки. СПб., 2005.
- Чеховський 2001 – *Чеховський І.* Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці, 2001.
- Чистов 1973 – *Чистов К.В.* Этнические аспекты славянской фольклористики // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973. С. 365–385.
- Чубинский 1872 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1.
- Чулков 1786 – *Чулков М.Д.* Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786.
- Шейн 1873 – Белорусские песни, собранные П.В. Шейном // Записки Императорского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 5. С. 281–850.
- Шейн 1874 – *Шейн П.В.* Белорусские песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.
- Шейн 1890 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 2.

- Шейн 1902 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.
- Шухевич 1904 – *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Т. 4 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1904. Т. 7.
- Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Львів, 1908. Т. 5.
- ШЭС 2001 – *Морозов И. А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.
- Щепанская 1995 – *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть: Традиции духовного освоения пространства // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.
- Щепанская 2003 – *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX в. М., 2003.
- ЭСб – Этнографический сборник, издаваемый Имп. Русским географическим обществом. СПб, 1853–1864. Вып. 1–6.
- ЭТ 1988 – Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. [Вып.] 1.
- Яворский 1915 – *Яворский Ю.А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1.
- Ягело 2010 – *Ягело С.* Духи-«господари» природных локусів у демонологічній прозі Карпат // Народознавчі зошити. Львів, 2010. Вип. 3. С. 419–425.
- Ясинская 2014 – *Ясинская М.В.* «У страха глаза велики»: Глаза в славянской народной демонологии // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред. Д.И. Антонов. М., 2014. С. 282–305.
- Adamowski 1999 – *J. Adamowski.* Kategoria przestrzeni w folklorze: Studium etnolingwistyczne. Lublin, 1999.
- Baranowski, Lewandowski 1950 – *Baranowski B., Lewandowski W.* Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w. Warszawa, 1950.
- Baranowski 1965 – *Baranowski B.* Pożegnanie z diabłem i czarownicą. Łódź, 1965.
- Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Bazińska 1967 – *Bazińska B.* Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich // Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala. Wrocław, 1967. Т. 7.
- Biegeleisen 1927 – *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.
- Blagoeva 1976 – *Blagoeva-Neumanová T.* L'udová démonológia na Zamagurí. Rígóróna práca (Univerzita J. Komenského v Bratislave, 1976).
- Brückner 1985 – *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1985.
- Bužeková 2007 – *Bužeková T.* Za horama, za vodú... L'udové rozprávania z obce Závod. Senica, 2007. S. 39–40.
- Čsl. Vl. 1968 – Československá vlastivěda. Praha, 1968. D. 3: Lidová kultura.
- Czarnowska 1817 – *Czarnowska M.* Zabytki mitologii słowiańskiej w zwyczajach ludu na Białej Rusi dochowywane (gub. Mogilewska) // Dziennik Wileński. Wilno, 1817. T. VI. № 34. S. 396–408.
- Czerny 1896 – *Czerny A.* Istoty mityczne Serbów Łużyckich // Wisła. Polskie Towarzystwo Etnologiczne. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1896. T. 10. S. 45–97, 245–281, 531–563.
- Chmielowski 1754 – *Chmielowski B.* Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna. Lwów, 1754. Т. 3.
- Dobšinský 1880 – *Dobšinský P.* Prostonarodnie obyčaje, povera a hry slovenské. Martin, 1880.
- Drozdowska 1961 – *Drozdowska W.* Istoty demoniczne w Załęczu Wielkim, pow. Wieleń // Łódzkie Studia Etnograficzne. Łódź, 1962. Т. 4. S. 117–130.

- Dudek 1988 – *Dudek A.* Św. Mikołaj – Mikołaje: Zwyczaje i obrzędy adwentowe na ziemi pszczyńskiej // *Z badań nad religią i religijnością ludową.* Warszawa, 1988. № 24. S. 109–110.
- Dworakowski 1964 – *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.
- Dźwiągół 2004 – *Dźwiągół R.* Polskie ludowe słownictwo mitologiczne. Kraków, 2004.
- Engelking 2000 – *Engelking A.* Kłątwa: Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.
- Etnolingwistyka 2001 – *Etnolingwistyka: Problemy języka i kultury* / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2001. T. 13.
- Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. T. 1: Wiarę, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.
- Federowski 1902 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1902. T. 2: Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokołki. Cz. 1. Baśnie fantastyczno-mityczne.
- Federowski 1935 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. Kraków, 1935. T. 4. Przysłowia.
- Francek 2005 – *Francek J.* Čarodějnické příběhy. Praha, 2005.
- Gajda 1986 – *Gajda T.* Zanikające zwyczaje i wierzenia, związane ze śmiercią // *Pol-ska sztuka ludowa.* Warszawa, 1986. № 1–2. S. 39–44.
- Gloger 1972 – *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. Warszawa, 1972. T. 1.
- Gloger 1978 – *Gloger Z.* Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą // *Zygmunt Gloger – badacz przeszłości ziemi ojczystej.* Warszawa, 1978. S. 141–244.
- Godula 1994 – *Godula R.* Od Mikołaja do Trzech Króli: o roli daru w obrzędzie. Kraków, 1994.
- GM 2011 – *Gemer-Malohont.* Národopisná monografia / *J. Michálek a kol.* Martin, 2011.
- Horehronie 1969 – *Horehronie:* Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Hornácko 1966 – *Hornácko.* Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Horváthová 1972 – *Horváthová E.* Materiály zo zvykoslovných a poverných reálií na Hornom Spiši // *Slovenský národopis.* Bratislava, 1972. № 3. S. 484–498.
- Horváthová 1986 – *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.
- Jadras 1957 – *Jadras J.* Kastavština // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena.* Zagreb, 1957. Knj. 39.
- Karczmazewski 1972 – *Karczmazewski A.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Karwot 1955 – *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa: Źródło etnograficzne XIII w. Wrocław, 1955.
- Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Bilje, 1997.
- KL 1986 – *Kolędowanie na Lubelszczyźnie.* Wrocław, 1986.
- KLW 3 – *Kultura ludowa Wielkopolski.* Poznań, 1967. T. 3.
- Kočí 1973 – *Kočí J.* Čarodějnické procesy: Z dějin inkvizice a čarodějnických procesů v českých zemích v 16–17 st. Praha, 1973.
- Kolberg 1962/17/2 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 17: Lubelskie. Cz. 2.
- Kolberg 1964/29/1 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 29: Pokucie. Cz. 1.
- Kolberg 1964/33/1 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 33: Chełmskie. Cz. 1.
- Kolberg 1970/42/7 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970. T. 42: Mazowsze. Cz. 7.
- Kolberg 1970/54/1 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970. T. 45: Ruś Karpacka. Cz. 1.

- Kolberg 2005/73/2 – Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 73. Krakowskie. Cz. 2. Poznań, 2005.
- Kotula 1969 – Kotula Fr. Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórczan. Lublin, 1969.
- Kotula 1970 – Kotula Fr. «Hej, leluja» czyli o wygasających starodawnych pieśniach kołędniczych w Rzeszowskiem. Toruń, 1970.
- Kotula 1976 – Kotula Fr. Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.
- Kowalski 1994 – Kowalski P. Granica: Próba uporządkowania kategorii antropologicznych // Pogranicze jako problem kultury. Opole, 1994. S. 143–152.
- Krček 1898 – Krček Fr. Sobótka w Galicyi // Lud. 1898. T. 4. Z. 3. S. 308–322.
- Kroje 2008 – Kroje M. Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana, 2008.
- Kuchowicz 1975 – Kuchowicz Z. Obyczaje staropolskie XVII–XVIII w. Łódź, 1975.
- Kuret 1967/2 – Kuret N. Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1967. D. 2: Poletje.
- Kuret 1970/4 – Kuret N. Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1970. D. 4: Zima.
- Kuusi 1957 – Kuusi M. Regen bei Sonnenschein: zur Weltgeschichte einer Redensart. Helsinki, 1957.
- Leather 1970 – Leather E.M. The Folklore of Herefordshire. London, 1970.
- Lehr 1984 – Lehr U. Wierzenia i istoty nadmysłowe // Etnografia polska. Wrocław, 1984. T. 28. Z. 1. S. 223–250.
- Lehr 1985 – Lehr U. Wierzenia demonologiczne // Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego. Kraków, 1985. S. 91–116.
- Lehr 1988 – Lehr U. Demon wodny, czyli rzecz o utopcu // Złanie Śląskie. Katowice, 1988. T. 51. № 3–4. S. 330–348.
- Łęga 1933 – Łęga W. Ziemia Malborska. Kultura ludowa. Toruń, 1933.
- Łęga 1960 – Łęga W. Okolice Świecia. Gdańsk, 1960.
- Łysko 1992 – Łysko A. Duchy i duszki bojszowskie. Opowieści ludowe z Górnego Śląska. Bojszowy, 1992.
- Malicki 1986 – Malicki L. Pok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.
- Mencej 2006 – Mencej M. Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja. Ljubljana, 2006.
- Milićević 1967–1968 – Milićević J. Narodni običaji i verovanja u Sinjskoj krajini // Narodna umjetnost. Zagreb, 1967–1968. Knj. 5–6.
- Moszyński 1928 – Moszyński K. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1928.
- Moszyński 1967 – Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1.
- Mykytiuk 1979 – Mykytiuk B.G. Die ukrainischen Andreasbräuche und Verwandtes Brauchtum. Wiesbaden, 1979.
- MŚ 2011 – Podgórcy B. i A. Mitologia Śląska czyli przywiarki ślonskie. Leksykon i antologia Śląskiej demonologii ludowej. Katowice, 2011.
- Navrátilová 2004 – Navrátilová A. Narození a smrt v české lidové kultuře. Vyšehrad, 2004.
- Niebrzegowska 1996 – Niebrzegowska St. Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- Niebrzegowska 2000 – Niebrzegowska St. Przestrach od przestachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.
- Olejnik 1978 – Olejnik J. L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.
- Pawłowska 1987 – Pawłowska J. Wieś Warmińska Brąswałd w woj. Olsztyńskim w latach 1945–1967. Wrocław, 1987.
- Pełka 1987 – Pełka L. J. Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
- Pernica 1951 – Pernica B. Rok na Moravském Horácku a Podhóracku. Havlíčkův Brod, 1951.
- Pietkiewicz 1938 – Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.

- Płotnikowa 1997 – Płotnikowa A. Zagroda w duchowej kulturze Słowian // Dom w języku i kulturze. Szczecin, 1997. S. 187–192.
- Pośpiech 1987 – Pośpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Profantová 1998 – Profantová Z. Językowy obraz śmierci na Słowacji // Etnolingwistyka. Lublin, 1998. T. 9/10. S. 111–120.
- Przysławia 1977 – Kolberg O. Przysławia. Warszawa, 1977.
- Renik 1986 – Renik K. O kontaktach ze zmarłymi // Polska sztuka ludowa. Warszawa. 1986. № 1–2. S. 31–36.
- Siemieński 1975 – Siemieński L. Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie. Warszawa, 1975.
- Simonides 1988 – Simonides D. Wierzenia demonologiczne górników // Górniczy stan w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach. Katowice, 1988. S. 375–408.
- Simonides 1991 – Simonides D. Ludowa wizja świata // Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej. Wrocław; Warszawa, 1991.
- Slovensko 1975 – Slovensko. Bratislava, 1975. D. 3. Č. 2: L'ud.
- Stelmachowska – Stelmachowska B. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Sulitka 1973 – Sulitka A. L'udové divadelné hry v období vianoc na severnom Spiši // Slovenský národopis. Bratislava, 1973. № 1. S. 79–102.
- Sychta SGK – Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
- Szyfer 1975 – Szyfer A. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- SFP 1965 – Słownik folkloru polskiego / Pod red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965.
- SSSL 1999 – Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1999. T. 1. Kosmos. Cz. 2. Ziemia. Woda. Podziemie.
- SSSL 2012 – Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2012. T. 1. [Cz. 3] Meteorologia.
- Świętek 1893 – Świętek J. Lud nadrański od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
- Tomeš 1968 – Tomeš J. Vánoční obyčeje na Valašsku // Národopisné aktuality. Strážnice, 1968. № 3–4.
- Tomeš 1972 – Tomeš J. Masopustní, jarní a letní obyčeje na moravském Valašsku. Strážnice, 1972.
- Turnšek 1943 – Pod vernim krovom. Ob ljudskih običajih skoz cerkevno leto. Knj. 1. Od Adventa do Posta. Zbral in uredel Dr. P.M. Turnšek. Ljubljana, 1943.
- Václavík 1930 – Václavík A. Luhačovské Zálesí. Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Hané. Luhačovice, 1930.
- Vančík 1969 – Vančík F. Kalendářní obyčeje z Jihočeského Soběnová (Terenní výskum z let 1962–1963). Praha, 1969.
- Vyhlídal 1903 – Vyhlídal J. Naše Slezsko. Praha, 1903.
- Wierchy – Wierchy. Rocznik, poświęcony górcom i Góralczyźnie. Lwów, 1924. R. 2.
- Wież Rudawa 1980 – Wież Rudawa i jej okolice. Kraków, 1980.
- WKDP 2005 – Podgórcy B. i A. Wielka księga demonów polskich: Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005.
- Wójcicki 1972 – Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi. Zebrał i spisał Kazimierz Władysław Wójcicki. Warszawa, 1972.
- Zawistowicz 1929 – Zawistowicz K. Obrzędowość świętojańska // Wiedza i życie. 1929. R. 4. № 7.
- Zíbrt 1889 – Zíbrt Č. Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavností a zábavy prostonárodní. Praha, 1889.
- Zíbrt 1950 – Zíbrt Č. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha; Vyšehrad, 1950.
- ZNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- ZWAK – Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877–1895. T. 1–18.
- Žatko 1973 – Žatko R. Spoločenská a duchovná kultúra Slovákov v Maďarsku // Slovenský národopis. Bratislava, 1973. № 1. S. 61–77.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Включенные в книгу статьи представляют собой переработанные, исправленные, расширенные или сокращенные версии следующих публикаций:

I

- Былички и демонологические поверья: Границы фольклорного текста // Живая старина. 2004. № 1. С. 10–14.
- Демонологические функции «вредить человеку» и «наказывать его за неправильное поведение» // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 4. М., 2015. С. 215–228.
- Значение признака «добрый/злой» для классификации мифологических персонажей // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 5. (в печати).
- Оппозиция «единичный/множественный» как один из идентифицирующих признаков мифических существ // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 3. М., 2014. С. 341–364.
- Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 10–49.
- Полесские поверья о черте: «Той, шчо лозами трясе» // Слово и культура: Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 82–94.
- Образ черта по данным западнославянских средневековых источников // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. М., 2012. С. 66–84.
- «Идзе такый з блискучымы пугаўкамы...»: Об одном из способов номинации демонологических персонажей восточнославянской мифологии // Genius loci. Сб. статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова. М., 2016. С. 99–112.
- Многоликая русалка: Диалектные формы восточнославянских поверий о русалках. Публикуется впервые.
- Мифические существа, наказывающие за неурочное прядение // Живая старина. 2009. № 4. С. 4–7.
- Бликие родственники как объект вредоносных действий ведьмы // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 191–202.
- Категория духов типа *genii loci* // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2013. С. 486–504.
- [Славянские версии сюжета о ребенке-подменшыне:] Типология на сюжета за подмяна на детето в славянската демонология // Етнографски проблеми на народната култура. Т. 7. София, 2005. С. 11–27.
- Комментарии по поводу одного демонологического мотива: 1. «Ведьма ездит верхом на человеке» // Живая старина. 2008. № 4. С. 16–19.
- Комментарии по поводу одного демонологического мотива: 2. «Русалки сушатся». // Живая старина. 2011. № 4. С. 31–34.
- Персонифицированная Смерть в фольклорной традиции восточных славян и в древнерусской иконографии // Живая старина. 2016. № 2. С. 2–6.
- Души-скитальцы в виде блуждающих огней (фрагмент западнославянской демонологии) // Slavica Svetlanica: Язык и картина мира. К юбилею Св.М. Толстой). М., 2013. С. 248–257.

II

- Ритуалы и мифологемы, символизирующие начало и конец святочных праздников // Начало. Рождество и Новый год на Балканах (Материалы Круглого стола. 25 февраля 2014 года). М., 2014. С. 15–28.
- «Игры со временем» в обычаях и ритуалах адвента // Пространство и время в языке и культуре. М., 2011. С. 157–180.
- Народная терминология, связанная с обычаем ряженья // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. Београд, 2008. С. 117–128.
- Малоизвестные варианты полесских поверий о цветении папоротника // Acta Linguistica Petropolitana. Этноботаника: растения в языке и культуре (в печати).
- Граница как особая пространственная категория // Культура и пространство: Славянский мир. М., 2004. С. 19–26.
- Яйцо в славянской мифологии и магии // Славяноведение. 2011. № 6. С. 17–25.

III

- Малые фольклорные жанры: их специфика и разновидности // Живая старина. 2013. № 4. С. 24–27.
- Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 153–164.
- Формулы угроз и проклятий в заговорах // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 425–440.
- Концептуализация понятий добра и зла в малых фольклорных жанрах (Благопожелания и проклятия как аксиологические тексты) // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. М., 2015. С. 53–80.
- Тексты народной культуры, наделенные интерпретирующей функцией // Славянский альманах. 2016. № (в печати).
- Жанр «песен-наравоучений», приписываемых русалкам // Живая старина. 2012. № 4. С. 24–27.
- «Что куме, то и мне»: Магические приговоры при отбирании молока // Живая старина. 2010. № 4. С. 23–26.
- Почему дождь сквозь солнце называется *слепой дождь*? // Живая старина. 2015. № 4. С. 23–27.

Научное издание

Людмила Николаевна Виноградова

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СЛАВЯНСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

Корректор *М.Н. Толстая*
Оригинал-макет *А.С. Старчеус*

По вопросу
приобретения книг
издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
+7(495)938-01-00
www.indrik.ru
market@indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
www.indrik.ru

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

Формат 60×90 ¹/₁₆. Печать офсетная.
24 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87