

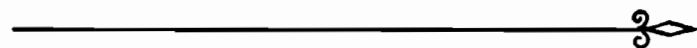
СЛАВЯНСКИЙ
И БАЛКАНСКИЙ
ФОЛЬКЛОР





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР



ВЕРОВАНИЯ
ТЕКСТ
РИТУАЛ



МОСКВА "НАУКА"
1994

ЕЩЕ РАЗ О ТЕМЕ "ТУЧИ – ГОВЯДА, ДОЖДЬ – МОЛОКО"

Н.И. Толстой

Александр Николаевич Афанасьев в своем известном труде "Поэтические воззрения славян на природу" в первой книге писал о славянских представлениях грозовых облаков быками и коровами, подтверждая их довольно многочисленными примерами славянских, преимущественно русских, загадок и материалом из Риг-Веды и санскрита. Он писал: "Одно из древнейших и наиболее распространенных верований представляет дождевые облака – быками и дойными коровами Индры, а дождь – молоком, ниспадающим на землю..." (Аф. ПВСП I, 653). Предвидения Афанасьева оказались точными, но в его время это были действительно предвидения, так как неславянских свидетельств и примеров из славянских загадок, построенных, как и все загадки, в основном на метафорах различного плана, было недостаточно, чтобы предлагать приведенные выше утверждения. Однако, когда полтора десятилетия тому назад мне, по счастью, попала в руки статья сербского краеведа Радована Маринковича "Борьба против града в Драгачеве", опубликованная в трудах сербского провинциального музея в Чачке (Мар. БГД), я тотчас вспомнил прозорливые наблюдения и выводы А.Н. Афанасьева и отдал им должное. Чувство признательности одному из создателей русской мифологической школы побудило меня и мою супругу-соавтора посвятить полевым записям Р. Маринковича специальную работу в серии заметок по славянскому язычеству (Тол. ЗСЯ 5), в которой были подробно проанализированы тексты сербских заклинаний (заговоров, воплей), отгоняющих градовые тучи в зоне Драгачево и в соседних краях. Из этих текстов, число которых превышает сотню номеров, выделяется десяток заклинаний одного типа, а именно: после обращения к утопленнику или висельнику из своего села заклинательница просит его отвести своих "белых говяд", "свой скот", "свое стадо" от сельских угодий, не гнать их на село и поля, не пускать их туда, а повернуть их в пустынные места, в горы и леса. Например: "– О Стојана утопльенице! Врати бијело стадо!.."; "– О Радојка Зимоња! Врати твоја говеда! Не дај у наша жита..."; "– Милија утопльенице! Врати стоку, врати!"; "– О (имя утопленника)! Врати, врати, врати говеда! Тамо, тамо, тамо преко брда!"; "– Ај, Љутко Илију! Врати та бјела говеда тамо!"; "– Хој. Врати та твоја бијела стада! Код нас свака напаст страда!"; "– Еј, ви, утопльеници и обешешаци, вратите бијела говеда тамо!"; "Врати, свети Саво, своја говеда из нашег села..."; "Потопалци, погибалци и објешешаци, Вод'те стоку тамо, не идите 'вамо!"; "– Ај, Црни Мирко, не дај тим белим гове-

Ответственный редактор Н.И. ТОЛСТОЙ

Редакционная коллегия:

Т.А. АГАПКИНА, Л.Н. ВИНОГРАДОВА, Н.И. ТОЛСТОЙ, С.М. ТОЛСТАЯ

Рецензенты:

кандидат филологических наук Л.Г. НЕВСКАЯ.

кандидат исторических наук А.Л. ТОПОРКОВ

Издание осуществлено

при финансовой поддержке

Российского фонда фундаментальных исследований

(93-06-11027. Символика архаических форм народной культуры)

С 4604000000-68
042(02)-94 679-92-1

ISBN 5-02-011499-5

© Коллектив авторов, 1994

© Российская академия наук, 1994

дима овамо!"; "– О, Илија, не дај твојим говедима у нап атар, помогни ми и врати их на ... Саву планину"; "– Ај, Јоване, потопљениче! Не дај 'вамо тим црним говедима" (Тол. ЗСЯ 5, с. 55, 57, 63, 64, 74, 76–78). Во всех приведенных примерах из текста заклинания видно, что градовыми тучами предводительствуют прежде всего утопленники, затем висельники и лишь в одном случае Святой Савва. Тучи определяются как белое стадо, белые говядя, просто говядя или скот ("стока") и только в одном случае – как черные говядя, а в одном, не приведенном нами примере, как белые овцы.

Первые семь отрывков (зачинов) заклинаний записаны в Драгачеве, восьмой с обращением к Святому Савве Сербскому в Восточной Боснии (в зоне Власеницы), девятый в Шумадии (близ Такова), десятый в бассейне Западной Моравы (Врнячка Баня), одиннадцатый в Северо-Западной Сербии (Поцерина) и двенадцатый в Западной Сербии (Златибор, с. Алин Поток). Таким образом, выявляется ареал, охватывающий преимущественно Западную Сербию, примыкающую к ней Восточную Боснию и, отчасти, центральную Сербию.

Особый интерес представляет еще одно заклинание, записанное Маришковицем в том же Драгачеве:

– Усту', биче!
Не дај твојим бијелим говедима
Наша су црна, вашу ће надјачати,
Побиће ваша говеда.

– Стој, бык!
Не пускај твоих белых говяд!
Наши черные; они ваших переселят,
Перебьют ваших говяд.

Во-первых, согласно этому заклинанию, градовыми тучами предводительствует бык, а не кто-либо из утопленников или висельников, а, во-вторых, здесь небесные белые коровы (говядя) – тучи противопоставляются земным черным говядям, которые способны, по народным магическим представлениям, пересилить небесных соперников и врагов. На последнем вопросе я остановлюсь несколько подробнее при последующем изложении материала, а пока отмечу, что восточнее очерченной зоны, в которой призывают утопленников и висельников, простирается зона, где заклинание начинается с обращения к Герману ("Дур, Германе, овде твоје место не!"; "Върни се, върни облаче, Джермане!"; "Тамо, Цермане, тамоооо! Ју пуста гора Олелија"), а западнее и юго-западнее – зона распространения верования, что тучами и буйными ветрами предводительствуют "халы" ("алы") и колдовские лица и животные – "здухачи" и "стухи". Одни здухачи охраняют угодья ("атар") своего села, другие – из соседних зон нападают на эти угодья, стремясь бурей или градом нанести урон. Сильная буря и разгул стихий считались невидимой борьбой хал или здухачей, которые дрались целыми деревьями – дубами, буками, елками, вязами и огромными, неподъемными для обычных людей камнями. Было у них и особое оружие: с двух сторон заостренная лучина, веретено или кизилловые палочки, сосновые шипки, овсяные соломинки и т.п. Для нас особенно интересным оказывается другое во многих зонах обязательное снаряжение здухачей и "стуг", а именно подойники, ведерки для молока, кадки для меры зерна и т.п. По представлениям жителей Адриатического Приморья, каждая "здува" или "здухач", отправляясь на сражение, берет с

собой "кабао" и "варићак" (подойник и мерную кадку), и смысл их борьбы состоит в том, что они друг у друга отнимают эти предметы, а с ними молоко и хлеб, т.е. урожай и благополучие. Для того, чтобы вернуть урожай и приплод скота, нужно вернуть и похищенные "кабао" и "варићак". Такие же верования известны в Верхней (Горњој) Герцеговине: "оружие стух ведро для молока и метла с гумна. Побеждая, стухи стремятся отнять у побежденных оружие. Если они отнимут метлы, урожай будет у тех, кто владеет метлой, а если отнимут молочное ведро, у них будет много молока" (Ђорђе. ВВВ, 245–247). Черногорцы из племени Кучи полагают, что здухачами могут быть быки и коровы, ревущие во сне, кони, ржущие во сне, овцы и собаки, блеющие и лающие во сне. Таких животных берегут, их не режут, чтобы не было худо всему домашнему скоту (Дуч. ЖОПК, 277). Известный сербский этнограф и мифолог Слободан Зечевић недавно, в начале 80-х годов, зафиксировал в селах около гор. Ужице (Зап. Сербия) верование, что некоторые животные мужского пола (вол или баран) могут быть, как и люди, "ветровняками". Вол-ветровняк перед непогодой пронзительно мычит, а затем освобождается от уз и привязи и устремляется на борьбу с ненастьем. При этом считается, что в борьбе с бурей и непогодой особенно полезны волы-близнецы (Зеч. НМУК, 345)¹.

Ареал распространения верований о здухачах, стухах и других облако-прогонниках, называемых "облачари" (с. Оролик в Среме), "градобранители" (Цер, Сев.-Западная Сербия), "ветровњаџи" (Ужице, Зап. Сербия), "времењаџи" (Лика), охватывает Далмацию, Черногорию, Герцеговину, Боснию, частично Западную Сербию и Воеводину, где обнаруживаются следы боснийской колонизации. Так, в Бараньи на юге Венгрии на дунайско-дравском пограничье с Югославией (район южнее г. Печ) относительно недавно записаны верования о "ведовняхках", защищающих свои угодья и борющихся с другими ведовняками, а также быличка, рассказанная самим ведовняком. Передаем отрывок текста в русском переводе с бараньского сербско-хорватского диалекта:

"Ведовняк (чародей. – Н.Т.) защищает поля пшеницы, кукурузы, защищает все. Он защищает их от врага. Тот негодяй, который оказывается в туче, тоже "ведовняк". В какой туче он бывает? Если сизая туча приближается, то будет дождь, если желтая, тогда жди града. Как я залезу на плетень, ему уже все понятно. Он меня видит издалека. Он меня знает еще по Чали-пусте (топоним. – Н.Т.). Он должен меня увидеть. Он из Хорватии появляется. Ему, что из Хорватии, туго приходится. У него не хватает силы в моих угодьях. [Вопрос эксплоратора: Случалось ли Вам уже с ним драться?] – О – хо – хо! Много раз. [Где происходят драки?] – Где придется. [А как дерутся?] – Как придется. *Мы превращаемся в быков и бодаемся* (курсив наш. – Н.Т.). Появился из Болгарии бык, и я его турнул. Переломил ему ребро и боднул в сердце, и болгарина нет как нет. В этом году не было града, потому что я защитил наши угодья. В этой стране и в этой округе не было града. Это я все берегу, сторожу. "Гарабонџиши" (от венг. *garaboncos* "колдун, чародей". – Н.Т.) дерутся на песчаных косах и отмелях на Драве, где они и собираются. Больше всего они дерутся на границах сельских угодий. Хорватские с нашим гара-

бонцияшем ладят и наш с ними тоже, и потому нет града" (Фран. КСХМ, 72–73)².

Славянские народные представления о тучах-коровах и быках, прежде всего о грозовых тучах, подтверждаются диалектным лексическим материалом. Так, в вологодских говорах *бык* помимо основного значения имеет значение 'первая туча перламутрового цвета, являющаяся предвестником сильной грозы, грозовое облако' – Вон какой *бык*-от из-за *лэсу*-то вылазит (СВГ – с. Спицыно), а во владимирских говорах *быки* 'первые, появляющиеся "горами" из-за горизонта тучи перламутрового цвета, являющиеся предвестником сильной грозы' (СРНГ, со ссылкой на Дала). При этом вологодское *бычок* имеет то же значение, что *бык* – Бычок постепенно небо закрывает (СВГ – с. Ваганово), и уральское *бычки* 'маленькие облака, небольшие тучи', сохраняют ту же семантику, судя по пояснительному примеру – Вон бычки-то заходили. Бычки черные, значит гроза будет (СРНГ). К приведенным словам можно добавить ярославское *бычок*, обычно *бычки* 'маленькая тучка, облако' – По небу бычки заходили; Ни одного бычка нет на небе; Смотри по бычкам завтра погода будет хорошая; Вчерася набежал бычок, все сено сразу обмочил (ЯОС). В других славянских языках такое значение лексемы *бык* не зафиксировано.

Второй компонент интересующей нас темы 'дождь – молоко' или 'тучи как источник молока' ярко выражен в исполняемом в Сочельник и на Юрьев день сербском ритуале, описанном нами в двух работах "Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог" (Тол. ФСЯ) и "Еще раз о славянском ритуальном диалоге" (Тол. ЕСРД). Чтобы не приводить вторично изложенный и комментированный нами материал и не останавливаться подробно на вариантах обряда, отметим кратко его основные особенности. В рождественском обряде обычно участвует полазник, выполняющий роль божественного посланца, которого сразу после прихода в дом окутывают толстым одеялом – "губером", символизирующим толстый слой сливок и выделяемого из них масла – "каймака". Окутывая полазника, домашние его спрашивают, как на дворе – облачно или ведро, на что полазник должен ответить "Облачно!". Этот ответ означает, что в доме всегда будет много молока и молочных продуктов. В некоторых зонах роль полазника может выполнять хозяйка или хозяин, при этом на вопрос, "как на дворе?" (Како је напољу?) должен последовать ответ "Всюду ведро, безоблачно, над нами облачно" ("Свуд ведро од куде нас облачно"). Такой ритуал может исполняться не на пороге дома, а на пороге специального помещения для переработки молока – "млекары", и тогда старшая хозяйка в семье спрашивает стоящего за порогом мальчика о погоде, и на ответ мальчика "Облачина!", что означает большую нависшую тучу, заключает в рифму: "Напољу облачина, мени каймак ко поњавчина!", т.е. "На дворе тучи, а у меня (будут) сливки, как толстая подстилка!" (Тол. ФСЯ, 53, 54). Это действие, возникшее по принципу магии подобия, интересно тем, что оно отражает двойную "символизацию" или мифологизацию предметов. Возникает ряд: *как тучи покрывают небо, / как подстилка покрывает хозяйку, / так пусть сливки покрыва-*

вают молоко. Тучи при этом мифологически уподобляются молоку. Таким образом, второе звено ряда "подстилка покрывает хозяйку", являясь акциональным и реальным (предметным) символом, провоцирует третье звено ряда, т.е. жирность молока.

В отдельных сербских зонах аналогичный ритуал исполняется в четверг, предшествующий Юрьеву дню, или в день, когда гремит первый гром. Тогда приносится в дом украшенная венком из трав маслобойка и ставится посреди дома тарелка с клубком мха, символизирующим масло. После этого исполняется диалог с вопросом о погоде и ответом, что всюду ясно, а над домом облачно ("Свуд ведро, куде нас облачно"). В тот же Юрьев день сербка-хозяйка, идущая доить коров, может накинуть на себя толстое покрывало и трижды сказать – "Как я покрываюсь покрывалом, так пусть мое молоко покроется толстым слоем сливок!" (– "Као што се ја огрнем губером, тако моје млеко да се огрне дебелим каймаком") (Тол. ФСЯ, 54, 55).

Ко всему сказанному следует добавить, что в ряде сербских сел Алексинацкого Поморавья полазника поливают молоком (Ант. АП, 167) и что в некоторых зонах полазником может быть вол, а именно в Черногории, юго-западной и западной Боснии, в Бании, Кордуне, боснийской Посавине, в Западной Сербии (в Старом Влахе, Ядре и Шумадии) и в некоторых селах Восточной Сербии, где живут представители косовско-ресавского диалекта (Кос. ГОУК, 322).

При этом зона применения обряда с волом-полазником не совпадает с зоной распространения ритуала-диалога с упоминанием тучи (облака) над домом, которая охватывает Западную и Центральную Сербию (Шумадия). Старую Сербию (Косово Поле), Центральную и Южную Македонию. К тому же, и на этой территории обряд фиксируется спорадически.

Соответствующий западно- и восточнославянский материал нами пока не обнаружен и, если собиратели его найдут, то, вероятно, он будет в иной форме и в ином жанре. Все же отдельные отрывочные свидетельства имеются, например, белорусская примета (Гродненская губ.), что "если в Великий четверг идет дождь, то коровы будут молочны" (Шейн МБЯ III, 350) или запись Н.Я. Никифоровского на севере Белоруссии (Ловожь Полоцкого у., зап. 10.03.1868) о том, что "самым благоприятным временем для битья масла признается то, когда скот возвращается домой с поля, а по небу ходят небольшие разрозненные облака" (Ник. ППП, 152). Эта примета становится объяснимой и мифологически обоснованной лишь в контексте описанных южнославянских обрядов и предстлений. То же самое можно сказать о мотивации толкования снов. Ср. сербское, черногорское (племя Кучи): овец видеть во сне — к засухе, коз, пчел и говяд, т.е. коров и быков, — к дождю (Дуч. ЖОПК, 320). Прямые межславянские соответствия обнаруживает запрет девушке или юноше соскрести в котелке, в горшке или в другой посудине подгоревшее молоко, либо съесть пену с кипящего молока. Нарушение этого запрета ведет к непогоде или дождю во время будущей свадьбы. Притом дождь во время свадьбы мог иметь у славян и отрицательную, и положительную символику³. Так, например, у лужичан считалось, что дождь после венчания, при возвращении молодых в

свой дом – к счастью и плодородию. Это отмечал еще А.Н. Афанасьев (Аф. ПВСП, I, 601). Оставляя в стороне вопрос народного толкования приведенной нами приметы, отметим, что она известна у сербов, македонцев, румын, поляков, полешуков, украинцев и белорусов и что она безусловно указывает на мифологическую связь молока и небесной влаги-дождя.

Это же обнаруживается в народных кличках коров. Приведу несколько примеров с украинской этнической территории: клички *Туча, Хмара, Гроза, Райдуга* (Полтавщина, Занковск. р-н – Загрунов), *Хмара* (Занковск. р-н, колхоз им. Куйбышева), *Гроза* (Черниговщина, Бахмачск. р-н, с. Гайворон), наряду с *Десна, Волга, Тиса, Ворскла, Кама, Морава, Дунайка* (часто), *Ангара, Двина*. Для более пространных суждений необходим массовый материал, которым, к сожалению, мы не располагаем, однако и то немногое, что нам известно, позволяет предположить ту мифологическо-семантическую связь наименования и объекта наименования, которую мы излагаем, и большую древность этого типа наименования. Весьма архаичны по своей глубинной семантике и смыслу также охранительные защитные действия, связанные с грозой (грозовой тучей) и пожаром, вызванным грозой, т.е. ударом молнии. Еще небезызвестный С.В. Максимов, к сожалению, не уточняя места записи материала, сообщал, что русские деревенские хозяйки считают всего полезнее от молнии и вызываемого ею пожара держать пост особенно в Ильинскую пятницу (пятницу накануне 20.07/2.08, т.е. Ильина дня) или мазать молоком косяки дверей и окон (Мак. НККС, 126). Такую же охранительную функцию имел полесский обряд, по которому "с черной коровы молоко на вокна ставляли, як гроза" (Гомельщина, Житковичск. р-н, с. Хильчицы, зап. М.Н. Толстая 1983 г.). Широко известно магическое требование тушить пожар от грозы молоком (кислым молоком) у восточных и южных славян. Это верование, имеющее балто-славянский⁴ и, надо полагать, индоевропейский характер, требует отдельного подробного рассмотрения. Все же считаю полезным привести три примера из полевых записей в Полесье 1977 г. На Ровенщине в селе Пляшева и в соседних селениях считали, что нужно, "чтобы пожар не перекинулся на другие строения, облить кругом дома молоком от черной коровы и трижды обходить загоревшийся дом с иконой Матери Божьей "Пожарской" (на этой иконе "намалювана драбінка"), а сам огонь можно гасить водой и землей" (зап. Г.П. Веремей). Однако в с. Бельская Воля (Володимерецк. р-н) вокруг хаты не обходили и молока от "особой" коровы не употребляли, считая только, что "пожар нужно тушить водой, но лучше сывороткой" (зап. О.В. Клименчук). В с. Переров Житковичского р-на на Гомельщине пожар от молнии "тушат кислым молоком и сывороткой от коровы, обходят горящую хату без иконы и читают "Отче наш" по-особому – снизу вверх", т.е. с конца к началу (зап. В.И. Домнича).

Употребление молока и его продуктов (сыворотки, кислого молока и т.п.) в качестве меры, преграждающей путь грозовому, небесному огню, можно объяснить стремлением противопоставить разрушительной стихии действенный продукт "того же рода": небесным быкам и коровам – молоко

(сыворотку и т.п.) земных коров. Ср. отгонные сербские заклинания-клички:

– Устук', биче!
Не дај твојим бијелим говедима!
Наша су црна, вашу ће надјачати,
Побије ваша говеда!

– Остановись, бык!
Не пускай твоих белых говяд!
Наши черные ваших переселят,
Побьют ваших говяд (коров, быков)!

из с. Виче, Драгачево, см. Тол. ЗСЯ 5, 55

или

– Бежи, чудо, од чуда чудаго!
(2 раза)
Не можете једно крај другога!

– Беги, чудо, от чуда чудного!
(2 раза)
Вы не можете быть друг с другом!

из с. Каоны, Драгачево, см. Тол. ЗСЯ 5, 58

Смысл этих текстов состоит в противостоянии чуду – чуда, силе – силы, силы мифологического заряда и воздействия. Белым небесным быкам и коровам противостоят черные земные быки и коровы, молоку от "белых" коров (дождю, граду, грозе) противодействует молоко от черной коровы. Правда, есть сербское заклинание из зоны Златибора, в котором небесные тучи называются черными говьядами ("– Ај, Јоване, потопљениче, / Не дај 'вамо тим црним говедима! Да не иде чудо на чудо!" – Тол. ЗСЯ 5, 55), и свидетельством из Билечи (Џерцеговина), что при сильном ветре, когда дерутся "стухи", можно увидеть в воздушных вихрях черного вола (Drag. NP, 315), но это пока единичные примеры и не исключено, что и в этом случае может предполагаться столкновение с такими же черными, но земными говьядами, т.е. может противопоставляться лишь один признак: небесный/земной, а не два: небесный + белый / земной + черный⁵. Тем не менее земные черные коровы как "магически заряженные" могут быть и полезны, и опасны (как заряженное ружье). К этому выводу можно прийти на основании наблюдений над функцией ряда предметов, употребляемых в магических действиях, над временем и местом этих действий, наконец, над следующими примерами.

Сербы в с. Коришта (Косово и Метохия) верили, что их село никогда не страдало от чумы потому, что было опахано двумя братьями-близнецами и двумя черными волами-близнецами, которые потом были погребены около церкви св. Петра (Фил. РЕГ, 72). Таким же образом, т.е. опахиванием двумя черными волами, боролись с чумой и крестьяне соседнего Враньского Поморавья, которые к тому же на защитительной борозде зарезали двух черных петухов и тут же их закапывали (Ник.-Стој. ВП, 102–103). В то же время, согласно записи И.О. Карского (конец XIX в.), "во многих местах Гродненской губернии крестьянин ни за что не начнет весною пахать землю черным волом, а просит соседа одолжить ему своего вола другой шерсти, говоря: "Пожиць мне, братко, своего вола нине гораці, бо як ты сам добрѣ видиши, что чарным волом не можно зачинаць землю гораць, бо ўсенки твое добро згине на поли от дожджей". Сосед ему на это обыкновенно отвечает: "Щасьеце твое, што ты пришоў, а то мы тебе цебе пугаю з поля прогнали бы". Не охотно крестьянин начинаёт пахать землю и половым волом, "бо господарь, альбо господыня, ци хто з дзяцей умре". При том вола половые (т.е. сивые) ниже ценятся и вовсе

не охотно покупаются крестьянами Гродненской губернии" (Шейн МБЯ Ш, 243).

Вероятно, по несколько иному принципу, по принципу параллелизма пар *bonus / malus* и *белый(светлый) / черный* установлены предсказания в смоленском веровании: "Черная карова упиради стада идеть – будить дожд; светлая карова упиради стада – будить пагода" (Добр. СЭС Ш, 92).

Как бы независимо от масти скота у славян существует верование, что скот вообще, т.е. прежде всего крупный рогатый скот, обладает охранительным от нечистой силы свойством. Так, в Каставщине, в зоне, примыкающей к северной Адриатике (Истрия), хорваты верят, что «Человеку не могут повредить волколаки, "штриги", "малик" и темень ("мрак"), когда он со скотом, ибо скот обладает какой-то силой, охраняющей человека от врага» (Mik. IŠ, 263). Естественно, эта сила становится еще большей, если скот, принадлежащий хозяину, сам, по его представлениям, обладает сверхъестественной силой. Так, по свидетельству Т.А. Братича, в Герцеговине в зоне Невесинья и Гацка верят, что, если в доме окажется скотина-"стуха" ("стувљива животиња"), там должно быть благополучие и процветание (Ђорђ. ВВВ, 250). Насколько сильна, по сербским народным представлениям, защитительная и целительная мощь вола (быка), можно судить по рецепту народной медицины, известному в зоне Левача и Темнича (Центральная Сербия): чтобы предотвратить злой сглаз, направленный на ребенка, следует умыть ребенка той водой, которая собралась в том месте, где ступило копыто вола (Миј. НМ, 417).

Охранительную и целительную силу имеет и говяжий навоз, о чем свидетельствует немалое количество примеров. Приведем лишь несколько. У сербов в Лесковацкой Мораве на Благовещенье жгли около хлева говяжий навоз, стараясь вызвать густой дым, чтобы молоко и сыворотка были густыми и жирными, а пепел от говяжьего навоза берегли, чтобы мазать им больных детей (Ђорђ. ЖОНЛМ, 375). На Косовом Поле в канун Прощенного воскресенья, Федоровой субботы, Сорока мучеников, Средопостья, Лазаревой субботы и Вербного воскресенья, когда скот возвращается с поля, женщины жгут коровий навоз, а именно те три лепешки, которые до того были прилеплены к дому, жгут "для здоровья скота" и кадят около пчел, охраняя их от болезней. (Деб. ОСН, 261). В Поповом Поле (южная Далмация) жгут говяжьей лепешку около пчел на Благовещенье (Мић. ЖОП, 158). На индоевропейские корни и древность подобных обрядов указывал еще А.С. Фаминцын⁶. Говяжий навоз не всегда сжигался. Его могли употреблять и в ритуальных действиях, конечной стадией которых оказывалось вызывание дождя, т.е. апелляция к небесным тучам – коровам. Так, болгары в Добрудже в первый день пасхи сохраняли скорлупу от первого красного крашеного яйца, которым разговлялись все члены семьи, для того чтобы с "говяждицей" ('говяжьим навозом') их прилепить над дверьми хлева, дома и всех хозяйственных построек. Впоследствии из одной из таких скорлупок делалась шапка для Германа – особой ритуальной куклы, служащей для вызывания дождя (Добр. 329).

А.Н. Афанасьев в той же книге "Поэтические воззрения..." писал, что «о представлении грозных облаков быками и коровами свидетельствуют

следующие загадки: "ревнув вил на сто гир, на тысячу городив", "крикнув вил на десять дворив, а на тысячу городив чутко", "ревнул вол за сто гор, за сто речек"—гром; "тур ходит по горам, турица-то по долам; тур свистнет, турица-то мигнет"—гром и молния. Народная фантазия, сблизившая грохот грома с топотом и ржанием коней, здесь сблизжает его с ревом быка» (Афан. ПВСП I, 660–661). Далее приводится серия хорошо для своего времени подобранных загадок, почерпнутых из собраний А.М. Сементовского, В.И. Даля и других источников. Коллекцию А.Н. Афанасьева можно дополнить примерами из новых собраний славянских загадок, число которых за более чем вековой период значительно возросло. Так, в украинской этнической среде на Павлоградщине была записана загадка о туче (хмаре) – "Чорна корова небо лиже" (УНТ. Заг., 62, № 272), в Белоруссии о громае – "Черны вол раве на сто гор" (БНТ. Заг., 38, № 157), множество украинских, белорусских и русских загадок типа приведенных А.Н. Афанасьевым о громае – "Крикнул вол на сто сел, на тысячу городов" (Красноярский край. ПРФ. ППЗ, 222, № 589) – "Стукотить, грукотить чорним волом-бовкуном" (украинск. УНТ. Заг., 64, № 291); "За трыста верст вол раве" (БНТ. Заг., 38, № 158).

Замечательна по своей образности и по точной передаче рассматриваемых нами народных представлений сербская загадка об облаках, распространенная в Герцеговине, Черногории и в южном адриатическом Приморье: "Мркоње се и плавоње по небу јаловили, нама пријетили" – "Бурые и светлые коровы на небе облегалась и нам угрожали" (Нов. СНЗ, 146).

Особый интерес представляет группа сербских загадок, до сих пор не привлекавших внимание исследователей. В этих загадках не тучи и гром обозначаются метафорой коровы и быка (вола, тура), а корова и вымя с четырьмя сосками – метафорой дождя и мокрого леса: "Иде киша и сва гора покисе, само четири прута не" – "Идет дождь, и весь лес мокрый, только четыре прутика не мокрые" (Пет. ЖОНГ, 449); "Сва гора покисе до четири прута" – "Весь лес мокрый от дождя, кроме четырех прутиков"; "Сва гора се измаца, само четири прута не" – "Весь лес вымок (измазался), только четыре прутика не вымокли"; "Све горе се осушише, а четири прута се не осушише" – "Все леса высохли, а четыре прутика не высохли" (Бован СНЗКМ, 164, № 185, №№ 452, 573, 574)⁷.

В болгарских загадках метафорой тумана выступает черная буйволица (църна биволица, тъмна биволица), но наряду с ней и медведь (сура мечка, къса мечка, сляпо мече, слепа мечка) и собака (бяла кучка) и гусак (гъсак), и мешок от творага (урдено меше), и черный или серый клубок (църно клубе, сиво кълбо) (Стой. БНГ, 117–118, № 358–371). В тех же болгарских загадках бык может быть и метафорой ветра – "Силен бик на поле рика" (Сильный бык в поле ревет), но кроме быка ветер может быть метафорически замещен сивым конем (сив кон), бешеной собакой (бясно куче), играющим на музыкальном инструменте змием, ужом, или Господом (смок свири, Господ на кавал свири), лающей собакой (кучка лае) и т.п. (Стой. БНГ, 103–105, № 206–234).

Бык и корова в загадке могут быть метафорой солнца. В русских загадках "Бурая корова через прясло глядит" и "Белый бык в подворотню

глядит" отгадка – "солнце". Но та же отгадка предлагается для слово-сочетаний "сивенький жеребчик, красная девица, кринка масла, золотая кубышка, золотая кружка, кадушка, золотое яблочко, красный колобок, сито, золотом покрыто, птица-веретеница" и др. (ПРФ. ППЗ, 22, № 155, 156). В украинских загадках солнце – "червона корова, золоте теля, червоне теля", но и "білий заєць, дерево, верба, рожевий клубок, красный огонь, красна хусточка, золота паляничка, квітка золота, дежа золота" и т.п. (УНТ. Заг., 45–50, № 65–126). В украинских загадках бык оканчивается также метафорой месяца ("Прийшов бик та в ворота – мик!"), но кроме быка в той же функции выступают "лисий віл, лисе телятко, лисий кінь, баранець, зайчик, дуб, верба, жовта куриця, червоний клубок, червона гора, червона скибка, кусок золота, діжка с гістом" (УНТ. Заг., 44–46, № 20–53). Метафорой солнца в польских загадках выступают слепой конь (ślepy koń), дуб (dąb), панна (panna, pani) (Fol. PZL, 47, 56, 126, 156, N 93, 145, 516, 655), а в белорусских – "чырвоная птушка и красненькі пеўнік" и др. (БНТ. Заг., 21, 25, № 8, 40). Вол, конь, тур, сивый жеребец и утка символизируют в украинских загадках гром, а в русских загадках помимо этого набора "персонажей" выступают еще медведь, кобыла, ворон и монах (УНТ. Заг., 63–65, № 284–304; ПРФ. Заг., 24–25. № 278–293).

Столь значительный по объему, во многом единообразный, малозанимательный и к тому же далеко не полный список метафор основного предмета загадки (т.е. отгадки) был приведен для того, чтобы показать, что метафорический символ (бык, корова) может быть связан с разными денотатами (отгадками), и один денотат *облако-туча* или *гром* может выражаться в загадке разными метафорами-символами (предметами, животными, персонажами). Зоологическая метафора *бык* и *корова* в славянской фольклорной традиции, в славянской загадке распространена на значительно более широкий круг предметов-денотатов, чем тот, который изложен выше. Так, например, в русских загадках о мельнице, о мельничном жернове, об избе, о сучке в избяном бревне, о печи-каменке, об ухвате, о ковше, о колоколе, о дне и ночи и т.д. встречаются те же образы-символы быка и коровы, нередко черного быка и черной коровы:

М е л ь н и ц а – Черна корова молока надоила – ни пропить, ни проесть, ни проужинать. // На море корова – золотые рога доит помногу молока. // Бура корова сдуру пропала. Все поезжане к ней приезжали (ПРФ. Заг., 93, № 2844–2846). В качестве метафоры мельницы в русских загадках выступают: медведь, кобылка, собачка, коза, птичка, гагара, дуб-вертедуб, мотовило. **Ж е р н о в и м у к а** – Бык бурчит, старик стучит. Бык побегит, пена повалит. // Старик быка возьмет за рога, Бык побегит, с-под ног него повалит. Многих пищей снабдит (ПРФ. Заг., 94, № 2897, 2898). **Ж е р н о в** – Корова ревет, кверху хвост дерет (ПРФ. Заг., 94, № 2892). **И з б а** – Стоит бычище – проклеваны бочища. // У быка, быка прорезались бока, у быка ядра говорят (ПРФ. Заг., 96, № 2976–2977). **С у ч о к в б р е в н е** – Бык в хлеве, рога в стене (ПРФ. Заг., 98, № 3041). **П е ч ь-к а м е н к а** – Черная корова целый ушат воды выпила. // На черного быка не надюжить молока. (ПРФ. Заг., 95, № 2947, 2948). **У х в а т** – Что в избе за коровьи рога? // Бычок

рогат, в руках зажат. Еду хватанет, а сам голодает. // Коровка деревянная, рожки оловянные. // Черненька коровка – маленьки ножки (ПРФ. Заг., 107, № 3455–3457, 3462). **К о в ш и к** – Корова спит на месте, а хвост на улице (ПРФ. Заг., 118, № 3879). **К о л о к о л** – Бык ревет, хвост до неба дерет (ПРФ. Заг., 150, № 5071). **Д е н ь и н о ч ь** – Белый вол всех поднял. Черная корова всех поборола (ПРФ. Заг., 148, № 4979).

Перечень примеров мог бы быть увеличен не только за счет привлечения материала из других славянских традиций, но и за счет более внимательного рассмотрения одной только русской традиции. Все это говорит за то, что "зоологический код" в славянской загадке довольно широко распространен на различные предметы и явления крестьянского быта, крестьянской духовной и материальной культуры, что наряду с мифологической мотивацией, в славянской загадке действует и мотивация по внешнему сходству (ухват с рогами – бычок с рогами), мотивация по общему свойству, признаку (рев быка – звон колокола), мотивация образная (бык с ребрами – изба с бревнами).

Все это побуждает относиться к загадке как к источнику древнеславянских духовных предстлений и верований достаточно осторожно, учитывать и вводить материал загадок в научный оборот лишь после изучения мифологических символов и микроструктур на другом материале, с меньшим числом побочных и "посторонних шумов" и помех.

Есть случаи, правда, когда загадки как бы прямо воспроизводят ситуацию обряда, например: "Насеред села забили вола, до каждой хати дали о тім знати. – Солнце" (УНТ. Заг., 48, № 68). Эта загадка воспроизводит известное во многих славянских этнических зонах сакральное заклинание вола или быка и совместную трапезу во время сельского праздника – престольного праздника, праздника "славы", дня св. Николая ("Микольщина") и т.п. Отгадка "солнце", естественно, прямого отношения к празднику не имеет. Сама загадка, если не знать обряд сельского праздника, оказывается лишенной своего исконного ритуального смысла и "прототипа". Текст загадки записан в юго-западной Галиции у "замишанцев" Кроснянского повета И. Верхратским в конце XIX в.

Что касается остального или основного, не "загадочного" материала, то его характер и взаимосвязь свидетельствует о возможности и полезности изучения мифологических семантических единиц ("мифологем") и их сочетаний ("мифологических идиом"), о необходимости рассмотрения их в разных "жанрах" традиционной культуры и фольклора. Почти каждый "жанр" приспособливает конкретную мифологему к своей структуре и в то же время в значительной мере способствует консервации семантики мифологемы, ее глубинного смысла, т.к. обособляет от основного обряда, основного жанра или от исходного представления, часто уже в чистом виде исчезнувшего или стертого. Рассматриваемый в начале статьи малый специфический жанр, сохранившийся в небольшой сербской зоне в реликтовом виде, жанр отгона градовых туч особым воплем-причитанием, явился ключом для понимания внутреннего смысла всех остальных действий (обрядов), текстов и верований, как то: верования в "здухачей" и

"облачаров", ритуал-диалог о погоде в Сочельник и в канун Юрьева дня, поливание ползника молоком и выбор благоприятного времени для сбивания масла, наконец, наименование (выбор клички) рогатого скота и "семантическая" этимология названий туч.

В заключение можно отметить, что обследован, и то неполно (т.к. надо ожидать новых находок), только фрагмент славянской традиции по теме "тучи-говяда, дождь-молоко". Нет сомнения, что обращения к родственным индоевропейским традициям даст дополнительный богатый материал. По тому, сколь близки они будут друг к другу в рамках отдельных жанров и в целом, можно будет судить и о древности этих жанров и об исконности и хронологической глубине всей темы в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В славянском мире воли-близнецы широко используются при обрядовом опахивании села для защиты от чумы, града и других бедствий. Близнецами опахивают сербы, македонцы, болгары, поляки, белорусы, украинцы. См. мою статью "Близнецы" в подготовленном к печати первом томе "Этнолингвистического словаря славянских древностей".

² Этому тексту предшествует рассказ о том, как "гарабондьяш" побил градом поповский виноградник и как сам рассказчик стал калеккой с поврежденной рукой и ногой из-за вихря, насланного на него ведьмой-"цоприной" (Фран. КСХМ, 72-73). Текст записал Джу-ро Франкович в с. Старин, венг. Drávasztára (жупания Баранья). Географическая ориентация и принадлежность "здухачей" и им подобных персонажей типична для устной традиции. Так, например, в преданиях племени Кучи различаются черногорские, горские ("брдские") и арнауцкие здухачи, которые обычно борются с заморскими здухачами (Дуч. ЖОПК, 278).

³ Сербы в Шумадии (Гружа) говорят "покиснуће им сватови" 'вымокнут сваты' (Пет. ЖОНГ, 360), в Западной Сербии (Пожега) "биће лоше време на дан свадбе" 'будет плохая погода на свадьбе' (Теш. НЖОПК, 85); в окрестностях Боки Которской (Грбле) "находиће га велика киша" 'нагрянет большой дождь' (ВГ, 16). Поверье это известно у македонцев, румын, поляков (Малопольша) и полешуков (западное и северное Полесье). Полесский материал картографирован А.В. Гурой (Гура ДВС, 30-33).

⁴ Толстые Н.И. и С.М. Некоторые балтийско-славянские параллели из области архаической духовной культуры // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. М., 1978. С. 134-135.

⁵ О характере оппозиций типа хороший-плохой, правый-левый и т.п. в сербской народной традиции см.: Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый-левый, мужской-женский // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987. С. 169-183.

⁶ А.С. Фаминцин к обрядам, связанным с почитанием коровьего навоза, относил и курский ритуал возжигания во дворе святочного огня (в канун Рождества и Богоявления), "чтобы родители на том свете согрелись". См.: Фаминцин А.С. Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян // Этнографическое обозрение. Год 7. Кн. XXVI. М., 1895. № 3. С. 30-31.

⁷ Этой группе сербских загадок, записанных в Шумадии (Гружа) и на Косовом Поле, соответствуют болгарские и македонские загадки, зафиксированные в Западной Болгарии, в зоне Пазарджика, в Центральной и Юго-Западной Македонии: болг. "Зайде дъжд, свуту гору накса, само четири дърва останах ненакисли" – "Пошел дождь, весь лес вымок, только четыре дерева не вымокли" (Грънско, Стой. БНГ, 186, № 1073, 1074); "Везден вали по гората, четири пръчки не намокрува" – "Все время в лесу шел дождь, а четыре палки не намокли" (Пазарджишко, Стой. БНГ, 186, № 1072); "Една планина сета я врнеше, четири дрва не ги поврнеше" – "На всей горе шел дождь, четыре дерева не замочил" (Велес); "С' имам четири сестрички, везден грмит, везден върнит, везден са по гората и кога да дойдит, пак са ненаквасени" – "У меня четыре сестрички, все время гром, все время дождь, все время они в лесу, а приходят (ко мне) сухие" (Охрид, Стой. БНГ, 186, 187, № 1075, 1077).

- Ант. АП – Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље // СЕЗ. 1971. Књ. 83.
 Аф. ПВСП – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865-1869. Т. I-III.
 БНГ. Заг. – Беларуская народная творчасць. Загадкі. Мінск, 1972.
 Бован СНЗКМ – Бован М. Српске народне загонетке са Косова и Метохије. Приштина, 1979.
 Бог. ВВШУ – Богатырев П.Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. № 3-4. С. 42-80.
 ВГ – Вукова граѓа // СЕЗ. 1934. Књ. 50. С. 1-93.
 Гура ДВС – Гура А.В. Дождь во время свадьбы // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 30-33.
 Деб. ОСН – Дебељковић Д. Обичаји српског народа на Косовом Пољу // СЕЗ. 1907. Књ. 7.
 Добр. – Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвања. София, 1974.
 Добр. СЭС III – Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. III. Пословицы. СПб., 1894.
 Дуч. ЖОПК – Дучић С. Живот и обичаји племена Кучи // СЕЗ. 1931. Књ. 48.
 Ђорђ. ВВВ – Ђорђевић Т. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању // СЕЗ. 1953. Књ. 66.
 Ђорђ. ЖОНЛМ – Ђорђевић М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗ. 1958. Књ. 70.
 Зеч. НМУК – Зечевић С. Из народне митологије Ужичког краја // ГЕМБ. 1984. Књ. 48. С. 341-358.
 Кос. ГОУК – Костић П. Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјерићком крају // ГЕМБ. 1984. Књ. 48. С. 311-339.
 Мак. НККС – Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
 Мар. БГД – Маринковић Р. Борба против града у Драгачеву // Сборник радова Народног музеја. Чачак, 1974. Књ. 5. С. 145-175.
 Миј. НМ – Мијатовић С. Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу // СЕЗ. 1909. Књ. 13.
 Мић. ЖОП – Мићовић Љ. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗ. 1952. Књ. 65.
 Ник. ППП – Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.
 Ник.-Стој. ВП – Николић-Стојанчевић В. Врањско Поморавље. Етнолошка испитивања // СЕЗ. 1974. Књ. 86.
 Нов. СНЗ – Новаковић С. Српске народне загонетке. Београд; Панчево, 1877.
 ПРФ. Заг. – Памятники русского фольклора. Загадки. Л., 1968.
 ПРФ. ППЗ – Памятники русского фольклора. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII-XX веков. М.; Л., 1961.
 СВГ – Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983. Вып. 1. А-Г.
 СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1968. Вып. 3.
 Стой. БНГ – Стойковић С. Български народни гатанки. София, 1984.
 Тол. ЕСРД – Толстой Н.И. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 82-110.
 Тол. ЗСЯ 5 – Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 44-120; 270-276.
 Тол. НБСП – Толстые Н.И. и С.М. Некоторые балтийско-славянские параллели из области архаической духовной культуры // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. М., 1978. С. 134-135.
 Тол. ФСЯ – Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 5-72.
 УНТ. Заг. – Українська народна творчість. Загадки. Київ, 1962.
 Фил. РЕГ – Филиповић М.С. Различита етнолошка граѓа // СЕЗ. 1967. Књ. 80.
 Фран. КСХМ – Франковић Ђ. Казивања Срба и Хрвата у Маџарској о нечистој сили // Расковник. Београд, 1987. Год. XIII, бр. 47-48. С. 71-80.
 Шейн МБЯ – Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. III.

К ПРОБЛЕМЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ И СРАВНЕНИЯ ПЕРСОНАЖЕЙ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая

Традиционный подход к народной демонологии как к замкнутому разделу верований или как к системе известных по быличкам фольклорных персонажей представляется в настоящее время недостаточным, поскольку он не раскрывает действительной роли низшей мифологии во всей системе архаического мировосприятия, ее связей, с одной стороны, с высшими уровнями мифологии (верховными божествами, святыми, обожаемыми предками, потусторонним миром, космическим порядком), а с другой стороны, с категориями обыденного сознания, с ритуально-магической бытовой и обрядовой практикой. Демонологические поверия пронизывают все сферы, уровни и жанры народной культуры, являясь неотъемлемой частью семейных, календарных, окказиональных, хозяйственных обрядов, представлений о времени и пространстве, о явлениях природы, о растительном и животном мире, о болезнях и т.п. Низшая мифология в ее полном объеме оказывается многосоставной, многофункциональной системой, включающей в качестве самостоятельных парадигм ряды персонажей, закрепленных за календарем, за отдельными видами производственной деятельности (ткачеством, пастушеством, гончарством, пчеловодством и т.п.); персонажей, насылающих и излечивающих болезни, вызывающих бессонницу или сонливость, вредящих или помогающих определенным категориям лиц (новорожденным, роженицам, беременным и др.).

Такой подход требует значительного расширения круга источников для изучения народной демонологии. Так, в состав фольклорных источников, кроме традиционно привлекаемых быличек и сказок, должны включаться также легенды, предания, эпос, так называемые мифологические песни, некоторые обрядовые песни и др. жанры. Из этнографических источников, кроме поверий (дающих основные сведения о персонажах нечистой силы), следует учитывать данные обрядовой традиции (например, купальских обрядов изгнания ведьмы, троицкого обряда "проводов русалки", ритуала приглашения домового при переезде в новый дом и т.п.), а также многие обереги, предписания, запреты, мотивировки ритуально-магических действий. Наконец, ценный материал для изучения низшей мифологии представляют лингвистические источники: прежде всего, терминология и вся лексика, связанная как с названиями самих демонов, так и с их действиями, атрибутами, локусами обитания и т.п.; затем значительный

пласт лексики и фразеологии топонимического, метеорологического, ботанического, зоологического характера, имеющей "демонологические" интерпретации; фразеологические выражения и малые речевые жанры типа бранных формул, сравнительных оборотов, приговоров, формул запугивания детей и других устойчивых выражений, отражающих архаические верования.

Привлечение такого достаточно широкого круга новых источников неизбежно приведет и к расширению самой системы мифологических персонажей, которая до недавнего времени включала лишь традиционно выделяемых, наиболее популярных демонов (прежде всего – закрепленных за определенными локусами: леших, водяных, домовых и т.п.), в то время как в общую демонологическую систему каждого этноса должны были бы включаться и персонажи с менее выраженным мифологическим статусом, т.е. такие, которые характеризуются минимальным набором признаков (например, духи, насылающие бессонницу, или подталкивающие к самоубийству и т.п.). Учет таких "периферийных" персонажей в общем составе демонологии оказывается чрезвычайно существенным для системы верований данного этноса в целом. Кроме того, необходимо учитывать и отдельные демонологические признаки персонажей других уровней: например, некоторых христианских святых (таких, как св. Пятница, св. Люция и под.), так называемых заложных покойников, некоторых животных (волк, уж, жаба), персонифицированных праздников и дней недели (Коляда, Среда, Пятница) и т.п.

При таком подходе совсем иначе выглядит и проблема сравнения из изучения разных систем мифологических персонажей, каждый из которых в разных локальных традициях может иметь иные имена и разные наборы функций. Проблема сравнительного изучения должна быть обеспечена с двух сторон: достаточно полно собранным материалом по разным этническим традициям (и в этом смысле ситуация в последнее время улучшилась в связи с появлением новых работ по славянской демонологии) и новым уровнем разработки методики такого сравнения. С этой целью сотрудниками сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН была разработана специальная анкета для возможно более полного описания практически любого персонажа славянской мифологии. Она предполагает выявление характерных черт этих персонажей на разных уровнях – лингвистическом, морфологическом, функциональном. Выделенные признаки условно можно сгруппировать в три раздела: 1) субъект в его "статике". Сюда входят названия демонов, имена собственные, эпитеты, табуистические обозначения, описания ипостаси и внешнего облика, а также такие характерные признаки персонажа, как его атрибуты, особенности характера, генезиса, "социальные" связи; 2) группа признаков, связанная с деятельностью мифологических персонажей, соотносимая с группой предиката. Мы различаем два типа действий: направленные и не направленные на объект. При этом одни и те же действия могут получать различное осмысление в зависимости от функциональной направленности (наказание, помощь, вредительство и т.п.). К описанию предиката тесно примыкают локативные и темпоральные характеристики, а также модусы; 3) третья группа

признаков относится к объекту, на который направлено действие, к типам взаимодействия объекта с персонажем (анкета — в конце статьи).

Анкета разработана на материале славянской и балканской традиций сотрудниками сектора Л.Н. Виноградовой, А.В. Гурой, Г.И. Кабаковой, О.А. Терновской, С.М. Толстой, В.В. Усачевой. Мы полагаем, что она дает универсальный (достаточно ограниченный) набор различительных признаков, отражающих возможные ипостаси, внешний вид, генезис, характерные локусы, функции мифологических персонажей, и ряда других характеристик, по которым может быть идентифицирован практически любой персонаж. Однако группируются эти признаки и закрепляются за разными демонами по-разному. Поэтому полного тождества между демонологическими персонажами разных систем быть не может: даже при совпадающем наборе признаков персонажи могут отличаться своей внутренней структурой (иерархией признаков, их "весом") и местом в своей демонологической системе (т.е. соотношением с другими персонажами). Тем не менее свойство универсальности присуще не только составу (инвентарю) признаков, но и некоторым их устойчивым, повторяющимся сочетаниям, "пучкам", образующим "сгущения" вокруг каких-то отдельных доминирующих признаков. К числу таких универсалий относится, например, наличие в мифологической системе персонажа подобного восточнославянской ведьме, для которого характерны "пограничность" между миром людей и миром демонов, способность к оборотничеству, преимущественно женская ипостась, злокозненность по отношению к людям и некоторые другие признаки.

В данной работе предлагается такой опыт сравнения мифологических персонажей разных традиций, который преследует две цели: во-первых, на конкретном примере прояснить и прокомментировать рубрики предлагаемой анкеты и показать внутреннюю связь и зависимость рубрик друг от друга, а во-вторых, предпринять попытку сравнительной характеристики самих мифологических персонажей, чтобы определить возможности сопоставительного анализа демонологических систем разных этнических традиций в рамках представленной схемы.

* * *

Из огромного разнообразия женских мифологических персонажей (далее — МП) славянской демонологии мы избрали для сравнительного рассмотрения четыре МП, каждый из которых может быть признан ведущим, стержневым (по ареалу распространения, активности бытования поверий о нем, по количеству и популярности связанных с ним сюжетов, мотивов, текстов) для одной из крупных этнических традиций и в какой-то степени аккумулирующим свойства многих женских МП. Таким стержневым образом для восточнославянской традиции можно считать русалку (Р.), для западнославянской — богинку (Б.), для болгарской — самодиву (С.), для сербской — вилу (В.).

Объектом сравнения были персонажи как таковые, определяемые совокупностью характерных для них признаков, независимо от названий, которые они получают в той или иной локальной традиции (подробнее о проблеме соотношения имени и персонажа см. ниже). Так, болгарских

русалок, русалий мы отождествляем не с восточнославянскими русалками, а с болгарскими самодивами, руководствуясь присущими им свойствами и признаками. Поскольку мы имели дело с материалом многих локальных традиций (в пределах одной этнической традиции), для каждой из которых характерен свой особый образ каждого отдельного из сравниваемых МП, то объекты нашего сравнения представляют собой некие "конструкты", соотносящие инвариантный набор характерных для данного МП признаков с реально засвидетельствованными в локальных традициях (в отдельных описаниях или фольклорных текстах) наборами. Иначе говоря, каждый МП в нашем описании задается не только совокупным набором различительных признаков (и их значений), но и пределами варьирования значений каждого отдельного признака и всего набора в целом. Единая схема описания, накладываемая на все четыре образа, способствует выявлению их типологического сходства и одновременно раскрывает черты своеобразия каждого МП. В отдельных случаях такое сравнение проливает свет и на этнические связи, контакты и взаимные влияния разнотнических традиций.

Материал излагается в последовательности, соответствующей представленной ниже анкете, с сохранением нумерации пунктов (пункты, не релевантные для анализируемых МП, опускаются).

Основными источниками для данной работы послужили: по русалке — Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской "русальной" традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987; по богинке — Baranowski B. W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981; Pelka L. Polska demonologia ludowa. Włocław, 1987; Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в этимологическом и фольклорно-лингвистическом освещении. Дипл. раб. МГУ, 1986; по самодиве — Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983; Назарова Е.М. Мифологическая лексика болгарского языка в этнолингвистическом освещении. Дипл. раб. МГУ, 1986; по виле — Зечевић С. Митска бића српских предања. Београд, 1981; Торбевић Т.Р. Вештица и вила у нашем народном веровању. Београд, 1953; Кулишић Ш., Петровић Н.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

I. НАЗВАНИЯ. ИМЕНА. ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Одна из главных трудностей в изучении народной демонологии — соотношение имен и их денотатов, т.е. самих МП, определяемых совокупностью различительных признаков. Известно, что одним и тем же именем в разных локальных традициях могут обозначаться разные МП, причем их отличия друг от друга могут касаться не только частных характеристик, но и существенных, определяющих черт. С другой сторо-

ны, под разными именами могут выступать МП, тождественные по сумме своих основных характеристик. Однозначное соответствие имени и референта возможно только для одной локальной традиции. Сравнительное рассмотрение материала разных традиций неизбежно ставит перед исследователем проблему отождествления МП, т.е. оценки того, какие отличия (по каким признакам) считать допустимыми при отождествлении сходных (или одноименных) персонажей разных традиций, а какие – недопустимыми, превышающими порог тождества. Здесь могут оказаться полезными методы, применяемые в описаниях диалектной лексики. Вначале могут быть рассмотрены все МП, обозначаемые одним и тем же именем (термином), например, все МП, называемые *русалкой*. Затем должны быть установлены и систематизированы все признаки обозначенных этим именем МП и выделен некий "ядерный" инвентарь основных признаков (с возможными вариациями). Этот набор признаков и может быть использован для идентификации МП, условно называемых *русалкой*. МП с другими именами, удовлетворяющие такому набору признаков, также должны быть отнесены к типу русалки.

Именно в таком смысле используются в данной работе имена *русалка*, *богинка*, *самодива*, *вила*. Их следует понимать как условные термины, каждому из которых соответствует определенный набор характерных признаков. Многие из этих признаков отличаются значительной вариативностью, которая, однако, не разрушает целостности образа МП. Каждый такой набор (с допустимыми вариантами) подчинен своей особой логике, т.е. отдельные признаки или блоки признаков в пределах каждого набора связаны определенной зависимостью, которую мы и постараемся показать.

Вместе с тем, термины *русалка*, *богинка*, *самодива*, *вила* являются реальными названиями "главных" женских МП, распространенными в качестве основных на значительных территориях. Так, термин *русалка* характерен для всей восточнославянской территории, для восточных областей Польши и северной Болгарии. Термин *богинка* распространен на всей территории Польши и в пограничных районах соседних этнических зон. Термин *самодива* характерен для всей Болгарии и пограничных областей сербскохорватского ареала. Термин *вила* соответствует сербскохорватскому ареалу. Кроме этих основных названий, известных на обширных территориях, в качестве параллельных им используются многообразные обозначения женских МП подобного статуса (т.е. имеющих приблизительно тот же набор признаков). Так, для русалок параллельными названиями могут быть: в украинском ареале – *мавка*, *навка*, *лоскотуха*, в белорусском – *казытка*, *нимка*, *саўка*, *железнячка*, в восточно-польском – *żytnie panienci*, *żytnie majki*, *żytniczki*; иногда их обозначают антропонимами – *Ганна*, *Дарья*, *Марья* (гомельск.) и т.п. Богинки могут получать названия – *rusawki*, *pokutnice*, *tamony*, *placzki*, *odmienica*, *zły duch*, *babula*, *nocula*, *diablica*, *mara*, *ubohenka*, *czarownica*. Болгарские самодивы могут называться также – *бели-червени*, *сладки-медени*, *медени-маслени*, *живи-здрави*, *самовила*, *димна самовила* (зап.

Болгария), *юда* (Пиринск. край, зап. Родопы), *благви*, *вихрушки*, *вила*, *дива*, *вражките керки*, *самоода*, *самоюда*; *русалки*, *русалии* (сев. Болгария) и др., а также личными именами: *Гюрга-самовила*, *Гюря-самовила*, *Дена-*, *Магда-*, *Мита-*, *Радка-*, *Стана-* и т.п. (в фольклорных текстах). Иной тип параллельных названий характерен для сербскохорватской вилы: *самовила*, *самодива*, *добрица*, *недобрица*, *бела-црвена*, *бела вила*, *водаркиња*, *приморкиња*, *језеркиња*, *бродарица*, *нагоркиња*, *пригоркиња*, *загоркиња*, *белгорока*, *планинкиња*, *пештеркиња*, *облакиња*, *златокоса*, *плетикоса*, *баждарица*, *седмакиња*; в фольклорных текстах представлено множество личных имен.

Приведенные параллельные обозначения имеют разный ономаσιологический статус и разные прагматические функции. Далекое не все из них являются собственно наименованиями, локальными обозначениями демона. В большинстве случаев они представляют собой эпитеты, характеризующие МП по месту или среде обитания (*żytnie panienci*, *вихрушки*, *приморкиња*, *планинкиња*, *облакиња*, и т.п.), по внешним признакам (*железнячка*, *бела вила*, *бели-червени*, *златокоса* и т.п.), по функциям или типичным действиям (*лоскотуха*, *odmienica*, *placzki*, *плетикоса*); нередко это оценочные эпитеты или, возможно, характерные вокативы, используемые при контактах с МП: *сладки-медени*, *живи-здрави*, *благви*, *добрица*, *недобрица* и т.п. Эпитеты могут быть мотивированы также генезисом МП, могут определять их место в системе МП или отсылать к характерным для них фольклорным мотивам: *божьи дети*, *вражките керки*, *седмакиња*.

Уже на этом – ономаσιологическом – уровне интересующие нас МП обнаруживают значительные различия. Русалки и богинки сравнительно с южнославянскими МП отличаются меньшим числом и меньшим разнообразием наименований. И у восточных славян, и в польской традиции основное имя (соответственно – русалка и богинка) абсолютно доминирует, а параллельные названия или узколокальны, или факультативны. По своей семантике они достаточно нейтральны и прагматически немаркированы (нередко они заимствованы у других персонажей, ср.: *мавки*, *tamony*, *rusawki* и т.п.). Южнославянские наименования основных женских МП богаче и разнообразнее, более прагматически ориентированы, но при этом достаточно различны между собой. В болгарских названиях самодивы ярко выражены результаты табуирования (умиловительные имена), тогда как сербскохорватские названия, кроме оценочных, включают большую группу "локативных" имен, которые отражают локативную специализацию однотипных МП, закрепленных за разными локусами. Различный ономаσιологический статус названий русалки, богинки, самодивы и вилы объясняется не только и, может быть, не столько различиями их демонологических образов (различными наборами признаков), сколько их "жанровыми" различиями, т.е. числом и типами вербальных текстов (в том числе собственно фольклорных – быличек, песен, заговоров, сказок и т.д.), в которых они представлены.

II. ИПОСТАСИ

Ипостась (как и внешность) МП во многих случаях не поддается четкому и однозначному определению, т.к. неясность облика и способность к метаморфозам является типичным их свойством. Для интересующих нас МП абсолютно преобладающим оказывается антропоморфный (преимущественно женский) облик, иногда с отдельными зооморфными чертами (см. раздел III).

Всем четырем МП присуща способность становиться невидимыми (иногда в зависимости от места и времени появления). Только люди особых качеств (например, праведные, рожденные в субботу) могли видеть таких, не видимых для большинства людей демонов. Еще одной ипостасью этих МП может быть тень.

Нелегко разграничить ипостась МП и формы его многообразного обличия. Несмотря на существование многочисленных поверий о способности интересующих нас МП принимать вид зверей, птиц, насекомых, предметов, атмосферных явлений и т.д., все же, как правило, они описываются в славянской мифологической и фольклорной традиции в женском облике (иногда в облике малых детей). Другие облики отмечаются редко. Пожалуй, наиболее популярны восточнославянские поверья о появлении Р. в виде птиц (см. раздел IX.1). Единичные свидетельства отмечают свойство С. являться ночью в женском облике, а днем – в виде вихря. Чаще встречаются свидетельства, что С. "летают в вихре", т.е. используют его как средство передвижения, или что вихрь сопровождает их появление. К более редким ипостасям относится Б. в виде пара, поднимающегося над водой и лесом.

III. ВНЕШНИЙ ОБЛИК

Внешний облик МП далеко не всегда является определяющим и основным признаком. Часто портретная характеристика выделяет лишь один, наиболее яркий внешний признак или вовсе опускается, а МП распознается прежде всего по особенностям поведения. Только собранные вместе детали скурых описаний из многочисленных вариантов поверий способны составить представление об облике персонажа. Нередко портрет МП дается нарочито неопределенно, неясно ("кто-то большой", "что-то лохматое", "фигура в белом") или противоречиво (один и тот же МП может характеризоваться как большой и как маленький; как белый и как черный, красивый и безобразный). Вместе с тем для общей характеристики главных женских МП можно отметить ряд устойчивых признаков, имеющих почти универсальный характер.

1. Принадлежность к женскому полу является определяющим признаком анализируемых здесь МП. Женская сущность их последовательно проявляется в именах и названиях, во внешнем облике, в происхождении (Р., Б.), в отдельных свойствах (постоянная "молочность" В.), в характерных занятиях (кормление грудью, уход за детьми, стирка белья), в патронажных функциях (воздействие на новорожденных, детей, рожениц). Известны редкие свидетельства о существовании мужских соответствий этого класса демонов. Среди болгарских С. женщины представлялись

молодыми и красивыми, а мужчины – дикого и страшного вида. Парным соответствием богинок считались "богиняже". В тех локальных традициях украинско-белорусской зоны, где происхождение Р. связывалось с душами людей, умерших на Русальной неделе, подразумевалось иногда и существование русалок-мужчин, однако свидетельства такого рода единичны.

2–6. Возрастные характеристики четырех МП определяются главной оппозицией молодая–старая и тесно смыкаются с признаком красота–безобразие. Последний признак вообще показателен для женских МП многих категорий (женских духов болезней, персонажей, регламентирующих процессы прядения и ткачества, водяных и полевых женских демонов). Для нашего ряда персонажей отмечается устойчивая двойственность их описания: в одних локальных традициях как молодых и красивых, в других – как старых и безобразных. Для Украины, частично южнорусских областей характерен преимущественно тип привлекательных молодых Р., начиная с зоны Полесья и далее через Белоруссию к Русскому Северу заметно усиливается тенденция изображать их старыми и уродливыми; в зоне среднерусских областей и Поволжья возрастной признак специально не отмечается, а внешние признаки Р. характеризуют их как мало привлекательных персонажей (высокие, худые, косматые, с отвислой грудью и т.п.). Для южнославянских С. и В. привлекательный тип внешнего облика является преобладающим (старыми и уродливыми изредка описываются болгарские *юди-самодиви* и некоторые разновидности С.). Наоборот, преимущественно в виде старых безобразных баб представляются в западнославянской мифологии Б. Редкие свидетельства об их молодости и красоте встречаются в зоне смешения их с полудницами и Р.

4. Способность выглядеть то слишком высокими, то совсем маленькими изредка приписывается лишь Б. и Р. и неизвестна С. и В., для которых характерен обычный человеческий рост.

5. Телесные аномалии отмечаются, как правило, в облике безобразной внешности персонажей, поэтому они фиксируются прежде всего у Б. и Р.: большая голова, выпученные глаза, длинный крючковатый нос, вздутый живот, кривые ноги, трехпалые руки и т.п. (Б.); холодные руки, непомерно длинные руки, синие или бледные лица, хромота, черные зубы или клыки (Б. и Р.).

Из зооморфных черт выделяются гусиные лапы вместо ног (Б., Р.) или куриные когти на пальцах ног (Б.). О Р., появившихся в незримом облике, узнавали по птичьим следам, которые они оставляли на песке. Характерно, что при доминирующей привлекательности С. и В. обеим постоянно приписываются коровьи или ослиные копыта. В некоторых немногочисленных описаниях Р., Б. и С. изображаются с рыбьим хвостом вместо ног. Таким образом, практически все разновидности зооморфных аномалий относятся к ногам. Из других зооморфных черт наибольшее распространение имеют крылья (на спине или под мышками) у С. и В., способных свободно летать по воздуху. Чрезвычайно показательным (в контексте мифологических поверий многих народов) является изображение Р. и Б. с аномально большими грудями (иногда каменными или желез-

ными), отвисшими до колен, часто перекинутыми за спину. Эта черта редко фиксировалась для С. и, по-видимому, совсем не свойственна В. Народные поверия приписывают Б. и Р. способность пользоваться своей грудью при стирке белья, в качестве песта для толчения в ступе или орудия битья при нападении на человека, как средством удушения человека и т.п.

7. Обнаженными описываются чаще всего Р. и Б. (как привлекательного, так и устрашающего типа), для южнославянских персонажей этот признак отмечается редко. Редуцированной формой наготы можно считать босоту, характерную только для Р. и Б. (С. и В. обычно описывались с копытами вместо ног).

8. Чертой, объединяющей все четыре персонажа и почти универсальной для всех женских духов славянской демонологии, являются длинные распущенные волосы (реже – заплетенные в косы). Она не зависит от типа внешности – привлекательного или безобразного (длинные волосы Р. тянутся за ней по земле, закутывают все тело, закрывают лицо, иногда специально подчеркивается, что из-за длинных волос Р. ничего не видит). Кроме того, выделяется признак косматости или заросшего шерстью тела (соответственно он распространяется только на Р. и Б.). По этому признаку МП сближаются с зооморфными демонами (заросшие шерстью Р. считаются похожими на зверей).

9. Преобладание белого цвета (как и распущенных волос) можно признать доминирующей чертой внешнего облика большинства женских МП. Для многих локальных традиций эти два признака (женщина в белом с распущенными волосами) считались достаточными для идентификации персонажа. Светлый, золотистый цвет волос (иногда зеленый) оказывается типичным для Р. и Б. Белый цвет одежды (платья, рубашки, покрывала) характерен для всех четырех МП. Из других цветов в одеянии или облике этих персонажей отмечается черный (чаще по отношению к Р. и Б.) и красный (у них же).

10. Одежда более подробно описывается у С. и В. (платье; закрывающее все тело покрывало; одежда, украшенная перьями, с помощью которых они летают; пояс и т.п.), менее детализированно у Р. и Б. (рубаху, покрывало). Для персонажей устрашающего облика характерна старая, рваная, грязная одежда, лохмотья, рубища. Наоборот, для привлекательных – нарядная, воздушная, сверкающая. Там, где Р. и Б. считаются происходящими из умерших до свадьбы девушек, они описываются одетыми в свадебный наряд.

11. Головной убор, служащий важным отличительным признаком ряда мужских МП, не является значимым для женских образов. Если он как-то отмечается, то это почти исключительно венки (реже – головной платок, покрывало, фата, иногда – корона).

14. Только южнославянским МП присущи специальные атрибуты, являющиеся средоточием их магической силы: это либо детали одежды (покрывало, пояс), либо головные украшения (венки, корона), либо крылья. Похищение их является традиционным мотивом многочисленных южнославянских фольклорных текстов и поверий.

Таким образом, общими для всех анализируемых МП портретными

чертами можно считать: женский облик, длинные распущенные волосы, белые одежды, венки на голове. По остальным признакам они разбиваются на две группы: одна объединяет Р. и Б. (преимущественно безобразная внешность, телесные аномалии, нагота, босота, заросшее шерстью тело, отвислая грудь огромных размеров, старая рваная одежда), другая – С. и В. (привлекательная внешность, крылья, копыта вместо ног, детали одежды, заключающие в себе их магическую силу).

IV. АТРИБУТЫ, СПУТНИКИ

Наличие постоянных атрибутов или спутников при МП может быть их наиболее характерным свойством. Для персонажей анализируемого ряда этот признак является частным, периферийным, не обязательным. Южнославянская традиция наделяет С. и В. луком и стрелами, которые они носят с собой (или принуждают похищенных ими детей, девушек носить их за ними) и используют, стреляя в человека. Б. часто описываются с вальком для стирки белья в руках (которым они пользуются для стирки, для драк, для изгнания приблизившихся к ним людей). О Р. известно, что она пользуется золотым гребнем при расчесывании своих длинных волос; в некоторых севернорусских быличках найденный возле источника гребень считался типичным атрибутом Р. В некоторых локальных традициях (например, в центр. Полесье) Р. изображается сидящей в злаковом поле и держащей в руках – пральник, палку, кочергу, ступу или пест, серп, косу и т.п. (грозит этими орудиями всем, кто заходит в хлебное поле в период Русальной недели).

Только о болгарских С. известно, что постоянными их спутниками являются ветер, вихри, "вихрушки".

V. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МП

1. Хотя в повериях и быличках часто фигурируют одиночные женские персонажи, однако в целом именно множественность следует признать их наиболее типичной чертой. Считалось, что Р. появляются обычно группами, "огромными кучами", стайками; ходят по трое, по пять-шесть, по нескольку, по многу. С. и В. тоже свойственно совместное времяпрепровождение (хороводы, свадьбы, трапезы). О В. известно, что они живут общиной.

Иногда отмечают также их внутрисемейные связи: наличие супругов из числа демонов своего класса (см. раздел III), детей, которых они купают, пеленают, кормят грудью. С. могут иметь сестер, которые появляются по трое или большими группами.

2. Никаких признаков иерархической упорядоченности этих сообществ МП, т.е. различия старших и подчиненных, обычно не наблюдается. Редкие свидетельства отмечают, что среди В. есть "красица". Изредка допускается существование не связанных иерархическими отношениями групп однотипных демонов: для Р. (в зависимости от мест обитания) – водяные, лесные, житные, для С. и Б. – горные, облачные, древесные и т.п. В. могут также делиться на белых и черных – соответственно – добрых и злых.

3. Контакты с МП других классов не характерны для наших персонажей. Иногда поверия отмечают родственные связи Р. и В. с водяными (их жены, дочери) или контакты с чертями (совместные игрища, свадьбы). Более последовательно обнаруживаются отношения болгарских С. с духами болезней, которых именно С. могут наслать на человека или отогнать от заболевшего (ср., например: чума боится заходить в то село, где есть С.; *смърдла*, нападающая на детей, подчиняется распоряжениям С. и т.п.). В отдельных зонах вихри (как демоническая сила) действуют по приказу С. (уносят в горы детей, юношей и девушек, похищенных С.). Другом болгарских Р. и С. считался дух ветра (*полюбник*). Контакты с дьяволом (трапезы, хороводы) характерны и для южнославянских женских персонажей.

VI. ГЕНЕЗИС

По этому признаку наши персонажи четко делятся на происходящих от умерших людей (Р. и Б.) и имсующих другое происхождение, которое, как правило, не проясняется в мифологических повериях (С. и В.).

1. Отчетливо осознается происхождение Р. и Б. от умерших женщин: прежде всего – погибших скоропостижно, т.е. умерших "не своей" смертью (особенно часто – от утоплениц), а также от умерших грешниц (самоубийц, проклятых родителями, занимавшихся ведьмарством и т.п.). Русалками, по народным повериям, становились души умерших или родившихся на Русальной неделе. Восточнославянская традиция в большинстве случаев связывает происхождение Р. с душами детей, умерших до крещения, или с душами девушек, умерших до вступления в брак, тогда как западнославянские Б. генетически возводятся к роженицам: богинками становились женщины, умершие во время родов или "до вывода" (послеродового церковного очищения), а также девушки, вытравившие плод, и души умерших баб-повитух. Для южнославянских С. и В. такое происхождение нехарактерно и свидетельства о нем редки. Так, по болгарским повериям, люди, цонравившиеся самовилам, умирали преждевременной смертью и пополняли их ряды.

4. Самопроизвольное возникновение характерно для В., которая вырастает на дереве, в траве, рождается во время слепого дождя и т.п. О самодивах и самовилах обычно сообщается, что они приходят весной (из мифического отдаленного пространства) и уходят (исчезают) осенью, реже – что они спускаются с неба или зарождаются в вихре.

5. Общим для всех четырех МП можно считать происхождение от представителей своего же класса демонов (при этом известно, что Б. беременеют от ветра, а самовилы – от утренней росы). Наличие детей особенно типично для Б., свойственно Р. и С., менее характерно для В.

VII. ЛОКУСЫ

Локативная характеристика МП является важнейшим идентифицирующим признаком, часто мотивирующим их названия-имена (*водяниха*, *морска панна*, *житня баба*, *езеркиня*, *облакиня*, *нагоркиня* и т.п.). Закрепленные за демоном места обитания (появления, контактов с человеком) –

это такие локусы, где МП может в полной мере реализовать свою магическую силу. Оппозиция "своего" и "не своего" локуса (часто зависящая еще и от временных параметров) оказывается определяющей для поведения как людей, так и персонажей нечистой силы. Попадая в "не свой" локус, МП ведет себя иначе или теряет свою магическую силу. Пересечение границ "не своего" локуса оказывается опасным для человека. Поэтому, например, после истечения времени, отведенного для пребывания Р. на земле (Русальная неделя), совершался ритуал изгнания ее из тех мест, которые вновь становились пространством человека.

1. а) В целом для всей группы анализируемых МП не характерна локализация в сфере жилого человеческого пространства. Появление их в нем возможно лишь на периферийных, пограничных местах: на крыше дома караулит рожениц с новорожденными Б., на пепелище сгоревших строений могли появляться С. и В.; их же можно было видеть на мусорной куче, вблизи навозной ямы, на местах рубки дров. Только для Р. и изредка для Б. характерно проникновение в дом, но поведение Р. при этом заметно меняется по сравнению с привычным: в доме она обычно ведет себя как "ходячий покойник" – сидит за печью, в углах дома, питается паром горячей пицци или специально приготовленным для нее поминальным блюдом, оставляет на песке следы после ночного визита, незримо прядет по ночам и т.п.

б) Собственными локусами наших МП, безусловно является нежилое пространство: места возле воды, в лесу, в горах, в пещерах, на полонинах, на небе, далеко от людей и т.п. Особенно устойчива их связь с водой и растениями (как локусами).

С водой и источниками связаны не только места их постоянного или сезонного пребывания, но и характерные привычные действия и занятия: Р. и Б. купаются, плещутся, стирают белье, заманивают в воду, топят, пугают лошадей во время водопоя и т.п. С. и В. считаются хозяйками источников, подательницами влаги, способными "запереть воду"; юды-самодивы живут под водой, С. можно видеть возле водяных мельниц и т.п.

Связь с растениями проявляется в локализации МП в лесу (все персонажи), на деревьях (Р., С., В.), под корнями деревьев (С.), на кривых деревьях (Р., С.), под старыми раскидистыми деревьями (С., В.). Р. исчезают в последний день Русальной недели с вершины высокого дерева, С. скрываются в определенных растениях (омеле, герани, плюще), В. "вырастают" на деревьях или на траве. С. и В. появляются в местах обильного цветения *росена* (полукустарниковое растение – ясенец), Р. – в цветущем злаковом поле. Из всех персонажей только Б. не обнаруживает связи с растениями.

2. Следует учитывать сезонную смену локусов, характерную для Р., Б. и С.: в зимнее время это места мифического пространства (край земли, пекло, тот свет) или вода, море, небо, подземелье, могилы, а в весенне-летний период – все остальные локусы нежилого пространства, указанные выше. Зимнее пребывание в могиле, на том свете отмечено только для Р. – души умершей родственницы.

3. Локативный ряд временного пребывания МП включает места, где

они любят собираться, устраивают совместные трапезы, хороводы, свадьбы. Это влажные тенистые места, межи и границы полей, перекрестки дорог. Болгарские самодивы и самовилы избирают местом своих трапез и игрищ могилы некрещеных детей, места обильного цветения трав, заросли шиповника и ежевики, влажные места возле строений, куда стекает по желобу дождевая вода, куда хозяйки выливают помои, места на границах полей, где заметны следы разворота плуга и т.п.

4. Места исчезновения МП соотносятся с их сезонными локусами: с окончанием отведенного им времени пребывания на земле они исчезают – улетаая на небо (Р.), возвращаясь в могилу (Р.), убегая в пекло (Р., Б.), скрываясь в воде, в море (Р., Б.), в растениях (С.), пропадая с верхушки дерева (Р.), вылетая из дома через дымоход (Р., Б.).

VIII. ВРЕМЯ

1. а) Время появления анализируемых МП в течение суток является типичным для всех видов нечистой силы. Это преимущественно ночь, полночь до петухов (все персонажи) или утро до восхода солнца и вечер после захода солнца. Редкие свидетельства о появлении ровно в полдень известны для Р. и Б. в зонах, где они сближаются с полевыми духами типа полудницы. Подобно тому, как при переходе из "своего" локуса в "чужой" МП могут менять свои характерные свойства, при появлении в "не свое" время они предстают в ином облике: С., действующие ночью в привычной ипостаси женского персонажа, днем появляются в виде вихря.

б, г) Отличительной чертой интересующих нас персонажей является их сезонное (преимущественно в весенне-летний период) пребывание на земле. В наименьшей степени календарная приуроченность свойственна сербской В., но по ряду косвенных данных (рождаются из травы, вырастают на дереве и т.п.) время ее появления на земле тоже следует отнести к весенне-летнему сезону.

Наиболее отчетливая временная закреплённость характерна для Р., которым отведена для их пребывания на земле Русальная неделя (или Троицкая неделя, период с четверга до Троицкого Воскресенья, реже – от Пасхи до Ивана Купалы или от Троицы до жатвы). Близкие к перечисленным календарные даты типичны и для появления болгарских самодив, самовил, русалок: Русальная неделя, Пасха, периоды от Благовещения до Усекновения главы Иоанна Предтечи (29. VIII), от Вознесения до Троицы, с весны до осени. К Б. относятся лишь самые общие указания на время их пребывания на земле: с весны до осени.

Иногда с определенными датами календаря соотносится активизация МП: болгарские русалки появляются на Пасху, принося болезнь и смерть; сербские В. на Вознесенье ночью срывают верхушки растения *росен*, то же делают в этот день болгарские С.

в) В ряду дней недели выделенными оказываются: для Р. – четверг или пятница перед Троицей (время их появления) и понедельник после Русальной недели (время их исчезновения); болгарские русалки появляются на земле в среду перед Троицей; по пятницам в летнее время С. особенно опасны, т.к. занимаются созданием вихрей и бурь; пятницы считаются

привычным временем появления (активизации) сербской В. Не характерна приуроченность к дням недели для Б.

д, е) Редкие свидетельства связывают активизацию женских МП с фазами луны: в месячные ночи любят расчесывать свои длинные волосы Р., появляются на берегу реки Б., активизируются в период новолуния или, наоборот, "на старом месяце" В. О связи МП с периодом цветения злаков и других растений см. в разделе VII.

Иногда отмечается приуроченность появления МП к ветреной погоде или буре: Б. появляются в селе, когда дует сильный ветер, Р. справляют свои свадьбы в "воробьиные" (грозовые) ночи; С. любят затевать игры и хороводы в бурю.

IX. СВОЙСТВА, СПОСОБНОСТИ, ПРИСТРАСТИЯ

К наиболее характерным свойствам всех четырех демонов относится их любовь к музыке, пению, танцам. Более общими, присущими всем персонажам нечистой силы являются способности к оборотничеству, к прорицанию, к знахарству и колдовству.

1. Способность к оборотничеству в наибольшей степени обнаруживает восточнославянская Р. На Русальной неделе она может "усяко" обернуться, стать "чым хоч". Самые распространенные образы, которые она может принимать: птицы (лебеди, сороки, гуси, большие птицы), домашние животные (корова, конь, теленок, кошка, собака), мелкие дикие животные (белка, ласка, заяц, крыса, лягушка и др.), предметы (колесо, стог сена, клубок ниток, клубок листьев и т.п.). Б. тоже могут принять вид собаки, кошки, павлина, стога сена, но наиболее типично для них превращение в ночную бабочку, мотылька. В меньшей степени оборотничество присуще В. (спорадически отмечается их превращение в птиц и бабочек).

2. Как и для большинства МП, для нашего ряда демонов характерно умение предсказывать будущее, владение искусством колдовства, южнославянские персонажи отличаются хорошим знанием лечебных трав и растений.

3. Отношение к пище отражено лишь в описаниях южнославянских персонажей, которые любят молоко (иногда выдаивают паеущихся коз), мед, белый хлеб, яблоки и т.п., т.е. обычную человеческую пищу. Их демонологическая сущность проявляется в привычке поедать пряжу (Б.) или есть ядовитые грибы (С.). О С. известно, что они не терпят свинину и жир.

Пристрастие к определенной пище Р. и Б. фиксируется редко и обнаруживает сходство Р. с ходячими покойниками ("предками") или с другими персонажами нечистой силы: паром от горячей пищи питается Р., блины из пепла печет в печи Б., она же помогает прясть хозяйке, которая кормит ее молочной кашей.

4. Среди сравниваемых персонажей наиболее неприветливыми, угрюмыми и мстительными считаются Б., но вообще эти свойства часто зависят от типа внешнего облика МП: старые, безобразные, уродливые женские МП представляются обычно сердитыми, злобными и мрачными (Б.,

локальные варианты Р.), а молодые и красивые – веселыми и добрыми (С., В.). Нрав и характер МП может зависеть и от места обитания: С., живущие под корнями дерева, – крайне злы и угрюмы, а обитающие возле воды или на цветущих полянах, – веселы и безвредны.

5. Любовь к музыке, пению, танцам характерна для всех четырех МП: танцующими по ночам возле источников и озер можно было видеть Б. и Р.; последние также любят водить хороводы и танцевать в злаковом поле, в лесу, на полянах; справляют свадьбы под музыку; умеют красиво петь. Это свойство в высшей степени присуще С. и В., которые не только красиво поют и любят танцевать, но и выходят из укрытий на звуки музыки (пастушьей свирели); заставляют человека играть на музыкальных инструментах; более снисходительно относятся к музыкантам; С. любят танцевать в вихре.

Только для Р. характерно пристрастие качаться, раскачиваться на ветвях деревьев, на качелях, на развешенной троицкой зелени, на колосьях хлебного поля.

Гораздо реже фиксируются в поверьях данные о том, чего боялись или избегали эти МП: для С. и В. характерна боязнь волка, о Р. известно, что она боится грома, сестры самодив "вихрушки" боятся палки, которой погоняют волов.

Х. ХАРАКТЕРНЫЕ ЗАНЯТИЯ, ДЕЙСТВИЯ, ПРИВЫЧКИ

Характерные занятия, привычные действия являются важнейшими "опознавательными" признаками МП, нередко более важными, чем отличительные черты внешнего облика, которые могут сознательно нивелироваться. Сама по себе ситуация распознавания МП по характерным действиям служит сюжетным компонентом многих быличек и других повествовательных текстов о нечистой силе. Вместе с тем роль этих характеристик неодинакова для разных МП. В целом можно сказать, что для Р. и Б. они имеют больший вес, чем для С. и В. Так, в частности, обращает на себя внимание различие этих пар по признаку их акустического проявления.

1. а) В качестве наиболее типичных характеристик звукового поведения Р. и Б. чаще всего выступают: крики, визг, смех, хохот, плач, вздохи ("када жыто красуца – ихия гулянка: гудять, пищать, кричать" — о Р., ПА, Брянск.). О присутствии Б. могли также свидетельствовать отзвуки ударов вальками, сопровождающие стирку белья. Этим же МП свойственно и молчаливое появление и присутствие. В описаниях С. и В. акустические черты их поведения никак не акцентируются; иногда указывается, что признаком появления С. является звук приближающейся свадебной процессии.

Свойством, объединяющим всех МП, является склонность их к пению, которая отмечается в поверьях как их привычное занятие, акустические же особенности пения специально не выделяются.

б) С точки зрения речевого поведения Р. и Б. тоже оказываются более активными МП: они любят задавать вопросы, окликать людей по имени,

для Р., кроме того, характерно пристрастие к загадыванию загадок, обращения с просьбами об одежде и т.п. Из этого набора признаков С. свойственно лишь окликание по имени (как вредоносное по отношению к человеку действие, используемое обычно духами болезней).

2. Дополнительным знаком присутствия МП может быть дуновение ветра, что характерно прежде всего для С. Следы пребывания Р., С. и В. на лугу или поле считаются выжженные (желтые) круги на траве или, наоборот, густая трава, растущая полукругами.

3. Достаточно много общих черт поведения обнаруживается в наборе привычных действий и в образе жизни МП. Общими для них занятиями являются: купание, плескание в воде, обитание вблизи воды и расчесывание своих длинных волос у воды. Наиболее типичны эти характеристики для Р., в несколько более ослабленной форме известны для остальных МП. Как продолжение особенностей их занятий, связанных с водой, можно назвать стирку белья – центральный "опознавательный" признак поведения Б. и редко встречающийся у Р. и С.

Вторая группа общих для всех четырех МП мотивов связана с представлениями об их пристрастии к танцам, хороводам, совместным играм и трапезам. В наиболее яркой форме эти мотивы закреплены за южнославянскими МП, достаточно выражены у Р., слабо представлены у Б. Тесно связан с этой же группой и мотив свадьбы, характерный для всех четырех МП. Показательно при этом, что через "свадебный" мотив проявляется в какой-то степени и связь Р. со стихией ветра, бури: известно, что Р. справляют свои свадьбы в так называемые воробьиные (т.е. грозовые) ночи. Из других форм привычных занятий следует еще отметить прядение, свойственное Р. и Б. и не характерное для С. и В.

XI. ФУНКЦИИ И ПРЕДИКАТЫ

Действия МП, описываемые в этой рубрике, отличаются от характерных, привычных занятий МП (предыдущая рубрика) отчетливой направленностью на объект (адресат), т.е. своей коммуникативной маркированностью. Функции по существу определяют коммуникативную цель этих действий (предикатов) – вредительство, помощь, наказание, "творение" и т.п. Большинство МП обладает множеством предикатов и разнообразием функций, однако в общей характеристике персонажа эти предикаты могут играть весьма неравную роль. Для каждой локальной традиции лишь отдельные, немногие предикаты могут считаться идентифицирующими данный МП, в то время как в другой традиции на первое место может выступать другой предикат или другая функция. Поэтому совокупный набор приписываемых МП предикатов и функций является недостаточно показательным без учета иерархии и соотносительного веса разных характеристик.

а) Вредоносные, злокозненные действия характерны для всех сравниваемых персонажей (как и для любого представителя нечистой силы вообще). По степени злокозненности (определяемой не столько числом, сколько соотносительным весом соответствующих предикатов) на первом месте, пожалуй, стоит Б., затем идет Р., а С. и В. отличаются зна-

чительно меньшей вредоносностью. В составе предикатов этого типа наблюдаются довольно большие расхождения между четырьмя МП. Общими для всех является лишь склонность заманивать, увлекать людей (особенно выраженная у Р.), способность насыщать болезни и порчу (наименее свойственная Р.), похищать людей, губить, умерщвлять человека разными специфическими для каждого МП способами (Р. – топит, душит, щекочет до смерти и т.п.; Б. – топит, сбрасывает с моста, отрывает голову, выпивает кровь, убивает вальками и т.п.; С. – стреляет из лука, сбивает вихрем, насыщает болезни и т.п.; В. – убивает взглядом, "выпивает" сердце ребенка и т.п.). Последний предикат (умерщвление) характерен для всех МП, но ни для одного из них не является доминирующей характеристикой. Чаще всего он связан с функцией наказания человека за нарушение правил, регламентирующих отношения с МП (вторжение в локусы нечистой силы, подсматривание за МП, даже случайное, непреднамеренное причинение вреда МП, реже – нарушение других запретов, например, прядение в неурочное время или вообще работа в праздники).

По некоторым признакам этого ряда Р. и Б. противопоставлены С. и В. Первые, в отличие от вторых, "водят", сбивают людей с пути, мучают (бьют, щиплют, щекочут, душат), с другой стороны, С. и В. в большей степени свойственно калечить людей (лишать зрения, речи, ума и т.п.).

Мотивы подмены ребенка и колдовства группируют интересующих нас МП иначе: эти предикаты свойственны для Б. и В. и не свойственны для Р. и С. Ту же группировку, но с противоположным знаком дает предикат "способность насыщать дожди, град, бури" (плюс для Р. и С. и минус для Б. и В.). По ряду признаков наблюдается противопоставление одного МП остальным. Так, только для Р. характерны такие предикаты, как отнимание урожая злаков, похищение и порча пряжи. Только для В. оказывается нехарактерным пугание, преследование людей.

б) В отношении попечительных функций С. и В. снова противостоят Р. и Б. как имеющие ярко выраженную способность исцелять (для В. особенно характерно врачевание ран) и защищать от болезней (ими же обычно насылаемых). С другой стороны, Р. и Б., в отличие от С. и В., обнаруживают свойство опекать детей, присматривать за оставленными без надзора детьми. Помощь в хозяйственных делах свойственна всем МП, но наиболее выражена у В. Наделяют богатством, урожаем, силой, умением и т.п. Р. и В., в отличие от Б. и С., для которых это менее характерно.

в) Среди признаков, относящихся к области патронажа, общими для всех МП оказываются заплетание гривы коням и вскармливание грудью детей (С. и В. чаще всего вскармливают грудью юнаков).

По признаку связи с растительностью полностью выпадает из ряда анализируемых МП Б., для которой не характерна никакая бы то ни было связь с растительностью или воздействием на растительность, тогда как для всех остальных персонажей этот признак оказывается весьма существенным. Так, способность влиять на урожайность полей, садов и огородов характерна для Р. и В. (преимущественная сфера влияния Р. –

злаковое поле, В. – сады и огороды). Патронажные свойства Р. и С., относящиеся к растениям, имеют сезонную приуроченность: Р. оберегают злаковые поля в период их цветения, С. считаются хозяйками цветущих полей, полонин; росен называется их любимым цветком. Хорошее знание лекарственных трав обнаруживают С. и В., что связано с отмеченными выше их способностями исцелять. Связь с растительностью проявляется у всех трех МП (Р., С., В.) также в том, что места их хороводов, игрищ и трапез либо буйно обрастают травой, грибами, либо, наоборот, отмечены отсутствием растительности, пожелтевшей, засохшей травой. Отдельные виды деревьев считаются принадлежащими МП постоянно или временно: Р. владеют березами на Русальной неделе, "самодивскими" деревьями могут называться или высокие, старые, искривленные деревья, или отдельные виды деревьев (бук, орех, тополь, ясень и др.); на месте смерти С. вырастает дерево (песенный мотив). Названия многих растений (особенно у южных славян) мотивированы именами самих МП (*виллин лук, виллин винац, виллин клинац, самодивско цвете, русалче* и т.п.) и почитаются как принадлежащие им и несущие в себе их магическую силу.

Связь с животными выражена у анализируемых МП значительно слабее, чем связь с растительностью. Самый сильный проявлением этой связи можно считать отмеченное выше пристраивание всех четырех МП к лошадям: все они заплетают гривы коням, В. – любит ездить верхом, Р. загоняет лошадей ночью до пены. Косвенно эта связь с лошадьми проявляется в некоторых маргинальных характеристиках: признаком присутствия Р. в жите может быть лошадиное ржание; в одном из вариантов обряда "проводов русалки" центральным персонажем ряжения является лошадь, называемая Русалкой (Поволжье); конь может быть одной из ипостасей Р. и Б.; лошади во время водопоя в ночном часто бывают объектами нападения Р. Свойство отбирать молоко у коров отмечается у Р. и Б. и не характерно для С. и В.

Из других видов патронажа выделяется свойственная С. и В. охрана источников и способность запирать воду, а также присущая В. способность делать непроходимыми горы.

г) Среди прочих предикатов наибольшее значение имеет общее для всех МП сожительство с людьми, особенно характерное для С. и В. (В., в меньшей степени С. вступают также в отношения побратимства с людьми).

Обобщая все сказанное о функциях и предикатах, следует выделить наиболее устойчивые, преобладающие для каждого МП признаки. Для Р. таковыми оказываются предикаты: заманивать в лес и в воду, топить, щекотать, пугать и преследовать (вредоносная функция) и охранять цветущие злаковые поля (патронажная функция). Для Б. безусловно преобладающей функцией следует признать злокозненность, а наиболее характерными предикатами – похищение и подмену детей, заманивание, насыление порчи. Южнославянские МП, обладая сходным составом основных предикатов, отличаются друг от друга соотношением функций. У В. явно преобладает попечительная функция (исцеление от болезней, наделение богатством, урожаем, силой, помощь в хозяйстве, сожитель-

ство с людьми) и заметно ослаблена вредоносная функция, проявляющаяся лишь как наказание за причиненный ей вред. У С. обе функции – вредоносная и попечительная – уравновешены, или даже преобладает вредоносная. Обоим МП присуща патронажная функция – власть над стихиями (ветром, бурей, источниками).

ХП. ОБЪЕКТЫ, АДРЕСАТЫ, РЕЦИПИЕНТЫ

МП могут воздействовать (вредить или помогать) не на всех людей в равной мере, а обнаруживают в этом отношении явную избирательность: Р. вступают в контакты чаще всего с молодежью обоого пола; Б. вредят беременным, роженицам и новорожденным; С. и В. выказывают свое расположение прежде всего юношам, юнакам, пастухам. Отступления от этого распределения связаны либо с функцией наказания за нарушение запретов (и тогда МП воздействуют на нарушителей независимо от их принадлежности к категории "своих" объектов), либо с модификацией самого типа МП (например, функция преследования беременных женщин и новорожденных приписывается в болгарской традиции юде как особой разновидности С.). Вне данного распределения оказываются и контакты восточнославянских Р. (умерших девушек) со своими родителями, у которых Р. просят одежду в период Русальной недели и которых могут наказать за невыполнение установленных для этого времени норм поведения (родители должны оставить для Р. поминальный ужин, вывесить на дворе одежду умершей дочери; им запрещалось белить печь, подметать пол и т.п.).

По-разному проявляется, но может быть признана общей для всех четырех МП, их связь с детьми как объектами воздействия. Восточнославянская традиция не выделяет особенной вредоносности Р. по отношению к детям; наоборот, есть свидетельства, что они опекают младенцев, оставленных без присмотра. Вместе с тем, дети рассматриваются как потенциальные объекты злокозненных действий Р., и потому у восточных славян широко распространены формулы устрашения детей типа "не ходи в поле (к реке, в лес, к колодцу) – русалка схватит". Для Б. дети являются главным объектом действий, причем считается, что Б. ненавидят мальчиков и опекают девочек, особенно сирот (стирают им одежду, причесывают их). В меньшей степени направленность на детей характерна для С. и В., хотя им иногда приписывается похищение и подмена детей, вскармливание грудью.

2. Помимо людей, объектами действия МП могут быть природные явления и стихии: С. и В. имеют власть над горами, источниками; бури могут насыщать Р.; вихрями управляют С.

Связь со стихией ветра, вихря, бури – отличительная черта болгарской С., противопоставляющая ее остальным МП, для которых этот признак является сугубо маргинальным. У С. эта связь проявляется на разных уровнях и сближает ее с румынскими *русалиле*, которые считаются духами ветра по преимуществу. С. сами делают вихри, летают в вихре; в ночное время превращаются в вихрь (т.е. принимают облик вихря), появляются в сопровождении ветра; имеют близким своим другом духа ветра, который

всегда предшествует их появлению; сестрами С. называют *вихрушки*; знаком приближения С. к больному, ночующему под росеном, является дуновение ветра и т.п. Лишь в самой слабой форме проявляется связь с ветром у Р. и Б. (Р. любят кататься в житном поле на волнующих ветром колосьях; Б. приходят в село в ветреные дни, беременеют от ветра).

О связи с животными (кони, коровы и др.) см. раздел XI.

3. В большинстве случаев возможность увидеть МП или вступить с ними в контакт не связывается с какими-нибудь особыми свойствами людей. Достаточно редкими оказываются свидетельства, что Р. может увидеть лишь праведный человек. Более маркированным этот признак можно считать для С., которую может увидеть человек, рожденный в субботу или дважды отнятый от груди, рожденный в нечистые дни или в Великую субботу.

ХШ. МОДУСЫ

Единичные свидетельства приписывают Р. и Б. способность проникать в дом и покидать его через трубу. Для Б. вообще считается характерным проникновение в жилище сквозь малые отверстия (замочные скважины, щели). Более устойчивым признаком можно считать появление С. с вихрем, в вихре, в сопровождении вихря. Есть свидетельства, что она летает по воздуху на серых оленях. О В. иногда говорится, что они ходят легко, как тень.

XIV. КОНТАКТЫ С ЧЕЛОВЕКОМ

Неполнота имеющегося в нашем распоряжении материала не дает возможности подробно охарактеризовать интересующие нас МП по всем рубрикам данного раздела. Приведем те немногие сведения, которыми мы располагаем.

1. а) В восточнославянской традиции известны обращения девушек к русалкам при гаданиях. К ним могли также обращаться с просьбами помочь в поисках пропавшей скотины.

б) Мотив овладения МП человеком представлен в описаниях С. и В. Обычным способом овладения является похищение у МП деталей одежды или крыльев, заключающих в себе магическую силу демона.

2. Типичным приношением для многих женских МП считаются холсты, пряжа, нитки, лоскуты, одежда. Русалкам обычно вывешивали одежду на период Русальной недели (накануне Ивана Купалы развешивали по прибрежным кустарникам рубашки, холсты и нитки; в понедельник Русальной недели для Р. вешали на могилах рушники и ставили воду). Для С. оставляли возле "их" источников лоскуты, пряжу, части одежды. Этим же персонажам относили (размещали в местах их привычных локусов) хлеб, калачи с медом, вино и др. пищу.

3. Мотив распознавания МП актуализируется лишь в тех случаях, когда они по основным признакам сближаются с ведьмой или если они выступают в невидимом облике. Соответственно способы их распозна-

вания близки к способам распознавания ведьмы, так же как и к приемам, позволяющим увидеть души умерших предков: например, В. можно увидеть, если на масленицу испечь калач из остатков разной еды и, забравшись на дерево, посмотреть сквозь него; или в первую пятницу новолуния варить кости из могилы в обруче, затем их разбросать из обруча и т.п.

4. Мотив защиты и оберегов от МП относится к числу широко распространенных в верованиях и фольклорных текстах. Среди многочисленных видов оберегов представлены как универсальные для большинства МП (железные предметы, красный цвет, растения, закрепивания, молитвы, матерная брань и др.), так и специфические для отдельных персонажей. Эффективными средствами защиты от Р. считались полынь, крапива, чеснок и др. растения, а также ряд специальных действий: очерчивание круга, перепрыгивание через купальский костер, битье палкой по тени русалки при встрече с ней. Само пение русальных песен может считаться оберегом от них. Существует также ряд специальных формул, приговоров, применяемых в качестве оберега: например, "Хрен да полынь, плюнь да покинь"; разновидностью словесного оберега было название количества зубьев в бороне.

Оберегом от Б. считались некоторые растения, особенно колокольчики; мужской пояс; тряпичная кукла, подвешенная вниз головой над дверью. Защитой от С. могли служить чеснок, полынь и др. травы, кость умершей женщины, змеиная кожа, плацента, пепел, ладан, специальные заговорные формулы. Скудость упоминаний оберегов от В., возможно, объясняется ее меньшей вредностью и более дружественными отношениями с людьми. Вместе с тем контакты с ней предписывалось сохранять в тайне (иначе она мстит).

В качестве мер предосторожности считалось необходимым соблюдать многочисленные правила поведения и запреты, касающиеся контактов человека с МП. Наиболее общим можно считать запрет вторжения в "их" локусы и причинения вреда им, а также запреты, направленные на предотвращение контактов с ними. Особенно большое число запретов связано с Русальной неделей и, следовательно, касается прежде всего контактов с Р. и С. Так, в этот период запрещается прясть, ткать, шить и т.п., "чтобы не зашить глаза русалкам"; белить печь, хату, подметать в доме, "чтобы не замазать, не засорить глаза русалкам"; нельзя работать в поле, ходить в жито, в лес, к воде, к колодцу, т.к. там в это время находятся Р. Основная часть этих запретов относится и к С. При этом запреты, касающиеся Р., в большой степени соотносятся с характером поминальных обычаев (запрет убирать на ночь пищу и посуду со стола), в то время как в комплексе запретов, касающихся С., преобладают мотивы, связанные с их совместными трапезами, хороводами, игрищами (считалось крайне опасным наступать на место их трапез, спать или мочиться в этих локусах). С Б. связаны главным образом общие типы запретов, соблюдаемых ради предохранения от сглаза и порчи (нельзя выходить роженице из дома после захода солнца, вывешивать детские пеленки на ночь и т.п.).

XV. МОТИВЫ

Основные мотивы, связанные с Р. (по материалам поверий и быличек): расчесывают возле воды свои волосы; люди находят у воды оставленный ею золотой гребень; качаются на деревьях, окликают прохожих, заманивают их в глубь леса или в воду, топят, защекочивают свои жертвы до смерти; наказывают за работу на Русальной неделе; хохочут, резвятся возле моста, пугают людей; водят хороводы в поле или у воды, поют, танцуют в злаковом поле; просят у людей одежду; не отпускают из воды коней, пригнанных к водопою; награждают женщину, прикрывшую фартуком ребенка Р.; забавляют оставленного в поле ребенка; прядут в доме по ночам и т.п. Русальные песни разрабатывают преимущественно мотивы, связанные с "проводами" Р. и ее вредноносными действиями, наряду с игровыми и лирическими мотивами ("на кривой березе русалка сидела", "одежду у девок просила", "проведу русалочку до бору" и т.п.).

Основные мотивы, связанные с Б. (по материалам поверий и быличек): стирают белье на реке, при этом шумно ведут себя; подменяют ребенка человека своим; при битье "подменьша" людьми появляются и забирают его; похищают детей, превращают их в нечистых духов или заставляют себе служить; стоя под окнами дома, окликают роженицу по имени, манят голосом, пением, взглядом, красивыми предметами; заводят беременных и рожениц в чащу леса, мучают, бьют; заставляют похищенных женщин нянчить своих детей; топят в воде или щекочат прохожих; похищают музыканта и заставляют играть для себя; прядут по ночам пряжу для хозяйки, для девушек; расчесывают волосы, сидя у воды; пастухи находят золотые вальки Б., которые сами стирают.

Основные мотивы, связанные с С. (по материалам поверий и песен): вскармливают грудью юнака, наделяя его силой; вступают в побратимство с юнаком; юноша крадет одежду С. и делает ее женой; могут стать женой человека, но бросают дом и детей, вылетая через трубу; владеют горами, лугами, источниками, берут дань с пастухов за траву и водопой; устраивают совместные трапезы, хороводы, игрища, наказывают смельчаков, наблюдавших за ними; заставляют похищенных девушек играть на свирели или носить за ними лук и стрелы; по ночам справляют свадьбы; встретившегося на пути свадьбы человека сначала одаривают золотом, которое позже превращается в угли, а затем человека забрасывают на высокое дерево; исцеляют травами больных.

Основные мотивы, связанные с В. (по материалам поверий и песен). Наиболее распространенные мотивы оказываются общими для В. и С. Помимо перечисленных выше, известны следующие: В. освобождает, кормит, исцеляет юнака; помогает юнаку в бою; от брака с ней рождаются юнаки; ухаживает за ребенком, пока мать в поле; растит брошенного ребенка; растит сына погибшего юнака; месяц женится на В.; парень убивает В., которая не дала ему выпить из источника; пастух убивает В., которая увела стадо; В. превращает овец в камни; строит город; наказывает за работу в воскресенье; дает девушке любовную траву; юнак состязается с В. и, побеждая ее, берет в жены и т.п.

Приведенные перечни характерных для каждого МП мотивов обнаруживают различную для разных демонов связь мотивов с остальными

характеристиками МП, рассмотренными выше. В качестве мотивов чаще всего выступают предикаты (функции), т.е. те свойства МП, которые имеют коммуникативную направленность и отражают разнообразные контакты МП с людьми. Мотивы этого типа оказываются доминирующими для всех четырех сравниваемых МП (Р. – заманивает, щекочет, топит, наказывает за работу в праздник; Б. – подмывает ребенка, похищает, мучает беременных и рожениц; С. и В. – наделяют силой, вступают в брак с человеком и т.п.). Следующую группу составляют мотивы, связанные с привычными действиями МП (Р. – расчесывает волосы, качается на деревьях, танцует в хороводе; Б. – стирает белье; С. и В. – справляют свадьбы, устраивают игрища, трапезы и т.п.). Эти действия, как правило, подразумевают наблюдателя, т.е. тоже так или иначе оказываются приуроченными к ситуациям контактов с людьми. Основой мотива могут быть характерные для МП локусы (русалок видят в житном поле, в местах у воды, на деревьях; богинок – в местах у воды; девушка умирает оттого, что спала на месте хороводов вилы), атрибуты (люди находят золотой гребень Р., пастухи находят золотые вальки Б.), одежда (похищение человеком одежды, короны, крыльев С. и В.) и др. Таким образом, в формировании мотивов проявляется явная избирательность, подчиненная не столько логике цельного мифологического образа, сколько собственно фольклорным принципам разработки мотивов. Благодаря этой избирательности, фольклорный образ МП может значительно расходиться с мифологическим образом.

XVI. ХАРАКТЕРИСТИКА ИСТОЧНИКОВ

1. По признаку жанровой закреплённости сравниваемые МП обнаруживают существенные различия. Для Р. и Б. наиболее характерными жанрами, кроме поверий, являются былички, иногда приближающиеся к сказочным формам, в то время как южнославянские персонажи представлены прежде всего песнями балладного типа, с этим жанровым разграничением в значительной степени связано и различие этих двух групп персонажей на уровне мотивов. Былички, ввиду их близости к поверьям, создают преимущественно демонологический образ Р. и Б. как представительниц нечистой силы, в отличие от С. и В., которые предстают в песнях как более фольклоризованные образы волшебниц, мифических героинь. Специфическими для южнославянских демонов и связанными с их целительными функциями являются заговоры от болезней, в которых используются мотивы задабривания, умиловления, побратимства, жентьбы, угроз и отгона.

Будучи наиболее популярными женскими персонажами низшей мифологии, сравниваемые МП оказываются в каждой этнической традиции включенными во множество текстов, относящихся к малым жанрам: прежде всего в приговоры, проклятия, запреты. Ср. белорусский приговор, обращенный к девушке, расчесывающей волосы: "Русаўка табе ў каноплях!" (чтобы волосы хорошо росли); широко распространенные проклятия типа "Чтоб тебя русалка (богинка) утащила!". Имена этих персонажей часто фигурируют в мотивировках запретов, о которых го-

ворилось выше: например, запрещая детям на Троицу ходить в поле, говорили: "Русаўка залезной цыцкою убье" (Гом. обл.). О других формулах запугивания детей см. выше.

2. Из рассматриваемых здесь демонов только Р. является персонажем специального обряда, называемого "проводы Русалки" (Вост. Полесье, южнорусская зона). "Русалкой" наряжали девушку, придавая ей мифологический образ (белая одежда, распущенные волосы, венок, зелень, закрывающая лицо, горб, ветхая рваная одежда). В южнорусской традиции в роли Р. выступал ряженный лошадей человек. Целью обряда было выпроваживание, изгнание Р. за пределы села в последний день Русальной недели. Места выпроваживания в точности соответствуют наиболее характерным локусам Р. (житное поле, лес, река, кладбище, перекрестки дорог). Мотив проводов Р. разрабатывается в цикле русальных песен (преимущественно в зачинах), о которых уже была речь выше.

3. Фразеологические обороты, включающие имена МП, часто представляют собой свернутые поверья или мотивы. Например, об утопленниках говорят: "Русалка потягла до себе", об умерших на Русальной неделе – "Русалки взяли с собой"; слепой дождь называется "Русалки купаются" или "Родилась Вила"; при виде вихря говорили: "Самодивы танцуют".

Имена южнославянских МП широко используются в наименованиях географических объектов в качестве аппеллятивов и топонимов (Ср. *Вилина вода, Русалийски проход, Русалски лъг, Русалски пътеки, Самовилско играло, Самовилска планина, Самодивско коло, Самодивско хорище*), в названиях источников и колодцев (*Самовилска чешма, Самодивски кладенец*), в ботанической терминологии, особенно в названиях лекарственных растений (*вилин лук, вилин винац* и т.п.); именами МП обозначают "принадлежащие им" деревья (например, *Русальная береза*).

Предложенная здесь сводка материалов, относящихся к четырем главным женским МП разных славянских этнических традиций, и некоторые предварительные наблюдения сопоставительного характера могут быть основой для дальнейших типологических и сравнительно-генетических разысканий в области низшей мифологии славян. По степени типологической близости рассмотренные МП выстраиваются в ряд Р. – Б. – С. – В., так что соседние персонажи в этом ряду обнаруживают наибольшую типологическую и ареальную близость, а крайние члены этого ряда – наибольшие расхождения по многим признакам. Западнославянская Б. как преимущественно злокозненный демон с уродливой внешностью, не имеющий связи с растительностью, противостоит сербской В. как преимущественно доброжелательному, попечительному демону привлекательного облика, для которого связь с растительностью в высшей степени характерна. Срединное положение занимают Р. и С., которых объединяет ряд существенных признаков: сезонная приуроченность к Русальной неделе, сочетание попечительных (или нейтральных) и злокозненных функций, пристрастие к музыке и танцам и др. Эта общность находит отражение и на уровне их названий (в северно-болгарском ареале С. называются *русалками*).

Суммарный набор характеристик этих четырех персонажей представляет собой по существу универсальную систему признаков, достаточную для идентификации любого МП в пределах славянского ареала (ср. характеристику восточносербской "шумской майки": красивая женщина, обнаженная или в белом, с распущенными длинными волосами, с большими грудями; могла обернуться старой уродливой бабой с большими зубами, стогом сена, коровой, свиньей, конем, козой; хорошо поет, заманивает молодых парней в лесу или у воды; покровительствует беременным и новорожденным и им же вредит; насылает детский плач и бессонницу и лечит детей). Более того, эта система может быть использована для характеристики большинства женских демонов, принадлежащих многим этническим традициям евразийского ареала (ср. такие черты античных нимф, nereид, наяд, как любовь к музыке и танцам, длинные распущенные волосы, груди, перекинута за спину; связь с водой и растительностью, ослиные копыта; связь с прядением и ткачеством, сожительство с людьми, исцеление и многие другие; или такие характеристики известной многим азиатским и кавказским народам Албасты, как длинные, светлые распущенные волосы; уродливая внешность; груди, перекинута за спину; птичьи лапы или копыта; привычка расчесывать волосы гребнем, сидя у воды; заплетание гривы лошадям; преследование рожениц и новорожденных; сожительство с людьми).

Такая широкая перспектива сравнения открывает возможности изучения генетических истоков славянской демонологии и ее связей с мифологическими системами других этнических традиций.

СХЕМА ОПИСАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

I. Названия, имена. Интерпретации

1. Название МП.
2. Эпитеты.
3. Имена собственные.
4. Интерпретация, оценка ("божьи дети", нечистая сила, добрый дух).

II. Иностаси

1. Антропоморфное существо.
2. Зооморфное существо (животное, птица, рыба, насекомое).
3. Фитоморфное существо (растение, куст, дерево, пень).
4. Атмосферное явление (ветер, туман, пар, огонь, вихрь, туча).
5. Предмет (колесо, копна, клубок), вещество.
6. Неясность, отсутствие облика, невидимка.
7. Фантастический (контаминированный) облик (человек с зооморфными чертами).

III. "Социальный статус", характеристика внешнего облика

1. Пол (мужской, женский, средний).
2. Возраст (младенец – ребенок – молодой – старый).
3. Национальные и социальные признаки (немец, мельник).
4. Рост.
5. Телесные аномалии (избыток – недостаток). Например, хромота, горбатость, слепота, беспалость; два ряда зубов, две макушки, гипертрофированные части тела.

6. Красота – безобразие.
7. Нагота (босота).
8. Волосяной покров (косматость, – отсутствие волос, бровей).
9. Цветовая характеристика.
10. Характеристика одежды (форма, покрой, лохмотья).
11. Головной убор.
12. Запах.
13. Дополнительные характеристики (мокрый, бледный, худой, особый взгляд).
14. Средоточие магической силы.

IV. Атрибуты, спутники

1. Атрибуты (например, орудия):
 - а) их локализация (за поясом, в руке, на ноге);
 - б) магические свойства.
2. Спутники (антропоморфные, животные, птицы).

V. Взаимоотношения МП

1. Количественная характеристика (одиночность – парность – семейность – множественность).
2. Иерархия и специализация внутри данного класса персонажей.
3. Отношения с другими МП.

VI. Генезис

1. Демонологизация покойников:
 - а) души покойников (в том числе животных);
 - б) души людей, родители которых неправильно себя вели; родившихся при роковом стечении обстоятельств;
 - в) души родившихся с аномалиями;
 - г) души неправедных;
 - д) души умерших при особых обстоятельствах;
 - е) души покойников, погребенных с нарушением ритуала.
2. Демонологизация живых людей, животных.
3. Превращение (сознательное, в результате колдовства).
4. Вращивание. Самопроизвольное появление.
5. Контакты с нечистой силой (в результате сожительства, рождения от МП).
6. Поглощение, вселение.
7. Другие виды (из оброненной спермы, из петушиного яйца).

VII. Локусы

1. Место постоянного пребывания:
 - а) жилое, обитаемое человеком пространство: дом, двор, хозяйственные постройки, колодец и т.п.;
 - б) нежилое пространство: лес, вода, поле, дорога, граница, небо, горы, воздух, тучи;
 - в) мифическое пространство;
 - г) другие виды пространств.
2. Место временного пребывания на земле.
3. Место появления. Путь проникновения.
4. Место исчезновения.
5. Место контактов с человеком (вредительства, одаривания).
6. Дополнительные характеристики:
 - а) закрепленность/незакрепленность локуса за персонажем;
 - б) пространственная ориентация: левый/правый, верх/низ, снаружи/внутри (+ локализация в замкнутом сосуде).

VIII. Время

1. Время функционирования, активизации, появления, исчезновения, посещения людей:
 - а) время суток;
 - б) календарные праздники;
 - в) дни недели;
 - г) сезоны;
 - д) фазы луны;
 - е) прочее (например, время цветения злаков, других растений).
2. Век зачатия (существования).

IX. Свойства, способности, пристрастия

1. Способность к метаморфозам (превращению): оборотничество, изменение роста, пола.
2. Обладание знанием, умением (знать, владеть).
3. Отношение к еде. Склонность – отвращение к определенным видам еды (отдельным еде свойствам: соль, температура). Прожорливость.
4. Психические свойства: обидчивость, мнительность, мстительность, молчаливость, угрюмость и т.п.
5. Пристрастия к объектам, условиям (не любят темноты), локусам.

X. Характерные занятия, действия, привычки

1. Акустические проявления:
 - а) звуковые: пение, хохот, крики, эхо, плач, смех, свист, вздохи, стоны и т.д.;
 - б) речевые характеристики: диалоги, вопросы, ритмическая организация речи, неизвестный язык, неопытные слова, молитвы, просьбы (об имени, одежде), окликание по имени.
2. Знаки и следы присутствия (ветер, свечение, мокрота, выжженное пространство).
3. Типичные занятия, образ жизни:
 - а) уход за собственными волосами, шерстью;
 - б) купание;
 - в) хозяйственные заботы (стирка, подметание);
 - г) занятие ремеслом (плетение лаптей, прядение);
 - д) игры, танцы, качание, бег (другие перемещения в пространстве);
 - е) занятие колдовством, ворожкой;
 - ж) образ жизни (вилы беременеют от росы, рахманы живут врозь с женами);
 - з) прочее.

XI. Функции и предикаты

(действия, основанные на контакте с объектом)

Ф у н к ц и и

- A. Вредить.
- Б. Помогать.
- В. Наказывать.

П р е д и к а т ы

Злокозненные действия

1. Манить.
2. Водить, сбивать с пути.
3. Пугать, преследовать, изгонять.
4. Пленять, закабалить, принуждать к работе.
5. Насылять болезни, порчу, сон, бессонницу, несчастья, насекомых.
6. Вызывать стихии (засуху, дожди, град, вихри).
7. Мучить (душить), бить, щипать, щекотать.
8. Вселяться в человека, провоцировать антиповедение.
9. Превращать (вид колдовства).
10. Подменивать ребенка.
11. Похищать, красть человека, животное, вещи, еду, стихии, светила.

12. Отнимать благо (урожай, "спор", здоровье).
13. Вредить в работе, нарушать планы, расстраивать предприятия.
14. Уничтожать, портить, ломать, переворачивать, перемещать (например, вызывать пожар).
15. Умерщвлять (разными способами: дупить, сжигать, топить, съесть).

Попечительные действия

16. Наделять богатством, удачей, умением, искусством.
17. Помогать в хозяйстве, занятиях, поисках.
18. Защищать от болезней, стихий, зверей, покровительствовать, исцелять от болезней; молиться за людей.

Патронаж

19. Воздействовать на растительность.
20. Воздействовать на животных.
21. Вскармливать грудью детей, нянчить, опекать.
22. Другие виды патронажа: охранять клады, покровительствовать определенным локусам.

Прочие предикаты

23. Сожительство с людьми.
24. Взаимодействовать с МП другого класса.
25. Предсказывать, предвещать (например, являться во сне).
26. Созидать (менять, перемещать) рельеф, ландшафт, постройки (различные демиургические действия).
27. Косвенно воздействовать (например, ступать по следам домового опасно, увидеть танцующих русалок – плохо, присутствие МП на базаре обеспечивает удачную торговлю).

XII. Объекты, адресаты и реципиенты

1. Адресаты действия: беременные, новорожденные, вдовы, женщины, мужчины; спящие, нарушители запретов; представители определенных профессий (пастухи, охотники, мельники); души умерших.
2. Объекты патронажа, сферы действия МП:
 - а) неодушевленные предметы;
 - б) стихии;
 - в) звери, домашние животные;
 - г) люди;
 - д) растительность.
3. Реципиенты (только праведник может увидеть русалку).

XIII. Модусы

1. Модусы передвижения (верхом на человеке, животном, предмете, карабкаясь, паря).
2. Модусы появления.
3. Модусы исчезновения.

XIV. Коммуникация с мифологическими персонажами

1. Вызывание:
 - а) приглашение, просьбы, молитвы, другие вербальные формулы;
 - б) овладение нечистой силой. Способы;
 - в) возвращание;
 - г) гадание по МП.
2. Приношения, посвящение, кормление.
3. Способы распознавания:
 - а) время;
 - б) место;
 - в) магические предметы;
 - г) действия;

- д) признаки МП (вид могилы, трупа).
 4. Обереги, отгонные действия, способы нейтрализации:
 а) предметы (+ растения, звери);
 б) действия;
 в) запретные действия и их мотивировки;
 г) заговоры, молитвы, другие виды текстов (реплики, песни).

XV. Характерные мотивы

Происхождение (например, в результате того, что выпили напиток бессмертия).
 Свадьба МП.
 Смерть МП.
 Драки.
 Шабаша.
 Похищение светил, стихий.
 Другое:
 высиживание града;
 печение лепешек из золы.

XVI. Характеристика источников сведений о МП

1. Фольклорные жанры:
 поверья, былички, заговоры, сказки, песни, запреты, проклятия, клятвы, пословицы, поговорки, загадки, легенды, предания, формулы запугивания, обмана детей.
2. Обряды (в том числе ряжения), игры.
3. Лексика, фразеология:
 а) метеорологическая, астрономическая;
 б) зоологическая;
 в) ботаническая;
 г) медицинская;
 д) топонимика.
4. Иконография, в том числе орнамента.

ПОЛЬСКАЯ МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА В СТРУКТУРЕ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

О.В. Санникова

Мифологическая лексика является ключевым элементом целого ряда фольклорно-речевых жанров (поверья, былички, сказки, легенды, предания, песни, а также так называемые малые жанры: запреты и предписания, мотивировки обрядовых действий, формулы запугивания детей, интерпретации реальных явлений, толкования снов, сравнения, бранные формулы, приговоры, пословицы, поговорки и др.). В работе рассматриваются речевые жанры, сообщающие о мифологических персонажах (§ 1), тексты, произносимые людьми при обращении к ним (§ 2), а также тексты, приписываемые самим мифологическим персонажам (§ 3).

Фольклорные тексты, содержащие упоминание о мифологических персонажах (далее – МП), интересуют нас в двух отношениях: 1) в лингвистическом (и фольклорно-лингвистическом) – как контекст, в котором употребляется демонологический термин, а также как целостный знак обозначающий МП; 2) в содержательном (этнографическом) – как ис-

точник сведений о МП. Эти аспекты тесно связаны между собой. Лингвистический анализ текста помогает понять его семантику.

Рассмотрение фольклорного текста требует выяснения его жанровой принадлежности. Речевые жанры понимаются нами в духе М.М. Бахтина, они включают и жанры, которые принято называть фольклорными, и речевые жанры в традиционном понимании. М.М. Бахтин понимал под речевым жанром характерный для определенной сферы речевой деятельности устойчивый тип высказываний, в котором стандартизованы тематическое содержание, языковой стиль ("то есть отбор словарных, фразеологических и грамматических средств языка") и – прежде всего – композиционное построение (Бахтин, 237). Нами будут также учтены те аспекты изучения речевого жанра, которые были выделены А. Вежбицкой (прагматическая направленность высказывания) и Е. Бартминьским. По мысли Бартминьского, жанры как "динамические образцы построения текстов" основываются на особенностях используемого языкового стиля и определяют не только композицию высказывания, но и принимаемый образ адресата и адресанта (и соединяющую их коммуникативную интенцию), а прежде всего характер существования представленного мира (его реальность, допускаемость, фиктивность, то есть его онтологический статус) (Bart. JSP; 55). Учет онтологического статуса представленного в тексте мира оказывается особенно важным при изучении фольклорных речевых жанров, для которых этот признак может быть конституирующим.

Изучение особенностей того или иного жанра не является для нас самоцелью. Рассмотрение жанровых особенностей текстов – их сюжетно-композиционной структуры, тематики, стилистики, интенции жанра, онтологического статуса представленного в них мира (реальность, допускаемость, фиктивность), этнографического контекста – необходимо для установления соотношения текстов о МП с характеристиками МП в верованиях. Это соотношение зависит от трех моментов. 1) Степень непосредственности отражения верований в тексте. Жанры можно сравнить с осколками зеркала, отражающими народные представления, причем каждое зеркало оказывается в той или иной степени непосредственно, в других этнографический образ МП подвергается трансформации (ср. "фольклоризацию" образа водяного в сказке). 2) Степень ориентированности текста на сообщение о МП. Если для одних жанров характеристика МП – центральный момент (быличка, поверье), то в других – образы демонов привлекаются лишь как "вспомогательный материал". В формулах запугивания детей главным оказывается не характеристика мифологического существа, а наставление ребенка; для подкрепления и мотивации используется образ демона. 3) Различная жанровая закрепленность МП: одни представлены значительным числом жанров (змора фигурирует в поверьях, быличках, сказках, бранных формулах, сравнениях и др.), другие – одним-двумя жанрами (о планетнике сообщают поверья и былички). Наиболее "универсальным" МП, упоминаемым, пожалуй, во всех речевых жанрах, является черт.

1. ФОЛЬКЛОРНО-РЕЧЕВЫЕ ЖАНРЫ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ

Основными речевыми жанрами, сообщающими о МП, являются поверье и быличка.

Поверье. Термин поверье может быть употреблен в двух значениях: 1) явление уровня сознания (коллективного архаического сознания, народной памяти); 2) речевой жанр, содержащий описательные сведения об определенных фрагментах народных верований, о персонажах демонологии, например: "Skrzak – taki długi ogon miał. Kominem spuszczał się do izby, skry leciały za nim iak leciał. Taki, któremu nosił, to się nazywał: farmazon". ["Скшак – у него был такой длинный хвост. Через трубу влетал в дом, искры за ним летели, когда летел. Тот, кому он носил, назывался фармазон"] (картуз. – АКЕ, 7856). Здесь мы будем употреблять термин поверье во втором значении; в значении (1) нами используется термин верование.

Вопрос о жанровой самостоятельности поверья является для нас открытым. Это связано со следующими моментами. 1) Поверье присутствует в народном сознании как ментальная сущность. Потребность в его прямой экспликации, в изложении сведений о МП вряд ли ощущается внутри самого народного коллектива и появляется скорее в ситуации общения с представителем другого коллектива (приезжим, собирателем) или при передаче верований "профанным" членам своего коллектива (детям). Если поверье и является самостоятельным речевым жанром, то сфера его употребления ограничена специфической коммуникативной ситуацией. 2) В большинстве случаев поверье исполняет в тексте роль зачина, за которым следует быличка, повествующая о конкретном случае столкновения человека с "нечистой силой". "Раньше рассказывали, что у кого семь дочерей, то одна идет в *зморы*! [поверье. – О.С.][...]. И к одному тоже пришла змора, и его душила" [следует быличка. – О.С.] (пулав. – АРЕ, Т 57 А). В подобных случаях поверье кратко излагает те мотивы, которые получают развитие в быличке; нередко поверье содержит мотивы, разрабатываемые несколькими быличками.

Промежуточное положение между поверьем и быличкой занимают такие поверья, в которых при изложении сведений о демонах используются обобщенные образы свидетелей, ср.: "chodziły te mory [...]po świecie, ale przewaźnie jak chłop społ, dzieś w stodole, to uuna przychodziła i laźła mu na nogi" ["ходили моры по миру, обычно когда крестьянин спал где-нибудь в овине, то она приходила и лезла ему на ноги"]. Обобщенный образ крестьянина использован здесь для примера; когда образ свидетеля (жертвы) мифологического персонажа становится конкретным (односельчанин), тогда все повествование приобретает сюжетность и переходит в жанр былички: "To tu u nasz u Gielczwi był jedyn taki człowiek, nazywał się Micholok Jędrzyj. To uuna jego dusowała ta mara [...]". ["Это тут у нас в Гелчви был один такой человек, звали Михалек Енджей. Она его душила, эта мара. ..."] (высок. – АРЕ, Т 140).

Что касается композиционного построения поверья, оно оказывается достаточно свободным. Поскольку поверье лишено сюжетной структуры,

оно может включать различное (но, как правило, небольшое) число мотивов, выделение и порядок следования которых зависят от рассказывающего: "В бáyне обдири́хи бýли. В полуно́чье о́ни мо́гли ко́шкой по-ви́дница, глаза́ широ́кие. О́ни люде́й задира́ли" (Черепанова: 27). Пожалуй, наиболее распространенным типом поверий являются краткие, состоящие из одной-двух фраз характеристики демона, сообщающие о тех его чертах, которые представляются рассказчику наиболее важными (по выражению С.И. Гиндина – "краткие демонические резюме"), например: "Stszygonie byuу takie со disiуу ludzi" ["Стшигони были такие, что душили людей"] (лиманов. – МААЕ 11, 9). Такие предельно сжатые поверья нередко являются первой реакцией информанта на упоминание того или иного демона. Специфика этих поверий (указывают на черту, наиболее устойчиво ассоциирующуюся с данным демоном) объединяет их с названиями МП, также высвечивающими одну из характеристик персонажа. Набор признаков, упоминающихся в кратких поверьях, и признаков, положенных в основу названий демонов, оказывается одинаковым. В обоих случаях на первое место выдвигаются функциональные характеристики: "Mora – to człowieka niszczy, morduje długi czas. To taki ciężar przyjdziewa człowieka. Mora mnie dusila". ["Мора – это она мучит, донимает человека долгое время. Это такая тяжесть наваливается на человека. Мора меня душила"] (староград.); "Mótelnik. Leci nisko nad ziemią i skry za nim idą" (картуз. – АКЕ, 7856), а также характеристики внешности персонажа ("Двараві́к, ко́торые па на́рбду хо́дят – тые цто целаве́к, а о́кала ска́тїны – как соба́ка" – Черепанова, 24); места его обитания ("обдири́ха – ё́тто в ба́йны хо́зїн, как домо́вой – Черепанова, 27), времени появления, "диагностирующие признаки" демона: "Wieszczy, łap taki to sie urodzil z szarķa na glowie, z 2 zębami" ["Вещий, лап такой – это родился в уеще на голове"...] (картуз., АКЕ, 7856). Как видно из приведенных примеров, краткое поверье строится нередко как толкование названия МП; в нем могут получать развитие и интерпретацию (народно-этимологическую) признаки, положенные в основу наименования демона.

Быличка. Быличка – повествование о встрече человека с нечистой силой, имеющее установку на аутентичность сообщаемого, – является жанром, отражающим народные верования наиболее полно и непосредственно. Это главный источник изучения демонологических представлений. Исследователями не раз отмечалась тесная связь верования и былички (Померанцева 1972, 257). Д. Симонидес пишет, что переживание, о котором сообщает быличка, "уже в самый момент передачи оказывается сформировано и предстает согласно известным данному обществу верованиям, нередко глубоко закодированным в подсознании" (Simonides, 231). Ср. названия былички в польской фольклористической традиции: "podanie wierzeniowe, opowieść wierzeniowa". В отличие от поверья, сфера бытования которого ограничена прежде всего коммуникативными ситуациями разговора с "чужими", быличка бытует в сфере коммуникации "своих". Если поверье нередко присоединяется в тексте к быличке, играя роль введения к ней, то быличка обладает несомненной самостоятельностью (этому не препятствует отмечаемая исследователями "встроенность

текстов быличек в поток обычной речи: былички могут быть инспирированы вопросами о функционировании данного верования о водяном, лешем и т.п." – Woźniak, 41). Роль былички как средства передачи народной картины мира, орудия образования отмечается Е. Бартминым (Bart. JSP, 57). В быличке мифологический текст верования отливается в словесный текст, пройдя через призму конкретного человеческого опыта (или, иначе говоря, конкретный человеческий опыт совершается на фоне коллективных мифологических представлений). Словесный текст приобретает при этом форму сюжетного повествования о пережитых конкретным человеком столкновениях с миром нечистой силы. Пользуясь терминологией Ю.М. Лотмана, можно сказать, что в отличие от поверья – автодескриптивного жанра – быличка является "частной манифестацией безначального и бесконечного Текста" (Лотман, Успенский, 10).

В качестве главных конституирующих черт жанра былички исследователи отмечают обычно ее специфический онтологический статус (установка на достоверность), временную приближенность к моменту речи – действие происходит обычно в недавнем прошлом, а также приближенность "субъектную" (герою, непосредственным участником описываемых в быличке событий является или сам говорящий, или кто-либо из его близких, по выражению Е.М. Мелетинского, ближайших предков), совмещение реального и трансцендентного планов ("Над обычной действительностью повседневных событий в быличке простирается сфера сверхъестественного, скрывающая неземные тайны и одновременно пугающая воспринимающего" – Woźniak, 39). Что касается характерной для былички жанровой интенции, она состоит, как нам кажется, не только в эмоциональном воздействии на слушателя (пробудить страх и заинтересованность – Woźniak, 41), но и в скрытом стремлении сказать о страшном, назвать его: психологический механизм "осваиваю (обезвреживаю), называя" лежит, видимо, у истоков возникновения представлений о нечистой силе вообще; на уровне текста он порождает фольклорные рассказы (былички) о МП, на уровне слова – наименования МП.

Сюжетно-композиционная структура былички обычно достаточно проста. "Поскольку подлинная быличка является бесхитрым свидетельским показанием, она большей частью одноэпизодна и невелика по объему" (Померанцева 1975, 25). Попробуем выделить основные сюжетные звенья былички. 1) Экспозиция. В экспозиции "представляется" герой былички, "свидетель": родственник (часто, но не всегда принадлежащий к старшему поколению), односельчанин; свидетелем может быть и сам рассказчик. Нередко быличка открывается формулой достоверности ("To jes pravda ni bajka"). В экспозиционной части задаются пространственно-временные параметры повествования: "To cu naz bylo na Juzufufcy. Tylku to juš dužu lat nazat. To ješču moji mata upuvjadal'i" (томашов. – АРЕ Т 120). В большинстве случаев мы имеем дело с нахождением человека за пределами дома (возвращение домой через лес, поле, переход через реку, ночлег в лесу) или в периферийных частях домашнего пространства (чердак, овин). Действие происходит обычно в "опасное" время: поздний вечер, ночь, когда светит месяц (последний момент особенно часто подчеркивается рассказчиками), полночь, полдень.

2) Встреча. Человек сталкивается с проявлением нечистой силы, причем вначале он может не видеть демонической природы происходящего, воспринимая его как странное и необычное, но все же обыденное явление. (Человек видит сидящего у воды нагого мальчика; берет домой встретившегося ему мокрого цыпленка; обнаруживает рядом с собой в постели яблоко.) 3) "Откровение" нечистой силы. Демон проявляет свою иномирную сущность: сидящий у воды мальчик прыгает в воду, хохочет, хлопает в ладоши; рядом с цыпленком, принесенным домой, появляются кучки денег и зерна; из надкушенного яблока течет кровь. Нечистая сила "разоблачает себя" по-разному: или меняя свой облик, первоначально невинный, меняя рост, или совершая необычные, сверхъестественные действия. Демоничность происходящего часто разоблачает внезапно срывающийся вихрь. Ту же роль берет на себя звуковое (хохот) или речевое поведение МП (взятый на руки гусь передразнивает человека: "Гусочка, гусочка!"). 4) Дальнейшие звенья былички могут включать описание злокозненных действий демона, направленных на человека, и упоминание о развязке (освобождение человека или, реже, победа демона). Однако эти сюжетные компоненты могут и отсутствовать. Многие былички, представляющиеся нам весьма архаическими, включают лишь первые три указанных звена; в четвертом, завершающем, сообщается об исчезновении МП. Нередко этапы (3) и (4) – саморазоблачение демона и его исчезновение – объединяются (встретившийся рассказчику подозрительный человек внезапно исчезает; поднимается вихрь, слышится смех). Концовка былички в очень многих случаях включает фразу, в которой сообщается название МП. Так как на протяжении всего повествования название демона не упоминается, то эта завершающая фраза звучит как итог и разгадка всего происшедшего. Так, быличка о загадочном баранчике (человек находит его и приносит домой; внезапно он начинает говорить человеческим голосом; человек отвозит его обратно в лес; раздаётся смех, поднимается вихрь, трещат деревья) завершается фразой: "A to je byl barany tylko djaby!" (АРЕ, Т 120). Называние демона помогает конкретизировать страшное переживание, как бы направить индивидуальный опыт столкновения со сверхъестественным в уже известное обществу русло. Здесь мы видим как бы концентрические круги: рассказывание былички и упоминание наименования демона в конце ее являются последовательными этапами освоения страшного. Роль имени мифологического персонажа как центра сужающихся концентрических кругов отмечается Е.Е. Левкиевской, исследовавшей функционирование имен демонов в мифологическом тексте на восточнославянском материале: "Имя мифологического персонажа стоит в конце текста и является той доминантой, которая определяет весь предыдущий ход событий, освещает его под определенным углом зрения, придает ему сакральный смысл", "Картина остается неясной, аморфной, расплывчатой, и только имя позволяет соединить все детали в единый образ конкретного мифологического персонажа" (Левкиевская, 18–20).

Нами была рассмотрена структура текстов простейших быличек, представляющихся нам наиболее характерными для этого жанра. Текст былички может быть и более сложным. Усложнение сюжета сопро-

воздается, как правило, его стабилизацией. Повествование приобретает разветвленность и устойчивость, присущую жанру сказки (ср., например, сюжет былички об упыре, встающем из гроба: упырь оставляет в гробу свою одежду, человек крадет ее и бежит с нею на башню; упырь гонится за ним; человек звонит в колокол, и упырь растекается смолой). Подобные усложненные былички фольклористы называют иногда бывальщинами. При всей своей близости сказке они сохраняют обычно установку на аутентичность, характерную для былички.

Завершая рассмотрение поверий и быличек, остановимся подробнее на формулах достоверности, являющихся важным компонентом текстов этих жанров, отражающим их специфику. Эти формулы расположены обычно в самом начале или в конце текста. Как показывают исследования Бартминьского, само наличие или отсутствие формул достоверности является важным показателем установки говорящего. Проблема достоверности не существует для "наивных" информантов, которые, независимо от того, являются ли они сами авторами текста или лишь пересказывают его, говорят от себя, под свою ответственность (Муж был в лесу и видел страха). Проблема достоверности становится актуальной для текстов, несущих на себе печать рефлексии (информант снимает с себя ответственность за передаваемый текст, указывая подлинного его автора: "Отец мой рассказывал"). Как представляется, тип "наивного" информанта в большей степени характерен для былички, чем для поверья, допускающего значительную дистанцию между рассказчиком и сообщаемыми сведениями. По наблюдениям Бартминьского, формулы, удостоверяющие или ставящие под сомнение сообщаемую информацию, принимают обычно вид: а) метатекстовых предложений типа: "to jest faktycznie prawda", "ale to może i nieprawda?"; б) модальных слов типа "якобы", "вроде бы" (rzekomo, podobnież że tak); в) жестовых эквивалентов указанных словесных формул (смех исполнителя, обращающий сообщение в шутку). (Bart. JSP, 51–52). Бартминьски подверг анализу также "тестимониальные формулы", оказывающиеся функционально подчиненными формулам достоверности. При помощи этих формул "исполнитель, ссылаясь на источник, из которого он почерпнул сведения, избегает высказывать собственное мнение, уклоняется от личной оценки: "Mówio... a cy to faktycznie? Ja tego nie udowodniłem".

Исследователь выделяет следующие компоненты тестимониальных формул: 1) глагол, называющий процесс речи (М), 2) имплицитированный им субъект (S), 3) темпоральный компонент (Т), 4) синтаксически главенствующий глагол восприятия (Р). Полная формула имеет вид предложения: Р, что МТ: "Я слышала (Р) + как моя мама (S) + когда-то (Т) + + рассказывала (М)". Анализируя компоненты тестимониальных формул, Бартминьски не говорит о специфике наполнения этих формул в зависимости от жанра текста, в который формула входит (поверье, быличка). Главное внимание ученый обращает на поверье. Тем не менее, как представляется, здесь можно отметить некоторые различия. Для формул, входящих в состав поверий, конституирующим оказывается глагол речи, один один может составлять целую формулу ("говорят, что...", "рассказывали"), субъектом в большинстве случаев оказываются люди

вообще (Bart. JSP, 52–53). В формулах же, включенных в былички, субъект обычно единичен, конкретен (соседка, бабушка), глагол речи соотносится с ним. Темпоральный компонент формул, входящих в состав поверий, акцентирует принадлежность сообщения к прошлому, чему способствуют и обозначения субъектов: "старые люди", "бабка", "отец". (По наблюдению Бартминьского, "исполнители имеют обостренное чувство исторического времени, что видно между прочим из частого противопоставления "сейчас" и "раньше": "teraz ni ma takich strachów, bo ludzie już w te strachy in nie wierzu"). В быличках же сообщение принадлежит нередко к недавнему прошлому, ср. такие обозначения субъектов в тестимониальных формулах, как сосед, муж, сын.

С к а з к а. Некоторые МП, известные народным верованиям, являются одновременно героями сказок. Это водяной, змора, гномы-краснолюдки, упырь (стшигонь), черт, смерть. Сказка оказывается во многом близка быличке. Но их объединяет не только частично совпадающий набор персонажей и некоторых связанных с ними мотивов. Нередко бывает нелегко провести границу между сказкой и разветвленной быличкой (бывальщиной), так как даже тот признак, который считается конституирующим для сказки, – установка на вымысел – не всегда достаточно устойчив. Один и тот же текст, насыщенный конкретными деталями, может постепенно переходить из жанра сказки в жанр бывальщины. Трудности, связанные с классификацией текстов фольклорной прозы, отразились в систематическом каталоге польских народных сказок Ю. Кшижановского, где весьма близкие сюжеты, связанные с одними и теми же МП, оказываются отнесенными то к быличкам, то к волшебным сказкам. Сообщая сюжет "Упырь в костеле" в разделе, посвященном сказкам, составитель каталога отмечает, что нередко варианты этой сказки приобретают характер предания, приуроченного к конкретному костелу или монастырю.

Если в одних случаях описания образца одного и того же МП в сказке и быличке обнаруживают значительную общность, то в других случаях между ними наблюдаются значительные расхождения. Так, польский водяной – герой былички предстает обычно в виде мальчика, который появляется на поверхности водоемов и топит людей. Иначе выглядит сказочный водяной – властитель подводных дворцов, имеющий жену и дочерей; расхождения между этими образами затрагивают и внешний облик персонажа, и его локализацию, и набор характерных мотивов. В случаях, когда образы сказочных МП и "одноименных" героев быличек отличаются друг от друга, это способствует "сохранению дистанции" между самими жанрами, препятствует их слиянию. Правда, и в этом случае быличка и сказка изредка могут объединяться рассказчиком в единый текст (силезская быличка сообщает о ребятах, дразнящих водяного; затем говорится о том, как водяной утащил за это одного из ребят и завел его в свое царство; далее следует сказка "Дочери водяного" – GZG, 59–60). Однако плавный переход от былички к сказке не приводит все же к стиранию жанровых различий между ними.

Что касается бытовых (юмористических) сказок, то в них из всех МП упоминается обычно лишь черт. Его образ столь далек от образа черта в

верованиях, столь "фольклористичен" и "условен", что он вряд ли должен приниматься во внимание при изучении народной демонологии.

Легенды и предания. Отдельные МП упоминаются в этиологических легендах и местных преданиях, сообщающих о возникновении мира и отдельных объектов: географических пунктов, растений, животных. Героями текстов этого жанра являются черт и такие специфически легендарные персонажи, как великаны (в кашубском предании великанша – *столепка* – сыплет из фартука песок через озеро, чтобы ее сын мог перейти с одного берега на другой; фартук обрывается, и на месте просыпавшегося песка возникает остров – Lud 49, 257), а также гномы (Бог превращает маленьких злобных людей, называемых *czerwonolicy*, в грибы – МААЕ 13, 58). Что касается персонажей собственно демонологических, они упоминаются в легендах о происхождении нечистой силы, сообщающих обычно о низвержении Богом (св. Георгием) с неба возгордившихся ангелов (силезский вариант легенды сообщает даже такие локальные названия демонов, как *skrzotek, rokitko* (GZG, 58).

В связи с легендами о происхождении МП вспомним сообщения об исчезновении нечистой силы – тексты, относящиеся скорее к жанру поверья, чем легенды. Эти тексты открываются обычно констатацией факта исчезновения нечистой силы в наше время, вслед за которой следует вопрос о том, куда пропали демоны: "Ka się podziało to wszystko, te zmoży te boginki? Duż dawniej było, s teraz nie ma. Ka się to podziało?" (АКЕ, 854). Затем следует основная часть текста: объяснение. Основные версии, объясняющие исчезновение МП, таковы. 1) Введение новых религиозных практик и таинств (священники освятили, в Полесье – заклили, окрестили) землю, ввели таинство миропомазания): "Księża, powiadają, że wyświęcili, czy so..." (АКЕ, 854); "Гаваріли, что была земля незаклята, вот и хаділи русалки" (брянск.), "Казали, земля была нехрищеная, и ўсякие хаділа. А потóm, кáжущь, што пахрестіли, ўсё уняло́ся, и русалки уняліся" (гомель. – Серебряная, 75); "Opowiodoli, że jok zostało bierzowanie, to czarów było mniej. Wytępili czary" (АКЕ, 604). 2) Изгнание нечистой силы в ад: "Jak w szternastym roku była wojna, to panie, była wojna na ziemi ji na niebie. Ze święty Michoł wojował się z tymi złymi duchami, zegnoł jich do piekła, żeby po ziemi nie chodziły ji ludzi nie kusily. I od tamtej poru nie ma strachów" (RK, 148). 3) Изменение ландшафта: "Перевелась ныне эта погань, вот деды рассказывают, что в те поры, когда и лесов было больше и болот с трясинами, так и не ходи лучше ночью в лес, повстречает тебя эта дрянь-то, да и все тут" (Померанцева 1975, 47). 4) Падение нравов людей, ослабление веры: "Прежде больше чудилось. Народ был православный, сатана-то и смущал" (Померанцева 1975, 16), ср. распространенное в Полесье объяснение, что теперь люди сами стали, как черти, вот черти и не пугают их.

Песни. Упоминание МП в песнях нехарактерно для польской традиции. В качестве единичных примеров упомянем подгорскую пастушескую песенку о сидящем на меже (на липе, на груше) страшилище: "Jak pasalem krowy / widzialem straszydło: / Siedziało na miedzy, / wołalo pieniądze [...] / Duduś moja, dudus, / tylko mnie nie uduś! / Wo jak mnie

udusisz, / pochować mnie musisz" (Kotula 1969, 200) и серадзскую песенку о встающем из гроба мертвец: "Księżyc świeci, / Martwiec leci, / Sukieneczka szach, szach, / Panieneczko czy nie strach" (Lud 4, 422; 42, 553).

Как представляется, сфера употребления образов МП в песенном фольклоре восточных и южных славян является более широкой. У восточных славян МП упоминаются в некоторых календарных песнях, ср. полес. и укр. песни о русалке, исполнявшиеся на русальной (грязной) неделе: "Настае гряная / Русалка кривая / Ой, рано-рано русалка кривая. / Русалка кривая под нябёс лятае. / Ой рано-рано под нябёс лятае [...]" (ПА, Чоблхов Климов. Брянск.); некоторые "русальные" песни связываются с обычаем проводов русалок: "Проводили русалочки, проводили. / Щоб вони до нас не ходили, / Да нашого житечка не ломили, / Да наших дівочок не ловили" (Чубинск. 3, 189). У южных славян образы МП (особенно женских) популярны в песнях балладного типа. МП (например, водяной) являются героями и немецких баллад.

Малые жанры. Важным источником сведений о МП являются тексты малых жанров: запреты, предписания, формулы запугивания детей, бранные формулы и др. Эти тексты или отражают бытующие в народе представления о демонах, или фиксируют реликты уже стершихся в народной памяти верований. В первом случае они дублируют и дополняют сведения, сообщаемые в поверьях и быличках, во втором становятся единственным, и потому особенно ценным, источником информации о демонических существах.

Тексты малых жанров отличаются от текстов поверий и быличек значительно большей "жизнеспособностью". Для поверья и былички характерна осознаваемая самими рассказчиками связь излагаемого ими текста с верованием (рассказчик или сам верит в существование упоминаемого им демона, или знает, что в него верят/верили другие). Стирание верований влечет за собой постепенное исчезновение этих жанров или их переход в другие жанры (например, былички в анекдот). Иначе обстоит дело с текстами малых жанров, которые продолжают передаваться и тогда, когда рассказчики не только не верят в существование фигурирующих в них МП, но даже не отдают себе отчета в том, что они упоминают демонов, ср. примеры характерного автокомментирования информантов: "Gadają: "idź do smętka, żeby cie smętek wziął", ale nie myślał o diable" [Говорят: "иди к черту, чтоб тебя черт взял", но не думают о дьяволе] (мыслениц. – АКЕ, 7856); "Кажут: "бодай те мара взяла", але не знают, що то є? Слабість яка, чи що?" (пов. Рава Русская – АКЕ, 7856). Такая устойчивость малых жанров связана со следующими особенностями этих текстов. 1) Их "практическая направленность", т.е., тематическая и коммуникационная привязанность к ситуациям повседневной жизни. Если для поверья и былички сообщение о демоне является главной жанровой интенцией, то для текстов малых жанров оно имеет подчиненное значение. В них образы демонов привлекаются или для того, чтобы повлиять на поведение собеседника, или для того, чтобы объяснить, истолковать какой-либо фрагмент действительности. Так, в сравнительном обороте "marãš рђо ty nosy jak takã mара" [слоняешься ночью как мара] – о человеке, который не спит ночью (АКЕ, 7856) в центре

внимания находится не фигура мифологического персонажа, а характеристика человека, хотя косвенно текст и содержит сведения о демоне ("мара" не спит, действует ночью). В формуле запугивания детей "Polednica cie chuci!" полудница упоминается для того, чтобы припугнуть ею ребенка. Потребность в "стращании" детей остается и тогда, когда в полудницу перестают верить и ее образ забывается. Поскольку для удовлетворения этой потребности более простым путем оказывается использование уже существующего обозначения "страшилища", имя забытого персонажа переживает его демонологический образ. 2) Особенности организации текстов, относящихся к малым жанрам. Их отличает краткость (состоят обычно из одной-двух фраз), клишированность, роднящая их с фразеологизмами (нередко границы между текстами малых жанров и фразеологизмами размыты). Хотя, как отмечалось, эти тексты могут служить важным источником изучения демонологических представлений, при использовании сообщаемых ими сведений необходима значительная осторожность: далеко не всегда эти сведения являются прямым отражением народных верований. Хотя обычно текст малого жанра отражает демонологические представления (запрет "Не ломай бузину, а то черт отомстит, найдет болезнь" связан с представлением о сидящем в бузине злом духе, а серб. сравнение "Притиснуо ме као мора" – с верованием о море, давящей людей), в ряде случаев заключенные в тексте сведения условны, и прямой перевод их на язык поверий (иногда принимающийся исследователями) представляется недопустимым. Так, вряд ли на основании формулы "Домовой-Суседко из озера придет, он тебя съест!" (Ветлуж.у. – Завойко 1917, 40) можно говорить об озере как месте пребывания домового, а о способности душить детей как о его характерном действии. Очевидно, что домовый использован здесь как условный персонаж, которым пугают, его реальный этнографический образ отходит на задний план, становится как бы неактуальным. Благодаря этому становится возможной локализация домового в воде (страшный персонаж в страшном месте), немислимая в народных верованиях.

Ряд персонажей, выступающих в текстах малых жанров, представляют собой условные мифо-поэтические образы, не находящие соответствия в народной демонологии. Таковы "либера", упоминаемая в сравнениях (*To czysta libera* "о бледном и худом человеке", *wygląda jak libera*), *drab*, *dragon*, *grable*, фигурирующие в бранных формулах, а также персонажи, специально придуманные взрослыми для запугивания детей *nierpaciornik*, чеш. *nemodlenec* и др. Чтобы определить, насколько достоверны сведения, сообщаемые в том или ином тексте, необходимо привлечь сравнительный этнографический и лингвистический материал. Так, о кочевой боровой тетке мы знаем только из отдельных текстов малых жанров, но сравнительный материал кашубских поверий помогает с уверенностью оценить этот образ как реликт представлений о самостоятельном демоне. Сложнее оказывается ситуация в случаях отсутствия надежного материала для сравнения (ср. разногласия по поводу "реальности" такого персонажа, как "либера").

Уже отмечалось, что тексты, относящиеся к малым жанрам, с одной

стороны, обращаются к элементам сверхъестественного уровня, а, с другой, привязаны к явлениям и ситуациям повседневной жизни. Тексты малых жанров осуществляют соотнесение этих двух уровней, являются проекцией верований на уровень быта, поведения человека, окружающих его явлений. Как отмечает Т.В. Цивьян, "мир в представлении архетипического человека складывается из мозаики сведений, пруроченных к его повседневной жизни, но проецируемых на прототип..." (Цивьян, 171). Тексты малых жанров можно разделить на две основные группы. 1) Тексты, имеющие модальную окрашенность, стремящиеся повлиять на поведение собеседника. Это запреты, предписания, формулы запугивания детей. (Т.В. Цивьян называет подобные тексты правилами). 2) Тексты объяснительно-сопоставительного характера. Они могут быть разделены на две подгруппы: А) тексты, объясняющие элементы реальности как проявление (предвестие) сверхъестественного (формулы интерпретации реальных явлений, приметы, толкования снов); Б) тексты, в которых элементам реальности приводятся в соответствие элементы мифологического уровня; между явлениями этих уровней проводятся параллели (сравнения, пословицы, поговорки). За границами этой классификации остаются такие речевые жанры, как бранные формулы, а также многочисленные тексты, произносимые в ситуации обращения человека к нечистой силе (они рассматриваются в разд. 2).

Остановимся подробнее на каждом из перечисленных жанров. 1) Модально окрашенные тексты, или правила (запреты, предписания) включают две части: основную, содержащую собственно запрет или предписание (эта часть "вводит алфавит модели мира с его основными атрибутами и предикатами" – Цивьян: 158), и мотивирующую, сообщающую о последствиях выполнения нарушения основной части. Мифологические персонажи упоминаются в мотивирующей части текста: "На пороге дома нельзя было ничего рубить: обрежешь пальцы доле, покалечишь долю" (Dworak., 78); "На Купала нэ мбжна купацца, бо ўэдьма утягне ў ўбоду" (ПА, Ласицк. Пинск. Брест.); "нельзя, чтобы дети ходили к воде, когда кто-то утонул, потому что *топелец* похищает и душит детей" (РГРР, 91). Попытаемся выделить основные виды действий, указания на желательность/нежелательность которых содержат запреты и предписания. а) Действия, касающиеся этикетного поведения (например, за столом), гигиены (при умывании) и проч.: "Нельзя оставлять ложку, чтобы она одним концом касалась стола, а другим миски, потому что по ней черт может вскочить на миску" (живец. – МААЕ 7, 5); "на поминках "Зачерпнул ложку, сейчас оберни ее (абараті яé ниц): если ложка лежит неперевероченная, к ней может прикоснуться лукавый" (смолен. – Добр. 2, 315); нельзя готовить или оставлять пищу без молитвы, не перекрестив, не прикрыв ее, иначе черт "налакает" ее или нагадит в нее (Завойко 1914, 108; Завойко 1917, 36); "Як умываешся, до негодытса після рукамы брызгать, бо з того чорты плодятця. Кылько упаде брызок, стылько и чортів уродытса" (Проскурин.у. – Чубинск. 1, 87); "Як позріуеш ногті, то треба іх у пазуху забіраць, через те, що чорт, як понаходыць, то пошые собі шапку, то ёго ніхто вжэ й не побачыць, а шапка звется тая – невыдымка" (Чубинск. 1: 87). б) Некоторые жесты. "Когда сидишь на

лавке или на каком стуле, то нельзя ногами качать, потому что дьявола, или другого черта, качаешь"; человека, который качал ногами, били по ногам розгой, говоря: "Ty hańniku, bydzies śpyrtka na pogak kolyboł? Jo ci te dom...!" (Живец. – Nowak, 164); "Ногáми не мѡжно трáситы, бо кáжуть, чѡрта кличеш до сѣбэ" (ПА, Ветлы Любешов. Волын.); "Руки вверх не нужно поднимать, потому что "це хрест диявола" (Проскуров. у. – Чубинск. 1, 87). Очень распространены запреты на свист (особенно в доме, ночью): "né gvižžě, bo purtka po daku tańcěje" ["Не свисти, а то черт на крыше танцует"] (SKasz. 4, 229). в) Действия, совершаемые при сельскохозяйственных, строительных и других работах: "Mówiono też, żeby w żniwa nie zostawiać na polu powróśla bez snopa "Nie róб powróśla, bo diabeł będzie siedział i bez południe pamiele"" (Peł., 101); "Кольсь казáлы, есть такие местá, вйтѣр дѣе, старье люды назывáлы пэрэлѣтишчэ, то там не становí хáты. Бо бѹра была сýльна, казáлы: "Чорт раскíдае тобí хáту"» (ПА, Ветлы Любешов. Волын.). г) Действия, совершаемые в определенное время дня, в определенном месте: ночью ("у ночí смеяца не мѡна, бо кáйут погáнный подкáсываецца до людýны" – ПА, Рясно Емельчин. Житомир.), вечером ("Не веля после заката купаца – там чертышко в воды" – АМ, Лавела Архангельск.), в полдень ("bez południe nie róб, bo diabeł się cieszy" – NRR, 295), в особо отмеченные календарные периоды и дни ("Русáльныця, русáльный тыждень. Капýсты нэ дióгалы, казáлы, русáльныця капýсту бѹдэ ййсты" – ПА, Красностав Волын.; "В Ивановску и в Ильинску неделю не купаются – водяной играет, потонеш" – Архангельск. губ. – Ермолов 4, 370). д) Действия, совершаемые в присутствии определенных существ (детей, животных), растений, направленные на них "Nie wolno lamać bes bo tam šeđi deboł i mšci še хоробами" (АКЕ, 7856).

Как видно из приведенных примеров, характер сведений, приводимых в мотивирующей части запретов и предписаний, различен. Они или отражают реально бытующие верования (черт стремится спрятаться от молнии, поэтому во время грозы нельзя снимать шапку, чтобы черт не спрятался под нее) или, по выражению Т.В. Цивьян, являются выражением "того же абстрактного контроля, что и в случаях хорошо/грешно, ср. клише "Богоматерь, Господь плачет/дьявол смеется (Цивьян, 171). Мотивирующая часть может быть производной от основной (механизм "контактной магии"): "Неможна красты голок, бо хто украде голку, того на тiм свiтi чорты будут через ушко проганяць" (Переяслав.у. – Чубинск. 1, 108). Редким, но характерным случаем является порождение запрета на основании народно-этимологического истолкования названия мифологического персонажа: рус. запрет стонать, продиктованный сближением слов сатана ("стана") и стон: сброшенный с неба и прикованный к стене ада, сатана "от досады и злости застонал. Его зовут все теперь "Стана". Вот и нам: как бы тебе трудно ни было иль больно, никогда не стони: грех" (Заварицкий, 75).

Лексическое наполнение текстов правил допускает значительную вариативность, только в отдельных случаях тексты клишируются: "Jak nie chcesz, by cię gniótl gniotek, jak śpisz postaw z brony płotek" (ланьцут.– LLI 3,41).

Близкими текстам предписаний являются формулы, мотивирующие обрядовые действия. Они сообщают обычно о средствах, предпринимаемых во избежание нападения мифологического персонажа: "Нужно заткнуть трубу подушкой, чтобы через трубу не влезла мамауна! Чтобы эта ведьма не пришла, не подменила ребенка!" (Bart., Maz., 43); "В канун св. Яна коров окуривают освященными травами, "чтобы колдуны не ходили" (АКЕ, 7223); "когда старший в семье уходит на работу, а младшие в дорогу и если в это время топится печь, то ее заслоняют, или прислоняют ухват вертикально к нему, чтобы "домовой не избивал" (Владимир. – Завойко 1914, 3–4). Иногда мотивировки обрядовых действий произносятся при самом процессе совершения этих действий, приобретая характер приговора. Так, сербы, желая чтобы никто не нашел потерянный предмет, завязывали три узла, приговаривая: "Ja завезах ђаволу задњицу док ми ствар не нађе" (СМР, 58).

Формулы запугивания детей по своей структуре и семантике очень близки запретам и предписаниям. Однако, эти формулы, выступающие в специфических коммуникативных ситуациях общения родителей с детьми, нередко оказываются менее тесно связанными с народными верованиями, допускают большую свободу фантазии говорящего. Как и другие "правила", они состоят из двух частей. В первой указывается нежелательное действие, от которого хотят предостеречь ребенка, во второй – опасные последствия этого действия: "Tak długo banżeś łażeł večorami, jaź ća śwěćnik zaprovađi na błota, abo do boru, skónd już nigdi nie vińżeś" ["Вот будешь так слоняться по вечерам – тебя свечник заведет в болото или в лес, никогда уже оттуда не выйдешь"] (SKoc. 3, 91). Первая часть формулы или включает прямой запрет ("Не иди ў сени – красна́ нога хапець" – ПА, Оздамичи Столин. Брест.; "Nie kładź się na polu, bo cię kleklimontki poskokaja" – Simonides, 252), или строится как придаточное предложение условия ("Если будешь так себя вести, то..."); иногда в ней используется прием видимого побуждения к действию, от которого в действительности хотят отпугнуть: "Спи, придёт полўдница", "Пойдите в бáню, там задерет обдерíха" (АМ, Архангельск.), "Jak xceš, žebi ća Žitńa Baba vžana, to lěz po tak dali v žito. Obaćiš, co óna z tobó zrobi" (SKoc. 1, 8). Текст может строиться и по образцу предписания: "Móvta pàceř, bo kulavi zajc baže vnet tu". ["Молитесь, а то хромо́й заяц сейчас прибежит"] (SKasz. 2, 295), "ćixuoe bqç бqоe baba pšyže i ćyе veźne" ["Тихо сиди, а то баба придет и тебя возьмет"] (SGP PAN 1:204). В случаях, когда сама ситуация указывает на запретное действие, первая часть формулы может опускаться: "Mumk pñiže z lasa", "Dožžeta le, z lasa... z žeta vėlēze mumać a vaju veźne" (SKasz. 3, 138–139). Вторая, "устрашающая" часть может быть сведена к одному упоминанию страшного персонажа: "Хро, вова!" (Чубинск. 1, 196); "Ме-ге-гэ з краснымы очима" (ПА, Вел. Весь Репкинск. Чернигов.).

Что касается персонажей-героев формул устрашения, их круг неоднороден. Среди них можно выделить следующие группы. а) Образы, взятые из народной демонологии. Как у славян, так и у германцев, в этой роли особенно часто выступают полевые мифологические персонажи ("демоны вегетации") (полудни́ца, житня́я, ржа́ная баба, нем. Kornmutter, Rog-

genmiht и др.), лесные и водяные мифологические персонажи, реже – черт (ср. главенствующую роль черта в мотивировках запретов и предписаний). Сведения, сообщаемые об этих мифологических персонажах в формулах запугивания, иногда точно соответствуют верованиям о соответствующих демонах. Так, полес. формула "Нейдї, бо там потопленник на мѣсте утягне тебе" соответствует предствлениям о том, что утонувший человек стремится затянуть в воду других людей (ПА, Замошье Лельчиц. Гомель.). В этих случаях формулы запугивания оказываются особенно близкими запретам, распространяющимся и на взрослых. В других случаях сведения о мифологических персонажах, которыми пугают детей, расходятся с показаниями поверий и быличек. Так, немцы пугают детей водяным и в доме (он будто бы живет в глубине жилища – НА 9, 145), в русских формулах упоминается "Домовой-Суседко", вылезавший из озера. Приписывание демонам таких несвойственных их этнографическому образу признаков свидетельствует об отдалении образа, фигурирующего в формулах устрашения, от исходного образа верований. Нередко в текстах рассматриваемого жанра упоминаются забытые, но некогда бытовавшие в народных представлениях персонажи (кочев. *боровая баба, лесная баба*). б) Специальные мифологические персонажи запугивания детей. Среди них выделяются две подгруппы. Это, во-первых, демоны с экспрессивными названиями типа *bobo, babok, bebe, buba, bula, bobuško, bočko, čtuk, dedko, tumacz, tumak*, нем. *Mummelmann, Mummium, Wauwau* и др. Образ этих персонажей неясен, нечленоразделен, страшен. Хотя исследователи, отмечая связь подобных персонажей с детской психологией, видят в них все же результат выдумки взрослых (см., напр., WDV, 679), можно предположить, что эти мифологические персонажи являются одними из наиболее архаичных фигур народной демонологии, воплощающими непостижимые, хаотические начала. Иной характер носят мифологические персонажи, отнесенные нами ко второй подгруппе. Их названия, носящие дидактическо-морализаторский характер, говорят об условности этих образов, их "сконструированности" взрослыми: *nieraciornik* "персонаж, которым матери пугают детей, нежелающих молиться": "mów racierz, bo nieráciornik przyjdzie po cie" ["Молись, а то "немолитвенник" придет за тобой"] (МААЕ 7, 7–8), чеш. *nemodlenec* "то же", чеш. *klekáníce, klekáníček* "мифологическое существо, хватающее детей, которые гуляют после вечернего благовеста". в) Персонажами формул устрашения могут быть также животные (волк, медведь), ср. полес. "Нэ йди ў лис / Бо воўк зьісьць / А нэ йди у поли / Бо коза сколе [заколет]" (ПА, Вышевичи Радомышлен. Житомир.), а также опасные люди (цыган, дед): "Spěj le, zecko, bo strěšk přiňže" ["Спи, дитя, а то старичок придет"] (SKasz. 5, 177). Границы между этими персонажами и демонами нередко оказываются стертыми, ср. образ полесского деда с бородой. Детей пугают даже отдельными предметами, которые подвергаются мифологизации, ср. силез. *Kolanka* [коленки] (Simonides, 261).

2) Вторая группа текстов, относящаяся к малым жанрам, названа нами текстами объяснительно-сопоставительного характера. В них образы мифологических персонажей привлекаются не для того, чтобы повлиять на

поведение собеседника, а для того, чтобы или объяснить посредством этих образов явления реальности (формулы интерпретации реальных явлений, приметы, толкования снов) (А), или сопоставить фрагмент действительности с фрагментом мифологического уровня, провести между ними параллель (сравнения, пословицы, поговорки) (Б).

А) Интерпретации реальных явлений. Мы рассмотрим здесь формулы, объясняющие определенные фрагменты мира как проявление действия нечистой силы. Так, потерю какого-либо предмета человек объясняет следующим образом, "Purtk mé to zakril 'ogóna^c, že tego nalezc nimoga^c" ["Черт закрыл его от меня хвостом, так что не могу найти его"]. Необходимо оговорить, что само название рассматриваемого жанра – интерпретации (объяснения) – условно. Оно отражает взгляд на народный текст со стороны, с позиции исследования. Внутри системы народной культуры (по крайней мере, на ее архаической стадии) можно говорить не об интерпретации, а о восприятии явления действительности как проявления сверхъестественных сил. Элементы реального и мифологического уровней оказываются отождествленными. Такое архаическое восприятие оказывается иногда живым и у современных информантов, ср. полес.: "Няжыўые купаюцца. Як снцэ и дошч идэ. Стыймо, дыўмса, нэ хаўаймоса от дошчў. Это няжыўые нашы купаюцца" (ПА, Лопатин Пинск. Брест.).

Формулы интерпретации состоят обычно из двух частей: первая называет определенное явление, вторая объясняет его; весь текст представляет собой, как правило, сложноподчиненное предложение типа: "Śe v place vater gvížje, to puefelnik sjeja córka ženi" ["Когда свистит ветер, это пепельник отдаст свою дочку замуж"] (SKasz. 4, 134), реже это простое предложение ("Тучи – "бісова сватба") или текст, состоящий из нескольких фраз. В первой части упоминается актуальное, одновременное акту речи или же часто повторяющееся, "стереотипное" явление, выражаемое глагольными формами настоящего времени ("Когда дует сильный ветер..."), во второй части о наблюдаемом явлении говорится как о проявлении нечистой силы (глагол также стоит в форме презенса: "Черт со своей матерью женится") или как о результате уже свершившегося действия демона ("человек утонул – это водяной его утащил"; глагол в форме прошедшего времени). Первая часть формулы может опускаться (в случаях, когда сама ситуация указывает на то, о чем идет речь). Так, о посиневших местах кожи говорят: "Strzygoń mnie sycal po rękach, po piersiach". В зависимости от того, какая степень достоверности приписывается говорящим сообщаемой им информации, вторая часть формулы может подаваться как прямое истолкование первой: "Jak sie fest mospe wiatry to znasy że przez komin wpadła Meluzyna". ["Когда дуют очень сильные ветры, это значит, что в трубу упала Мелюзина"] (Simonides, 260), или же эти две части разделяются ссылкой на чужой авторитет, традицию: "Утонут, да говорят, чъртышко уволок" (АМ – Веркола Пинеж. Архангельск.).

Усечение первой части формулы и клиширование второй могут вызывать различные жанровые трансформации текстов. Так, формулы интерпретации сближаются с приговорами, переходят в них. Можно предпо-

ложить следующую логику такого перехода (попытаемся восстановить ее на примере сербского текста: когда светит солнце и идет дождь, дети говорят: "Родила се вила"): "Когда светит солнце и идет дождь – значит родилась вила" → "Когда светит солнце и идет дождь, говорят, что родилась вила" → "Когда светит солнце и идет дождь, то (дети) говорят: "Родилась вила". Формулы интерпретации тесно связаны со сферой народной терминологии и фразеологии. Устойчивые терминологические обозначения явлений действительности типа *diabeł na wesele jedzie* "о вихре" или *purka skóče* [черт прыгает] "о блуждающем огоньке" можно рассматривать как формулы интерпретации с отсеченной первой частью. Представляется затруднительным установить, возникает ли терминологическое сочетание, фразеологизм параллельно формулам интерпретации или в ряде случаев выводится из них. Несомненны их общие мифологические истоки. Характерной чертой фразеологизмов и текстов малых жанров является способность соотноситься одновременно и с уровнем мифологии, и с уровнем реальности. Внутренняя форма термина и фразеологизма нередко не осознается говорящими. Их архаичность оказывается еще более замаскированной, чем мифологичность текстов малых жанров.

Объектом "демонологической интерпретации" становятся обычно таинственные, необычные, страшные явления действительности. Собственно, подобные явления подвергаются объяснению и в быличках, ср. полес.: "Колóдец был с журавлем, а ён шел [сын]. А ночь, каже, была ясная, лúnная. Никóго нет, а журавель опускаётся, опускаётся, опускаётся, и плеск воды чёт. Это ж русáлки" (ПА, Челхов Климов. Брянск.). В приведенном тексте отражено восприятие отдельного, единичного события как проявления нечистой силы. Что же касается интересующих нас здесь формул интерпретаций, в них осмысливается достаточно ограниченный круг явлений мира природы и человеческой жизни. Перечислим некоторые из них. Явления мира природы: а) ветер, вихрь, "mówili że lecą dusze", "C dusze lecą", to jak był gwałtowny wiatr, silny" ["говорили, что летят души", "вот души летят", это как был внезапный ветер, сильный"] (Кроснен. – АКЕ, 8145); "Вихрь на дорозé, пёсбк крутит – то кáжут, чорт грэбэ" (ПА. Ветлы Любешов. Волын.); б) тучи, град: "Говорят: "бачиш, як чірны тучи? выдно, бiс жинытса" (Луцк.у. – Чубинск. 1, 24); "Jak duża chmura jest to mówią, że smoka wiodą płanetnicy, a jak smok ogonem ruszy, to grad jest" (новотарг. – АКЕ); в) огонь ("характер горения") "Возвращаясь домой с летников, растапливая печь, наблюдали за огнем и, если летели искры приговаривали: "Дедушко суседко с нами пришел, огонек дует" (ФРУ 355); "когда пищит мокрое дерево, горя в печи, говорят, что это шипит змора, протгскиваясь через трубу" (Kolb. 4;3); г) бурелом "Если от молнии разорвет дерево или загорится что-нибудь, то верят и говорят, что тут скрывался "лесной" или "он" (так зовут дьявола) и тут зашибло его Божиею милостью" (Вятск. губ. – Зеленин 1914, 412). Как проявления воздействия нечистой силы воспринимаются: а) болезни, несчастные случаи ("Если у ребенка зудит кожа, говорят, что ее *kraśniki obsipali*" [гноми обсыпали] – СКос. 2, 89); "Когда жнец просыпается, он бывает очень усталым и вспотевшим. Тогда он говорит: "...это меня полудница топтала

и сосала!" (LL 1957/1, 21), "Ale nieraz źecko byуо – no, jakéś nieudane [...] to tam guоve duзу mjaуо, a tam со jinne... A, mamuna odmeniуа! Albo byуо зуe to źecko, albo zymbу mjaуо duze, to juz go mamuna odminiуа". ["Не раз бывал ребенок – ну, такой неудачный, ... то голова большая, а то еще что... А, мамуна подменила! Или был злой этот ребенок, или зубы у него были большие, это уже его мамуна подменила"] (Bart., Maz., 43–44); б) Подавленность, плохое настроение, дурной характер: кашубы, всря, что людей, видевших лучшего, воспоминание о нем наполняет грустью, говорят о грустном человеке: "Spotkål tэ są z borowcą v lese, že jes taki smutni" ["Ты встретил боровца в лесу, что ты такой грустный"] (SKasz. 1, 58); ср. названия болезней типа *домовой изломал*, "ломота"; в) другие качества, считающиеся отклонением от нормы: сербы считают, что человек, в которого вселяется *ала*, много ест, чтобы прокормить себя и ее, поэтому о прожорливом человеке говорят: "у ньему зинула ала" (СМР, 5); г) самоубийства: "Як хто... повесицца, кажуць, лихий поцягнуў" (ПА, Хильчицы Житков. Гомель.); д) смерть (точнее, необычный вид тела умершего: "Если кто посинеет после смерти, это *моровица* его задушила" (Wisła 8, 354); е) чрезмерное богатство: "Nieraz tak jak mówili, ^uo, ^un ma duzo pieniędzy, ^uun ma diabła [...] A to mówio, że miał tygo djabła, że mu dónosiuł i ^uun to miał tych pińiędzy tyle" (билгорай; RK, 142), в польских поверьях существует целая группа мифологических персонажей, основной функцией которых является принесение богатства их "владельцам"; ж) чрезмерная удачливость (о девушке, у которой спорится работа, немцы говорят: "Sie hat den Kobold" – НА 2, 146); з) различные бытовые неполадки: когда шнур спадает с прялки, говорят: "pokuśnik sie draźni" (Dworak., 231); сербы, когда кусок пищи падает на землю, говорят: "Баво хтео да му га узме" (ОНС 1, 431), русские в таких случаях, как неуспех, поражение в драке, падение во время толкотни, говорят: "Чорт суить усё нашими, а ни чужими" (Добр. 2, 313).

Особой разновидностью рассматриваемого типа текстов являются те, которые могут быть условно названы формулами обмана детей. В них также предлагается интерпретация явлений действительности, но сфера их бытования ограничена ситуациями общения взрослых с детьми (ср. формулы запугивания детей). Приведем примеры. У кашубов, когда весной начинает трескаться лед, родители говорят детям: "Strэх są ju zбуjił" (vэспål) ["старик уже проснулся" (выспался)] (SKasz. 5, 177); когда отец приносит назад домой несъеденный в дороге хлеб, он говорит: "Tu maś od Borowi Ciotki" ["Вот тебе от Боровой Тетки"] (SKoc. 1, 39).

В текстах жанра примет мифологические персонажи упоминаются редко. Немногие зафиксированные примеры занимают переходное положение между жанрами интерпретационной формулы и приметы, ср. текст "Там, где *монелец* [водяной], вода никогда не замерзнет" (Grzegorz., 144).

В отдельных случаях мифологические персонажи фигурируют в текстах толкований снов, причем в них упоминается исключительно черт – как персонаж, воплощающий злое начало. Его образ появляется как в первой части текста, излагающей сон ("Когда снится дьявол, то победишь нед-

руга"), так и во второй, предлагающей толкование: "Як монах приснытьця, то то чорт тобі привиждитьця" (Чубинск. 1, 90). Последний пример отражает характерное для народной культуры восприятие сна как явления обратного по отношению к действительности: то, что свято на земле, в области сна соответствует чему-то нечистому, и наоборот.

Б) Перейдем к рассмотрению тех малых речевых жанров, в которых образы народной демонологии приводятся в качестве параллели явлением действительности, служат как бы подсобным материалом, помогающим полнее охарактеризовать элементы реальности (сравнения, пословицы, поговорки).

С р а в н е н и е. Здесь мы рассмотрим тексты, в которых названия мифологических персонажей выступают в сравнительных оборотах. В основе механизма сравнения лежит стремление описать неизвестное через известное. То, что в качестве материала для сравнения используются демонологические образы, свидетельствует о важном месте, какое они занимают в народном сознании. В том, какие признаки мифологических персонажей приводятся в сравнениях, проявляются наиболее характерные стереотипы, связанные с отдельными демонами. При сравнении облика человека с обликом мифологического персонажа существенным оказываются такие признаки, как растрепанность, косматость: полес. "Ходыть дйэка с роспушчаными косыма... От, ка, ходыть, распустыла кóсы, би руса́ўка" (ПА, Ласицк. Пинск. Брест.); "Волосищи-то распустыла – обдері́ха ды" (АМ, Веркола Пинеж. Архангельск.); "оброс как леший"; безобразии: "выглядит как мамуна" – о старой некрасивой женщине (Łud 12 65), бледность "бледный как змора" (Kolb., Krak., 74); "То luże na fši muwo mara, o blado jak mara" (быхав. – АРЕ, Т 24В); красота "о молодых красивых девушках, ходящих по пастбищам, говорили, что они "выглядят как русалки" (АКЕ, 8298); ср. серб. "Лепа је као једна вила!" (ОНС 3. 295). При сравнении одежды человека с одеждой мифологического персонажа обыгрывается обычно признак нелепости наряда: "Если кто оденется несуразно, то говорят: выглядит как "рокита", но это редко можно услышать" (хшанов. – АКЕ, 7856); "выглядит как скшат" – "об оборванном, неприятном человеке"; рус. арханг. "Как наредица – ты как шулікин нарядылся", "Нарядилась как обдері́ха [...]. Ну, наредылась, как полудница" (АМ). В пол. Силезии женщине, низко надвигающей на глаза платок, говорят: "wdziałaś ta chustka jako szagownica" ["ты надела платок как колдунья"] – связано с представлением о том, что ведьма низко надвигает платок, чтобы скрыть струп, который у нее есть на лбу (Simonides: 265). Люди сравниваются с мифологическими персонажами и по признаку своего характера (злого, нелюдимого): "Zli jak niebėlnik" ["злой как черт"] (SKasz. 3, 227), "Љут до зла бога" (СМР: 25); "Chodzi jak babok" "о печальном, ходящем с опущенной головой человеке" (Wisła 9, 14), а также по признаку своих привычек, действий. Так, о человеке, назойливо добивающемся чего-либо, говорят: "Męczy mię jak zmora" ["мучает меня как змора"], "Włóczy się za mną jak zmora" ["таскается за мной как змора"] (Kolb. 17, Lud, 100); с марой сравнивают и человека, слоняющегося по ночам: "Jak mara włóczy się po nosy" (Peł., 156); "marąš ршо ты носу як

mara" (шамотул. – АКЕ. 7856). Молодые девушки, умеющие хорошо танцевать, сравниваются с русалками: "tańcza jak rusalki" (кроснен., – АКЕ. 8298). О человеке, медленно передвигающемся, говорят: "lizie jak zmora" (так как "змора выезжает около полуночи на тележке с одним колесом, или тачке, но очень медленно" – Peł., 154); о тех, кто стирает после захода солнца: "переш як богыня" (украинцы восточной Словакии – Сб. МУК 1982, 10); о пронзительно кричащем человеке: "Piszczysz jak skrzatek".

Семантически близкими сравнительным оборотам с упоминанием мифологических персонажей оказываются обозначения мифологических персонажей, используемые в переносном значении, ср. параллелизм оборотов типа "ты прямо как русалка" / "вот русалка-то пошла"; "злющая как ведьма" / "ну и ведьма моя соседка".

Пословицы и поговорки обладают, в отличие от большинства рассмотренных малых жанров, одночастной структурой. Хотя эксплицитно в них выражен только один план (в интересующих нас случаях – мифологический), однако имеется в виду другой, реальный план. Из мифологических персонажей в них упоминается только черт: "I diabeł chodzi w habicie, jeśli mu dogodnie" ["Где черт ни был, а на устье реки поспел"]. Близки пословицам лишённые иносказательности формулы типа: "Xto za dręgix rači, tego purtinga mači" ["кто ручается за других, того смущает черт"] (SKasz. 4, 228), "Xto żepce, ten ma djábła v křeбce". Иногда в подобных нравоучительных предложениях упоминаются и другие мифологические персонажи, кроме черта: "Luże gurta, bo krasnolutki za was nie drobjo" ["работайте, люди, гномы за вас не сделают"] (SGP).

Рассмотрим некоторые речевые жанры, не вошедшие в общую классификацию малых жанров: бранные формулы, приговоры и вербальные звукоподражания.

Б р а н н ы е ф о р м у л ы. Названия мифологических персонажей – один из кругов лексики, наиболее часто употребляющихся в бранных выражениях. Перечислим основные типы бранных формул, включающих демонологическую лексику. (Мы будем опираться на классификацию бранных конструкций, предложенную в работе Левина.) а) Пейоративы ("обзывания") – отрицательные характеристики, оценивающие физические, нравственные или умственные качества адресата (ty szarcie, ti lucipše, O ty lojma, ty!, taka strzyga). Нередко название мифологического персонажа сочетается с прилагательными, местоимениями, именными дополнениями, усиливающими экспрессивность формулы: "ty diable niedobry (cholerski)!", "Ty przeklęty smotku, ty!" (вадовиц. – АКЕ, 7856), "O, ty, wilkołaku niezdarzony!" (краков. – АКЕ, 7856), серб. "Ало ни једно!". б) Отсылки – формулы, выражающие отстранение адресата от адресанта; состоят из глагола "движения от" в (семантическом) императиве (иди, пошел, катись), местоимения (обычно второго лица) и обстоятельства места, роль которого в интересующих нас случаях выполняют названия мифологических персонажей: "Idź do diabła (do kłobuka, do smętka)". в) Проклятия – формулы, содержащие пожелания зла, строятся по форме "Чтоб тебя" + обозначение насылаемой злой силы + глагол,

обозначающий ее воздействие на адресата: "Ažebi to rokijaš vžón!" (SKos 3, 59); "Žeby cię mora dusiła!", "Nięch cię Boruta weźmie!" (KLW, 443); "Žeby se všěscě klině vžāļē!"; болг. "Да го вземе куцията!" г) Индифферентивы, выражающие отстранение говорящего от адресата, неохотное согласие (черт с тобой!). Нередко разные типы бранных формул объединяются в одном высказывании: "Idź dioble w diobły!", "Иди ты у балото, нехай тебе черти зъедять!", "Idź do smętka, žeby cię smętek wziął" (мыслениц. – АК 7856).

В бранном употреблении особенно часто выступают названия черт. Наравне с обозначениями мифологических персонажей, известных народным поверьям как "полноправные" демоны (например, *скишат*: "T skrzacie!", "Idź do skrzata", "Bodaj cię skrzaci wzięli"), при брани упоминаются и "специфически бранные" названия, употребительные только в этом виде текстов, например, *tron* ("U trona jasnego!", "Nęx vas trōni jasne vępō!", *grable* ("Do stu grablōv"), *wciornascy* ("Bodaj cię wciōmaście!").

Иногда мифологические персонажи упоминаются в клятвах: нем. "Der Teufel zerreiße mich kreuzweis!" ["Да разорвет меня черт накрест!"] (НА 2, 1639).

В отдельных случаях мифологические персонажи упоминаются также в вербальных звукоподражаниях, воспроизводящих голоса птиц: певчие дрозды предупреждают входящих в бор: "Bogowa Cotka špi, špi, špi. Janē ti, nē buž jī, jī, jī" (SKos., 2, 80); а также в приговорах, произносимых например, во время игры, перед купаньем или после него: "Перед ныряньем дети кричат: кумки-голубки, праститя мяне! – Чорт у воду / С-пакалоды / Я з вады / Хто ли батьки / Таго Бог спалюбиу / Хто ли Гришки Таго чорт задавиу" (там же, 477). Нередко подобные приговоры оказываются обращенными к черту: ср. игровой приговор: "Чёртышко перевёртышко, / Задерй мянй. / Пусти в баньку (банюшку), / Помыца попарница. / Кучеру кафтан, / А менй сарафан" (АМ, Веркола Пинеж Архангельск.), приближаясь к ритуально-коммуникативным текстам которые будут рассмотрены в следующем разделе.

2. РИТУАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНЫЕ ТЕКСТЫ

В разделе будут рассмотрены тексты, произносимые людьми в ритуальных ситуациях обращения к мифологическим персонажам.

Речевое поведение, как и другие формы поведения человека в ситуациях контакта с нечистой силой, подвергается строгой регламентации. Человек постоянно живет "с оглядкой" на демонов, соответствующим образом корректируя свое поведение. Регламентация человеческого поведения, усиливающаяся в пространственно-временных ситуациях особой активизации демонов, касается даже таких "интимных" форм поведения как мысль и взгляд: "во время сбора ржи с поля не следовало ни думать о злых духах, ни вспоминать о них, так как они могут стать причиной больших ураганов" (бжозов. Жешов. – Rocznik Sapocki 1971/3, 108); "всяческая осторожность возбраняет смотреть на угол, на балки и шесты, где предполагается помещение хлевника, в случае надобности тронуть балку

жердь, необходимо предварительно назвать эти предметы, чтобы тем предупредить хлевника, который иначе спросонья (лучше – дремы) может наделать немало бед" (Никиф., 56).

Что касается речевого поведения человека, в присутствии мифологических персонажей, оно нередко запрещается вообще, и должной формой поведения людей считается молчание. Так, по инструкции полесского информанта, "крестись, [если встретишь русалку], говорить ты не можешь. Что-нибудь скажешь, сразу умрешь" (ПА, Ветлы Любешов. Волын.). По распространенному представлению, человек, нарушивший молчание при встрече с демоном, лишается способности видеть его: "Я слышала от одной женщины, что шла она однажды в полдень межой и увидела сидящую женщину. Как заговорила с ней, то она исчезла" (Peł., 103). Те же последствия имеет рассказывание другим людям о встрече с мифологическим персонажем. Так, по полесским представлениям, рассказавший о встрече с русалками больше не увидит их и умрет (ПА, Щедрогор Ратнов. Волын.). Молчать следовало и при окликивании человека демоном.

Однако нередко при соприкосновении с нечистой силой предписывается вербальное общение с ней, ср. силез.: "За то, что он [блуждающий огонек. – О.С.] проводил тебя домой, следовало поблагодарить его; тогда демон исчезал бесследно. Если же не поблагодарить его или посмеяться над его помощью, он может сурово отомстить" (Simonides, 253).

Поведение человека в ситуации общения с мифологическими персонажами представляет собой единый синкретический текст, объединяющий элементы разных кодов: акционального, предметного, вербального. Ср. описание вызывания лешего у русских: "Крестьянин, желающий снискать милость лешего, должен в ночь перед Ивановым днем отправиться в лес, и, найдя осину, срубить ее так, чтоб она вершиною упала на восточную сторону; на пне срубленной осины, став лицом на восток, он должен нагнуться, и, глядя в отверстие, образовавшееся между ногами, говорить: "Дядя леший, покажись не серым волком, не черным вороном, не елью жаровую; покажись таким, каков я!" (Шенкур. у. – Ефименко: 158). Элементы разных кодов или дополняют друг друга, или выступают параллельно, как синонимичные (как в случае ритуального обсыпания поля овсом при произнесении заклинания "Иди прочь, проклятый черт, / Потому что я тут сею святой овес в праздник Степана!" – Kotula 1962, 44).

Вербальный компонент, отличающийся особой устойчивостью, наиболее полно отражает семантику и функции общего текста.

Отраженные в интересующих нас текстах взаимоотношения между людьми и мифологическими персонажами могут быть охарактеризованы как отношения "разделения владений", строящиеся по схеме "мне мое – тебе твое". Разделенными оказываются пространство ("свое"/"чужое") и время ("день"/"ночь"). Немецкие ночные духи запрещают человеку работать в "их" время, говоря: "Der Tag ist dein und die Nacht ist mein". ["День твой, а ночь моя"] (НА 2, 1301). Распространенный тип формулы, получающий различные реализации, ср. полес. фразу, произносимую при встрече с русалками: "То тобі, бóже, то мэні, бóже" (Па, Красностав Владимир-Волын. Волын.) – вероятно, речь идет здесь о восстановлении границ между человеком и мифологическим персонажем, нарушенных появлени-

нием русалки. Осознавая атмосферу постоянной угрозы, в которой проходит жизнь (переступишь дозволенную границу – попадешь во власть мифологического персонажа), человек может все же обеспечить себе некоторую стабильность: он знает, что границу переступать не должно, поэтому стремится сохранить и укрепить ее, соблюдая правила поведения, совершая ритуальные оградительные действия, применяя обереги. Степень стабильности и предугаданности отношений человека и мифологического персонажа зависит от характера демона. Духи-покровители (особенно домовые, прежде всего восточнославянские) оказываются более "предсказуемыми", чем черти, русалки и другие злые духи, приходящие человеку извне. Привычки и желания домового известны человеку; хотя домовый остается демоном со всеми вытекающими из этого последствиями (способность к внезапному гневу, мести и т.п.), все же этих эксцессов можно избежать, если правильно вести себя с ним: приносить дары, изыскать почтение, приглашать в новый дом и т.д. Взрыв стабильности наступает при вторжении в сферу человека локально незакрепленных злых мифологических персонажей, появление которых, всегда внезапно, является катастрофой для людей. При контакте с ними речь идет уже не о нормализации отношений, а о спасении жизни: отсюда резко императивные формы общения с ними. Если к мифологическим персонажам, имеющим патронажные функции и делящим пространство с человеком, люди могут обращаться с просьбами о подании благ, то отношения с чертами сводятся обычно к мерам по их изгнанию. Всякий иной контакт с чертом (вызывание, просьбы) опасен и предосудителен; в него вступают обычно лишь колдуны или участники гаданий.

Хотя отношения людей и мифологических персонажей нередко строятся по принципу "разделения владений", все же эти отношения носят не равноправный характер. Люди находятся обычно в зависимом, страдающем положении по отношению к мифологическим персонажам. Императивное обращение с демонами становится возможным лишь благодаря магическим средствам, к помощи которых прибегает человек.

Соотношение текстов "просительного" и "императивного" характер неодинаково в разных областях славянского мира. Если у поляков преобладают описания контакта людей со злокозненными мифологическими персонажами и, соответственно, императивные тексты, то у русских, демонологии которых значительно ярче выделены фигуры мифологических персонажей-патронов, развит жанр просительно-задабривающих текстов.

Выделим основные типы ритуально-коммуникативных текстов.

1) Формулы жертвоприношения тесно связаны с ритуальной ситуацией принесения дара, отраженной в их семантике и структуре. В основе текста лежит магический механизм "do ut des" ("дар за дар") (об этом популярной в народной культуре схеме см.: Виноградова, 279–284). Это краткие, нередко ритмизованные, рифмованные тексты типа: "Bożęta bożęta, niech każdy pamięta o dzieciach, o chacie, a tu proso macie" ["Боженята боженята, домовые, помните о детях, о хате, а вот вам просо"] (жешов. РМВЕ, 301). Их инвариантная структура включает следующие компоненты. А – вокативная формула, называющая адресата; Б – формула

приглашающая взять (использовать) дар; В – формула просьбы (оптативная, желательная). Перед А возможна пригласительная формула, содержащая императив глагола со значением "иди, приходи". Адресатами, упоминаемыми в формуле А, являются обычно домашние или водяные мифологические персонажи; в формулах обращения ведьмы (или гадающего) к злым силам – черти ("Przyjdź, diable..."). В русских текстах имя мифологического персонажа нередко сопровождается возвеличивающими его определениями ("матушка, морская хозяйка", "хозяин батюшка частная"). В пол. текстах обращения ведьмы к черту нередко выступает его имя собственное ("Jasiu Rokitka, / Przyszła do ciebie kobiętka, / Daje ci duse i ciało, / Wo i (-jej) sie mléko zachciało!" – Wisła 13; 78–79). В отдельных случаях обозначение адресата выступает в 3-м лице ("Речной хозяйке подарок"). Формула Б содержит императив глагола со значением "бери" (или конструкции типа "вот тебе...", "на...") и названия жертвуемого ("вот тебе крупниц на кашу", "возьмите хлеб-соль"); люди, желающие стать колдунами, приглашают черта принять их душу. Просьба принять дар выражается и путем констатации принесения жертвы ("даю тебе душу и тело"); иногда сообщение о принесении дара и приглашение принять его объединяются в одной формуле ("Вот я вам хлеб-соль принес – примите!"). Иногда текст указывает способ использования дара (ср. пол. обращение к черту: "Wykąp się i uciesz, / Koniowi twojemu daj owsa, / jastrzębowi mięso, / a mnie pokaż męża mojego" ["Вымойся и причешись, дай своему коню овса, ястребу мяса, а мне покажи моего мужа"]). Как видно из последнего текста, адресатом жертвоприношения могут быть спутники мифологического персонажа; в других случаях – его дети, ср. нем. формулу, адресованную демону ветра (сопровождает бросание на ветер муки): "Da Wind, hast du Mehl für dein Kind, aber aufhören mußst du sein" ["Ветер, вот тебе мука для твоего ребенка, но ты должен уняться"] (НА 3; 249). Формула В включает обычно императив глагола со значением "дай" + обозначение определенных благ ("дай мне здоровье, счастье, счастливый путь") или императив глагола, обозначающего какое-либо желаемое действие: "укроти пургу", "во двор введи и след скажи", "счастливо таскай по себе" (в обращении к речной хозяйке – ФРУ, 354). Компоненты А, Б, В могут располагаться и в последовательности А – В – Б ("Rokita daj mlyka / Wo mi się mlyka zachciało / Oddaję ci duszę i ciało" – Karczm. :91); один из компонентов может опускаться: "Царь домовый, царица домовая, возьмите хлеб-соль!" (А–Б) или "Матушка, морская хозяйка, дай мне здоровье, счастье, счастливый путь и укроти пургу" (А–В). В последнем случае недостающий компонент Б (приглашение принять дар) выражается лишь акционально.

Принесение демону жертвы нередко воспринимается как восстановление суверенитета; человек приносит "демону демоново", взамен за это ожидая то, что причитается ему. Ср. нем. заклинание, сопровождающее бросание на ветер муки: "Wind und Windin, hier geb ich dir das Deine, laß du mir das meine" ["Ветер и ветриха, вот тебе твое, оставь мне мое"] (НА 3, 249). Императивность рассматриваемых формул различна: от магического принуждения (обычно применительно к черту) до просьбы (применительно к домовым).

2) Формулы прошения, как и формулы жертвоприношения, включают обращенную к демону просьбу, но, в отличие от первых, не сопровождаются принесением дара, являясь "чистой" просьбой, приближающейся к молитве. Они характерны для вост.-слав., преимущественно рус. традиции (обращения к домовым, демонам хозяйственных построек, реже – лешим и водяным), ср. формулу, которую произносили, первый раз входя в овин: "Батюшка овинник, пусти меня посушить" (Бурцев 1910/1, 22). Тексты прошений произносятся в важных бытовых ситуациях (новоселье, покупка скота), реже – ежедневно: по единичной полес. записи, хозяйка, стоя утром на пороге хлева, обращалась к домовому: "Добри дэнь тэбэ, домово́й ха́зяин. / Охраня́й мене́ от всякого́ врага́, / От всякого́ зла"; а вечером, запирая хлев: "Гляди́, ха́зяин домово́й, охраня́й и не допу́скай нико́го" (ПА, Вышевичи Радомышл. Житомир.).

Формула прошения включает вокативную формулу ("Дедушко соседко", "Чар водяной, чар земляной" и др.) / и формулу просьбы, которая может строиться по образцу "приведения себя в пример": "Кормилец батюшка, кормилица матушка, как я люблю этих коровушек, чернухонек, сивухонек (и т.д.), – так и вы их любите" (адресовано дворовым) (Вологод. губ. – Бурцев 1902/2, 77). Характер просьбы зависит от адресата. К домовому обращаются с просьбами перейти в новый дом: "Милости просим, Дедушка, к нам на новое место" – Сахаров: 54; "Дамавичок, пойдём са мною, я тебя не бросаю" (ПА, Дягова Менск. Чернигов.), признать нового хозяина дома после смерти прежнего: "Як хозина вино́се з хаты, ка́ют: иды́ ў хліў, попросі хозина, шоб пэрэда́ў на тэбэ хозы́ство. Отэц [рассказчицы] ўмэр и ма́ма пошла́ ў хліў и ка́жэ: "Хозя́ин, пэрэда́й на мэна́ хозы́ство. Хозяин идэ на тый свэт, а ты пэрэда́й своё хозы́ство" (ПА, Рясно Емельчин. Житомир., зап. А.Л. Топорков); пожаловать за стол в поминальные дни (Никиф., 50); принять скотину: "Вот тебе, хозяинушко, мохнатый зверь на богатый двор; пой, корми, рукавичкой гладь" (Холм. у. – Ефименко, 158). Текст просьб может включать и молитвенную просьбу о прощении ("Можить, сказа́ў глупая слова, – хлеб-соль примитя, праститя" – Добр. 1, 214); ср. описание полес. ритуала вымаливания у домового прощения ("Он ва́лыи гневля́ви. "Домово́й ха́зяин, перегна́вайса на мене́", Возьму́ дэжку пэ́кальну, занеси́ на хату, поста́в на по́кути [т.е. на чердаке над покутью], на дэжку хлёба кра́йчик. Як забере́ той хлеб, то вин пэрэсэ́рдиўса, а як хлеб бу́дэ лежа́ть – то не. Не, гнёваеца" – ПА, Вышевичи Радомышлен. Житомир., зап. С.М. Толстая). Лешего просят вернуть (задержать) заблудившуюся скотину ("Лешой, лешой, возьми Христа ради мою Ваксю" – АМ, Сура Пинеж. Архангельск.); водяного просят дать воды для больного ("Цари морской, царь Двиньской, царь Пинешский, дай воды на здоровьице" – АМ, Архангельск. о.) (здесь отражено представление о способности водяного исцелять, характерное для восточных славян и германцев), отпустить утопленника.

Различна степень клишированности формул просьбы, ср. тексты "Дамавичок, пойдём са мною, я тебя не бросаю" (ПА, Менск. Чернигов.) и "А ты дамаво́й иди дамой, а дом мой" (ПА, Хойниц. Гомель.). Различен и объём текстов, от кратких формул типа полес. "приходи жить" до развер-

нутых обращений. Разворачиванию формул прошения в пространные тексты (у русских) способствует меньшая (в сравнении с формулами жертвоприношения) привязанность этих формул к этнографическому контексту. Отсутствие логики корыстного обмена (я тебе, ты мне) сопровождается усилением молитвенного характера текста: "Хозяин, хозяйюшка с малыми детоцьками, благословите на всю ноцьку спать" (Помор. – Цейтлин, 158). Тексты прошений могут приближаться по своей организации, стилю и функции к заговорам и переходить в них, ср.: "Дамаво́й ха́зяин и дамава́я хозяйюшка, прошу вас – упрашиваю, малю вас – ума́ливаю, што у е́тым доми живитя и животных ни абиждайтя: каней и каро́ў, – и кармитя, паитя и приглядайтя, а нахожих и наброжих хлеўнико́ў и хляўниц, и дамави́коў и дамави́ц да е́тыва хлева ни дапускайтя – и ве́дьмыў калмыкы́ў и калдыно́ў чари́ўнико́ў [...] до е́тыва дома не допускайтя [...]. Ве́дьмы калмыки и калдуны чари́ўники, вахадитя из благастивыга дому у шары бары на тямны лясы, за балоты, за ржауцы балоты [...] (Добр. 1, 213).

С переходом текста в жанр заговора утрачивается конкретность ритуального контакта с определенным мифологическим персонажем; вокативная часть текста расширяется за счет перечисления названий демонов: "Хазяинушка дамаво́й, и мижаво́й, и лисаво́й, и гуменный (рейский). Хазяинушки и хазяюшки, и прашу пакорна: придитя, ўси хваробы вазьмитя – на мхи, балоты, на гнилыя калоды" (Добр. 1, 214).

3) Благодарственные, приветственные и вопросительные формулы. Русские благодарят банного, выходя из бани: "Спасибо те, байнушко, на парной банечке!" (Пингеа – Ефименко, 158); после окончания работ в овине говорят: "Спасибо тебе, овинник, что послужил верой и правдой" (Бурцев 1902/2, 184). Люди обращаются к мифологическим персонажам и с вопросами. Домовому люди задают вопросы в ситуациях, когда то или иное проявление этого персонажа (стонет, наваливается) воспринимается ими как значимое, требующее истолкования: «Если [домовой] стонэ, спросиш: "На шо стонэш, на добро́ чи на бэду?" Шо ска́жэть – то и бу́дэ» (ПА, Заболотье Брест.). По русским поверьям, если накрыть платком то место, откуда раздаётся плач ребенка домового, то «"мать-домовичка" отвечает на задаваемые ей вопросы, лишь бы только открыли ребенка» (Ельнин. у.). Лешего люди спрашивают о пропавшей скотине. Иногда люди задают мифологическим персонажам вопросы с целью разоблачить их. Так, русские, услышав в доме стук или шум, выходили на двор и спрашивали: "Кто тут крещеный?" "Не получив на сей вопрос ответа, не преминут приписать стук домовому или другой нечистой силе, которая не может ответить на такой вопрос" (Ефименко, 264).

4) Формулы вызывания нечистой силы произносятся колдунами (тсми, кто хочет ими стать) или участниками гаданий; в ряде случаев они сопровождаются жертвоприношениями. Структура этих формул обычно проста. Самые краткие состоят из междометия или имени (троекратно повторенных): "Як хочеш колдова́ть да знать, зайді, де дорб́ги расхо́дица, зайді да три ра́зы гукни. Ге́й, ге́й, ге́й. Потом придуть к тебе́ че́рти..." (ПА, Дяковичи Житков. Гомель.). За обращением к мифологическим персонажам может следовать глагол "приди, появи́сь" в импе-

ративе "Grzesiu, pódź, Grzesiu, pódź" – РТПП: 105; "Rokiciarz! pódź na pojedynek!" (Wisła 7, 103).

Формулы, произносимые при гадании, нередко включают целый ряд названий мифологических персонажей ("черти, дьяволы, лешие, водяные, русалки, домовые, баечники, перебаечники – приходите и покажитесь нам" – Брюсов, 88); нередко они содержат "ограничительный" компонент ("Черти к нам чертенки к нам. Вокруг стола ходите, к нам не заходите" – Богатырев 1916, 73). Иногда глагол приглашения опускается, и ограничительный компонент вместе с вокативной формулой оказывается единственным элементом формулы призыва: "В святки отправляются на роستانь, очерчиваются 3 раза, приговаривая за каждым разом: "За три черты, черт не ходи!" Потом слушают, что чудится" (Холмогоры – Ефименко, 159). Формулы могут включать заумные заклинания: "Przyjdź duchu nieczysty, abra makabra, fokus marokus, ukaz się diable na fokus marokus" (Engelking, 270).

5) Формулы отгона нечистой силы разнообразны по структуре. Простейшие из них содержат два компонента: вокативную формулу и глагол с семантикой "удалиться, исчезать" в императиве: "Uciekajcie kliny", "Счизны, сатано" (Чубинск. 1, 33). Вместо императивной формы глагола может выступать безличная конструкция типа "пусть пропадет N": "niech przepadnie zły duch przez krzyż święty" (пшасныш. – Kupisz., 289). Иногда указывается локус отсылки: "Idź, szorcie! / Idź w ogień wieczny / z tego niewinnego ciała!.." (Жешов. – Kotula 1976, 190), "Ić tam, djable, na bur ǰy!" (пшасныш. – АКЕ, 7856).

Нередко формулы отгона включают упоминание предметов-оберегов. Упоминание этих предметов может выступать параллельно ношению при себе и "предъявлению" их. Так, в Полесье, отгоняя вихрь, показывали ему кукиш, говоря: "Ось тобі дуля, / Кудя й дуля, / Тудя й ты". Нередко вербальная формула замещает элементы предметного и акционального кодов. Так, русские избавлялись от русалки повторением слова *полян*, от лешего – произнесением слов *чесноку* или *часника* (Снегирев, 12–13; Зеленин 1916: 192, 132). В Полесье русалку отгоняли упоминанием растений-оберегов ("Трэба носіць ў себэ полінь шоб русалка не зачэпілі. Говарыць: "Хрэн да полінь, / ілюнь да покинь" – ПА, Вышевичи). Эта формула иногда приводится в контексте описания диалога с русалкой: "Полін бра́лі ў по́ле. Як б́уто́ би руса́лка застрэ́не и ста́нэ́ пита́ти: "Шо́ тва́я ма́ти ва́рыла?" А ми йо́й отве́ча́ем: "Хрен да полінь, / Плюнь да покинь!" Такэ́ трэ́ба отве́ча́ць, то́гда́ ужэ́ не б́удэ́т та́бэ́ тро́гаць. А то́ мо́жэ́ за́тянуць у жы́то и зашчэ́котаць, и умрэ́ш" (там же).

В северной Польше для отгона вихря использовалась формула с упоминанием свиного помета: "Если посмотреть в такую минуту [когда поднимается вихрь] через рукав [...] одежды, можно увидеть злого духа. Нужно три раза сплюнуть и сказать: "Fuj, świńskie g..." – и вихрь утихнет" (Łęga, 124), ср. также заклинания: "Weź świńskie gówno w zęby i zaniś go do poręby" (Kupisz., 293). "Tfi, tfi, świńie gówno sąc gzi" (Sychta KND, 35), "Psie g... na twoje wesele (Pawłowlka, 44) и др. Нередко действие подобных формул оказывается двояким. Они либо прогоняют демона, либо еще

больше раздражают его. По полесскому свидетельству, вихрь "сминая" человека, крикнувшего: "Віхорь, на ду́ли!" (ПА, Ельск. Гомель.); то же происходит у русских с кричащими: "натолку чесноку, да в с...ку забью" (Бурцев 1902/2, 188). У украинцев "дети и даже взрослые не часто дразнят его (вихрь. – О.С.), приговаривая: "Куций, сала! Куций, сала! Чорт же [...] не любит сала и от этих слов ярится и все более усиливается" (Литинск. и Винниц. у.), или, наоборот, пристыженный, уносится дальше (Каневск. у.) (Булашев, 327).

Отгонную функцию имеют "формулы отвлечения внимания", адресованные обычно духам болезней. Как и формулы жертвоприношения, они состоят из вокативной части (А), предложения воспользоваться даром (Б) и просьбы или запрета (В), например: "Ночная полуночна, утрення полуутренна, вечерня повечерня, не тешься моим младенцем, на тебе прялку, сиди да приди (пряди); от моей девушки отойди" (Шенкур. у. – Ефименко, 199). Подобные формулы нередко приближаются к заговорным: "Во имя Отца и Сына и Святого Духа полунощница Анна Ивановна, по ночам не ходи, рабой Божьей N. не буди!..." (г. Холмогоры – там же).

Распространенный способ отгона мифологического персонажа – упоминание чуда (о мотиве чуда в формулах отгона града см. Толстые 1981). Описание изгнания змея-любака, летающего к женщинам, сообщает о целой разыгрываемой человеком сцене "озадачивания" демона: "ты возьми гребенку, сядь на кровати и расчесывай волосы да бери конопля в рот и хряпай их. Змей подойдет к тебе и спросит: "Что ты делаешь?" – Ты отвечай ему: "расчесываюсь". – А что ты ешь? – ... Ты отвечай ему: – ем вши. – Любак ответит: разве можно крещеной кости вшей есть? – А ты ему ответишь: Разве можно некрещеной кости к крещеной ходить? – Любак от этих слов в конфуз придет и больше к тебе не явится" (Жиздрин. у. – Добр. 1902, 208–209).

В качестве отгонных функционируют и формулы приглашения мифологических персонажей. Душащую людей во сне змору приглашают прийти утром ("Przyjdź, to ci dam chleba z masłem" – Краков., АКЕ, 7856; "Přiněž do mě reno, já ce dóm jesc" – SKasz. 3,19). Лешего отгоняют приглашением "приди вчера" (Раненбург. у. – Ушаков, 158); ср. выворачивание одежды, смотрение назад себе под ноги для избавления от мифологических персонажей.

Люди задают мифологическим персонажам непосильные задания (в полесской быличке девушка велит заплести ей "косу по одному волосу" – ПА, Вышевичи).

Действенное средство прогнать мифологического персонажа – произнести (отгадать) его имя. Белорусы выживают водяника, называя его имя (и бросая при этом золу в воду – Никиф., 78). Немецкие лесные девушки, вступаая в брак с людьми, просят не спрашивать их о имени и не ругать их, иначе они исчезнут (НА 9, 58–59).

Человек, желающий отделаться от лешего, повторяет с конца первое произнесенное лешим слово. Ср. "переворачивание" имени и фамилии утопленника в сербском ритуале отгона градовой тучи: вместо "О, Станко Петровићу!" кричали: "О, Петре Станковићу!" (Толстые, 79).

Распространенный оберег от мифологических персонажей – брань. По

русским поверьям, матерная брань отгоняет лешего, домового, русалку, шишигу, по польским – змору, ходячего покойника, по сербским – вештицу, вампира, по немецким – кобольда, цвергов, блуждающие огоньки, вихрь, белую женщину, огненного человека, ходячих покойников, "земляных человечков", лесных женщин и др. (НА 2, 1643–1647). Отгоняя тучу, сербы бросали в нее молот и матерно ругались. Ритуальная брань применялась и в народной медицине. Так, в Чернигов. обл. человек, лечивший больных лихорадкой, в течение часа произносил площадные ругательства. Брань сопровождала обряд опахивания деревни для предохранения ее от тифа (Твер., Орлов. губ.). Бранные эпитеты нередко становятся устойчивыми названиями демонов (каш. *negozjǎż*, рус. *окаянный "черт"*); само произнесение этих имен имеет отгонную функцию.

С другой стороны, существует представление о том, что демоны карают бранящегося человека; этим нередко мотивируется запрет на брань. У русских и в Полесье считают, что брани не выносит домовая; боясь лесового, не бранились в лесу (Смоленск. губ.), боясь "хозяина" поля – в поле; над ругающимся в воде могут "насмеяться" черти (Брянск. обл.). Обиженные бранью банник, ветер, лесовик насылают болезни, для излечения которых следовало просить у них прощения (Обонеж. кр.). Пол. силез. "скарбник", нем. "берггайст" карают за брань в шахтах, нем. "огненный человек" дает пощечину бранящемуся; при раскопке клада, клад исчезает или глубже уходит в землю, если кладоискатель выругается; чудесный клубок с нескончаемой нитью, врученный моряку цвергом, исчез, когда жена моряка выругалась, помянув черта (НА 2, 1648). Представление о том, что бранящегося (обычно "демонской", то есть с упоминанием демонов, бранью) человека похищает нечистая сила, соответствует общему представлению о появлении черта при произнесении его имени.

3. РЕЧЕВАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Речь, приписываемая в народных поверьях нечистой силе, – один из существенных признаков, определяющих образ МП. В том, что и как говорят демоны, проявляется их потусторонность, принадлежность к иному миру, речь тесно связана с их другими основными функциями. Будучи обычно обращенной к людям, она отражает отношение демонов к миру людей (это отношение в большинстве случаев враждебное). Исследователи народной демонологии практически не обращали внимания на речь МП как на объект особого исследования; ср., однако, ценные наблюдения Б.А. Успенского, затронувшего рассматриваемую проблему в курсе лекций "Введение в языковую и культурную ситуацию древней Руси" (МГУ, 1986). Речевые характеристики МП содержатся, как правило, в быличках. Привлекаемый материал взят нами из польских и инославянских (особенно полесских) источников.

1. Внешние характеристики речи МП. Речь демонов необычна уже по своей форме. Представления о сверхъестественности говорящих отражаются в образе их речи. Ряд характеристик речи МП реализует

представление о непонятности как знаке чужого: заузная (бессмысленная) речь, глоссолалическая речь, косноязычное бормотанье. Восточнославянские русалки издают глоссолалические крики: "ихають, и гэкають, и мыкають" (ПА, Радомышл. Житомир.); кричат: "Агá, .. Агá...", "Огé, огé, огé", "шу-ги, шу-ги – на весь лес", "Гúтыньки, гúтынькí. Дéўку пыймають, зашакочúть и ўсе бúдуть крычáть: Гúтыньки, гúтынькí". (Добр. 2, 93). Появившиеся в доме нашей полесской информантки русалки не говорили, а "тóльки так: "Гм, м, м, м..." – приглашáли с собой на той сýэт, тóльки так гулí" (ПА, Копачи Чернобыль. Киев.). По польским поверьям, смерть, нанося человеку удар, говорит: "Пуль, пуль, пуль", упырь (*lupi*) бормочет: "*lup, lup, lup*". В чешском народном театре заузь – характерный знак речи черта (Богатырев 1971, 144). Заузь может как бы вводить речь демонов (или завершать, обрамлять ее), создавая атмосферу страшной, нечеловеческой речи. Так, западноукраинские духи умерших некрещеных детей поют: "Нор! cup! Jakby ne tut-cziśnyk, ne toja, / Toby buła diwczynoczka moja, / Bodaj mama neproszczena, / Szczó ja chodžu nechreszczéna / Нор! cup! (Lud. 13, 123), русский домовый "хенькает": "ка хынь, хынь! хоть бы худую, да пегую!" (речь о выборе лошади) (Богатырев 1916, 56). Появляющиеся среди заузи членораздельные слова нередко загадочны, ср. высказывание кашубской моры: "Кер, кер Ма́čku, zdrzemněta sie ráz" (Gryf 1912/6, 201). Невзрачная речь демонов (например, пол. планетника, лесной девушки, рус. черта, полес. русалки) может восприниматься как говорение на чужом, непонятном языке. Иноязычная речь приписывается польскому водяному и диким лесным людям (говорят по-немецки), водяной может пользоваться также еврейским (Ваг., 93) и египетским (sic!) языком (LL 1957/1, 19) демон *hiszpanka* (олицетворение эпидемии гриппа "испанка") говорит "по-испански, словно бы по-немецки" (Ваг., 264). По поверьям украинцев восточной Словакии, демоны (*перелесниця, богыня, ежибаба*) употребляют исковерканные слова, иногда венгерские: "шое – свое, хвое – твое, туря-куря" (Сб. МУК 1982, 10)

Человеческая речь в устах демонов подвергается искажению. Русский домовый в ответ на вопрос, к добру ли он давит человека, или к лиху, "ска́же как к добру́, так "Пху!", а как к лиху, так "Кху!" (изображая голос *мудожирки*-домового, информантка говорила сдавленным, тихим голосом) (АМ, Пинеж. Архангельск). В Курской губернии на вопрос "к добру, или к худу?" домовый отвечает [...] или прямо, человеческим голосом, или условно: если ему надо ответить "к добру" – он молчит (или дышит теплым воздухом на спящего), в противном случае – издает звук "х" (Ушаков 1896, 153–154). Черт, козни которого были раскрыты людьми, "гагайкает": "а ... га, га... га, до... га, да... ли... ся" (Бурцев 1910/1, 18).

Один из самых ярких и устойчивых знаков речи МП – явление эха, воспроизведения, имитации человеческой речи, которое может быть оценено не только как повторение сказанного человеком, но как отзыв потустороннего мира. Символика эха оказывается идентичной символической зеркалу: и отзыв, и отражение воспринимаются народным сознанием как отголосок "того света". Приведем примеры. Кашубский черт отвечает на

приветствие ("niech bandze pochwalony") повторением той же формулы (Kukier, 302–303). Явление эха кашубы объясняют тем, что гномы переразвивают человеческую речь, русские – тем, что это отзывается леший, стремящийся заманить человека (Бурцев 1902/2, 190), аналогичные представления бытуют и у сербов (СМР, 222). Распространен сюжет о черте, являющемся в виде какого-либо животного и выдающем себя тем, что повторяет слова обращающегося к нему человека ("Баба шукáла гуся, тее видит гуся и говорит, глáдит: "Гусочка, гусочка!", а эта гусь отвечает: "Гусочка, гусочка!" Спужáлась до смерти, кинула. То нечýстый" (ПА, Речиц. Гомель.) Интересен случай передразнивания, когда мифологический персонаж повторяет название того или иного попавшегося ему на глаза предмета. Так, силезский водяной кричит, увидев косящего человека: "Kosa, kosa, kosa! (KD, 127), леший (bogowiec) при виде женщины, несущей по лесу масло (olej), кричит: "olej, olej, olej... (ZWAK 11, 41), домовый, которого человек ударил обручем, кричит: "Обруч, обруч, обруч!" (после чего хозяйство приходит в упадок) (ПА, Городнян. Чернигов.)

Нередко МП говорят скороговоркой, по многу раз повторяя одно и то же. Повторение, дающее удвоение сказанного, является одной из манифестаций двойственности как атрибута нечистой силы. Приведем описание диалога колдуна и чертей, требующих у него работы: «"Срубите елок, срубите елок". А они говорят часто-часто и плохо-непонятно, густым голосом и много раз одно и то же слово повторяют; "Сколько елок, сколько елок, сколько елок?" – "Десять елок, десять елок". Они скоро-скоро назад придут и опять спрашивают: "Мы срубили, мы срубили. Что нам делать? что нам делать? что нам делать?..."» (Новгород. губ.) (Брюсов 1976, 89–90). Быстрая, скороговоркой, неразборчивая речь, перенимается, как видим, и людьми, включающимися в бесовский план поведения; во время гаданий русские обращаются к нечистой силе посредством частого употребления слов заклинания (Смирнов 1927, 68), ср. бормотанье знахарей, произносящих заговоры. Повтор используется как средство создания атмосферы "антиповедения" и в языке поэзии, ср. описание публичного выступления обэриутов, на котором А. Введенский читал стихи, а "Хармс сидел на шкафу, скрестив ноги, попыхивая трубкой и загробным голосом повторяя окончания строк" (Вопр. лит-ры 1988/4, 53).

Знаком необычной, нечеловеческой, бесовской речи считалась рифма, которая в семиотическом плане тождественна эху*. Срифмованными, ритмизованными, пронизанными аллитерациями бывают загадочные "приказки" демонов, ср. крик лешего "шел да нашел" (Бурцев 1902/2, 180), "шел, нашел, потерял" (Зеленин 1914, 83), крик кашубских морских людей "Hu-hu, hu-hu, dójta de tu!" (SKasz. 2, 16), приговор русалки "Нáши ёдут, вáши ёдут / Нáши вáших подвезúт" (ПА, Городнян. Чернигов.), слова демона мания: "Ѓ кика, та нсма чики" (по поводу женщины, спящей обнаженной) (Драгоманов 1876, 22–23). В рифму говорят белорусские колдуны.

Особый колорит придает речи демонов их голос. Часто он бывает страшным. Ужас вызывает голос лешего: "Почуў боровика́ дак, – кáжэ, – на мэ́нэ ўся дрож: так страшно вин рэвэ́, як побáчиш его" (ПА, Радомышл.

Житомир.), "... вин [боровик] голóсит гóлосом стра́шным. Цэ сгýхнэ, а цэ зно́вь начина́е [...]. А та́ким гóлосом рэвэ́ вин: стра́хí гóлос, як хто умрэ́, – та́ким сумашэ́дшым гóлосом рэвэ́" (там же). Русский *банный* "бормочет ... страшным гробовым голосом" (Зеленин 1914, 224; Вологод. губ.). Польский дух умершего кричит тяжелым, нечеловеческим голосом: "A głos był ciężki, jakiś nieludzki" (SNS, 61). Ср. описание голоса полесской русалки: "Из сё́го жы́та русáлка выла́зить и так: "гуу-гуу-гуу" – гудé [...]. Русáлка крýкнула – карб́ва ни карб́ва – та́ким гóласам камéдным, крэ́пка ровану́ла, пага́ным гóласам" (ПА, Злеев Репкин. Чернигов.).

Голос персонажей, стремящихся не испугать, а привлечь людей, бывает нежным, чарующим, ср. отзыв о белорусском лешем: "если он подает свой собственный голос, то или глушит человека, или ласкает нежным шепотом, применительно к целям коварства" (Никиф. 1907, 69). "Звуки голоса отдельного нечистика гортанные, надсаженные, с металлическим отзвуком, причем собеседнику кажется, будто говорит не товарищ, а стоящий позади его, так как губы и рот говорящего остаются малоподвижными. У молодых чертят голос писклив и отчасти напоминает звуки аистовых выводков. Когда же нечистики оживленно разговаривают, спорят, слушатель улавливает смешение гортанных и пискливых звуков с шипеньем и урчаньем" (Там же, 31). По свидетельству из Курской губернии, "голос и привычки домового бывают похожи на голос и привычки одного из прапрадедов (особенно любивших хозяйство)" (Ушаков 1896, 156).

"Иномирность" МП может подчеркиваться иносказательностью их речи. Так, черти называют Богородицу Широкой (Szeroka) (SGP 5, 296), водяные, почитающие месяц своим богом, зовут его *Trzyszczy-Blyszcz* или *Trzyszczyaty-Blyszczaty*, медведя водяной называет *kociaga* (котище) (Lud 1905/11, 312), леший говорит о волках "мои собачки" (Добр. 1, 138). Упомянув человеческие имена, черти произносят их в сокращенном виде (Ванька, Машка, Дашка) (Никиф. 1907, 31). Отличия речи демонов от человеческой могут быть вызваны иным восприятием мира. Так, черти бросают человека, по которому начинают править молебны, говоря: "Выведите его, от него жарко", или: "Он тяжел стал" (Завойко 1914, 108; 1917, 35). Ходячий покойник, который не может подступиться к женщине с ребенком, говорит: "Дякуй, шчо кóло тэбэ́ е́ а́нгол" (ангелом он называет дитя) (ПА, Любешов. Волын.); с.-х. *бабице*, нападающие на роженицу и младенца, говорят, почувствовав запах каждения: "Смрди, погано је, не можемо да идемо њима! (ОНС 2, 110, р-н Болевца).

Интересное проявление "антиповедения" демонов – обратный счет (польский упырь, считающий гробы, дойдя до девяти, продолжает счет с отрицанием, после каждой цифры произнося "не", и в обратном порядке).

2. Содержательная сторона речи мифологических персонажей (адресаты, цели речи, типы речевых актов). Адресатами речи мифологических персонажей бывают, как правило, люди. Нечистая сила зовет людей, требует у них чего-либо, угрожает, предостерегает, задает вопросы и т.д. Соответствующий материал приводится в рассмотрении различных типов речевых актов демонов, поэтому здесь мы ограничимся

* Впервые отмечено С.М. Толстой.

несколькими примерами. Души некрещенных детей просят: "Chrztu!" ("Хрэста хочу!"), русские *шольшны* кричат: "На кол дэфку, на копыл парня!" / "На вилы заткну, на копыл посажу" (Богатырев 1916, 48), гробовой голос из-под земли произносит: "Wiada wsi", леший советует охотнику: "А то вы х́чэ́тэ звы́рив набы́ты? Зав́тра прыхо́дьтэ. Мнйго на́бъэ́тэ". Адресованная человеку речь МП соответствует основным функциям демонов, в большинстве случаев враждебным по отношению к людям.

Реже былички сообщают об общении МП между собой. Так, богинки советуются друг с другом (договариваются, как им украсть новорожденного) (РТПР, 107), планетники призывают друг друга на помощь, передвигая тучи, дают друг другу указания: "Prowadź ... Prowadź ... aby na las!" (РМВЕ, 52); "Dopomóż, dopomóż!" (РМВЕ, 299), зморы жалуются одна другой на свою судьбу (распространенный сюжет о трех сестрах-зморах), краснюльки обсуждают свои дела, в том числе касающиеся хозяев и будущего их дома (Kukier, 291). Диалог водяных сообщается в малопольских быличках: человек ловит одного из водяных, принявшего вид рыбы; другой водяной зовет товарища: "Iwon! Iwon!", на что пойманный отвечает: "A já sie tu we worku na wierzbie kiwám!" (Świątek, 471–472) или: "Już sie w miechu kiwam!" (GZG, 66). Нередко водяные обращаются к месяцу, которого они называют своим богом. Они призывают его ярче светить, чтобы удобнее было рвать горох (искать блох, шить ботинки); "Świeć Bóg, szyja but, / Jak uszyja róda furt" (GZG, 64).

Демоны могут говорить и сами с собой. Из слов водяного, которые он бормочет себе под нос, можно узнать о его делах и планах: "Szyja szyja but / Moja babie na wywód" (GZG; 65); "Jutro idę do ślubu: trza sie bedzie wyiskać..." (Świątek, 470). Младенец, подброшенный нечистой силой, выдает себя тем, что разговаривает сам с собой, например, увидев гусиное яйцо, удивляется: "Уже 77 лет живу, а бочки без обруча еще не видал" (ZWAK 2, 142).

Структура многих высказываний МП не содержит упоминания непосредственного адресата, хотя по существу они нередко бывают адресованы человеку (причем скорее человеку вообще, чем реальному слушающему). Это подслушанные людьми высказывания-самовыражения, в которых проявляется состояние персонажа: недоумение, неудовлетворенность (лесавиха воеет: "выю, выю – не знаю, каго мне искать" (Добр. 1, 92); лужицкая "дикая женщина" кричит: "вечно голодна!"), беспокойство, тревога (когда водяному приходит время утопить человека он кричит: "Przyszła na mnie godzina, a topielca nima", "Czas jest już i godzina, a żadnej duszy nima" и т.п.), досада, сожаление ("Ой, догадалася, шо робить!"), обида, возмущение (полесская русалка, когда человек ткнул ее головешкой, кричит: "Упалійў, усмолийў! Тумак, гу-у-у!" (этот крик возмущения является одновременно призывом на помощь, обращенным к другим русалкам" (ПА, Верх. Жары Брагин. Гомель.), злорадство (болотный черт, завлекший человека в трясины, кричит: "Alem sie zmoszył, alem się zmoszył, ha, ha, ha!" (Drozd. 1, 178; ленчиц.); выскочившая из межи полудница говорит женщине: "Что, попалась теперя!" (Богатырев, 1916, 55), радость (русалка, проведшая год в доме и

дождавшаяся русальной недели, восклицает: "Нáши ёдут, вáши ёдут, / Нáши вáших подвезúт" (ПА, Городнян. Чернигов.) или: "Нáшы, нáшы идúть!" (ПА, Минск, Чернигов.).

Помимо прямых коммуникативных целей (отражающих поведение демонов по отношению к людям вообще: завлечь, погубить и проч.), в устах демонов слово приобретает сверхъестественную силу, сам речевой акт становится актом магическим. Так, крик водяного, являющийся, казалось бы, простой констатацией того, что наступает "урочный" час, а утопленника все нет ("Idzie czas i godzina, a mego przyjaciele nie ma") выполняет роль магического заклинания и пророчества: после того, как эти слова были произнесены, кто-то из людей должен утонуть (Peł., 119–120). Соединение в одном речевом акте разных целей, а также наличие псевдоцелей и псевдоадресатов – явления, весьма частые в сфере речи МП.

Нередко высказывания МП выполняют экспрессивную функцию, являются средством эмоционального воздействия на человека. Ту же функцию реализуют также различные формы неязыкового (кинетического или звукового) поведения МП: смех, свист, хлопанье в ладоши и проч.

Типы речевых актов МП. Как уже отмечалось, речь демонов обладает особой адресованностью. Обращенные к людям высказывания МП реализуют различные речевые акты. Среди них наиболее часты императивы (акты побуждения), степень, категоричность которых может быть разной: от требования до просьбы.

Один из видов императивных формул – призыв (приказ или просьба прийти). Особенно част он в устах водных, болотных и лесных МП. Польские богинки манят прихожих словами "Chodź do nas" (АКЕ, 8121; кроснен.), "Chodź umyć się z nami, ty brudasio" (NRR, 292), полесская русалка кричит человеку, переходящему реку вброд: "Иди сюды, иди сюды, иди сюды! Дáльшэ, дáльшэ!" (ПА, Трубчев. Брян.). Для человека должной реакцией считается отклонение призыва МП, хотя отказ также может повлечь за собой отрицательные последствия: "Дед сторожевал корову... Приходить челови́к в кустя́ми и гово́рить: "Иди з нами!" Сам як чорт. Дед ка́же: "Ни пойду!" Прише́л домой и заболéл" (ПА, Кишин Олев. Житомир.)

Призыв используется демонами наряду с другими способами заманить человека и нередко сопровождается обманом. Так, МП сулят человеку различные блага. Духи, сбивающие человека с пути, манят его: "Kuba, podź, dom ci tabaku!" (АКЕ, 8266; новосондец.), болотный черт кричит: "chodźta, chodźta ludzie, dom wom pieniędzy!" (Drozd, 1, 178, ленчиц.). МП прикидываются кем-либо из знакомых. Черт зовет человека голосом его сына: "Tatusiu! tato! podźcies mie wyciągnąć, bo nie wyjde! ..." (МААЕ 1903/6, 14). МП зовут на помощь (полес. водяной кричит: "Ой ратуйтэ мэ́нэ", "Оёёй-оёёй, ратуйтэ, ратуйтэ" – подобные крики оцениваются и как предвестие несчастья: когда они раздаются, кто-то должен утопиться), предлагают свои услуги, например, подвезти человека, привести домой: кашубский "блотник", освещающая дорогу фонарем, зовет: "Tu je droga dodom, tu je droga dodom..." (SKasz, 1, 44).

Часто МП окликают человека по имени. Зовет людей водяной:

"Wawrzus, podź ino" (Lud 1905/11, 314); полесский *потопленник* выкликает имя купающейся девушки: "Парá-а-аско! Хаді свй-и-иньє карміть!"; русалка: «На галіні гутáлася русáлка: "Хаді сюдá, Вáню!"» (ПА, Петриков, Гомель.), белорусский *лазник* (банник) "несвоевременных посетителей распугивает... поименным зовом" (Никиф. 1907, 60). В Полесье популярны рассказы о нечистой силе, окликающей человека в доме: "В хáте лякáло. Як крйкнуло: "Саўэ́то! С такім злом! Я злякáлася. И шчэ прыбáчицца на чыйсь-небúдь гблос. Шо там хтось такі гукáе. [...] Гукáе "мáмо", дак придабáца, шо дочкá гукáе, еé гблос" (ПА, Копачи Чернобыль, Киев). Опознавательным знаком карпатской *б'і сáци* является то, что она окликает человека дважды: "То вонá колы́ трéты раз нэ говóрыт, цэ ўжé нэ фáйно, нэ можнá итгí на двир. Онá крычýт два рáза" (АМ, Путилов Черновиц.). Польский упырь, выходя из гроба, выкрикивает имена людей, вызывая этим их смерть. Произнесение имени демоном является не просто зовом, а магическим актом, предвещающим и вызывающим смерть (представление, связанное с восприятием имени как внутренней сущности его носителя). Человек, откликающийся на зов демона, подпадает под его власть: "никогдá не отгýквайся, бо прййде" (ПА, Лельчиц, Гомель.) души умерших могут задушить человека, отозвавшегося на их голос (Кос. 1, 110), у мораван демон "гукалка" вовлекает тех, кто отозвался на его зов, в мучительный танец (Václavík; 126); люди, отозвавшиеся на зов домового, заболевают (ВС, 101). По единичному свидетельству окликание человека домовиком – знак его благорасположения: "Якóго ви́чочава́йка злúбить, тогб гукáе на ймья" (ПА, Петриков, Гомель.).

Требования, с которыми выступают демоны, многообразны. Они требуют от человека выполнения определенных услуг, принесения жертв "Котóрый чоловйк знáет чортý, то чортý трэ́буе, шоб кáждый рик дава́лы им ййсты... Чортý говóрять: дай мне скотýину йли детьýну" (ПА, Любешов, Волян.), домовик требует денег, еды (ПА, Калинкович, Гомель.), польский упырь, приходя под окно своего дома, зовет жену "Jeва, вуз `вуз, дай jeśé, дай rić!" (Bart. Maz., 62; замостьен.) В восточнославянской и польской зонах распространен сюжет о том, как человек похищает у демона какой-либо предмет (шапку, ботинок, простыню), после чего дух требует вернуть ему похищенное (полес. "Кáтька, вставáй да отдáй мою шляпу"). МП (черти, души умерших, водяные, смерть) нередко просят подвезти, поднести их, помочь перебраться через реку, озеро. Последнее представление связано с символикой водной преграды как медиатора двух миров. Интересно, что водяной, севший в лодку, обычно выскакивает из нее посреди реки (если он едет по дороге, то выскакивает, когда телега въезжает на мост).

Демоны могут обращаться к человеку и с просьбами. Души умерших, отбывающие наказание, просят окрестить их, молиться за них, исправить совершенные ими при жизни несправедные дела (например, несправедливое установление границ полей). Польские домашние духи – краснолюдки – могут просить позволения хозяина дома на их свадьбу, приглашают хозяйку на крестины их ребенка.

Требования и запреты демонов нередко сопровождаются (мотивируются) угрозами. Польский ходячий покойник – "стшигонь" – запрещает жене говорить о его визитах, угрожая удущить ее (SKLB, 100), силезский водяной говорит человеку, что если тот не выполнит его требования (не отдаст ему дочь), его постигнет несчастье (KD, 129). Невыполнение требования демона может иметь трагические последствия. Так, человека, не выполнившего приказ упыря уступить ему дорогу ("Na ró! droga!"), постигает смерть (Bieg., 119).

Со сверхъестественным знанием, приписываемымся МП, связывается их способность к предсказаниям будущего, пророчествам. Как пророчество может восприниматься сам звук голоса демона, его крик (обычно к несчастью). Архангельский подовинник говорит: "Худо будет"; оскорбленный человеком водяной говорит: "Pockoj, poramiętos mie ty, dziś jescie w kaluzce wody utopis sie" (РТПР, 91), полесский домашний уж, которого убивает его хозяин, заявляет: "Ты забй́л менé, домовикá, то дóма забьéшь быкá" (ПА, Житкович, Гомель.).

Благожелательно настроенные демоны могут давать людям советы, сообщать важную информацию. В быличках польская богинка подсказывает женщине средство спасения ("Polonka, chuy się dzwonka!"), то же делает полесская русалка ("Браткб́ Иўáнок! Пудтянй сўою жэнь! Бо русáлки ухб́плять!" (ПА, Лельчиц, Гомель.); польский чертик, сидящий под подушкой, рассказывает знахарю, кто околдовал больного и что делать, чтобы вылечить его (BWM, 44).

Демоны могут предостерегать человека от несчастий: грозы, града (водяные и демоны воздуха планетники), несчастного случая в шахте ("скарбник"). Так, в быличке человек слышит со стороны болота глухой могучий голос, троекратно повторяющий: "Walek, nie chodź na gyby, bo się utopisz, nie chodź Walek na gyby!" (Drozd, 1, 179; ленциц.).

Особый характер имеют в речи МП вопросы. Вопросы в собственном смысле слова (с соблюдением условия искренности: говорящий хочет иметь информацию о чем-либо) встречаются здесь редко; сфера их употребления ограничена случаями, когда демон спрашивает у человека, вызвавшего его, что ему делать (кто его вызывал): полес. "Шо ты хб́чэш?", "Кто менé визува́ў?", "Хто гукáл?"; укр. карпат. "До чо́го ты мэнэ высэдб́в?" (вопрос чертика, вылупившегося из яйца). Обычно же вопросы нечистой силы звучат как пароль, требующий определенного отклика, причем от того, был ли ответ правильным или нет, зависит жизнь отвечающего. Диалог с демоном приобретает при этом ритуализованный, "разыгранный" характер. Полесская русалка спрашивает у человека, встретившегося ей в поле: "Шо твоя мáти варй́ла?", на что ей отвечают: "Хрень да полй́нь, / Пльб́нь, да покй́нь!" – после чего она удаляется; не получив же этого ответа, русалка "мб́же затянуть у жб́то и зашчекотать, и умрэш" (ПА, Вышевичи Радомышл. Житомир.).

Лужицкая полудница задает людям в поле вопросы о выращивании леба, льна, о прядении и тканье полотна. Вопросы задают демоны болезни: русская "чума", подъезжая к дому, спрашивает под окном: "Есть ли чума в доме?", отрицательный ответ влечет за собой болезнь и

смерть (Булашев 1909, 262); польская "холера", получив утвердительный ответ на вопрос: "Śpicie?", говорит: "To śpijcie na wieki", после чего все в доме умирают, если же ей отвечают: "Nie śpijmy, jeńo Boga chwalićmy", она говорит: "To chwalcie na wieki", и люди уцелевают (Pawłowska 2, 33). Аналогичный диалог сообщается в Кашубии в связи с упырем (SKasz. 3, 330). Чтобы задержать упыря, вышедшего из гроба и идущего губить людей, необходимо ответить на его десять вопросов (SKasz. 2, 25).

Демоны могут загадывать людям загадки, ср. мотив загадок русалки в украинских песнях: "Ой, біжить, біжить мала дівчина, / А за єю да русалочка: "Ты послухай мене красна панночко, / Загадаю тобі три загадочки, / Як угадаєш – до батька пущу, / Не угадаєш – до себе возьму: / Ой що росте без коріння, / А що біжить без повода, / А що цвіте да без цвіту?" – "Камень росте без коріння, / Вода біжить без повода, / Папороть росте без цвіту". / Панночка загадочок не вгадала, – / Русалочка панночку залоскотала". (Чубинск. 3, 190). Распространен мотив о демоне, поручающем человеку отгадать его имя. Разгадывание имени демона обезвреживает его. Так, в кашубской быличке лесной дьявол *níkylaj* выводит человека, отгадавшего его имя, из леса (в противном случае он забрал бы его душу) (SKasz., 56); малопольские богинки, пришедшие к женщине за ее ребенком, исчезают, когда та отгадывает их имена (ZWAK 9, 57).

Демонам может приписываться брань. Бранится русский домовый (Афанасьев 2, 82), польская богинка (она отвечает бранью на приветствие) (PTPP, 107), водяной (LL 1957/1, 19), мора (Gryf 1922/6, 200). В Полесье детей пугают словами: "Нейды, бо там той чолоўік насўарыць..." (ПА, Кобрин. Брест.). Русские считают бранные выкрики кликуши во время припадка речью вселившейся в нее нечистой силы. В Орловской губернии зафиксирован рассказ женщины, выпившей предложенное колдуньей вино: "а только я выпила, и стал у меня в животе кто-то сперва аукать, а из живота в рот перешел и стал выражать плохие слова, непотребно ругаться" (Максимов 17, 165); ср. также рассказ о вселении в женщину беса: "Вдруг разразилась страшная буря, дочь испугалась, выскочила из полога, прибежала в избу и давай богохульничать и сквернословить... – значит в нее вселился нечистый дух" (Бурцев 1910/1; 99). После изгнания из кликуши беса ее стараются не гневить, кормят лучшей едой, "чтобы не дать ей возможности выругаться "черным словом" и не начать, таким образом, снова матерно бранить" (Максимов 18, 162). Решающая роль приписывается матерной брани в космогонической легенде о возникновении черта: "Ну Бог васкрёс и пашёл ў пёкла и стал тьгнуць некіе людэй из ямы. Адін рўкі падаё, а ўсіх рук багáто; так он не стерпёў и па-руски загнўл мáтам. И Исўс Христóс его не взял, и зделался чóртам..." (ПА, Гомель.).

К менее распространенным речевым актам демонов относятся выражения благодарности (обычно в ответ на выполненную просьбу демона). приветствие. При этом даже такой нейтральный речевой акт, как приветствие, в устах демона нередко становится знаком страшного, чужого мира. Нередко демон исчезает после приветствия: "Дорóгу робыли

мужыкі. Идэ жэнщина и кажэ: "Здрастуйтэ". Схватбыльсь, нидэ нэмá, нэмá ничóго. То русáлки" (ПА, Козелец. Чернигов.); "Лясўн. Вєсь ў лїсьтях, все сребрїстыє такїє, так блєстятъ. И гаворїт той жєнщине: "Здрáвствуй" (ПА, Городнян. Чернигов.).

* * *

Анализ текстов, бытующих в сфере народной мифологии, выявляет существенные моменты, характеризующие отношение носителей архаической традиции к демонологическим персонажам.

Мир МП мыслится как сосуществующий с человеческим, хотя во многом противоположный, противодействующий ему. Информация о сверхъестественном бытует и передается в крестьянском коллективе не как отвлеченное абстрактное знание о некоем внеположенном по отношению к человеку объекте, а как выражение конкретного бытового опыта людей, сталкивающихся с демоническим миром в повседневной жизни. Поэтому наиболее популярным жанром мифологического рассказа является быличка, повествующая о конкретных ситуациях столкновения человека с нечистой силой. Быличка является тем жанром, который осуществляет механизм освоения страшного путем рассказывания о нем и названия его по имени. Среди текстов, сообщающих о МП, быличка (наряду с поверьем) наиболее полно и непосредственно отражает демонологические представления.

Тексты малых жанров, соотносящие сверхъестественный и человеческий уровни, свидетельствуют о том, что демонологические представления во многом задают поведение членов архаического крестьянского социума, постоянно живущих "с оглядкой" на демонов, ср. тексты "правил" (запретов, предписаний и др.), использующие информацию о МП как средство повлиять на поведение собеседника. Человек, находящийся под угрозой вторжения в его мир демонов, обретает относительную безопасность благодаря соблюдению определенных правил поведения.

О возможности прямой коммуникации с МП свидетельствуют тексты, обращенные к демонам. Как видно из этих текстов, соотношение людей и МП зависит от характера последних. С одними МП (покровителями суверенитета, условием которого является соблюдение человеком известных правил поведения. Эти отношения допускают не только "мирное сосуществование", но и помощь человеку со стороны МП. Они находят выражение в произносимых людьми формулах жертвоприношения, прошения, благодарения, приветствия, извинения и проч. Отношения людей со злокозненными МП, незакрепленными пространственно (черт, русалка), сводятся к мерам по их изгнанию (формулы отгона); иной контакт с ними (вызывание, просьбы) предпринимается обычно лишь колдунами или участниками гаданий и воспринимается как опасный и предосудительный.

Тексты, приписываемые самим МП, подчеркивают "иномирность" демонов (их речь необычна по форме, обладает магической силой) и подтверждает основные функции нечистой силы (как правило, они обращены к человеку и реализуют злокозненные цели демонов).

АМ – Архивные материалы, хранящиеся в секторе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.

Афанасьев 2 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1867. Т. 2.

Бахтин – *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Богатырев 1916 – *Богатырев П.Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. № 3–4.

Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Брюсов – Рассказы Маши, с реки Мологи, под городом Устюжна / Зап. В.Я. Брюсова. 1905 // Литературное наследство. М., 1976. Т. 85.

Булашев – *Булашев Г.О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.

Бурцев 1902 – *Бурцев А.Е.* Обзор русского народного быта северного края. СПб., 1902. Т. 1–3.

Бурцев 1910/1,2 – *Бурцев А.Е.* Полн. собр. этнографических трудов. СПб., 1910. Т. 1, 2.

Виноградова – *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.

ВС – Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж, 1886.

Добр. 1, 2, 4 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1, 2, 4. СПб., 1891, 1893, 1903.

Драгоманов – *Драгоманов М.П.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

Ермолов 4 – *Ермолов А.С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках, приметах. СПб., 1905. Т. 4.

Ефименко – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 2.

Заварицкий – *Заварицкий Г.К.* О том свете и об этом. Рассказы Саратовского Поволжья // ЭО 1916. № 1–2. С. 67–83.

Завойко 1914 – *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3–4.

Завойко 1917 – *Завойко Г.К.* В костромских лесах по Ветлуге реке // Этнографический сборник. Кострома, 1917.

Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Пермской губернии. Пг., 1914.

Зеленин 1916 – *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Пг., 1916.

Левкиевская – *Левкиевская Е.Е.* Мифологическая лексика в русском, украинском и белорусском языках. Дипл. работа. МГУ, 1988.

Лотман, Успенский – *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* О семиотическом механизме культуры // Тр. по знаковым системам. 5. Тарту, 1973.

Максимов – *Максимов С.В.* Собр. соч. СПб., 1912. Т. 18.

Никиф. – *Никифоровский К.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской губернии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.

ОНС 1,2 – Обычай и народа српскога. Кн. 1,2 // СЕЗ. 1907, 1909. Кн. 7, 14.

Померанцева 1972 – *Померанцева Э.В.* Русские рассказы о домовах // Славянский фольклор. М., 1972.

Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Сахаров – *Сахаров Н.П.* Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2.

Сб. МУК – Сб. Музею української культури в Свиднику.

Серебряная – *Серебряная М.И.* К интерпретации народных представлений о "заклятой земле" // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 74–77.

Смирнов – *Смирнов Вас.* Народные гадания Костромского края (очерк и тексты) // Тр. Костромского науч. об-ва по изучению местного края. Кострома, 1927. Вып. 41.

СМР – *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Толстые – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. Доклады советской делегации к X Международному съезду славистов. М., 1988.

Ушаков – *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великоруссов // ЭО. 1896. № 2–3; С. 146–204.

ФРУ – Фольклор Русского Устья. Л., 1986.

Цивьян – *Цивьян Т.В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 154–178.

Черепанова – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. М., 1983.

Чубинский. 1,3 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. СПб., 1872–1878. Т. 1–7.

АКЕ – Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków).

АРЕ – Archiwum Pracowni Etnolingwistycznej Zakładu Języka Polskiego Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Bar. – *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkolaków. Łódź, 1981.

Bart. JSP – *Bartmiński J.* Językowe sposoby porządkowania świata: Uwagi na marginesie bilgorajskich relacji o kosmosie // Etnolingwistyka 2. Lublin, 1989. S. 49–58.

Bart., Maz. – *Bartmiński J., Mazur J.* Teksty gwarowe z Lubelszczyzny. Wrocław, 1978.

Bieg. – *Biegeleisen H.* Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego. W-wa, 1930.

Drozd. – *Drozdowska W.* Istoty demoniczne w Załęczu Wielkim, pow. Wieluń // Łódzkie Studia Etnograficzne. Łódź, 1962. T. 4. S. 117–130.

Dworak. – *Dworakowski Ś.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964. Cz. 1.

Engelking – *Engelking A.* Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej // Język a kultura. Wrocław, 1988. S. 263–278.

GZG – Gadka za gadką. Opole, 1975.

HA – Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben von H. Bächtold-Stäubli, E. Hoffman-Kneyer. Berlin u. Leipzig 1927–1942.

Karczm. – *Karczmarszewski A.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1979.

KD – Kumoty diobla: Opowieści ludowe Śląska Opolskiego. Warszawa, 1974.

KLW – Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967. Т. 3.

Kolb. – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław etc., 1962–1977.

Kotula 1962 – *Kotula F.* Z Sandomierskiej Puszczy (gawędy kulturowoobyczajowe). Kraków, 1962.

Kotula 1969 – *Kotula F.* Folklor słowny osoblwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan. Lublin, 1969.

Kotula 1976 – *Kotula F.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.

Kukier – *Kukier R.* Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej. Gdynia, 1968.

Kupisz. – *Kupiszewski W.* Nazwy wiru powietrznego w gwarach polskich // Poradnik językowy. 1963. N. 7. S. 289–295.

Łęga – *Łęga W.* Okolice Świecia. Materiały etnograficzne. Gdańsk, 1960.

Nowak – *Nowak H.* Gwary południowej Wielkopolski. Poznań, 1982.

NRR – Nad rzeką Ropą: Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego. Katowice, 1965.

Pawłowska – *Pawłowska J.* Dolnośląska wieś. Prace w pow. Miłickim w latach 1945–1960 (Studium etnograficzne). Wrocław, 1968. Cz. 2.

Pel. – *Pelka L.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

PMBE – Prace i materiały z badań etnograficznych Ośrodka mokrzeszowskiego i grębowskiego w pow. Tarnobrzeskim. Rzeszów, 1968.

PTPP – Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala. Wrocław, 1969. Т. 7; 1970. Т. 8.

RK – Relacje o kosmosie // Etnolingwistyka 2. Lublin, 1989. S. 95–149.

SGP – *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1900–1911. Т. 1–6.

SGP PAN – Słownik gwar polskich oprac. przez Zakład Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego PAN w Krakowie pod kier. M. Karasia. Wrocław, 1979, 1981. Т. 1, z. 1,2.

Simonides – *Simonides D.* Wierzenia i zachowania przesądne // FGS. S. 225–301.

SKasz – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1967–1976. Т. I–VII.

SKLb – Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego. Wrocław etc., 1985.

SKoc – *Sychta B.* Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej. Wrocław etc., od 1980.

SNS – Strachy na smigu: Bajki opoczyńskie. W-wa, 1974.

Świąt. – *Świątek J.* Lud Nadrański. Kraków, 1893.

Václavík – *Václavík A.* Výroční obyčaje a lidové umění. Pr., 1959.

WDV – Wörterbuch des deutschen Volkskunde.

Woźniak – *Woźniak A.* Podanie i legenda. Lublin, 1988.

ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ПОВЕРЬЯ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ПЛОДОВЫМИ ДЕРЕВЬЯМИ, В ОБЩЕСЛАВЯНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Т.А. Агапкина

Славянским обрядам и верованиям, связанным с растительным миром, посвящена обширная литература. Тем не менее эта тема не может считаться вполне разработанной. В частности, явно недостаточное внимание уделялось до сих пор символике и ритуальным функциям плодовых деревьев. Дело в том, что плодородное дерево занимает в обрядах и верованиях славянских народов особое место и в этом отношении лишь отчасти может быть соотнесено с дикорастущими деревьями и кустарниками. Как показывают наблюдения, фруктовое дерево, рассмотренное с точки зрения его символических функций, в большей мере принадлежит миру культуры, нежели природы. Поэтому для понимания символики фруктового дерева наиболее важны его парадигматические связи с другими культурными объектами-символами.

Особенно значительную роль плодовые деревья играют в хозяйственной деятельности и духовной культуре южнославянских народов. Тем не менее южнославянские верования и обряды, относящиеся к фруктовым деревьям, в сколько-нибудь полном объеме до сих пор не рассматривались. Единственная работа, непосредственно посвященная этой теме, принадлежит Я. Быстроно, однако в ней затронут лишь один аспект проблемы.

В настоящей статье сделана попытка выявить возможно более широкий спектр обрядовых и окказиональных ситуаций, так или иначе связанных с плодовыми деревьями, а также уяснить их место в ряду типологически соотносимых с ним природных и культурных символов.

При этом в центре внимания будут не столько отдельные виды фруктовых деревьев, сколько закономерности, относящиеся к ним в целом. Такой подход предполагает, конечно, определенный элемент абстракции, однако он вполне оправдан, ибо существует значительный круг представлений и ритуалов, для которых конкретная порода фруктового дерева не имеет большого значения. Кроме того, множество этнографических описаний также не различает отдельных пород плодовых деревьев, особенно в тех случаях, когда в языке есть родовой термин для обозначения плодового дерева вообще (ср. серб. *voška*). Основное внимание в статье уделено именно самому фруктовому дереву, а вопрос о ритуальных функциях веток, зелени и плодов затронут здесь лишь попутно.

Плодовое дерево и человек. Особое место фруктового

дерева в традиционной культуре славян обусловлено его исключительной близостью к человеку – как в плане практическом, так и в силу совпадения наиболее важных жизненных проявлений, свойственных человеку и дереву. Для фруктового дерева, как и для человека, акцентирован момент рождения, их жизням присущи периоды расцвета и увядания, они наделены способностью к плодоношению, но в то же время могут быть обделены эти свойством. По-видимому, именно поэтому фруктовое дерево может выступать в роли своеобразного двойника человека. В Зете (Черногория) считают, например, что когда близнецы посадят одновременно фруктовые деревья, первым из них умрет тот, чье дерево засохнет раньше (Радуловић, 61). У гуцулов вывороченная с корнем яблоня "вещует" смерть хозяйке или хозяину (Онищук, 41); это же предсказывает у русских поздно зацветший сад (Даль, 342).

В то же время смерть человека может рассматриваться в качестве своеобразной "платы" за преждевременно срубленное им дерево (Gustawicz, 209). Состояние равновесия между этими двумя полюсами иногда поддерживается искусственно. В Полесье считается, например, что смерть хозяев дома должна быть компенсирована гибелью деревьев из их сада: "От ў нас ў Слабадзе недалеко, як умре хадзяин ци хадзяйка, треба ў селишчы дзерэвину ссекци – ци грушу, ци яблуню" (ПА, Жажовичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Чрезмерное сосредоточение жизненных сил на одной из сторон как состояние, нарушающее естественное равновесие бытия, приводит к выравниванию ситуации за счет жертв с другой стороны. Об этом, в частности, свидетельствует известное всем славянским народам поверье, согласно которому, вторичное цветение плодовых деревьев зимой или осенью предвещает крайне неблагоприятные последствия для человека: мор, голод и др. (об этом см. специальную работу: Петров ПЦ). То же мифопоэтическое представление лежит, по-видимому, в основе южнославянского поверья о том, что если у какого-нибудь человека хорошо прививаются и затем обильно плодоносят фруктовые деревья, то его дети не будут жить долго (Филип. ВН, 201). Избыточное проявление жизненных сил со стороны человека также может отрицательно сказываться на фруктовых деревьях (см. ниже о беременной женщине).

Человек и фруктовое дерево подвержены взаимному влиянию, что выражается в перенесении свойств и качеств от одного к другому. Ребенка приобщают к энергии роста, свойственной фруктовому дереву, бесплодная женщина "заимствует" у дерева способность к плодоношению; роженица же, наоборот, передает эту способность дереву (см. ниже). Женщина, имеющая *mensis*, может наделить способностью к "цветению" фруктовое дерево, ср. сербское свидетельство, основанное на семантическом многообразии лексемы + *svēt*: "Kao vočke ne rode, enda žena (...) opere p... kad ima vrime (*mensis*. – Т.А.) pa tom vodom zalije vočke: niste još cvitom bile zalite! evo došo je cvit, da procvatete za cili svit! kako ja ne mogla bit prez mog cvita, tako vi ne mogle bit bez ploda!" (Dulaure, 178).

От человека к дереву и наоборот могут переходить и отрицательные свойства. В Орловской губ., например, верили, что "бездетный человек может лишиться своим взглядом и прикосновением какое угодно дерево

плодовитости" (РЭМ, д. 1131, л. 9, Болховский у.). Убежденность в известной изофункциональности фруктового дерева и человека определяет многие магические приемы, направленные на достижение бесплодия, в частности, обычай закапывать послед под неплодоносящее или неплодовое дерево.

К теме взаимного обмена свойствами и способностями между человеком и деревом нам еще не раз придется вернуться по ходу изложения.

Плодовое дерево, женщина и рождение ребенка. Для символики фруктового дерева в его отношении к беременной женщине, роженице, бесплодной женщине и новорожденному, определяющей является идея непрерывного воспроизведения жизни. Так, например, по поверьям южных славян, женщине, чтобы избавиться от бесплодия, нужно съесть какие-нибудь особые плоды фруктового дерева. У сербов – три первых почки или цветка (Борџ. Д, 17); в Скопской котлине – первые фрукты, что, однако, считалось неблагоприятным для дерева (Филип. СК, 489); в Шумадии – фрукты с дерева, привитого и принесшего плоды в один и тот же год (Павловић, 128); в р-не Пловдива – плоды, задержавшиеся на дереве до поздней осени (ЕИМ – № 879 – II – С. 25); у болгар в Банате – фрукты с дерева, принесшего плоды второй раз в году (Телбизовы, 216). Известны и иные символические способы наделяния женщин способностью к плодоношению через контакт с фруктовым деревом. В Хомолье, например, женщина, у которой не было детей, шла в лес, где, найдя *дивљу треињу* (дикорастущее фруктовое дерево), пригбала к земле одну из веток и пролезала под ней со словами: "Како ти ниси жалова у свой род, тако и ја да не будем жалова у свой род!" (Борџ. Д, 19). Фруктовому дереву могла приписываться и оплодотворяющая сила, т.е. в известном смысле оно ассоциировалось с мужским началом, ср., например, приведенное М. Миличевичем описание, в основе которого – символический койтус женщины и фруктового дерева: бездетная женщина на ночь вешала на фруктовое дерево свою нательную рубашу, перевернув ее подолом вверх; утром, найдя в ней что-либо живое (муравья, жука, бабочку), она должна была съесть это (Милићевић, 188).

В целом же людям, не имеющим детей, возбранялось совершать какие-либо операции, связанные с фруктовыми деревьями. Характерно, поэтому, что первыми фруктами из нового урожая в большинстве славянских традиций угощали многодетных матерей, рожениц или беременных женщин, но никак не стариков или бездетных.

Отношения беременной женщины с фруктовым деревом у южных славян, как правило, регламентировались рядом запретов и ограничений. Ей запрещалось лазить на деревья, собирать плоды, иногда даже дотрагиваться до дерева (Радуловић, 59; Дучић, 327), иначе дерево, по поверью, высохло бы или перестало плодоносить. Объяснение такого рода запретов можно найти в представлении о двоедушии беременной женщины (см. Толстая Бж) и как следствие этого – ее опасности для окружающих природных и культурных объектов. Запреты такого рода, впрочем, могли иметь и иное основание: в Боснии, например, беременной не разрешалось участвовать в прививании фруктовых деревьев, так как считалось,

что если привой не примется или кто-нибудь срубит это дерево, то ее будущий ребенок умрет (Dragičević, 197). В то же время известны и противоположные поверья, в частности, о том, что беременная женщина может наделить плодовитостью фруктовое дерево, если в какой-нибудь праздник обойдет его кругом (словац., серб., см.: Толстая Бж).

В отличие от бездетной и беременной женщины, роженицу, а также многодетную женщину стремились привлечь к ритуалам, относящимся к фруктовым деревьям, так как влияние этих лиц считалось исключительно благотворным. Им поручали некоторые начальные операции по прививанию фруктовых деревьев или подрезанию лозы в день св. Трифона; под фруктовое дерево выливали воду, в которой умывалась роженица (Грбић, 109).

Одним из символических способов воздействия на рост и развитие ребенка (новорожденного) является известный многим народам обычай сажать дерево по случаю рождения ребенка, хотя именно у южных славян, по нашим сведениям, он не встречается. Спорадически обычай фиксируется в других славянских зонах, например, у лужичан при рождении ребенка сажали фруктовое дерево (Schneeweis, 4). Интересно, что в Полесье в такой ситуации сажали обычно дуб, который соотносится с фруктовым деревом по ряду показателей (см. ниже).

У всех славянских народов принято было выливать под фруктовое дерево воду, в которой купали новорожденного. У лужичан в течение шести недель после рождения ребенка воду от его купания выливали под одно и то же фруктовое дерево; на него же вешали солому, которую подкладывали под ребенка во время купания. Впоследствии дерево получало имя ребенка, и лужичане верили, что ребенок будет расти так же, как дерево, а дерево в свою очередь принесет богатый урожай фруктов. При болезни ребенка оно предвещало его судьбу: если ветки начинали сохнуть, считалось, что ребенок может умереть, если оставались зелеными – верили, что он выздоровеет (Schneeweis, 3–4). У южных славян эти действия мотивировались стремлением передать ребенку некоторые свойства фруктовых деревьев: черногорцы выливали воду под шиповник, чтобы ребенок был таким же румяным, как его плоды (Jovović, 94), нередко, впрочем, воду из купели выливали под любое растение; банатские болгары сопровождали это словами: "Гъй да расте и дитету" (Телбизовы, 214). Вместе с тем, этим действием не только ребенка приобщали к энергии роста, свойственной фруктовому дереву, но и наделяли ею само дерево, которое должно было, по поверью, получить дополнительный стимул к развитию и расти вместе с ребенком (ср. Bednárík, 22).

У южных славян особое развитие получил обычай относить к фруктовому дереву первые остриженные волосы и ногти ребенка. Волосы иногда оставляли под деревом "да дете напредује као воћка" (Петровић, 264), привязывали к леторосли (Филип. ВН, 151) или клали их в развилку дерева (Филип. Г, 155). В ряде мест волосы относили к любому молодому дереву, а не специально к фруктовому, обычно – к вербе или тополи, как наиболее быстрорастущим (Бушетић, 542). Примечательно, что если ритуальная стрижка или расчесывание волос производились со взрослыми

людьми, то это делали не под фруктовым деревом, а на траве, в поле под вербой, у лозы и т.д. (Борб. ЗО, 56; Пирин. край, 439, 446; Дебельковић, 268). Впрочем, подключение ребенка к природной жизнедеятельности могло иметь и более опосредованный характер. В Лесковацком крае, например, с этой целью на третий день после родов роженица с ребенком на руках должна пройти по саду между молодыми фруктовыми деревьями (Борб. ЛМ, 415).

Причастность плодового дерева к идеи продолжения жизни, а также ко всему комплексу деторождения обнаруживается в некоторых приметах, относящихся к смерти, и в похоронных обычаях. Поляки, например, считали, что вырванное ветром фруктовое дерево предвещает смерть ребенка (Gustawicz, 208). В Герже место для похорон некрещеного или мертворожденного ребенка выбирали в зависимости от того, хотели ли его родители иметь в будущем детей; если хотели, то ребенка хоронили под каким-нибудь фруктовым деревом, если нет, то под сухим или старым (Петровић, 296). В Лесковацком крае, если у родителей умер первый ребенок, то на время похорон их отводили к какому-нибудь фруктовому дереву, которое они должны были обхватить руками, по-видимому, для того, чтобы иметь в будущем детей (Борб. ЛМ, 502).

У болгар особая роль отводилась фруктовому дереву в обрядности Бабиного дня – традиционного праздника повитух (8.01). Многие его эпизоды происходили именно под фруктовым деревом: здесь повитухе поливали на руки, приподносили ей подарки или иным способом чествовали ее, здесь же нередко устраивали застолье; сама повитуха совершала по отношению к женщинам ряд магических действий, сидя под *раждовито дърво* – *за да раждат жените* (Пирин. край, 433).

Плодовое дерево в свадебном обряде. По сведениям Я. Коморовского, у сербов, болгар, а также на Украине и в южнорусских областях фруктовое дерево используется для изготовления свадебного деревца. Это обычно вишня, яблоня, слива и др. (Komorovský, 242–244). В р-не Лодзи традиционное свадебное деревце делали из верхушки ели, ольхи или тополя, но называли его *jabłoneczka* и украшали на манер яблони (Dekowski, 134). На Украине фруктовое дерево встречалось в качестве свадебного наряда с елью и сосной (Романюк, 78). На остальных славянских территориях свадебное деревце чаще всего делали из вечнозеленых растений (ели, сосны, пихты). В свадебной обрядности болгар ветки фруктового дерева использовались для изготовления свадебных венцов (Вак. ЕБ, 567), как материал для древка свадебного знамени (Вак. БТБ, 351), на фруктовое дерево в конце свадьбы относили предметы из свадебного наряда невесты и иные свадебные атрибуты: фату, венцы, древко знамени, свадебные букеты (Пирин. край, 399–400; Вак СОП, 74).

В отдельных случаях у южных славян вблизи фруктового дерева совершаются определенные свадебные ритуалы. В частности, у сербов и болгар существует обычай брить молодого в канун свадьбы. Как правило, это делают именно под фруктовым деревом (Вак. СОП, 68), после бритья остриженные волосы кладут в цветы или относят к фруктовому дереву, что должно, якобы, способствовать деторождению: жениху при этом

желают, чтобы он у *браку цветао* и имел детей (Борб. ЛМ, 453). В Добрудже по окончании свадьбы под фруктовым деревом с невесты снимают свадебное покрывало и фату (Добруджа, 286–287). В р-не Ресавы после официального венчания в церкви какая-нибудь старая женщина, взяв молодых за руки, обводит их трижды вокруг сливы, благословляя на счастливый брак с детьми (Бошковић, 183), (ср. о венчании вокруг дерева у русских: Лог., Усп., 15–17). О связи фруктового дерева со свадебными хлебами речь пойдет ниже.

Плодовое дерево в похоронном обряде. Одной из наиболее архаичных ритуальных практик, относящихся к фруктовому дереву, является обычай хоронить под ним некрещеных и мертворожденных детей, а также так называемых заложных покойников (см. Котляревский, 94–95, 102–103, 231). Одно из наиболее ранних из известных нам свидетельств, содержащее указание на похороны ребенка под деревом, датируется серединой XVII в. и относится к территории современной Словакии (см. Markov, 540). Судя по этнографическим описаниям XIX–XX вв., в различных южнославянских регионах (Болгария, Македония, Сербия, Хорватия) похороны некрещеных детей под фруктовым деревом были не столь уж большой редкостью. Например, во Врачанском окр. такого ребенка закапывали в саду под кустом шиповника (БСУ – 313 – с. 150), в р-не Болевца и в Алексинацком Поморавье – под любимым фруктовым деревом, растущим в саду (Грбић, 114; Антонијевић, 159), в Таково их хоронили в отцовском имении под фруктовым деревом, никак не помечая могилы (Филип. Т, 173); погребение детей в лесах известно в Хорватии и у мусульман Боснии (Костић, 17). У восточных славян такие нетрадиционные захоронения детей и "заложных" покойников осуществлялись в саду, на гумне, в поле и в других местах и были в XIX в. вполне обыкновенным явлением (ср. Зеленин, 37–39, 290–291; Седакова, 215–216). На территории Полесья захоронение в саду некрещеных детей и самоубийц отмечено в восточной зоне (Сумщина, Черниговщина, восточная Гомельщина, юго-западная часть Брянщины) и распространяется на Курскую и Орловскую области (см. Кабакова ДУК). Кроме того, такие похороны были возможны в ряде центрально- и севернорусских областей. Аналогичные свидетельства из западнославянского ареала нам неизвестны. (О похоронах животных под плодовым деревом см. ниже).

Редуцированной формой погребения под деревом, по всей вероятности, можно считать известный всем славянским народам обычай сажать дерево на могилу по завершении похорон или по истечении какого-либо срока. В Карловском окр. (Болгария), например, фруктовое дерево сажают через 40 дней после окончательного расставания души с телом, так как до этого момента "още има дъх отдолу" (ЕИМ – 881 – II – с. 48). При похоронах "заложных" покойников дерево на могиле иногда воспринимается как своего рода замена креста, ср.: "Крушину сажали, коли чэлаовек повесился, дак вместо креста на могилу" (ПА, Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.). У южных славян на могилу сажают преимущественно фруктовые деревья, в то время как в похоронной обрядности восточных и западных славян фруктовое дерево играет не столь важную роль, уступая место рябине, березе, липе и другим дикорастущим деревьям.

Наряду с этой – общераспространенной у славян практикой – в различных южнославянских регионах до самого последнего времени сохранялся обычай носить украшенное деревце во главе процессии при похоронах девушки или молодого человека. Особенно последовательно он соблюдался в ритуале свадьбы-похорон (см. специально: Барјактаровић). т.е. в тех случаях, когда хоронили невесту или жениха, и похоронный обряд включал в себя элементы, имитирующие свадьбу (ср., например: Добруджа, 297). По наблюдениям П. Костица, украшенное деревце на похоронах молодых встречается главным образом в восточной Сербии, в западной же и в средней Сербии, а также в Косово и Черногории оно заменено обрядовым знаменем (Костић, 11–14). Кроме того, обрядовое деревце на похоронах молодых известно болгарам (главным образом – на северо-западе Болгарии), у банатских геров, у румын в Сербии. Фруктовое дерево (обычно сливу или яблоню, реже – абрикос, черешню, вишню и т.п.), предвзятительно выкопанное или вырванное из земли с корнем, украшают плодами и цветами, шерстяными нитками, лентами и т.п. и несут за гробом или во главе процессии (Грбић, 252; Милићевић, 344; Миј. ОР, 27; БХ, 272; Милошевић, 204). В Височской нахии на могилу ставят стеклянную яблоньку, украшенную лентами (Филип. ВН, 180). На дерево иногда вешают кое-какие вещи из одежды умершего (Костић, 14), по окончании похорон дерево сажают в головах могилы. Согласно обстоятельному описанию, приведенному Д. Мариновым, в северо-западной Болгарии при похоронах молодых за гробом носили *оруглицу* – спиленную верхушку фруктового дерева, украшенную на манер свадебного деревца. После похорон ее втыкали в землю за крестом; когда *оруглица* сгнивала и падала, на ее место сажали обычное фруктовое дерево (Марин. ИП, 530).

Выбор фруктового дерева в ситуации свадьбы-похорон явно не случаен, как не случайно и то, что для обрядового деревца выбирали иногда именно молодое дерево (Грбић, 252), отросток фруктового дерева (Добруджа, 297) или дерево, недавно начавшее плодоносить (Милићевић, 344). В то же время обращает на себя внимание тот факт, что украшенное деревце нехарактерно для похорон детей и встречается только при погребении молодежи, достигшей брачного возраста. Понятно, поэтому, что использование обрядового деревца при погребении молодых относится более к ритуальному комплексу "свадьба-похороны", нежели собственно к похоронным обрядам.

В целом же дерево, которое посажено на могиле человека, или то, под которым человека похоронили, в мифопоэтических представлениях славян воспринимается как инкарнация души умершего и место ее обитания и одновременно маркирует незавершенность жизненного цикла. Комплекс поверий, примет и ритуальных практик, отвечающих этим воззрениям, актуализируется в тех случаях, когда речь идет о лицах, умерших "до срока", а также в известном смысле о "нечистых" покойниках. У южных славян это главным образом дети и молодежь, у восточных – дети, а также "заложные" покойники. Идея "неизжитого века" определяет специфику погребения этих категорий покойников.

Плодовое дерево и скот. Символические функции фрук-

тового дерева, связанные с наделием окружающих его природных и культурных объектов плодovitостью и с умножением богатства, прослеживаются также в магических действиях, относящихся к скоту и домашней птице. Общим местом для южнославянских скотоводческих обрядов является использование веток фруктовых деревьев во время ритуального доения коз и овец в Юрьев день. В Буджаке (юго-восточная Сербия) в канун Юрьева дня из цветов, оставленных на ночь на фруктовом дереве, делают венки и надевают их на шею овце и ягненку (Пантелић, 219); в р-не Плевны – венок из грушевых и яблоневых веток надевают первой вышедшей из загона овце (Марин. НВ, 449); таким же венком, называемым *гергьовка*, украшают овцу, предназначенную для курбана (Марин. НВ, 451); в Пиринском крае первый раз овец доят через венок, сплетенный из сливовых прутьев (Пирин. край, 446); в Кюстендильском окр. из первого овечьего или козьего молока делают сыр и втыкают в него ветки расцветших яблонь (Захариев КК, 157); в Шумадии первую кадку с сыром, обвязанную красной ниткой, оставляют на грушевом дереве (Павловић, 139). В других славянских традициях ветки плодовых деревьев в подобных обрядах не используются.

Во многих славянских традициях спорадически встречаются отдельные обычаи, также относящиеся к скоту и фруктовому дереву. В Полесье, например, корову гонят на случку при помощи палки, застрявшей в ветвях фруктового дерева при сборе фруктов, ср.: "Кие шукают, шо на груше застрал. Ту палку найде и корову угоняють, коб побигала" (ПА, Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.). Обращает на себя внимание также обычай привязывать скотину к фруктовому дереву: теленка при отлучении его от коровы, чтобы он быстрее рос (морав., Bartoš, 254), или только что купленную корову – ради изобилия молока или для прилучения ее к новому дому (Rožić, 105; Bartoš, 277). У словенцев принято в один из праздничных дней декабря подкладывать на насест хворост и ветки, собранные тайком в чужом саду, чтобы куры, якобы, лучше неслись (Kureč IV, 17).

Обычай хоронить под фруктовом деревом домашних животных изредка встречается у восточных и западных славян, ср.: "Як не родить вонэ, тые дерево, то бувае закопають падло под ним, як бувае овэчка чы свиння здохне" (ПА, Хоромск Столинского р-на Брестской обл.); в Перемышльском пов. под корни фруктовых деревьев закапывали сдохшего петуха или курицу (Cisek, 74). В такого рода записях обычно отмечается, что животное закапывают под деревом, которое не плодоносит. Можно таким образом, предположить, что тем самым фруктовому дереву передается плодovitость скота и домашней птицы (хотя подобная ритуальная практика не исключает, разумеется, и рационалистического толкования). К явлениям, близким к только что описанным, по-видимому, принадлежит и обычай оставлять на дереве куски навоза или помета, иногда вместе с какой-нибудь пищей (Tomeš, 196).

Плодовое дерево и хлеб. В обрядности всех славянских народов фруктовое дерево выступает в одном контексте с хлебом, житной соломой, тестом, а также некоторыми предметами домашней утвари для выпечки хлеба. У южных славян саду и фруктовом деревьям пос-

выпекаются специальные рождественские хлеба (наряду с хлебами, изображающими ниву, лозу, скот и т.п.): в Буджаке пекут калач, называемый *градина* (Пантелић, 217); в Лютомерском крае Словении – *sadni kruh* (Mödemdorfer, 115); в Ресаве – "котарицу за воће", "да роди воће" (Миј. ОР, 35); эти хлеба затем съедают в течение святок. В других славянских традициях к фруктовому дереву иногда относят обычные рождественские хлеба. По материалам Этнографического атласа Польши, в Сочельник на деревья вешают калачи и крестики из теста (РАЕ, карта № 499). На Мазурах в день Трех королей (6.01) под фруктовое дерево кладут фигурное печенье "powelatko", изображающее птиц, животных, маленького Христа, Богородицу, и сопровождают это словами: "ja sie daje powelatko, a ty mi daj owoc za to" (FWM, 398). В Украинском Полесье хлебом, испеченным под Новый год (на *Богатую кутью*), стучат по фруктовому дереву, чтобы оно уродило (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.); у турецких сербов по дереву бьют калачом (Ястребов, 37).

Широкое распространение у славян получили действия с ржаной соломой и соломенными перевяслами, совершаемые в рождественские праздники. У южных славян обычно берут солому, лежавшую на полу (под рогожей или скатертью), на которой стоял рождественский ужин. В Пиринском крае эту солому привязывают к фруктовому дереву "да раждат като рџита" (Пирин. край: 466); в Македонии – обвязывают ею дерево (Трајкоски, 120). Иногда ее просто оставляют у фруктового дерева, "да роди као зоб и да буде крупна као јабука" (Ђукановић, 241), сжигают в саду и подпаливают ею деревья (Анџијевић, 170), вьют из нее венки, которые вешают на деревья (Ан. БНП, 31). Иногда деревья обвязывают соломой, которая в Сочельник лежала на ночвах. У восточных и западных славян соломой чаще всего обвязывают фруктовые деревья (см. ниже специально об обвязывании). По материалам Этнографического атласа Польши, там известны три формы использования рождественской соломы для обеспечения урожая фруктовых деревьев: это обвязывание деревьев перевяслами, вывешивание на деревьях венков из соломы и сжигание соломы в садах (РАЕ, карта № 497).

Обычай дотрагиваться до фруктового дерева руками, вымазанными в тесте, или выливать под дерево воду, в которой мыла руки женщина, месившая тесто, широко известен южным и в меньшей степени – восточным и западным славянам. Никаких заметных различий (кроме календарного приурочения) в этой магической практике по отдельным славянским регионам не наблюдается. У болгар это происходит в день св. Трифона и в Юрьев день, у сербов, как правило, после замешивания рождественской *чесницы* (Ђукановић, 232; Бубало, 87); в Хорватии – на масленицу. В Самоборе, например, женщина, месившая специальный хлеб, равный со всех сторон (*potenak*), должна была после этого обойти все фруктовые деревья и коснуться их руками, вымазанными в тесте (Lang, 71). У западных славян этот обычай встречается значительно реже. В Средней Словакии зафиксирован любопытный аналог ритуала: здесь к фруктовому дереву относили кусок, который был первым отрезан от теста, приготовленного для выпечки рождественских хлебов (Horváthová, 36).

На Украине и в Белоруссии сходный обычай приурочен к свадебному обряду, причем его семантика остается такой же. После того, как каравайницы посадят каравай в печь и вымоют руки, воду выливают в сад, ср. полесскую запись: "Як посадять каравай в пич и мыють руки, значить, и потом тыю воду нывеста выльвае, выносить и лье под дэрэво, прымэром под яблуню чы шче пуд якое-нэбудь дэрэво плодовитое, шоб родылося" (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.).

Более опосредованно связь хлеба и фруктового дерева проявляется в обычаях относить к дереву помело (ср., например: Вартоš, 280).

Нетрудно заметить, что смысл только что рассмотренных ритуалов состоит в перенесении производительной энергии, заключенной в хлебе и других предметах, связанных с его производством и выпечкой, на фруктовое дерево. В то же время в обрядности славянских народов можно встретить и иное соотношение фруктового дерева и хлеба, когда именно фруктовое дерево выступает в качестве источника производительного начала, как, например, в словацком обычае топить в Рождество печь здоровым грушевым деревом, чтобы в ней потом удался рождественский хлеб (Horváthová, 36).

Особой продуцирующей силой обладают ритуальные символы, возникающие в результате соединения обоих этих элементов: хлеба и фруктового дерева. Мы имеем в виду прежде всего свадебные хлеба с воткнутыми в них деревцами или ветками. Такую форму могут, как известно, иметь не только главные свадебные хлеба типа каравая или калача (см. Komorovskú, 201–204), но и выпеченные изделия меньших размеров, предназначенные для отдельных свадебных чинов (например, болгарское *кумовото дрџце*) или для раздачи гостям (типа полесских "шишек"). Для изготовления этих свадебных предметов используют обычно те же деревья, что и для свадебного деревца вообще, т.е. фруктовые и вечнозеленые деревья. В ритуальных предметах этого ряда справедливо усматривают символику койтуса, соединения женского (круглый хлеб) и мужского (деревце) начал (ср. хотя бы Янева, 60). Ритуальные предметы, соединяющие эти два элемента, встречаются у южных славян и в календарной обрядности.

Наконец, особым ритуальным символом, аналогичным описанным здесь, является западно-полесский "каравай-сад": т.е. каравай, украшенный на манер сада (с воткнутыми в него веточками фруктовых деревьев, забором из бумаги и т.п.); близкие ему формы известны и в восточной Польше (Bačzkowska, 81–82). Это украшение каравая, а также сам каравай, "наряженный" таким образом, иногда называют "садом" (ПА, Заболотье Малоритского р-на Брестской обл.). Очевидная связь каравая-сада с идеей плодородия, единой в своих основных проявлениях (аграрно-хозяйственном и семейно-брачном), позволила Т.В. Цивьян, специально занимавшейся этим вопросом, увидеть в этом ритуальном объекте своего рода символику "в квадрате": "сделанный руками человека "свадебный сад" сам по себе выражает идею плодородия, но его еще контаминируют с другим объектом с той же символикой, причем каравай в буквальном и переносном смысле становится почвой для сада и залогом его успешного роста" (Цивьян ПЭС, 98).

Плодовое дерево в системе ограничений, за- претов и оберегов. Запрет рубить фруктовое дерево известен во всех славянских традициях. О его глубокой древности говорит тот факт, что он был включен в списки грехов, бытовавшие в древнерусской письменности (Смирнов, 30, 49). Этот запрет входил также в южно- славянские епитимейники, например, в "Правило св. Отец по заповеди св. Василия Великого" (Смирнов, 292–293). Ориентировочно запрет дати- руется С.И. Смирновым первой половиной XI в. В настоящее время запрет срубить или выкапывать фруктовое дерево до тех пор, пока оно само не засохнет, фиксируется иногда в Полесье, ср.: "От сад садять. Грех рубать его. Яблони, груши. Пака не засохне сама сваею смертю" (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.). По поверью, последствия нарушения этого запрета весьма неблагоприятны для человека и могут вызвать его смерть (пол., Cisek, 74), увечье (серб., Филип. ВН, 200), высыхание сада (словац., Tomeš, 194). Чрезвычайно выразительным в этом смысле представляется тот факт, что фруктовое дерево, в отличие от большинства других деревьев, практически не имеет отношения к сфере народной медицины и прежде всего к магической процедуре перенесения на дерево болезней и "уроков". Единичные факты такого рода можно встретить лишь в западно- и восточнославянских материалах, для южнославянской традиции они вообще не характерны. Красноречивое свидетельство бережного отношения к фруктовому дереву приводит в своих материалах А. Фишер: "W Dukielskiem wodę po kapeli noworodka wylewa babka pod brzozę, jeśli dziecko jest chore, w przeciwnym razie pod słodką gruszką" (Fischer, 63).

Нетипично также использование в лечебных целях веток, зелени и почек плодовых деревьев (исключение составляют магические действия, практикуемые с целью избавления женщин от бесплодия). Ветки и зелени фруктовых деревьев – в отличие от дикорастущих – не свойственны апотропейские функции: их не втыкают в поля, дома и хозяйственные постройки, не охраняют с их помощью скот и пр. Обычно вообще возбраняется срезать с них ветки или сдирать кору, особенно в весенне-летний период. Своеобразная обособленность фруктовых де- реьев проявляется и в том еще, что народная фантазия избегает "посе- лять" на них демонические существа.

В то же время считается, что фруктовые деревья, как и люди, скот, пчелы, подвержены "урокам", на них можно навести порчу. В особенности это касается ухоженных садов, деревьев, которые пышно цветут и приносят много фруктов; запущенные сады и неплодоносящие деревья, как и люди преклонного возраста, не подвластны порче и "урокам" (Борф. ЗО, 86–87). У фруктового дерева можно отобрать плодородие так же, как молоко у коров или "спор" с чужих полей. Считается, например, что если символическое "зарубание" фруктового дерева совершит втайне кто-либо посторонний, плодородие дерева *се прехвърля* на его сад (Капанци, 267). Если фруктовое дерево стало жертвой сглаза или намеренной порчи, то с него раньше времени опадают цветы и фрукты; может засохнуть оно само или привой на нем; сад может быть уничтожен градом или непогодой (Борф. ЗО, 22, 44, 91).

Способы наведения порчи на сад традиционны: подливание воды, в которой мыли покойника или больного, или той воды, в которой стирала белье женщина после *mensis* (ДЗВ, 79), сдирание коры в определенные дни календаря (Филип. ВН, 190) или кража первых фруктов из нового урожая (Bartoš, 281). Чтобы уберечь фруктовое дерево от сглаза или порчи, на него вешают чеснок (Борф. ЗО, 142), череп коня (Тројановић, 11) или красные тряпки, на которых должны задерживаться "урочливые" взгляды, а также окуривают сад головешками бадняка или рождествен- ской соломой, чтобы "не маносват плодове" (Петров ЛЛ, 412).

Одной из причин, по которой фруктовое дерево могло засохнуть или перестать плодоносить, считались человеческие грехи, а также наруше- ние человеком ряда календарных и бытовых запретов. В Височской нахии полагали, в частности, что до тех пор пока в селе есть женщина легкого поведения, в саду не будет приниматься привой (Филип. ВН, 188), ср. восточнославянское поверье о несчастьях, которые могли бы постигнуть дом, если бы невеста оказалась "нечестной".

Угрозу плодovому дереву может также нести работа в саду в праздни- чные дни (см. ниже) и некоторые действия, совершаемые с фруктовыми деревьями в определенные дни календаря, ср. моравское свидетельство: если в день св. Яна (29.08) вонзить топор в дерево, то оно высохнет до корня, поэтому, чтобы злые люди не могли навредить дереву, праздник этого святого указан в календаре под другим числом. А если кто-нибудь ударит по дереву обухом топора на св. Апона, то дерево высохнет до вечера, поэтому день этого святого вообще не обозначен в календаре (Bartoš, 280).

Общеславянский запрет ходить в сад женщине во время *mensis* не нуждается в дополнительных комментариях; игнорирование его, по поверью, приводит к тому, что сад перестает плодоносить, ср. украинское свидетельство: "У садок з циганами (т.е. во время *mensis* – Т.А.) ніяк не годить ся ходить, а на дерево лізти прямо гріх, бо кажуть, і дерево те всхне, що на його полізе така людина, і садок буде неродючий" (ДЗВ, 79). В ряде зон запрещается отпраплять под деревом естественную нужду (Борф. ЛМ: 546; Wisła 1900/14, 57), влезать на дерево в обуви (Magierowski: 161), прививать деревья после участия в похоронах (Миј., Буш.: 108).

Обрядовое использование веток и зелени. В отличие от множества других деревьев и кустарников, ветки и зелень которых – без различия пород дерева – используются в нескольких универсальных функциях (апотропейческой, профилактической, орнамен- тальной и др.), ветки фруктовых деревьев обычно сохраняют в обрядах присущие им продуцирующие функции. Уже упоминалось о том, что ветки фруктовых деревьев служат материалом для изготовления различных атрибутов свадьбы, ими украшают свадебные, рождественские и другие хлеба, венками из веток фруктовых деревьев "обряжают" скотину в Юрьев день, ветвь или спиленное фруктовое дерево используется для свадебного дерева. В Болгарии украшенную ветку фруктового дерева (не только культивируемого, но и дикорастущего) носят с собой "сурвакари" (см.: Йорданова). Кое-где в Сербии полазник приходит в дома

с веткой оливкового, сливового или кизилового дерева, которой он ворошит угли в очаге и т.п. (Вукмановић, 491; Грбић, 77, 78).

Ветки фруктовых деревьев нередко используются в обрядах, отмечающих начальные эпизоды жизненного и календарного циклов, что по идее ритуала должно обеспечить благополучие человека и окружающей его среды на весь предстоящий период жизни. Изготовление бадняка из фруктового дерева в Гевгелии объясняют, например, тем, что в этом случае "кућа" и "година" будет "родна" (Тановић, 82). В р-не Хасково (Болгария) по завершении строительства дома на крышу ставят крест, сделанный из *родовито дрво* (ЕБ, 225). В Левче (Шумадија) накануне общесельской славы выбирают *колачара*, который будет распоряжаться на этом празднике; во время выборов его украшают ветвями фруктовых деревьев и виноградной лозой "да окити година берићетом" (Миј. ЛТ, 138–139).

Пожалуй, единственным общеславянским обычаем, связанным с ветками плодовых деревьев, является известное многим европейским и балканским народам зимнее (рождественское) гадание по веткам яблонь, вишен, черешен и других фруктовых деревьев, поставленным в воду накануне одного из праздничных дней декабря. Считается, что ветки, распутившиеся к положенному сроку (обычно – к Рождеству), предвещают девушке скорое замужество, а остальным членам семьи – долгую жизнь, благополучие, успех в делах и т.п. Это гадание обладает на редкость устойчивой структурой и описывается с помощью текстов, поразительным образом совпадающих между собой в разных славянских традициях (наиболее подробное описание ритуала гадания выполнено на материале украинской традиции, см. Копержинский, 45–49). В то же время некоторые детали гадания (особенно требования к срыванию веток и их поливанию; помещение их в подпол, ношение расцветших веток на голове), а также его основа – искусственное проращивание веток к определенному празднику – позволяют с известными оговорками – указать на аналогию этого гадания "Садам Адониса" и одновременно увидеть в нем – как и в случае с "караваем-садом" один из периферийных дериватов универсальной мифологемы сада (см. Цивьян СТ).

Плодовое дерево в цикле календарных обрядов. Рождество Христово, столь часто упоминаемое в нашей статье, как впрочем, и весь святочный период, является далеко не единственными праздниками, к которым приурочены ритуалы, связанные с фруктовыми деревьями. Именно в границах календарного года и прежде всего, конечно, зимнего и весеннего периодов, совершаются ритуальные действия и магические процедуры, направленные на обеспечение будущего урожая фруктов. С этими целями деревья обвязывают, бьют, трясут, деревьям "угрожают", "будят" их, "стыдят" и т.п. (специально об этих действиях см. ниже).

На фоне этого достаточно устойчивого набора обрядовых практик, характерных для всех славянских народов, южнославянский календарь выделяется прежде всего тем, что он буквально переполнен разнообразными запретами, регламентациями, рекомендациями, приметами и гаданиями, касающимися фруктовых деревьев и приуроченными едва ли не к

каждому дню. С известной долей условности можно утверждать, что если в восточнославянском ареале основная масса календарных установлений ориентирована на злаковые культуры (прежде всего – рожь) и скот, то у южных славян к ним можно добавить фруктовое дерево; западнославянский ареал занимает в этом смысле промежуточное положение, ср. обычай оставлять на ветвях фруктовых деревьев несколько плодов ради будущего урожая так, как оставляют "бороду" при жатве на поле (Тројановић: 19; Schneider, 216). Обстоятельное описание этой системы установлений в рамках одной статьи невозможно, поэтому мы ограничимся несколькими основными моментами.

Запрет работать в праздники у южных, реже – западных славян конкретизируется применительно к фруктовым деревьям – нельзя собирать плоды с деревьев (словен., Kuret II, 245) или получает соответствующую мотивировку – нельзя работать в "сухие" дни, иначе высохнут фруктовые деревья (пол., Gustawicz, 209); нельзя танцевать в пост, иначе не уродятся фрукты (Žatko, 75). Запрет топить печь и выпекать хлеб в определенные праздники (обычно – из-за угрозы засухи) поясняется изредка следующим образом: "květ (на фруктовых деревьях. – Т.А.) by se zapekl" (Vančik, 32, примеч. 75).

Иногда, как и в случае с запретами, фруктовое дерево входит в мотивационный "фрагмент" того или иного ритуала. Например, в Хорватском Приморье, где для бадняка зачастую используют фруктовое дерево (см. Толстой Б), символическое "кормление" бадняка в Сочельник совершается в том числе и для того, чтобы "все фруктовые деревья обильно плодоносили" (ВВ, 216). Аналогичным образом ориентирована на урожай фруктов и вся система календарных примет (погода в определенные дни, поведение животных). Заботой о фруктовых деревьях продиктованы и некоторые специфические действия, исполняемые в праздники. В частности, в Добрудже 1 марта женщины обязательно прядут, чтобы могли *predat* 'расти, развиваться' фруктовые деревья (Добруджа, 324).

В ряде мест фруктовое дерево включается в сюжеты известных календарных поверий и быличек. К традиционным чудесам, свершающимся ежегодно в рождественскую ночь (открытие небес, исполнение желаний, раскрытие кладов, разговоры домашних животных), у словенцев добавляется цветение фруктовых деревьев (Möderndorfer, 61). В Лесковацком крае полагали, что ведьмы, отбирая молоко у чужих коров в Юрьев день, собирают росу не только с чужих полей, но и с чужих фруктовых деревьев – слив и яблонь (Ђорђ. ЛМ, 382).

Как известно, в обрядности всех славянских народов большое значение придается остаткам ритуальных предметов (бадняка, различных кукол и чучел, рождественской соломы и др.) и пищи, которым приписывается сила оберега, а также продуцирующие свойства. Их относят на поле, скармливают скоту и домашней птице, используют в апотропических целях и в народной медицине. Кроме того, у южных и западных славян остатки ритуальных предметов и пищи относят и к фруктовым деревьям. У сербов головней от бадняка окуривают сад (ВГ, 60; Шкарић, 90), у хорватов и словенцев в сад выбрасывают рождественский мусор и ветку,

которая украшала рождественский стол (Kotarski, 195; Möderndorfer, 136), а также сено, лежавшее в Сочельник на столе: это делают для того, чтобы "bû tak rědni (сад. – Т.А.), kaj je bil stěl па Воžić,(Rožić, 32) [чтобы сад был так же плодovit, как стол на Рождество]. Скорлупу от орехов закапывают под деревья (Ђорђ. ЛМ, 349) или обсыпают ею деревья (Kuret II, 118), а также сжигают в саду (Žatko, 62). Остатки рождественской ужины относят в сад преимущественно в западнославянских традициях: болгар под дерево выливают помои, оставшиеся от мытья посуды в Сочельник (Марин. НВ, 328). В различных местах Болгарии кровь жертвенного ягненка, заколотого в Юрьев день, а также остатки курбана относят в сад и оставляют под деревом (Марин. НВ, 483; Добруджа, 333). К специфически южнославянским явлениям относится обычай вешать на фруктовое дерево тряпку, которой мыли посуду в Чистый понедельник. по-видимому, по связи ее со скоромной – богатой и обильной – пищей масленичного воскресенья (Дебельковић, 260; Читкушев, 128). В Словении для умножения плодоносящих свойств фруктового дерева к нему относят связку веток, освященных на Вербное воскресенье (Kuret I; 119, 121, 130), у поляков широкое распространение получил обычай вешать на дерево скорлупу пасхальных яиц (Kwaśniewicz, 183; OZDR, 81).

Иногда по отношению к фруктовым деревьям совершают такие же действия, какие в тех же ситуациях "адресуют" людям, домашним животным и др. Чехи и мораване в Сочельник приглашают фруктовые деревья к ужину: "Všecky stromy, pojed'te k nám k večeri!" (Bulat, 12; Vukoukal, 14), так же как в других местах зовут к ужину "дедов", зверей, природные стихии и т.п. В Герже (Сербия) на Рождество фруктовое дерево посещает ползник, который обсыпает его житом и вареной пищей (Петровић, 228); в Таково в день св. Степана также *полазе се* слива (Филип. Т, 187). В тот же день в разных местах Польши обвязывают деревья соломой, что в восточной Польше иногда осмысляется как "niejaka kołęda dla drzew" (Cisek, 68). У словенцев в день Невинных младенцев молодежь *rodivat*: подойдя к фруктовому дереву, кто-нибудь бьет его специальной розгой и при этом говорит: "Rôdi, rôdi, drevje!", и лишь после этого все идут в дом и продельвают то же самое в отношении людей (Möderndorfer, 55–56). Для Болгарии общеприятным можно считать обычай привязывать к фруктовым деревьям первомартовские украшения – мартинички (Капанци, 215; Добруджа, 324). У южных славян фруктовые деревья нередко "причащают" по случаю больших праздников. У болгар священник "слага миро по дърветата" в день Иоанна Богослова, чтобы обеспечить будущий урожай и защитить плоды от дождя и града (Мартинов, 739). В Гвгелии на Пасху причащают какое-нибудь благородное фруктовое дерево, обычно – грушу (Тановић, 63). Аналогичные обычаи известны и в Европе: пемцы поздравляли фруктовые деревья с Новым годом, а во Франции в "запустный" вторник под фруктовое дерево выливали ложку рассола, как бы "сообщая" ему о приближении Великого поста (Bystroń, 96–97).

Основная масса ритуальных практик, призванных умножить плодоносящие свойства фруктовых деревьев, сосредоточена главным образом в

нескольких точках календаря, и прежде всего в святочном и пасхальном циклах. К дням, которые считаются благоприятными для совершения каких-либо работ, связанных с фруктовым деревом, относятся масленица и Благовещение, и в меньшей степени – день Сорока мучеников, Юрьев день, а также период от 15.08 до 8.09.

Впрочем, "аккумулирование" обрядности именно в этих – наиболее ответственных – точках календаря неудивительно. Вместе с тем, существуют и некоторые другие периоды, рассматриваемые как благоприятные или, наоборот, неблагоприятные для фруктовых деревьев. В большинстве католических традиций южно- и западнославянского ареалов такой "благоприятной" датой считается Великая пятница. С этим днем связано воспоминание о ранах и крови Христовой, о заворачивании в плащаницу Христа и о его погребении, что в целом предопределило насыщенность Великой пятницы разнообразными действиями, относящимися к символическим ранам дерева. Прежде всего, в Великую пятницу в разных этнических традициях принято прививать фруктовые деревья. У словаков полагали, что в этот день привой обязательно примется и дерево зарастет лучше, чем в какие-либо иные дни; по той же причине в Великую пятницу принято было метить ягнят (SN 1972/20, 495; Tomeš, 194). В Каставщине (Хорватия) считали: "как у Христа кровь из ран текла, так соки пойдут из дерева в молодую ветвь" (Jadras, 56). В некоторых местах Хорватии и Словении в этот день совершается символическое "зарубание" фруктовых деревьев, которые должны были "зарасти" после этого (Kuret I, 172; NVB, 252). В р-не Отока (Славония) принято в этот день подкапывать фруктовые деревья, чтобы они лучше уродили (Lovretić, 399). В Пригорье (Хорватия) с этой же целью стреляли в кроны фруктовых деревьев (Rožić, 34). В Каринтии (Словения) верили, что все посаженное и посеянное в день, когда "Христос был положен в землю и воскрес", будет хорошо расти (Kuret I, 175), в Польше в Великую пятницу рекомендовали пересаживать фруктовые деревья (Gonet, 221).

С другой стороны, крайне нежелательными у южных славян считались любые действия с плодовыми деревьями, совершаемые в високосный год. У васовичей полагали, что нельзя прививать в этот год деревья, иначе они бы не стали плодоносить (Зековић, 70), в Таково не советовали ни сажать, ни прививать деревья, так как считалось, что они не будут плодоносить каждый год, а только по високосным годам (Филип. Т, 220). Чтобы избежать этого, в Болевацком округе тем, кто сажает деревья в високосный год (*преступна година*), рекомендовали, выкопав ямки для саженцев, пропускать (*преступити*) каждый раз одну из них, сажая в следующую, чтобы деревья эти приносили плоды ежегодно (Грибић, 6).

Магические действия, направленные на обеспечение урожая плодовых деревьев в Битье и "зарубание". Среди ритуально-магических действий, практикуемых в наиболее значимые дни календаря (прежде всего – на Рождество и на Пасху) для того, чтобы вызвать урожай фруктов, особое место занимает битье дерева. Еще Я. Быстронь отмечал, что обычной бить фруктовых деревьев распространена в святочном и пасхальном циклах многих европейских и балканских народов и нередко связывается с угрозами в

адрес дерева, высказываемыми в форме диалога (Bystroń, 103–109). Впрочем, битье фруктового дерева у славян необязательно сопровождалось угрозами и ритуальным диалогом. В Хорватии, например, в день Невинных младенцев и в день св. Ивана (27.12) хозяин шел в сад и там прутом или хлыстом *tukao* фруктовое дерево, говоря при этом: "Povrati se, drvo, rodu, kao sveti Ivo Bogu" (Mil. SK, 496). Для словенских обрядов мотив угрозы вообще не характерен. В Рибнице, например, для того, чтобы фруктовые деревья плодоносили, их слегка бьют розгами в день Невинных младенцев (Kuret IV, 220). В Познанском в-ве на Рождество по деревьям били палкой, "желая" им: "żebyście tak plenowały, żebyście owoców więcej jak liścia miały" (Kolb. 10, 57). В Прекмурье хозяйка, вернувшись домой в Великую субботу после освящения в церкви пищи, бьет фруктовое дерево корзиной, в которой она несла еду (Kuret I, 215). В Болгарии в канун Нового года деревья били специально украшенными веточками, так называемыми *сурвачками* (Йорданова, 289), у турецких сербов – калачом (Ястребов, 37), в Сербии – ударяли по корню воловьим рогом со словами: "ja тебе рогом, а ти мене рогом" (ВГ, 33).

В других случаях угроза спилить дерево имела скорее символическое значение: пугая его и угрожая спилить, по дереву при этом ударяли палкой или веткой, ср.: "Zetnę cię" (Kotula, 40) или "Rodí, rodí, rodica, ko pečeš roditi, ću ti glavu osíci" (Mil. SI, 202). Обычай слегка бить по дереву обухом топора, угрожая ему, и соответствующий этому обычаю диалог-ритуал рассмотрены Н.И. Толстым (Толстой Р-Д, 30–37), что освобождает нас от необходимости подробно останавливаться на данном вопросе. Отметим лишь географическую дистрибуцию различных вариантов ритуального "зарубания" фруктовых деревьев. Если обычай ударять по дереву топором и при этом угрожать ему (в форме ритуального диалога) известен прежде всего сербам, македонцам, болгарам и далее распространяется на украинский, полесский и карпатский регионы, то ближе к западным границам славянского мира (в Словении, Хорватии, иногда – в Словакии и Чехии, а также на юго-западе Польши) скорее можно встретить неполный набор этих элементов: стучат по дереву топором, но ничего при этом не произносят (Ivanišević, 41); бьют по дереву не топором, а иным предметом (палкой, веткой); угрожают срубить неплодоносящее дерево, но при этом бьют по нему палкой; бьют по дереву палкой, веткой или топором, но при этом не угрожают ему, а желают ему иметь в грядущем году обильный урожай фруктов; бьют по "яловому" дереву обухом топора и угрожают срубить его, но при этом не используют форму ритуала-диалога, ср. словац.: "ak nebudeš na budúci rok rodit', ta t'a vyigram" (Horváthová, 36). Оказывается также, что фруктовые деревья "засичат" ("заплашват") не только на Рождество или Пасху, но и в некоторые другие праздники, в частности, у болгар в день св. Трифона, на Юрьев день (Вак. БТБ, 427), на Благовещение (ЕИМ – 881 – II, с. 71, Пловдив. окр.), в Великий четверг (ЕИМ – 576 – II, с. 10, Бургас. окр.).

Издredка к угрозе срубить фруктовое дерево добавляется обещание сжечь его, в случае если дерево не будет плодоносить. В Прилепе в Сочельник хозяин, ударяя по дереву топором, говорил: "Къе рагаш овош-

къи, бре дърво, али къе те сечам и къе те горам?" (Цепенков, 142). В Бовеацком окр. на Рождество хозяин шел в сад, неся с собой в корзине солому и головню от бадняка; в саду он зажигал солому и, обходя все фруктовые деревья, говорил: "Роди, шљиво (ябуке), или ћу да те изгорим" (Грбић, 90). В Брестском Полесье, «если нэ родыт дэрэвына, надо пэрэд паской, если пэчэш паску, напалюеш пич, идэш и стучы обухом у тое дэрэво и кажи: "Як будэш родыты, то росты, а нэ будэш родыты, то буду сэчы и паску тобою пэчы"» (ПА, Кривляны Жабинковского р-на).

Обязывание фруктовых деревьев в Сочельник или какой-нибудь другой праздник встречается во всех славянских традициях, однако, особенно активно этот магический прием применяется у западных и восточных славян. Как правило, для обязывания деревьев у западных славян берут соломенные перевясла, реже – гороховые или вымоченные в гороховом рассоле (Petrow, 21). Обычно для этих перевясел используют солому, лежавшую в Сочельник под скатертью, под столом, или ту, которую носили с собой в костел на рождественскую заутреню (Bednárik, 82; Gustawicz, 209; Magierowski, 161). Порой перевясла делали прямо из колосьев разных зерновых культур, взятых из рождественского снопа (OZDR, 21) или из тех колосьев, что лежали под скатертью в Сочельник во время ужина (Gustawicz, 231). Эту солому иногда вымазывали тестом, приготовленным для рождественских хлебов (Kotula, 40), или брали для перевясел солому, на которой стояла хозяйка, замешивая это тесто (Horváthová, 36).

Обязывание фруктовых деревьев лишь в исключительных случаях выступает как самостоятельное действие, а чаще соединяется с битьем, символическим "зарубанием" и другими фрагментами рождественских ритуалов, посвященных фруктовым деревьям. С угрозой срубить дерево, в частности, связано одно из поверий, с помощью которого объясняют этот обычай: пораненное хозяином дерево хозяйка как бы "перевязывает", чтобы оно выздоровело и не засохло к весне (Lud 1898/4; 326). Другое толкование обычая известно нам только по полесским записям, ср.: «На Водяну коляду (на Крещение. – Т.А.) идуть вэчором босыми ногами, пэрэвъязують дэрэвья, шоб нэ боелься морозу. Я иду босый, нэ боюся, и дэрэво хай нэ боиця. И шэ прыказують: "Я босый прышоў нэ боюся морозу и ты нэ бойся"» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). Отметим, что обычай ходить к фруктовому дереву босиком в рождественскую ночь встречается во всех славянских традициях. Иногда обязывание понимается как способ спровоцировать завязывание плодов на деревьях. У чехов в ночь на Великую субботу человек бежал в одной рубахе от дерева к дереву и, обязывая их перевяслами, говорил: "Važte se, stromy, vázat li se nebudete, posekáme vás" (Vykoukal, 135). Приуроченность события к Сочельнику дает повод и к легендарным его истолкованиям, ср. украинскую легенду о "дидухо" – снопе, "що стоить в хаті на Різдво та для чогу об'язується дереву соломую з дідуха": "Коли пастухи йшли до вертепу з степу, то вони боялись заблудити і по дорозі об'язували дерева перевеслами, щоб по тих примітах дійти до старого місця. Тим же, що залишилися, вони казали, що коли їх довго не буде, то запалити вогонь, щоб знати, куды йти. З того времени в память Різдва (принято. –

Т.А.) палити дідуха и об'язувати соломою з його дерева" (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, д. 733, л. 136. Каменец-Подольский окр.).

Обычай обвязывать деревья соломой известен также южным славянам, хотя и не в такой степени, как западным и восточным. Фруктовые деревья здесь не только обвязывают перевязками, но и привязывают к ним красную нитку или веревку, которая прежде скрепляла пучок веток, освященных на Вербное воскресенье (Kuret I, 15). Нередко это делают не на Рождество, а в другие праздники. В Гевгелии, например, в Юрьев день на деревья вяжут красные нитки, чтобы и плод так *се заврзи* (Тановић, 350), в Болгарии во время цветения деревьев к ним привязывают нитки, которые были на людях 1 марта, *за да се удържи плодът* (Арн. ФЕ, 347); в Михайловградском окр. это делают в день Сорока мучеников (Петров ЛЛ, 412). В Европе также существовал обычай обвязывать фруктовые деревья особой красной ниткой, пропитанной медом или маслом (Bystroń, 101). Европейские травники XVI–XVII вв. в случае, если с фруктового дерева раньше времени опадают цветы или плоды, рекомендовали обвязывать его сорняками, растущими среди пшеницы, окружать обручем или шкурой ужа (Rostafiński, 23, 32).

Трясение дерева и ритуальный шум. В славянских католических традициях большой популярностью пользуется обычай трясти фруктовые деревья, тем самым побуждая их к плодоношению. Зачастую обычай приурочен к Страстной неделе и связывается с церковным ритуалом завязывания и отвязывания колоколов соответственно в Великий четверг и Великую субботу. В Чехии, например, при отвязывании колоколов кто-либо из домочадцев должен был потрясти все фруктовые деревья в саду, говоря при этом: "Tu, jablon' (hruško, švestko), vydej ovocé!" (Vančík, 32), то же у словенцев (Kuret I, 198–199) и поляков (Cisek, 68). У словенцев трясли фруктовые деревья под колокольный звон и в пасхальную ночь (Kuret I, 242). В Польше это нередко делали в Великий четверг во время последних ударов колокола перед тем, как его должны были "завязать" (Kwaśniewicz, 180). Под колокольный звон могли совершать и некоторые другие магические действия, посвященные фруктовым деревьям: в Гонте хозяйка при вечернем звоне колоколов в Сочельник обвязывала деревья соломой (Horváthová, 36); в Полице (Хорватия) хозяин стучал топором по дереву во время рождественской заутрени (Ivanišević, 41).

Во многих местах фруктовые деревья трясли и вне связи с колокольным звоном: в Хорватии это делали в последний день масленицы (Rajković, 199), в Словении – на Рождество, Новый год и день Трех королей (Kuret IV, 180, 234, 293), произнося иногда: "Vodí rodno, kot mojo črevo!" (Möderndorfer, 64). У мораван пожелание обильного урожая, высказываемое при этом, связывалось с идеей "щедрого вечера" (Сочельника), ср: "Stromečku, vstávej, ovoce dávej, dnes je štédry den!" (Sobotka, 10). У чехов, поляков и в Галиции формулы, сопровождающие этот ритуал, основывались на представлении о сопричастности природы к событиям христианской истории: "Wstańcie, bo narodził się Jezus Chrystus" (МААЕ 1903/7, 43); "Dziś się Boże Dziecie narodziło, żebyś ty, drzewko, obrodziło. Rós

że drzewko, rós, a teraz trza cię potrząść" (OZDR, 22); "Stromečku, vstávej, ovoce dávej, Umyj se, učeš se, je velký den" (Velikonoce, 699).

В некоторых случаях трясение плодовых деревьев сочетается с иными магическими приемами, имеющими побудительно-продуцирующую направленность. В Горняцком окр. дети в Великую субботу трясли фруктовые деревья и при этом били по ним мешочком, полным гороха (Томеš, 194); у словенцев в день св. Павла (25.01) парни перед восходом солнца трясли каждое дерево и громко при этом кричали: "Bog daj dosti hrušek, jabolk, sliv, kruha in mesa!" (Kuret IV, 339); у сербов хозяйка в Сочельник трясла дерево руками, вымазанными в тесте (Бубало, 87). Иногда трясение, шум и крик заменялись синонимичными действиями. В Пригорье (Хорватия) на масленицу стреляли по кронам фруктовых деревьев, чтобы они лучше уродили (Rožić, 33); в польском Поморье фруктовые деревья с той же целью били колокольчиками (Stelmachowska, 104).

Плодовое дерево в ряду типологически соотносимых с ним культурных символов. Мы, разумеется, в достаточно сжатой форме, попытались рассмотреть основные календарные ритуалы, призванные "принудить" фруктовое дерево к плодоношению и имеющие широкое распространение в славянском мире. Другие ритуальные практики, преследующие те же цели, применяются значительно реже (о них см. ниже). Как можно было заметить, эти ритуалы представлены немалым количеством периферийных вариантов, сближающих их как друг с другом, так и с иными магическими действиями (ср., например, цепочку: битье – зарубание – стучание – шум – колокольный звон – крик – стрельба). "Зарубание" фруктовых деревьев в одних этнодиалектных зонах фактически подменяется битьем, в других местах особое развитие в этом ритуале получает мотив угрозы. Обычай трясти фруктовое дерево сочетается, как правило, с синонимичными элементами звукового ряда (шумом, стрельбой, звоном, стуком, криком и т.п.), а порой и полностью уступает им место. Общеславянский обычай обвязывания деревьев допускает колебания акционального элемента (обвязывание, привязывание, отнесение к дереву), а также материала, используемого для его осуществления (солома, нить, пряжа). При всем том, однако, все эти ритуалы сохраняют общность семантики, которая может быть определена как 'умножение плодородия', 'побуждение к плодоношению'.

Как известно, описанные магические действия специфичны не только для ритуалов, посвященных фруктовым деревьям. Они широко практикуются в самых разнообразных обрядово-ситуативных контекстах и в большинстве своем реализуют тот же набор побудительно-продуцирующих значений. Само собой разумеется, что подробное описание сфер функционирования этих магических действий выходит за рамки исследования. Мы попытаемся лишь очертить круг природных и культурных объектов, с которыми связаны те же магические действия, что и с фруктовым деревом. Ограничимся при этом отдельными, наиболее красноречивыми примерами.

Ритуальное битье, исполняемое в семейных, календарных и оккациональных обрядах, как правило, "провоцирует рождаемость (появление детей, приплод скота), плодородие (вызывание дождя, обеспечение уро-

жая), рост, здоровье и благополучие" (Толстой Бр). Единство семантики этого магического действия применительно к разным объектам особенно наглядно проявляется в тех ситуациях, когда битье людей, домашних животных, фруктовых деревьев и пр. соединено в одном ритуале. В Благоевградском окр., например, в ночь на Новый год хозяева идут с сурвачкой в хлев, где бьют скотину, для того чтобы она была здорова и плодотворна, затем повторяют это действие около фруктовых деревьев; вернувшись домой, хозяйка передает сурвачку всем домашним из рук в руки, и они желают друг другу здоровья, благополучия и процветания (Йорданова, 289–290).

Символическое "з а р у б а н и е" применяется, помимо фруктовых деревьев, и по отношению к бесплодным женщинам, больным детям, а также курам, не несущим яиц, яловым коровам, кобылам и буйволицам (особенно широко в северо-македонской зоне, см. Толстой Р-Д: 34–36). При этом в ритуале сохраняется диалог и привычное распределение ролей между участниками (вредитель – защитник). В Велесе, например, если ребенок не начал вовремя ходить, то ему к ногам привязывают нитки и один из участников ритуала рассекает их со словами: "Къе му ги преичам нозите! Оти не оди?" – на что другой отвечает: "Не мої, не мої, сега къе прооди" (Матов, 86).

Ритуальное о б в я з ы в а н и е также соотносено с символикой производительного начала (об этом см. Толстой ГСО; Толстой ООХ). Показателен в этом отношении даже неполный перечень предметов и лиц, по отношению к которым может совершаться это действие: бесплодные женщины и женщины, вступающие в брак, фруктовые деревья, предметы, связанные со скотом, производством хлеба (в частности, дежа, серп), изготовлением ткани (кросна) и др. Важным фрагментом ритуального очищения дежи, призванного обеспечить удачный хлеб в течение года, является обвязывание дежи поясом, полотенцем или хмелем (Топорков, 50–52). В Сербии в Юрьев день коз и овец доят в котел, обвязанный травами, ветками фруктовых деревьев и венками, с тем чтобы обеспечить изобилие молока (ср.: Пантелић, 220).

В ряде этнодиалектных зон фруктовое дерево иногда трясут или стучат по нему для того, чтобы якобы "р а з б у д и т ь" его (см., например, Kuret I, 15). Характерно, что в некоторых календарных обрядах и окказиональных ситуациях символически будят также скот и домашнюю птицу, пчел, семена (см. Вин., Аг. Бр). Это делают главным образом для того, чтобы они велись и плодоносили.

Р у к а м и, в ы м а з а н н ы м и в т е с т е, дотрагиваются не только до фруктовых деревьев, но также и до скота, ульев, людей и др. В Панагюриште, например, после того, как женщина, месившая новогоднюю погачу, коснется руками фруктового дерева, она проделывает то же самое с ульями, чтобы пчелы велись в них и давали много меда (Марин. НВ, 335). В других местах Болгарии в день св. Трифона хозяйка дотрагивается руками в тесто до людей, скота и деревьев (Марин. НВ, 359). В Добрудже в Юрьев день воду, в которой мыли руки женщины, месившие тесто, выливают под амбар, чтобы в нем не переводилось зерно (Добруджа, 333).

Известный славянский обычай п р я т а т ь с я з а х л е б а м и на Рождество с тем, чтобы обеспечить их урожай в будущем году, и соответствующий обычаю ритуал-диалог обнаруживают параллели не только в обрядах, относящихся к винограду (см. Толстой Р-Д, 11), но и в ритуалах, посвященных фруктовым деревьям. В Родопах, в частности, в день св. Трифона хозяйка обходит фруктовые деревья и спрашивает: "Чуиш ли ме, Трифоне?", – на что кто-нибудь отвечает ей: "Ни чuem та, ни видем та от големи рожби!" (Примовски, 239).

Можно привести немало частных соответствий. Так, со словенским обычаем бить по стволам фруктовых деревьев кукурузными кочерыжками, имеющими, несомненно, фаллическую символику (Kuret I, 15), сопоставим болгарский магический прием: повитуха в Бабин день бьет кукурузным початком ("фаллусом") женщин, у которых нет детей (Зеленина Бд).

Во всех славянских этнических зонах отмечены сходные магические действия, совершаемые под колокольный звон. В Галиции колокольным звоном на Пасху будят пчел (Kolb. 57/2, 1270), в Судетах – не только трясут в это время фруктовые деревья, но и сеют капусту, чтобы она хорошо уродилась (FLS, 198), на Украине и в Польше пасхальный звон считается благоприятным для роста гречихи (Wanke, 38), в Скопской котлине при колокольном звоне на Рождество стараются накормить скот и домашнюю птицу, чтобы обеспечить удачный приплод, а также относят в это время остатки сгоревшего бадняка к фруктовым деревьям (Филип. СК, 89–90).

У южных славян, впрочем, как и в других регионах юга Европы, широкое распространение получил обычай вбивать в ствол или корни фруктового дерева к л и н (гвоздь) другой породы дерева (обычно "мужского" по своему грамматическому роду), например, из кизила, в случае если дерево не дает плодов или сбрасывает их раньше времени (ср.: Станојевић, 67; Rostafiński, 10, 18, 22, 50–52). Примечательной параллелью к этому является известная, в частности, в Полесье, практика вбивать в дежу лишнюю клепку (клин) из другой породы дерева (обычно – из дуба) в тех случаях, когда в деже не удастся хлеб (Топорков, 44–49). Семантика "койгуса", соединения мужского и женского начал позволяет усмотреть синонимичность объектов этих ритуалов: фруктового дерева и дежи. О близости их символических значений свидетельствуют и некоторые другие материалы. Как известно, на полесской свадьбе в "честности" невесты убеждались, сажая ее на дежу. При этом считалось, что если на дежу сядет "нечестная" невеста, то это приведет к неурожаю, вызовет мор скота и смерть детей (Топорков, 64). У южных славян аналогичную "проверку" невеста проходила у фруктового дерева, которое она должна была обойти и поцеловать: если невеста была "нечестной", дерево непременно засохло бы (Борћ. ЛМ, 480).

Известный параллелизм фруктового дерева и некоторых природных и культурных объектов обнаруживается также в обычае относить остатки ритуальных предметов и пицци к фруктовому дереву, на поле, в виноградники, отдавать их скоту и домашней птице, окуривать ими пасеку и др.

Как нам кажется, приведенные материалы достаточно убедительно свидетельствуют о том, что плодородное дерево – в отличие от большинства дикорастущих деревьев и кустарников – воспринимается в народной традиции скорее как культурный (не природный!) объект. Глубинная связь символики фруктового дерева с идеями усиленного роста и плодородия типологически сближает его с рядом предметов и лиц, характеризующихся сопоставимым набором мифопоэтических значений. К этой группе можно, по-видимому, отнести женщину и новорожденного, скот и домашнюю птицу, пчел, лозу, а также хлеб и все, что связано с его выращиванием и производством: нива, сельскохозяйственные орудия, зерно, солома, мука, тесто, дежа, печь, помело, хлебные изделия. С полным основанием в один ряд с этими лицами и предметами может быть поставлено и фруктовое дерево, являющееся средоточием плодоносящих свойств. Названные лица и предметы зачастую становятся объектами одних и тех же ритуально-магических действий, призванных обеспечить успешную реализацию ими своих производительных функций.

В то же время активизация производительного начала этих лиц и культурных объектов может осуществляться не только извне – за счет применения к ним определенных магических приемов в наиболее благоприятные для этого календарные сроки. Во множестве ситуаций сами эти объекты, обладающие сходными символическими значениями, становятся "партнерами" по магической коммуникации, в ходе которой они обмениваются определенными свойствами и способностями. Символическое перераспределение производительного начала между отдельными элементами этого ряда осуществляется, разумеется, крайне неравномерно и в разных направлениях. Однако в целом, каждому его элементу присущи и функция передачи свойств, и функция их восприятия.

Материалы, сосредоточенные в первой части исследования, показали, что фруктовое дерево выступает преимущественно как "дарующая" сторона в комплексе деторождения, в свадьбе, а также в обычаях, касающихся скота и домашней птицы. В свою очередь по отношению к ряду предметов, связанных с хлебом, и отчасти, к новорожденному, фруктовое дерево проявляет себя зачастую как "реципиент".

Фруктовое дерево находится на периферии славянских поверий и обрядов, касающихся дикорастущих деревьев и кустарников, и не совпадает ни с одним из них ни по семантике, ни по функциям. Оно не причастно к каким-либо мифологическим или легендарным сюжетам (как, например, бузина или осина), в отличие от большинства деревьев и кустарников фруктовое дерево не связано с демоническими персонажами: его ветки и зелень используются в апотропеических и лечебных целях крайне редко. В то же время, будучи почитаемым и охраняемым элементом культурного пространства, фруктовое дерево имеет немало общего с дубом, занимающим, пожалуй, самое высокое положение в славянском дендрарии (впрочем, такое сближение можно объяснить и сугубо рационалистически: ведь дуб, как и фруктовое дерево, дает плоды). Для доказательства этого утверждения воспользуемся лишь некоторыми аргументами.

Дуб является едва ли не единственным дикорастущим деревом, которое наряду с фруктовыми деревьями используется в обычаях, относящихся к детям и всему комплексу деторождения. В Полесье, например, бесплодные женщины "ходьлы до дубу и просьлы у лисного духа дитэй" (Плотн. Б), именно к дубу обращались матери с просьбой избавить детей от ночного крика (Аг., Топ., 69–72); дуб, как и фруктовое дерево чаще других сажали при рождении ребенка. Дуб и фруктовое дерево представляются одновременно самыми охраняемыми растениями у славян, именно с ними связывается основная масса запретов, касающихся срубания дерева или нанесения ему какого-либо вреда.

С другой стороны, плодородное дерево вторгается иногда в обрядовые сферы, традиционно закрепленные за дубом. Как уже отмечалось, из фруктового дерева, как и из дуба, в некоторых этнодиалектных зонах делают бадняк или его женскую "ипостась", например, "бадниковицу" (ГЕМБ 1932/7, 21). Кроме того, фруктовое дерево у южных славян может выступать и в роли священного дерева (ср. дуб – "запис" у сербов), то есть оно, как и дуб, становится почитаемым объектом, местом отправления религиозных обрядов. В р-не Благоевграда, например, во время засухи процессия во главе со священником обходила поля с крестным ходом и затем подходила к одиноко растущему фруктовому дереву. Здесь священник служил молебен, слагал просфору под кору дерева, после чего дерево и место вокруг него считались священными, дерево нельзя было рубить и т.п. (ЕИМ – 776 – II, с. 35).

Как уже говорилось, обряды и обычаи, в которых используются ветки фруктовых деревьев, крайне немногочисленны и за единичными исключениями приурочены к нескольким моментам славянской обрядности. У южных славян они используются в основном для свадебного дерева, украшения обрядовых хлебов, а также как материал для сурвачек и рождественского украшения дома (например, слива как рождественское деревце у безьяков). В западно- и восточнославянских традициях ритуальное применение веток фруктовых деревьев практически неизвестно, а на их месте, как правило, выступают вечнозеленые растения (ель, сосна, пихта). Это относится и к растительности, украшающей дом на Рождество, и к веткам, используемым в западнославянском полазнике, и к восточнославянскому свадебному деревцу. В то же время символика фруктового дерева имплицитно присутствует и в этих обрядах, поскольку упомянутые растительные атрибуты свадебных и рождественских ритуалов у западных и восточных славян нередко представляют собой верхушки деревьев хвойных пород, наряженные под фруктовые деревья, что, отчасти, отражается и в их названиях, ср., например, пол. *jabloneczka* 'свадебное деревце', пол. *sad* 'рождественское украшение дома'.

Сосредоточение символики фруктового дерева в наиболее ответственных точках семейного и календарного циклов можно рассматривать в качестве дополнительного аргумента в пользу определения фруктового дерева как объекта особой значимости в славянской народной культуре.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Аг., Топ. – *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография. Л., 1991.
- Антонијевић – *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник (далее: СЕЗ). Београд, 1971. Књ. 83.
- Арн. БНП – *Арнаутов М.* Български народни празници. София, 1943.
- Арн. ФЕ – *Арнаутов М.* Фолклор от Еленско // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (далее: СБНУ). София, 1913. Кн. 27. С. 1–389.
- Барјактаровић – *Барјактаровић М.* Посмртна или накардна свадба // Гласник Цетињских музеја. 1972. Књ. 5. С. 263–272.
- Богданов – *Богданов В.В.* Древние и современные обряды погребения животных // Этнограф. обозрение. 1916. № 3–4. С. 86–122.
- Бошковић – *Бошковић-Матић М.* Обичаји о рођењу // Гласник Етнографског музеја у Београду (далее: ГЕМБ). 1965–1966. Књ. 28–29. С. 173–188.
- БСУ – Библиотека университета им. Климента Охридского. София.
- Бубало – *Бубало-Кордунаш М.* Народне празноверице из Дерања у Бачкој // ГЕМБ. 1932. Књ. 7. С. 82–89.
- Бушетић – *Бушетић Т.* Народна медицина Срба селџака у Левчу // СЕЗ. Књ. 17. 1911. С. 531–595.
- БХ – Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- Вак. БТБ – Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит от Х. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.
- Вак. ЕБ – *Вакарелски Х.* Етнография на България. София, 1974.
- Вак. СОП – *Вакарелски Х.* Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото // Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961. С. 53–85.
- ВГ – Вукова граѓа // СЕЗ. 1934. Књ. 50. С. 9–93.
- Вин., Аг. Бр. – *Виноградова Л.Н., Агапкина Т.А.* Бужение ритуальное // Этнолингвистический словарь славянских древностей (далее: ЭССД). Москва. Т. 1 (в печати).
- Вукмановић – *Вукмановић Ј.* Божићни обичаји у Боки Которској // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena (далее: ZNŽO). Zagreb, 1962. Knj. 40.
- Грбић – *Грбић С.* Српски народни обичаји из Среза Бољевачког // СЕЗ. 1909. Књ. 14. С. 1–.
- Даль – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 2.
- Дебелковић – *Дебелковић Д.* Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗ. 1907. Књ. 7. С. 171–332.
- ДЗВ – Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько – руської етнології (далее: МУРЕ). Львів, 1906. Т. 8.
- Добруджа – Добруджа. София, 1974.
- Лучић – *Лучић Ст.* Живот и обичаји племена Куча // СЕЗ. 1931. Књ. 48.
- Ђорђ. Д. – *Ђорђевић Т.* Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд, 1941.
- Ђорђ. ЗО – *Ђорђевић Т.* Зле очи у веровању Јужних Словена // СЕЗ. 1938. Књ. 53.
- Ђорђ. ЛМ – *Ђорђевић Др.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗ. 1958. Књ. 70.
- Ђукановић – *Ђукановић Ил.* Обичаји о слави и Божићу // СЕЗ. 1934. Књ. 50. С. 216–241.
- ЕБ – Етнография на България. София, 1985. Т. 3.
- ЕИМ – Архив на Етнографски Институт с музеј. София.
- Захариев КК – *Захариев И.* Кюстендилско крайще // СБНУ. 1918. Кн. 32.
- Захариев П. – *Захариев Й.* Пиянец // СБНУ. 1949. Кн. 45.
- Зековић – *Зековић Б.* Народна вјеровања из Васојевића // Расковник. 1987. Год. 13, бр. 49. С. 69–71.
- Зеленин – *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Пг., 1916.
- Зеленина Ђд – *Зеленина Э.И.* Бабин день // ЭССД. Т. 1.
- Иванов – *Иванов В.В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva – "кош" // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- ИИФЭ – Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Рылского. Киев. Рукоп. архив.
- Јорданова – *Јорданова Л.* За народните сурвачки в България // Известия на Етнографски институт с музеј (далее: ИЕИМ). София, 1968. Кн. 11. С. 265–299.
- Кабакова ДУК – *Кабакова Г.И.* Дети умершие до крещения /в печати/.
- Капанци – Капанци. София, 1985.
- Консержинский – *Консержинский К.* Календар народної обрядовости поворічного циклу // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1929. Вып. 3. С. 14–96.
- Костић – *Костић П.* Обичај постављања застава на гроб // ГЕМБ. 1970. Књ. 33. С. 9–28.
- Котляревский – *Котляревский А.А.* Соч. СПб., 1891. Т. 3.
- Лихачев – *Лихачев Д.С.* Поэзия садов. Л., 1982.
- Лот., Усп. – *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Роль дуальных модслей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 414. Тарту, 1972. С. 3–36.
- Марин. ИП – *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. София. 1984. Т. 2.
- Марин. НВ – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи // СБНУ. 1914. Кн. 28.
- Мартинов – *Мартинов А.* Народописни материали от Граово // СБНУ. 1958. Кн. 49.
- Матов – *Матов Д.* Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания // СБНУ. 1984. Кн. 11.
- Миј. ЛТ – *Мијатовић С.* Обичаји српског народа из Левча и Темнића // СЕЗ. 1907. Књ. 7. С. 1–170.
- Миј. ОР – *Мијатовић С.* Обичаји у Ресави // ГЕМБ. 1928. Књ. 3. С. 26–39.
- Миј., Буш. – *Мијатовић С., Бушетић Т.* Технички радови Срба селџака у Левчу и Темнићу // СЕЗ. 1925. Књ. 32. С. 1–168.
- Милићевић – *Милићевић М.* Живот Срба селџака // СЕЗ. 1894. Књ. 1.
- Милошевић – *Милошевић М.* Неки обичаји и празноверице у селу Валакофу // ГЕМБ. 1937. Књ. 12. С. 202–204.
- Онищук – *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // МУРЕ. 1909. Т. 11, ч. 2. С. 1–139.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН.
- Павловић – *Павловић Ј.* Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗ. 1921. Књ. 22.
- Пантелић – *Пантелић Н.* Етнолошка граѓа из Будака // ГЕМБ. 1974. Књ. 37. С. 179–228.
- Петров ЛЛ – *Петров П.* Лечебните свойства на леската в народните поверия // ИЕИМ. 1974. Кн. 16. С. 375–457.
- Петров ПЦ – *Петров П.* Повторното цъфтене на растенията в поверията на българите // ИЕИМ. 1972. Кн. 14. С. 229–239.
- Петровић – *Петровић П.* Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗ. 1948. Књ. 58.
- Пирин. край. – Пирински край. София, 1980.
- Плотн. Б. – *Плотникова А.А.* Бесплодие // ЭССД. Т. 1.
- Примовски – *Примовски В.* Родопски празнични обичаи от гр. Устово // СБНУ. 1963. Кн. 50. С. 237–247.
- Радуловић – *Радуловић И.* Народна веровања у Зети // ГЕМБ. 1936. Књ. 11. С. 54–64.
- Романюк – *Романюк П.Ф.* Обрядовое дерево в правобережнополесской свадьбе // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 77–78.
- РЭМ – Российский этнографический музей. Тенишевский архив. Ф. 7, оп. 1.
- Седакова – *Седакова О.А.* Метафорическая лексика погребального обряда: Материалы к словарю // Славянское и балканское языковедение. М., 1983. С. 204–221.
- Смирнов – *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912.
- Стапојевић – *Стапојевић М.* Из народног живота на Тимоку // ГЕМБ. 1933. Књ. 8. С. 59–71.
- Тановић – *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској Казии // СЕЗ. 1927. Књ. 40.
- Телбизовы – *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ. 1963. Кн. 51.
- Толстая Бж – *Толстая С.М.* Беременность, беременная женщина // ЭССД. Т. 1.
- Толстой Б – *Толстой Н.И.* Бадняк // ЭССД. Т. 1.
- Толстой Бр – *Толстой Н.И.* Битье ритуальное // ЭССД. Т. 1.
- Толстой ГСО – *Толстой Н.И.* Из "грамматики" славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Вып. 15. С. 57–71.
- Толстой ООХ – *Толстой Н.И.* Из славянских этнокультурных древностей: 1. Оползание и опоясывание храма // Труды по знаковым системам. Тарту, 1987. Вып. 21. С. 57–77.

Толстой Р.-Д. – *Толстой Р.-Д.* Фрагмент славянского язычества. Архангелский ритуал-двух // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 5–7.

Топорков – *Топорков А.Л.* Домашняя утварь в обрядах и поверьях Полесья (XIX – начало XX в.). Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986.

Трајкоски – *Трајкоски Н.* Забелешки и материјали кон зимските песни и обичаи кај Македонците и Македонците-муслимани во Струшко // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Кн. 15–16. С. 117–120.

Тројановић – *Тројановић С.* Главни српски жртвени обичаји // СЕЗ. 1911. Књ. 17. С. 1–240.

Филип. ВН – *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗ. 1949. Књ. 61.

Филип. СК – *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗ. 1939. Књ. 54. С. 277–566.

Филип. Т – *Филиповић М.* Таковци // СЕЗ. 1972. Књ. 84.

Цепенков – *Цепенков М.* Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобывания // СБНУ. 1892. Кн. 8. С. 141–144.

Цивьян ПЭС – *Цивьян Т.В.* Анализ одного полесского текста в связи с мифологемой сада // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 96–98.

Цивьян СТ – *Цивьян Т.В.* ΑΔΩΝΙΔΟΣ ΚΗΠΟΙ: комментарий к ритуалу // Структура текста–81. М., 1981. С. 67–68.

Читкушев – *Читкушев И.* Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобывания. От Велес // СБНУ. 1892. Кн. 7. С. 125–129.

Шкарић – *Шкарић М.* Живот и обичаји “планинаца” под Фрушком Гором // СЕЗ. 1939. Књ. 54. С. 1–275.

Ястребов – *Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886.

Янева – *Янева С.* Български обредни хлябове. София, 1989.

Bączkowska – *Bączkowska G.* Korowaj // Etnolingwistyka. Lublin, 1988. S. 79–100.

Bartoš – *Bartoš F.* Moravský lid. V Telči, 1892.

ВВ – Вожи́ни блага́ни // ЗНЖО. 1896. Кн. 1. С. 212–216.

Bednárik – *Bednárik R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943. T. 2.

Bulat – *Bulat P.* Pogled u slovensku botaničku mitologiju // Etnološka biblioteka. Zagreb, 1932. Кн. 18.

Bystroń – *Bystroń J.* Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych // Lud. 1912–1913. T. 18. S. 92–111.

Cisek – *Cisek M.* Materyjaly etnograficzne z m. Żołyni w pow. Przemyskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej (далее: ZWAK). Kraków, 1889. T. 13, cz. 3. S. 54–83.

Dekowski – *Dekowski J.* Jabłoneczka w obrzędowości weselnej na terenie woj. Łódzkiego // Łódzkie studia etnograficzne. 1970. T. 11. S. 133–148.

Dragičević – *Dragičević T.* Trudne žene i porod // ZNŽO. 1896. Кн. 1. S. 195–198.

Dulaure – *Dulaure J.* Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen der Völker. Leipzig, 1909.

Fischer – *Fischer A.* Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego // Lud. 1929. T. 8. ser. 2. S. 240–275.

FLS – *Michalikowa L.* Folklor Lachów Sądeckich. Warszawa, 1974.

FWM – *Drabecka M.* Folklor Warmii i Mazur. Warszawa, 1978.

Gonet – *Gonet S.* Kilka szczegółów z wierzeń ludu // Lud. 1896. T. 2, z. 3. S. 221–227.

Gustawicz – *Gustawicz B.* Podania, przysady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 2 // ZWAK. 1882. T. 6. S. 201–317.

Horváthová – *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho ľudu. 1886.

Ivanišević – *Ivanišević F.* Pojica // ZNŽO. 1905. Кн. 10. S. 11–111.

Jadras – *Jadras J.* Kastavština // ZNŽO. 1957. Кн. 39.

Jovović – *Jovović M.* Cmogorski prilozii iz Bara i barske okolice u primorskoj nahiji // ZNŽO. 1896. Кн. 1. S. 88–106.

Kolb. – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 57. Ruś Czerwona. Cz. 2, z. 1. 1978.

Komorovský – *Komorovský J.* Tradičná svatba u slovanov. 1976.

Kotarski – *Kotarski J.* Lohor // ZNŽO. 1917. Кн. 21, sv. 2. S. 179–224.

Kotula – *Kotula F.* Z Sandomierskiej Puszczy. Kraków, 1962.

Kuret – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje. 1967. T. I. 1967. T. II. 1970. T. IV.

Kwaśniewicz – *Kwaśniewicz K.* Zwyczaje i obrzędy doroczne // Etnografia polska. Wrocław, 1976. R. 28. S. 157–199.

Lang – *Lang M.* Samobor. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1911. Кн. 16, sv. 1. S. 1–128.

Lovretić – *Lovretić J.* Otok. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1897. Кн. 2. S. 91–459.

Magierowski – *Magierowski L.* Kilka wiadomości o ludzie polskim ze wsi Wesolej w pow. Brzozowskim // ZWAK. 1889. T. 13. S. 151–162.

Markov – *Markov J.* Historické udaje k národopisu Horehronia // Slovenský národopis (далее – SN). Bratislava, 1957. R. 5.

Mil. SI – *Miličević J.* Običaji i vjerovanja uz gospodarske radove u srednjoj Istri // Narodna umjetnost (далее – NU). Zagreb, 1966. Кн. 4. S. 191–207.

Mil. SK – *Miličević J.* Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini // NU. 1967–1968. Кн. 5–6. S. 433–516.

Mödemdorfer – *Mödemdorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. II. Prazniki. Celje, 1948.

NVB – Narodna vjerovanja s bajanjem // ZNŽO. 1896. Кн. 1. S. 238–288.

OZDR – *Karczmarzowski A.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.

PAE – Polski atlas etnograficzny. Wrocław.

Petrow – *Petrow A.* Lud ziemi Dobrzyńskiej // ZWAK. 1878. T. 2. S. 3–182.

Rajković – *Rajković Z.* Narodni običaji okolice Donje Stubice // NU. 1973. Кн. 10. S. 153–216.

Rostafiński – *Rostafiński J.* Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach // ZWAK. 1895. T. 18. S. 1–191.

Rožić – *Rožić V.* Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1908. Кн. 13, sv. 1. S. 16–112.

Schnaider – *Schnaider J.* Z życia górali nadtomnickich // Lud. 1912–1913. T. 18. S. 141–217.

Schneeweis – *Schneeweis E.* Feste und Volksbräuche der Sorben vergleichend dargestellt. Berlin, 1953.

Sobotka – *Sobotka P.* Rostlinstvo a jeho význam v národních písniích, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Praha, 1879.

Stelmachowska – *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.

Tomeš – *Tomeš J.* Rostliny v obyčejích a v léčitelstf na Hornácku // Český lid. Praga, 1965. R. 52. S. 193–205.

Vančík – *Vančík F.* Kalendární obyčeje z jihočeského Soběnova // Opera ethnologica. Praha, 1969. T. 4.

Velikonoce – *Velikonoce // Český lid. Praga, 1893. T. 2. S. 697–703.*

Vykoukal – *Vykoukal F.* Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.

Wanke – *Wanke A.* Hałahiwki // ZWAK. 1889. T. 13. S. 38–53.

Žatko – *Žatko R.* Spoločenská a duchovná kultúra Slovákov v Maďarsku. Č. 2 // SN. 1973. R. 21. S. 61–77.

ЗЕРКАЛО В ТРАДИЦИОННЫХ СЛАВЯНСКИХ ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ

С.М. Толстая

Зеркало как реалья народного быта принадлежит к относительно позднему слою культуры, однако семантика и символика этого предмета, напротив, глубоко архаичны. Это объясняется тем, что главное свойство зеркала – отражение – получало осмысление уже в самых древних формах верований в связи с толкованием отражений в воде, растопленном воске, масле и т.п. (ср. рус. *как в воду глядел*, полес. *подыввьсь на воду, якый ты на вроду* и т.д.). Таким образом, как элемент духовной культуры зеркало было включено в готовые смысловые парадигмы и символические связи и оппозиции. При этом на него не просто были перенесены или распространены уже существовавшие семантические признаки, но они

были закреплены и как бы овеществлены в этом новом предмете, ставшем символом отражения и удвоения действительности.

В славянских народных представлениях зеркало воспринимается прежде всего как граница между земным и потусторонним миром и подобно другим границам (межа, окно, порог, печная труба, колодец и т.п.) считается опасным предметом и локусом, обращение с которым требует особой осторожности и специального ритуального оформления. На зеркало распространяются многие запреты и предписания, относящиеся к границам вообще или к отдельным видам границ.

Зеркало в обрядах, связанных со смертью. К наиболее устойчивым и широко распространенным у всех славянских народов относится обычай (закрепившийся и в современном городском обиходе) сразу после кончины завешивать зеркало (полотном, полотенцем, скатертью и т.п.), отворачивать его к стене или даже выносить из того помещения, в котором находится покойник, ср. сербск. косовск. "Gde je mrtvak u kući, u toj odaji se ne sme nalaziti ogledalo" (Vuk. SK II, 307); юго-зап. сербск. "Кад чельаде, издахне, у одаји у којој је преминуо огледало се нечим прекрива, окреће ка зиду или се износи у другу просторију" (Благ. РЖС, 282). В основе этого обычая лежит универсальное представление о том, что в ситуации и в локусе смерти зеркало опасно для живых, однако соответствующие мотивировки не универсальны и обнаруживают несколько основных вариантов. Чаще всего опасность открытого зеркала объясняется тем, что отражение покойника в зеркале и тем самым его "удвоение" грозит "удвоением" смерти, ее повторением, т.е. тем, что смерть постигнет еще кого-нибудь из обитателей дома. Так, польские крестьяне из окрестностей Нового Сонча считали, что "trup. odbijającą się w lustrze, wróży następną, drugą śmierć, może pociągnąć kogoś za sobą" (Archiwum, N 1797). Хорваты Самобора завешивали зеркало, чтобы "не увидеть в нем еще одного мертвеца" (Lang S, 131). По верованиям словаков, в зеркале может отразиться сама смерть, и тогда она вскоре снова придет в дом" (Slov., II, 1003). Родопские болгары в окрестностях Смоляна также отворачивают зеркало, чтобы смерть не вернулась в этот дом ("за да не се върне смъртта в този дом" – Мер. МС).

Разновидностью этой мотивировки можно считать отмеченное у сербов представление, что жертвой новой смерти станет тот из живых, кто первым после случившейся в доме смерти посмотрит в зеркало (Рад. ПБС, 100). Сербь, живущие в Венгрии, для предотвращения этого сначала подносят к зеркалу кошку (Зеч. СОБ, 117), ср. обычай пускать первой кошку в новый дом, имеющий сходную мотивировку.

Наряду с опасностью повторения смерти, распространенной мотивировкой действий с зеркалом является страх, что покойник будет "ходить", возвращаться в свой дом, станет вампиром. В Полесье завешивали или отворачивали зеркало, "коб уже покойник назад ны ворочавсь, бо бало казалы, шо вврэ да ходыть" (ПА, Б. Дрг. Симоновичи). Хорваты из района Отока верили, что душа покойника, если увидит себя в зеркале, будет постоянно возвращаться к своему отражению (Ловг. Оток, 30). В других районах Хорватии засвидетельствованы обе мотивировки: зеркало завешивали, чтобы покойник не увлек за собой еще кого-нибудь

из дома и чтобы покойник "не встал", т.е. не стал бы ходячим (Шн. ГЕСО, 276). Двойная мотивировка присутствует и в верованиях словаков (Slov., 1003).

Во многих источниках сообщения об обычае завешивать или переворачивать зеркало приводятся без мотивировок или с одним лишь указанием на опасность увидеть в зеркале покойника: "Как только в доме случится покойник, то имеющиеся в доме зеркала занавешивают, чтобы не увидеть там покойника" (Зав. КЛВ, 93); "Jeśli w domu są lustra, odwraca się je taflą do ściany, żeby nieboszczyk nie pokazał się w lustrze" (Kow. WZŚ, 61). К менее распространенным можно отнести мотивировки, отмеченные у сербов в районе Заечара (зеркала отворачивали к стене, "чтобы душа не задерживалась в доме, смотрясь в зеркало", – Зеч. СОЗ, 389), или в юго-вост. Польше (зеркало прячут, "чтобы покойник не переменялся быстро лицом" – Kolb. DW, 49. Sanockie – Krośnieńskie, 532), у болгар Пловдивского края (посмотревшийся в зеркало "не увидится с умершим на том свете", "разболеется", "пожелтеет лицом" – Пловд., 234).

Как правило, действия с зеркалом совершались сразу после наступления смерти, и запрет на зеркало оставался в силе до тех пор, пока покойник находился в доме, т.е. до похорон и выноса тела. В ряде случаев, однако, зеркало завешивали раньше, т.е. еще до кончины, "чтобы умирающий не видел самого себя" (Iwan. OG, 104) или "чтобы в зеркале не остался его последний взгляд" (Archiwum, N 1796). У сербов отмечено верование, что умирающий тянется к зеркалу, чтобы увидеть самого себя (Стан. НЖТ, 64), но чаще считается, что зеркало мешает умереть, и его устранение мотивируется желанием облегчить смертные муки и ускорить кончину. С другой стороны, запрет на зеркало может действовать значительно дольше – в течение 9 дней, 40 дней и даже целого года. Последнее характерно прежде всего для южнославянской традиции. Так, в Добрудже зеркала (и картины) оставляют завешенными или перевернутыми к стене до сороковин (Добр., 289), а в с. Кортен (Новозагорско) миски на полках и зеркала "стоят перевернутыми, соблюдая траур", целый год (Вак. БПО, 65). Сходный обычай отмечен Л.Ф. Артюх и Н.К. Гаврилюк в с. Березка Хмельницкого р-на Винницкой обл. Украины: "як мертвий у хаті, то дзеркало закривають на 9 днів, і на 40 днів і на рік" (рукописные материалы).

В контексте погребального обряда действия с зеркалом оказываются не изолированными, а внутренне (структурно и семантически) связанными с другими его элементами. Так, прежде всего требование заслонять зеркало может быть сопоставлено с обязательным закрытием глаз покойнику, имеющим те же мотивировки, ср. болг. "Ако се умре с отворени очи, според народните представи означава, че жали за нещо или за някога или че гледи за друг, че друг от къщата ще умре" (Пир., 412); "В Зафирово мислят, че ако мъртвият остане с отворени очи, ще се превъплъти" (Добр., 288); белор. "Jak tćolko czalawiek skanaje, trjeba jemu chutko oczy spieczatawać, kab ni wyhledzieć kaho druhoho śabie" (Fed. LB I, 319); серб. "Ако би покојнику остале отворене очи, веровало се да ће умрети још неко из куће" (Зеч. КМС, 49). Подобно зеркалу, глаза покойника воспринимаются как опасная для живых людей открытая

граница между земным и загробным миром (ср. также уподобление зеркала глазам в загадках – Аф. ПВ I. 160–161; приметах и магических присмаках: невеста забирает из родительского дома в дом мужа зеркало и грешок, чтобы "у ее ребенка были здоровыми глаза" – Теш. ПК, 123).

Другой параллелью к действиям с зеркалом является широко распространенный у всех славян обычай сразу после наступления смерти (или во время шествия похоронной процессии, в момент погребения) выливать всю находящуюся в доме воду (часто не только в доме покойника, но и в доме соседей или даже во всех домах села) или же закрывать все сосуды с водой, особенно сосуды с широкой площадью водной поверхности, в которой, как в зеркале, может отразиться покойник, его душа или сама смерть (Вак. БПО, 78). Мотивировки этого обычая могут быть разными: польск. "ażeby się duch zmarłego w niej nie kapał" (Fisch. ZPLP, 130); болг. "св. Архангел измил ножа си в нея" (Вак. БПО, 77; считается, что в момент смерти Архангел ножом извлекает душу из тела); вост.-слав. "покойник пил эту воду" (Zel. RV, 324) и т.п. У восточных славян обычай часто объясняется страхом, что покойник будет "ходить", возвращаться в дом, т.е. мотивируется так же, как и запрет оставлять открытым зеркало.

Обычай переворачивать зеркало к стене может иметь и особую мотивировку, не связанную ни с отражением, ни с удвоением, ни с какими-либо другими свойствами предмета, а связанную с символическим толкованием самого действия переворачивания как способа предотвратить "возвращение" покойника. Переворачивание предметов широко используется в погребальном обряде (подробнее см. Толст. ПП). В этом ритуальном контексте зеркало попадает в ряд других предметов, прежде всего предметов посуды, утвари, мебели. Так, у сербов области Гружа "тотчас после кончины руки покойника переkreщиваются на груди, свеча ставится между пальцами и одновременно переворачиваются все зеркала, корыта, ведра (казаны), и ими не пользуются до конца похорон" (Петр. ЖОНГ, 286). В этом же значении и в аналогичном предметном ряду зеркало может переворачиваться в случае, если при наступлении родов обнаруживается, что ребенок перевернулся в утробе матери, что грозит неблагоприятными или трудными родами, ср. болг. "Ако има опасения, че детето е обрнато в корема на майка си, обрщат огледало, паници, метла и др." (Пир., 382). Если в подобных магических приемах мотив переворачивания не имеет отношения к семантике зеркала (зеркало, как и другие предметы, переворачивается с целью перевернуть, отвернуть от дома покойника, воспрепятствовать его возвращению или перевернуть ребенка), то в общих представлениях о мире живых и мире мертвых именно зеркало служит моделью их соотношения: тот свет нередко мыслится как зазеркалье, как перевернутый мир живых, "этот" свет, где правое и левое, верх или низ меняются местами.

Восприятие зеркала как окна в тот свет, как открытой границы между двумя мирами, как канала их связи объясняет обычай использования зеркала для общения с умершими. У сербов Заечара зеркало обязательно присутствовало при исполнении специального "кола" (танца, хоровода), посвященного мертвым. Считалось, что зеркало "привлекает покойника на этот танец" (Зеч. СОЗ, 389). Там же известен обычай по истечении

40 дней после смерти ставить зеркало на могилу, чтобы живые могли видеть покойника. Не исключено, что с той же целью у сербов употреблялось зеркало при украшении могильного деревца, креста или "флага". В окрестностях Новой Вароши на могилу девушки возле креста втыкалась *перьяница* – деревце, на котором подвешены ложка, миска, платок, рубаха, полотенце, зеркало, пряжа (Кост. ОПЗ, 13, 15). Набор предметов, в который в данном случае входит зеркало, как будто допускает и иную интерпретацию: зеркало может выступать здесь в качестве одного из типичных атрибутов девичьего обихода (ср. распространенный обычай класть подобные предметы в гроб, о чем см. ниже). Однако зеркалом украшались не только могилы девушек, но и могилы юношей. По сообщению М. Филиповича, "Ако умре момак или девојка до двадесет година, приликом четрдесетнице стављају на гроб висок крст који оките огледалима и марамама, што их доноси родбина. Сада стављају и венце (свидетельство 1940 г. из Бистрице на Лиму – Фил. РЕГ, 198). В Пловдивском крае засвидетельствован обычай в поминальные дни держа зеркало молча наклоняться над колодцем, чтобы увидеть отражение или тень своих умерших родственников (Пловд., 273). В подобных верованиях особенно ярко выступает двойственная, пограничная между двумя мирами природа зеркала: в поминальные дни в него смотрятся "оттуда" умершие предки.

Наряду с этим, широко известны запреты смотреться в зеркало в некоторые календарные праздники, носящие поминальный характер, на которые часто распространяются запреты и предписания, характерные для погребального обряда. Так, русские Владимирской губ. остерегались зеркала в понедельник на страстной неделе: "В чистый понедельник не глядят в зеркало, для чего его еще с вечера (в воскресенье) закрывают платком. Посмотреть в этот день в зеркало все одно, что поглядеть на покойника" (Зав. КЛВ, 115). У поляков подобный запрет действует в великую (страстную) пятницу, когда "нельзя было убивать животных, печь хлеб и завешивались зеркала" (Kub. ChTL, 37). В польском Поморье зеркало завешивали в пепельную среду, когда мыли и прятали на весь пост сковороды, укрывали в мешки музыкальные инструменты и т.п. В течение всего поста запрещалось смотреться в зеркало (Stelm. ROP, 111–112). В старообрядческой традиции этот запрет для иноков носит постоянный характер: за его нарушение полагается наказание в 15 поклонов (Ник. УПФ, 159). В этих случаях запреты не связаны с мифологическим и символическим толкованием зеркала, а объясняются его восприятием как атрибута мирской жизни, как предмета роскоши, несоместимого с духовной сосредоточенностью и аскетизмом поста и иночества.

В принципе столь же далекий от мифологической семантики зеркала характер носит весьма распространенная практика помещать зеркало в гроб среди других привычных предметов, "необходимых покойнику на том свете": "детям в гроб кладут цветы, яблоки, игрушки, девушкам – разные рукоделия, иглы, веретено, зеркало и т.п." (Шн. ГЕСО, 6); "голову девушки украшают цветами, затем справа от нее располагают все, что она готовила к свадьбе, как завершенное, так и только лишь начатое, а

слева от головы помещают зеркальце" (Милос. СОСХ, 240). Вместе с тем, и в данном случае зеркало, будучи типично женским предметом, нередко кладется в гроб и юноше или мужчине. При этом мотивировки этого обычая вновь возвращают нас к главным свойствам зеркала – отражению, удвоению и одновременной принадлежности земному и загробному миру. Наряду с объяснениями, что зеркало кладется в гроб, чтобы "покойник мог посмотреть в него и на том свете" (Милош. ОСС, 232), встречаются и такие, которые связывают это действие с опасностью превращения души покойника-мужчины в ходячего демона. Так, по верованиям лемков, «добре, коли приходит душа матері до дітей і доглядає їх. Гірше, як приходит душа мужчини, що може спричинити всяке зло. Щоб душа небіжчика не ходила, внутрі до віка домовини напроти обличча небіжчика прикріплювали дзеркальце, щоб "після пробудження" небіжчик сам на себе дивився поки мине північ» (З історії та культури лемків, газета). Таким образом, зеркало выступает здесь как оберег от ходячего покойника (ср. ниже зеркало в хлеву как оберег от нечистой силы). По свидетельству М. Филиповича, в районе Косова в некоторых могилах находили под скелетом серп и топор (Фил. РЕГ, 70). Но зеркало, помещенное в могилу, могло восприниматься и как орудие порчи и причина стихийных бедствий. Тот же М. Филипович в 1940 г. в одном из сел Санджака записал рассказ о том, как во время долгой засухи в 1939 г. раскапывали могилу, чтобы извлечь зеркало, которому и приписывалась засуха (Фил. РЕГ, 206).

Зеркало в повседневной жизни. Заслонение или отворачивание зеркала или ослабленный вариант этого действия – запрет смотреться в зеркало – касается определенной (наиболее опасной) в р е м е н и и определенной (подверженной наибольшей опасности) категории л и ц. В повседневной жизни особую опасность для людей зеркало представляет н о ч ь ю (вечером), т.е. в "нечистое", опасное время, принадлежащее потусторонним, демоническим силам. Повсеместно у славян известен запрет ночью смотреться в зеркало, так же как и глядеться в воду. В Мазовше считается опасным смотреться в зеркало после полуночи, т.к. "увидишь дьявола или смерть", а особенно страшно – в страстную пятницу (Kolb. DW. 42. Mazowsze, 411). Русские на Рязанщине верили, что "смотреться на ночь в зеркало – накликают на себя смерть" (ЖС, 1898, II, 228). Аналогичные запреты известны и южным славянам, но с иными, смягченными, мотивировками: "кто вечером смотрит в зеркало, состарится раньше времени" (серб. косовск. – Деб. ВКП, 165; то же у болгар окрестностей Софии – СбНУ, XIII, 166); "ночью не следует смотреться в зеркало, иначе будешь видеть дурные сны" (макед. охридск. – СбНУ, XV, 67); "тому, кто ночью смотрит в зеркало, жена будет рожать некрасивых детей" (ВГ, 33). Македонцы из Видина не позволяли вечером смотреться в зеркало из страха, что "станешь желтым" (цвет, обычно ассоциирующийся с покойником) – СбНУ, XXXVI, 155.

Опасным считалось и время г р о з ы. У восточных славян действовали строгие предписания и запреты, касающиеся поведения во время грозы. Все они должны были защитить людей от удара молнии и от нечистой силы, которая, спасаясь от молнии, укрывается в доме, одежде человека

или принадлежащих ему вещах. На Карпатах "під час грози не можна ходити босою, дивитися в гокно, в люстро, [следует] закрити комин, сидіти під хрестом, що на Йордан палили. Не можна стояти під дубом, грабом, на межі, бо б'є грім" (ПА, сс. Майдан и Торунь Межгорск. р-н, Закарпатск. обл.; с. Речка, Косовск. р-н Ивано-Франк. обл.). На Житомирщине считают, что во время грозы "не можна їсти, топити в печі і нічого робити, а особливо дивитися у дзеркала і сидіти проти вікна" (ПА. Ж.Ем. Бобриця). На фоне стандартных для этих запретов мотивировок ("чтобы гром не ударил в хату") выделяются редкие мотивировки другого типа, например "не можна було дивитися в дзеркало, щоб не хворіли діти. Інше все дозволялося" (ПА. В. Водяне, Раховск. р-н, Закарпатск. обл.); "Не можна було дивитися в дзеркало, бо там злий дух" (Охом. АЕ, 17). Как и в похоронном обряде, во время грозы считалось необходимым завешивать зеркало наряду с требованием закрывать двери, окна, печную трубу, т.е. с особой строгостью соблюдалась граница между своим, освоенным, домашним локусом и чужим, опасным и населенным нечистой силой внешним миром.

Наибольшую опасность для человека представляло время рождения и время смерти, когда происходит неизбежное пересечение границы жизни и смерти, земного и потустороннего мира. Во время р о д о в, ритуальное оформление которых во многих отношениях близко к обычаям, связанным со смертью (подробнее см. Тол. ОЭ), роженице строго запрещалось смотреться в зеркало. У болгарских овцеводов считалось, что роженица вообще не должна смотреться в зеркало, а во время родов его выносили из хижины, так же как и миски (Ант. ОБС, 58). В Банате роженице не позволяли кроме того смотреть в окно (Телб. БКББ, 213). Любопытным исключением в связи с этим представляется свидетельство Т. Вукановича о том, что в районе верхнего течения Моравы распространены обычай, по которому в случае трудных родов роженица идет к колодезю и смотрит в воду, "чтобы увидеть свою тень". Считается, что после этого она легко родит (Vuk. SK II, 214). В данном случае отражение в воде, раздваивающее образ женщины, используется как магическое средство, облегчающее физическое отделение плода от тела матери (ср. такие обозначения беременной женщины, как сербскохорв. *самодруга*, словацк. *samodruha*, т.е. "двойная, вдвоем" или укр. черниг. *кала мэнэ еше е*; см. Тол. Б.).

Запрещается также смотреться в зеркало во время менструации, беременности и в послеродовой период, т.е. в то время, когда женщина считается "нечистой" и когда, по народным представлениям, "перед ней открыта могила" (ср. многочисленные предохранительные меры и обереги, к которым прибегают в это время). Запрет смотреться в зеркало беременной женщине входит в сложную систему ограничений и предписаний, регламентирующих ее поведение, и как многие другие запреты, соблюдается из страха повредить будущему ребенку. На Витебщине считалось, что если беременная подолгу смотрит "у люстру" или в воду, то дитя будет косоглазым. При крайней необходимости она должна по возможности чаще отводить глаза в сторону (Никиф. ППП, 3,7). У сербов Зеты верили, что в таком случае следует ожидать девочку (Радул. НВЗ. 59).

Среди предписаний, относящихся к послеродовому периоду, также присутствует запрет смотреться в зеркало. У сербов-мусульман из Височской Нахии сразу после родов принято было завешивать зеркало, т.к. роженица не смела смотреться в него в течение сорока дней (Фил. ВН, 148). В других сербских областях нельзя было смотреться в зеркало в течение семи дней, иначе женщина могла сразу же забеременеть снова (Миодр. НП, 69). С этой же мотивировкой существовал данный запрет в сербских селах Поречья, но сроки его действия могли быть разными: сорок дней, три дня (Милој. ОР, 251). В районе Казанька в доме, где была роженица, зеркало переворачивали к стене (СбНУ, XVI–XVII/II, 221).

Зеркало представляло опасность и для новорожденного ребенка. На Тернопольщине отмечен обычай, по которому "коли дитина ще нехрещена, відвертають зеркала до стіні, бо через зеркало може богиня дитину підміняти" (ЕЗ V, 122). У всех славян известен запрет подносить ребенка в возрасте до одного года (иногда до полугода) к зеркалу. Он имеет множество мотивировок, отражающих различное символическое осмысление главных свойств и функций зеркала – отражения и удвоения, его "светоносности", его пограничности по отношению к двум мирам и т.д. В Полесье чаще всего опасались, что ребенок испугается (своего отражения, сидящей в зеркале нечистой силы и т.п.), не будет спать, будет видеть дурные сны: "Дзитяти зеркало не давали до года. Нельзя до году, штоб оно само себя боронь буг не бачыло у зеркало" (ПА, Г.Ллч. Стодоличчи); "Коб яно не бачыло само себе, у люстра не паказуюць да году" (ПА, Г. Мэр. Жаховичи). Аналогичный запрет и, видимо, аналогичная мотивировка (опасность удвоения) относится к тени: "запрещалось детям ради спокойного сна смотреть на свою тень или на отражение в зеркале" (Аф. ПВ III, 214; то же Гринч. ЭМЧ I, 28; в Полесье – В. Ртн. Речица, на Вологодчине – Браг. ДР, 117 и др.). У русских ребенку не показывали зеркала, чтобы он не был пуглив (Даль ПРН II, 393), то же часто в Полесье (ПА, В.Квл. Уховецк и др.), на Украине: "Дитині люстро ни показують до году – жаха(ть)ця будэ" (Крав. Заб., 91). У сербов запрет часто объясняется тем, что ребенок будет видеть дурные сны (Буб. НПД, 83). Для сербской традиции характерны также мотивировки, согласно которым ребенку, взглянувшему в зеркало, грозит смерть: "ребенка, которому еще не исполнился год, нельзя подносить к зеркалу – он может от этого умереть" (ВГ, 20). Ослабленным вариантом этого представления можно считать встречающиеся в Полесье мнения, что такому ребенку грозит "крутой поворот", перемена судьбы, что его жизнь *отразится, перевернется* (ПА, Р. Дбр. Свирицевичи, Р.Ркт. Глинное) или что он перестанет расти, не будет развиваться (ПА, Б. Млр. Мокраны, Б.Пнс. Камень). В хорватской традиции нередко связывают данный запрет с опасностью разных детских болезней – расстройства желудка ("В Далмации верят, что внезапный взгляд в зеркало вызывает у ребенка сильный понос. Поэтому в детских комнатах зеркала очень редки или их вешают очень высоко" – Бор. ЗОВ, 67), атаки глистов ("Ребенку нельзя смотреться в зеркало, иначе у него "возбудятся" глисты" – Мик. ІЅ, 263) и т.п. У сербов часто в качестве причины запрета приводится то, что ребенок станет старообразным (*старолик*): "нельзя

чтобы ребенок до года смотрелся в зеркало, а то он станет старообразным" (Миодр. НП, 126), что у него будет болезненная бледность лица (там же, 180). К числу единичных свидетельств относятся: верование из Бачки, что "новорожденного до полугода нельзя подносить к зеркалу, чтобы он не стал лживым" (Буб. НПД, 83); макед. поверие, что "мальчик не должен смотреться в зеркало, чтобы когда он вырастет, у него не умирали кони" (СбНУ, X, 124); сербские представления о том, что если ребенок посмотрится в зеркало, то его мать будет много рожать (Миж. НМ, 397), скоро снова забеременеет (Милој. ОР, 251, Миодр. НП, 69).

Для белорусских верований характерно представление, не отмеченное в других традициях, по которому детям запрещалось смотреться в зеркало, чтобы у них зубы не болели (ПА, Г. Клн. Золотуха), чтобы легче резались зубы ("Дзіцяці у ручкі ні мўожно даваць люстерка, бо зубкі будуць цяжко вырезўацьсе" – Fed. I, 305), или же запрет ограничивается временем "пока у ребенка нет зубов" (ПА, Б. Брз. Спорово). Появление мотива зубов и зубной боли в связи с зеркалом кажется не случайным, если учесть, что зеркало в народных представлениях часто уподобляется месяцу по признаку "светоносности", ср. южнорус. и укр. название зеркала *свічадо* – Писк., 234, Желех., Гринч., а также постоянные эпитеты зеркала в фольклоре, такие как сербскохорв. *сјајно, ведро огледало, церк.-слав. пресветлое зеркало*. Как известно, именно к месяцу обычно обращены разговоры от зубной боли, в которых постоянно присутствует столь характерный и для верований о зеркале мотив "того света" и покойников, у которых "не болят зубы".

Еще одна любопытная мотивировка встречается в верованиях белорусов, поляков Мазовша и населения карпатского ареала (Покутье, Подгорье). Согласно ей, если малый ребенок будет смотреться в зеркало, он долго не начнет говорить или вовсе останется немым: "Ребенок смотрится в зеркало – не скоро станет говорить" (белор. витеб. – Зел. ОР I, 142), "nie brać dziecka do lustra, aby się przyglądało, bo ciężką będzie miało mowę" (Kolb. DW. 42. Mazowsze, 394); "Przestrzegają aby małej dziecinie, póki jeszcze jest niemowlęciem, nie pokazywać lustra czyli zwierciadła, bo gdyby takie dziecko w niem przyjrzało, to zaniemówi na całe życie (Kolb. DW. 31. Pokucie, 150); «не годить ся давати дитині дивити ся в зеркало, бо не буде говорити і в сні буде "зісати ся»" (Фран. ЛВП, 181).

При всей разнородности приведенных мотивировок и кажущейся их случайности, большинство из них так или иначе связано с представлением о потустороннем мире и его характерных признаках: молчании, неизменности (невозможности роста), перевернутости и др. Во всех перечисленных случаях опасность состоит не только в соприкосновении через зеркало с областью смерти, но и в последствиях самого удвоения (благодаря отражению в зеркале), грозящего "двоедушием", т.е. раздвоением между миром людей и миром нечистой силы (иным миром), превращением в колдуна, ведьму, упыря и т.п.

Зеркало и нечистая сила. Отношение к зеркалу как к "нечистому", опасному предмету, как к атрибуту и локусу нечистой силы, дьявола характерно для всех славянских традиций и отражено во многих верованиях, запретах и их мотивировках, в фольклорных текстах. "Ны

святое, да лыхое люстро", – говорят в Полесье (сообщ. А.А. Климчук). То, что можно увидеть в зеркале, принадлежит нездешнему, "тому", иному, потустороннему миру, относится к области смерти и нечистой силы. Согласно южнославянским апокрифическим дуалистическим легендам, "Бог создал дьявола из своего отражения в воде, оживив его" (СМР, 116). В чистом источнике или в зеркале, по болгарским верованиям, можно увидеть самодив (Георг. БНМ, 116). Одной из обычных мотивировок запрета смотреться в зеркало вечером (ночью) и подносить к зеркалу детей является страх перед пребывающей там нечистой силой, ср. "неможна показувати дытыну в дзеркало та ще ввечери, бо там нечыста сыла, то дытына вночи жахатыметься. Та й нікому не годытысь дывытысь в дзеркало на нич" (Гринч. ЭМЧ II, 23); "Малките деца не оставят да се пулят (гледат) в огънь, запалена свещ или в каквато да е светлина, нито в огледало, защото в огледалото бил, казват, дяволот" (Шапк. СБНУ I, 377). На Витебщине считали, что "неумытый и нечесаный может смотреться в зеркало или в воду безнаказанно только два раза; в третий раз дьявол уже снимает образ человека и через то на долгое время делает его своею жертвою, подвластным. Кроме того, владея изображением человека, дьявол может сделать в любое время порчу на изображении, которая немедленно передается оригиналу" (Никиф. ППП, 76).

В Волинском Полесье, чтобы увидеть ведьму, ставят в уголок зеркало: "и приходит ведьма, ее зеркало притягае, бо ета уже нечистяк на тзе зеркало иде" (ПА. В. Люб. Любязь). Сербы в районе Крагуевца говорят, что "вампиrow можно увидеть на Вознесение (Спасов дан) на рассвете. Кто хочет на них посмотреть, должен пойти на кладбище, поставить зеркало к кресту, и в нем появится вампир" (СЕЗБ. XXII, 130, цит по Бор. ВДБ, 12). Словаки верили, что "тот, кто каждый вечер от Люциии до Рождества гляделся в зеркало, в рождественский сочельник видел в нем стригу" (Норв. RZNL, 40). В восточной Словакии считали, что домовою дух-хранитель дома (белая змея) живет в стене за зеркалом (Červ. TŽL, 111).

По верованиям сербов из моравского Округа, во время грозы дьявол прячется в разные предметы, в том числе и в карманное зеркальце, которое носят при себе женщины. Поэтому женщины, заслышав гром, выбрасывают его из кармана. Рассказывают, что были случаи, когда молния ударяла в такое зеркало (Буш. ВБ, 401). У болгар отмечено верование, что "змей может полюбить девушку, которая смотрелась в воду или пила воду, оставленную открытой во время грозы, т.к. считается, что змей смотрелся в эту воду, и девушка видела его отражение" (Георг. БНМ, 101). Зеркало могло быть и прямым орудием колдунов, добывавших с его помощью "сверхзнание". По свидетельству Б. Сыхты, кашубы верили в чернокожника – сверхколдуна, живущего в больших городах, например, в Гданьске и Щецине, который с помощью зеркала показывал своим клиентам тех, кто был причиной их несчастий. (Sychta I, 152).

Некоторые демоны, обладающие способностью своим взглядом убивать людей или превращать их в камень, могли стать жертвой собственного взгляда, если они смотрелись в зеркало. Таковы, например, в

польской и украинской демонологии василиск (*bazylyszek*) и полоз (Сан. ДР, 149, 254). Однако зеркала боятся и другие мифологические персонажи: если нечистая сила отразится в зеркале, то она утратит свою злокозненную силу. Это связано с эффектом удвоения и общей отрицательной семантикой и символикой числа "два" и четности, парности. Множество запретов мотивировано опасностью сдваивания одинаковых предметов, повторения действий, событий, ср. в частности, славянские верования о близнецах (Толст. Бл., 107), о "дурном глазе" как следствии повторного кормления ребенка грудью, об опасности повторного сажания в печь недопеченного хлеба, о недопустимости двух огней в одном очаге и т.д. и т.п.

Именно на этом основано применение зеркала в качестве оберега от нечистой силы, сглаза, порчи. Поляки Хелмского воеводства вешали над дверями дома кусочек зеркала, считая это необходимым для благополучия дома и предохранения его от "уроков" (Archiwum, № 1796). У сербов Славонии и других областей зеркало вместе с другими предметами-оберегами нередко клали в колыбель под головку ребенка – для защиты его от моры, вампира и других злых духов (Бор. ВВ, 48, 49, 253). Зеркало постоянно носили при себе сербские девушки. В Хомоле "сельскую девушку невозможно себе представить без маленького круглого зеркальца с крышкой, которое она всегда носит под поясом, за пазухой или в кармане платья, не расставаясь с ним ни на работе, ни в поле, нигде" (Милос. СОСХ, 120).

В качестве оберега невесты или обоих молодых зеркало широко используется в свадебном обряде южных славян. У сербов Хомоля сваты дарят молодым пироги, на которых укрепляются зеркальца (Милос. СОСХ, 168). Там же в день свадьбы невеста, одеваясь к венцу, правой рукой кладет себе за пазуху зеркальце – "чтобы быть для своего мужа всегда ясной и чистой, как зеркало", и цветы, "чтобы благоухать, как цветы" (с. 151). Зеркальце и цветы берутся на венчание и для того, чтобы новобрачные имели детей (с. 84). После венчания староста и новобрачный собирают все подаренные пироги и выкладывают их на стол, а молодая жена собирает все зеркальца и кладет их в сундук, где хранится ее одежда (с. 172). Перед брачным ложем молодожены трижды смотрятся в зеркало, обернувшись на восток, а затем молодая кладет себе за пазуху зеркало, а ее муж – цветы, и так они, трижды перекрестившись, ложатся в постель (с. 174).

Противоположное отношение к зеркалу как к предмету опасному и возможному орудию порчи наблюдается в свадебной обрядности македонцев в Дебарском Поле, где строго следили за тем, чтобы в одежде невесты, в постели новобрачных или на пороге дома не оказалось зеркала, с помощью которого какой-нибудь "душман" мог навести порчу на молодых, в результате которой у них рождались бы дети женского, а не мужского пола (Јак. СО, 93–94).

У русских было принято после венчания молодым смотреться в одно зеркало. По данным Н.Ф. Сумцова, это обыкновение соблюдалось на княжеских и боярских свадьбах (Сумц. СО, 205). Во Владимирской губ. после венчания "молодые оба вдруг глядятся в зеркало и на вопрос свахи:

полюбились ли друг другу? – отвечают всегда утвердительно" (Зел. ОР I, 156). Сходный обычай отмечен и у болгар Херсонской губ., где после венчания невеста, стоя на пороге дома, бросала в сторону родни жениха три яблока, а сама смотрелась в зеркало (Держ. БКР, 131).

В Полесье зеркало, наряду с серпом, бороной, вывернутым кожухом, мужскими штанами или поясом, убитой сорокой, черепом коня, крапивою, веткой зимнего дуба, осины или клена, освященной вербой, сретенской свечой, иконой и др. предметами-оберегами, широко употребляется как оберег хлеба для защиты скотины и отпугивания нечистой силы. Особенно популярно это средство для защиты коней и коров от домовика-ласки: "Як домовык ганяе кобылу, то вишають юстро. Домовык боицца юстра, сам сэбэ видыть" (ПА, Б. Брз. Спорово); "Як замичалы, шчо корова мокрая зночы, то у хливи, дэсь на стыни вишалы юстро, бо казалы, шчо гэто ласыца прыходыць и шчо вона бояласа, як убачыць сыбэ в юстры" (ПА, Б. Пнс. Чухово). Подобным образом в восточной Польше было принято оберегать коней и другую скотину от зморы (Szyf. ZOW, 123). Домовой и другие демоны боятся собственного отражения (удвоения) в зеркале. По западно-украинским верованиям, "коли когут побачить себе в зеркалі, то перестане п'яти" (Фран. ЛВП, 192).

Прямых свидетельств об использовании зеркала в лечебной магии в просмотренной литературе не нашлось, но интересным косвенным свидетельством о магических функциях отражения может служить сербский обычай, подробно описанным С. Трояновичем, смотреться в растопленное масло после совершения различных магических действий, направленных на прекращение мора. В обряде, совершаемом в Лесковацком крае, скотину и людей пропускают между двух "живых" (т.е. разведенных трением) огней через прокоп в земле. Больные при этом должны посмотреться в чашку с растопленным маслом, собранным понемногу из всех домов. Когда посмотрятся все больные, масло выливается на какое-нибудь чистое место (Трој. В, 93; см. также Ант. АП, 208). Вероятно, что отражение в данном случае толкуется как "двойник" человека (ср. аналогичное понимание тени человека и действия магического характера, направленные на человека, но совершаемые над его тенью). Образ больного отпечатывается на поверхности масла и остается там ("снимается"), а человек получает новый, здоровый облик (ср. лечение вторичным крещением и сменой имени). Другое истолкование может связано с известным способом гадания об исходе болезни по отражению (в масле, в воде, в зеркале), но оно не объясняет факта выливания масла. Тот же Троянович описывает подобное сербское гадание: если в растопленном масле человек увидит "свою голову на плечах", то это совершенно определенно предсказывает ему жизнь и благополучное преодоление болезни. В других случаях, когда он смотрится в колодец или ручей и не видит своей головы, смерть считается неизбежной (Трој. В, 167).

О том, что самому "глядению" в зеркало мог придаваться магический смысл, свидетельствуют обычай сельскохозяйственной магии, связанные с возделыванием льна. У восточных славян было принято первую или последнюю горсть расстилаемого льна класть в виде кружка, который носил название *зеркало*, *зеркальце*, *сонейко*, *месячык* и т.п. Иногда перед

льном ставили зеркало, чтобы лен "гляделся", или расстилали полотенце со словами: "Смотрись и белись и в зеркало глядись" (Зерн. МСХМ, 37). На Вологодчине, делая изо льна кружок, говорили: "батюшка ленок, лежи да глядись"; при этом щелкали изо всей силы в ладоши, чтобы так же лен хлопал о трепало (Иваниц. МЭВ, 33).

Г а д а н и е с з е р к а л о м. Общеизвестным, получившим отражение и в литературной традиции, является обрядовое употребление зеркала при гаданиях (главным образом, святочных). Гадания с зеркалом, распространенные у всех европейских народов и лишенные у славян какого-либо местного колорита, сохраняют тем не менее отчетливую связь со всем остальным кругом представлений о зеркале и его символических функциях. В основе их лежит обычай смотреться в зеркало в специальном, обычно "нечистом" месте (в бане, на печи и т.п.) и в специальное, обычно "нечистое" время (полночь, вечер), т.е. смотреть как бы сквозь зеркало, прямо в тот свет в ожидании видения жениха или знака своей судьбы (смерти). Само гадание также считается делом нечистым (ср. об архангельском гадании: "убирают из комнаты иконы, завешивают окна, снимают шейный крест и кладут его под пята" – Ефим. МЭА, 169) и как таковое сопряжено с большой опасностью: как только покажется видение, нужно сразу же перевернуть или закрыть зеркало, иначе видение "ударит по лицу", "придет да задавит" и т.п.

В известном селе Деулино Рязанской обл. был записан рассказ о гадании с зеркалом на перекрестке. "Я тада гадала; в двенадцать часов ночи, в благие часы ходили на перекрестки в зеркала глядеть. Вот жаних покажыцца. Ну, я сваво жаниха и угадала. Он странный, я иво сроду не видала. Вот тада, если увидишь, скарей кидай зеркала, а то па щাকে стукнет, щака будить синяя. [Кто стукнет?] Да можыть нячистый какой, а я знаю, хто стукнет" (запись В.В. Плешаковой). В Новгородской губ. «девушка одна идет в отдельную избу, где не живут. Здесь она ставит зажженную свечу или лучину на божницу, хомут на плечо печи, а в хомут ставит зеркало. Потом смотрит в это зеркало и приговаривает: "Суженый-ряженный, приходи в зеркало глядеться!" Тотчас же в избе, в переду и начнут расхаживать люди из той семьи, в которую девица выйдет замуж. В числе их будет находиться и жених» (ЖС, XIV, 1905, в. I–II, с. 8). На русском Севере, в Архангельской и Вологодской областях, девушки, гадая о суженом, "выставляют зеркало против луны и через левое плечо смотрят в него: сколько в зеркале увидишь лун, столько человек будет в той семье, в которую выйдешь замуж" (Браг. ДР, 149).

У сербов-границар гадание о замужестве совершалось на *младу* неделю, т.е. в первое воскресенье новолуния. Девушка берет новое зеркало и, смотрясь в него, направляет его так, чтобы виден был и тот парень, за которого она желает выйти. Потом она прячет зеркало в сундук с одеждой. Если девушка выйдет за этого парня, то зеркало надо разбить или закопать, чтобы никто больше в него не смотрелся" (Бег. ЖОСГ, 220).

У восточных славян были также популярны гадания с двумя зеркалами. В Полесье, в Брестской области, по сообщению Л.Н. Виноградовой, "девушка ставила два зеркальца на прыпечку под углом 90° друг к другу (одно лежало, другое стояло) и открывала дымоход; долго смотрела в

зеркала – кто привидится. Как только кого-нибудь увидит, сразу же надо накрыть одно зеркальце другим. Однажды девушка растерялась, не успела закрыть – как тут печка вся задрожит! Свист поднялся, чуть печка не развалилась, едва девушка ноги унесла" (ПА, Б. Млр. Луково). На Житомирщине "становлять два столи і дві люстри і запалюють дві свічки. Между люстрами в середині сяє і дивця в люстро: в дванацять часов ночи покажица кавалер" (Крав. Заб., 114).

Весьма распространенной формой гадания с зеркалом является помещение зеркала на ночь под подушку (часто вместе с другими символическими предметами – ножом, солью, хлебом, травами, гребнем и т.п.), чтобы увидеть суженого во сне. У сербов девушки гадали таким образом накануне Видова дня, произнося перед сном заклинание: "Тако ти соли и хлеба, земље и неба, ко ми је суђен, нек ми вечерас на сан дође. Ако је преко шуме, ево му нож па нека раскрчи, ако је преко воде, ево му огледало да га видим према огледалу" [Клянусь тебе солью и хлебом, землей и небом, кто мой суженый, пусть придет сегодня вечером во сне. Если он за лесом, вот ему нож, пусть он его выкорчует, если он за водой, вот ему зеркало, чтобы я увидела его в зеркале] (Фил. ВН, 139). В сербских коллективных девичьих гаданиях, приуроченных к различным праздникам (Новому году, Юрьеву дню), зеркало фигурирует как предмет, символизирующий красоту: зеркало, монету, колечко и другие предметы прячут под миску – кому достанется монета или перстень, у того будет богатый муж, кому зеркало – выйдет за красивого (Грб. СОСБ, 21, 59).

Кроме замужества, темой гаданий может быть судьба, жизнь или смерть. У сербов на Рождество принято гадать, глядя в растопленное масло: кто увидит в нем свое отражение, тот будет жив в течение года; кто не увидит – умрет (Петр. ЖОНГ, 230; Пећо ОВБ, 368, 376). Этот мотив отражен и в балканском песенном фольклоре: турки набирают в тарелку воды и смотрят в нее; ни на одном не видно головы; все вскоре погибают (Krst. IM, 130).

Способность зеркала отражать не только видимый мир, но и невидимый и даже потусторонний, не только прошлое и настоящее, но и будущее, делает его предметом необыкновенным, наделенным сверхъестественной силой. С помощью зеркала можно увидеть то, что сокрыто от обыденного зрения, например, летнюю игру солнца (Леп. ОКС, 36), умерших родственников (см. выше) и т.п. Зеркало не только отражает того, кто в него глядится, но и само смотрит на него ("Както гядашь оглядало-то, така тя гяда и то" – Геров III, 330), оно притягивает, страшит и дразнит (ср. полесск. "не позірай у люстро, бо воно дражниць" – Тур. III, 56), оно служит колдуну орудием сверхзнания. В польской области Спиш "колдовским зеркалом обладал главным образом колдун, редко знахарь. Оно служило для распознавания виновника порчи и сглаза с целью отмщения. Хранилось оно в темноте, в "коморе", тщательно спрятанное. Пользоваться им мог только знахарь или колдун. Как оно выглядело, никто не мог бы описать. Колдун или знахарь показывал его клиенту в абсолютно темном помещении. В этом зеркальце можно было увидеть лицо или фигуру того, кто навел порчу. Как это делалось, никто не может объяснить. Это зависело от колдовских способностей владельца зеркальца,

каких – тоже никто не знает. На этом зеркальце в середине его поверхности было вырезано сердце. Кто хотел отомстить за порчу, тот втыкал в это сердце нож, так что из него шла кровь. Виновник порчи в этот момент заболел или умирал. Можно было с той же целью ударить чем-нибудь по зеркальцу [от этого оно не может разбиться]" (Jan. TUM, 221). Видимо, магическими свойствами зеркала объясняется его использование в убранстве (в "короне" головного убора) хорватских "кралиц" – участниц ритуальных обходов домов на Вознесение (Gav. GD, 73).

Разбитое зеркало. Чрезвычайно устойчиво во всех славянских традициях представление о том, что разбитое зеркало сулит несчастье и смерть. Более того, само битие зеркала может приписываться смерти. Так, в силезских Бескидах считают, что "иногда смерть подходит к окну, три раза стучит, останавливает в доме часы, сбрасывает на пол и разбивает зеркало или же пальцем сверлит деревянную стену или мебель. Тогда люди дрожат от страха, так как это означает, что кто-то из семьи скоро умрет" (Mog. UBŠ, 20). У восточных славян также "зеркало лопнет – к упокойнику, к несчастью" (ЖС, 1900, в. 4, с. 599), "як побыты люстро, то нывдачно, всяка нывдача живэ, якый-ныбудь упадок в хозяйствы, да й нышчысьце" (А.А. Климчук). В Мазовше разбитое зеркало сулит ссору (Kolb. DW. 42. Mazowsze, 408). В этих суевериях отражается общее представление об опасности всякого непредусмотренного нарушения границы между тем и этим светом.

Предложенная здесь интерпретация семантики и символики зеркала как элемента традиционной народной культуры базируется прежде всего на анализе его ритуальных функций и связанных с ним запретов и предписаний, а также на выявлении "парадигматических рядов", в которые входит зеркало, т.е. реалий и символов, изофункциональных ему. В разных обрядовых и фольклорных контекстах зеркало выступает как представитель разных парадигм, в каждой из которых актуализируется одно из его свойств (способность к отражению и удвоению, "пограничность", "светоносность" и т.д.), получающих символическое или мифологическое осмысление. Это ряд "отражающих" поверхностей (вода, растопленный воск, масло, металлическая или глиняная посуда, стекло и т.п.); ряд границ и пограничных локусов, "входов" из одного мира в другой (колодец, прорубь, окно, печная труба, межа; глаза покойника); ряд светоносных предметов и явлений (свеча, огонь, месяц, глаза живых); ряд предметов, квалифицируемых как женские атрибуты (кольцо, гребень, бусы и т.п.); ряд предметов-оберегов. В каждом конкретном контексте семантика зеркала зависит еще от многих обстоятельств: от свойств субъекта и объекта ритуального действия или запрета, от общей цели и направленности обряда. Этим объясняются те несогласованности и даже противоречия в трактовке зеркала (то опасный предмет, то средство лечения, то атрибут нечистой силы, то оберег от нее и т.п.), которые наблюдаются в приведенном материале. И все же при всей независимости отдельных "ипостасей" зеркала во всех славянских традициях преобладает трактовка, основанная на доминирующем признаке, каким, безусловно, следует признать признак пограничности, двусторонней обращенности зеркала к земному и потустороннему миру.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Ант. АП – *Антонијевић Д.* Алексиначко поморавље // СЕЗБ, 1971. Књ. 83.
 Ант. ОБС – *Антонијевић Д.* Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982 (Балканолошки институт. Посебна издања. Књ. 16).
 Аф. ПВ – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Ч. 1–4.
 Бег. ЖОСГ – *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
 Благ. РЖС – *Благојевић Н.* Обичаји у вези са робењем, женидбом и смрћу у титовоужичком, пожешком и косјерићком крају // ГЕМБ, 1984. Књ. 48. С. 209–310.
 Браг. ДР – *Брагина Н.А.* Диалектна лексика обрядов семейного цикла (родинного и похоронного) Череповецкого и Шекснинского р-нов Вологодской обл. Дипломна работ. МГУ, 1980.
 Буб. НПД – *Бубало-Кордунаш М.* Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ, 1932. Књ. 7. С. 82–89.
 Буш. ВЂ – *Бушетић Т.* Веравања о ђаволу у округу моравском // СЕЗБ, 1925. Књ. 32.
 Вак. БПО – *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
 ВГ – Вукова грађа // СЕЗБ, 1934. Књ. 50. С. 9–93.
 ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд.
 Георг. БНМ – *Георгиева И.* Българска народна митологија. София, 1983.
 Геров – *Геров Н.* Речник на българския език. Пловдив, 1895–1904. Ч. 1–6.
 Грб. СОСБ – *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // СЕЗБ, 1909. Књ. 14.
 Гринч. – *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909. Т. 1–4.
 Гринч. ЭМЧ – *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895–1899. Вып. 1–3.
 Даль ПРН – *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1989. Т. 1–2.
 Деб. ВКП – *Дебельковић Д.* Веравања српског народа на Косову Пољу // СЕЗБ, 1934. Књ. 50. С. 210–215.
 Держ. БКР – *Державин Н.С.* Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии): Материалы по славянской этнографии // СБНУ, 1914. Књ. 29.
 Добр. – Добруджа: Етнографски, фолклорни и езикови проучавања. София, 1974.
 ЕЗ – Етнографичниј збирник. Львів.
 Бор. ВВ – *Ворђевић Т.Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 (СЕЗБ, 1953. Књ. 67).
 Бор. ВДБ – *Ворђевић Т.Р.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 (СЕЗБ, 1953. Књ. 66).
 Бор. ЗОВ – *Ворђевић Т.Р.* Зле очи у веровању Лужних Словеа. Београд, 1938 (СЕЗБ, 1938. Књ. 53).
 Ефим. МЭА – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1, 2 // ИОЛЕАЭ. Т. 30. Тр. этнограф. отд. Кн. 5. Вып. 1, 2.
 Желех. – *Желеховский С.* Малорусско-німецкий словарь. Львів, 1886.
 ЖС – Живая старина. Отделение этнографии РГО. СПб.
 Зав. КЛВ – *Завойко Г.К.* В костромских лесах по Ветлуге-реке // Тр. Костромск. научн. о-ва по изучению местного края. Кострома, 1917. Вып. 8.
 Зел. ОР – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. РГО. Пг., 1914–1916. вып. 1–3.
 Зерн. МСХМ – *Зернова А.Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Сов. этнография. 1932. № 3.
 Зеч. КМС – *Зечевић С.* Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.
 Зеч. СОБ – *Зечевић С.* Срби у околини Будимпеште и неки њихови обичаји // ГЕМБ, 1970. Књ. 33.
 Зеч. СОЗ – *Зечевић С.* Самртни обичаји у околини Зајечара // ГЕМБ, 1978. Књ. 42.
 Иванци. МЭВ – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // ИОЛЕАЭ. Т. 69. Тр. этнограф. отд. Кн. 11. Вып. 1. М., 1890.
 ИОЛЕАЭ – Изв. Имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Имп. Моск. ун-те.
 Јак. СО – *Јакоски В.* Свадбените обичаји за машки пород во Дебарско Поле // Македонски фолклор. Скопје, 1972. Год. V, Бр. 9–10.
 Кост. ОПЗ – *Костић П.* Обичај постављања застава на гроб // ГЕМБ, 1970. Књ. 33.

- Крав. Заб. – *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді (...) Житомирського повіту на Волині: Житомир, 1920.
 Леп. ОКС – *Лепер Е.Р.* Южновеликорусский летний обряд "караулить солнце" // Этнографич. 1928. N 2. С. 32–64.
 Мер. МС – *Меракова Е.* Рукописные материалы из Смоленя. 1986.
 Миј. НМ – *Мијатовић С.М.* Народна медицина Срба селяка у Левчу и Темнићу // СЕЗБ, 1909. Књ. 10.
 Миј. ОЛТ – *Мијатовић С.М.* Обичаји српскога народа из Левча и Темнића // СЕЗБ, 1907. Књ. 7.
 Милој. ОР – *Милојевић-Радовић Д.* Обичаји о робењу и одгоју дече у Поречу // ГЕМБ, 1958. Књ. 2..
 Милос. СОСХ – *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомољског // СЕЗБ, 1913. Књ. 19.
 Милош. ОСС – *Милошевић М.* Неки обичаји око самртника и сахрани у Нересници (Звижд) // Етнологија. Скопје, 1940. Год. 1. Св. 4.
 Миодр. НП – *Миодроговић Ј.* Народна педагогија у Срба. Београд, 1914.
 Ник. УПФ – *Никитина С.Е.* О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материале полевых исследований старообрядчества) // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.
 Никиф. ППП – *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
 Охом. АЕ – *Охомиш К.А., Сизько А.Т.* Архаїчні елементи народної духовної культури степової України. Дніпропетровськ, 1991.
 ПА – Полеский архив Института славяноведения и балканистики РАН.
 Петр. ЖОНГ – *Петровић П.Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗБ, 1948. Књ. 58.
 Пећо ОВБ – *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне // СЕЗБ, 1925. Књ. 32. С. 359–386.
 Пир. – Пирински край: Етнографски, фолклорни и езикови проучавања. София, 1980.
 Писк. – Словарь живого народного, письменного и книжного языка русских южан Российской и Австро-Венгерской империи / Сост. Фортунат Пискунов. Изд. 2-е. Киев, 1882.
 Пловд. – Пловдивски край: Етнографски и езикови проучавања. София, 1986.
 Рад. ПБС – *Радовановић Б.Љ.* Празноверице и бајање у неколико села југозападног Стига // ГЕМБ, 1928. Књ. 3.
 Радул. НВЗ – *Радуловић И.* Народна веровања у Зети // ГЕМБ, 1936. Књ. 11.
 Сан. ДР – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этимологическом и фольклорно-лингвистическом освещении. Дипломная работа. МГУ, 1986.
 СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
 СЕЗБ – Српски етнографски зборник. Београд.
 СМР – *Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
 Стан. НЖТ – *Станојевић М.* Из народног живота на Тимоку // ГЕМБ, 1933. Књ. 8.
 Сумц. СО – *Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
 Телб. БКББ – *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на балканските българи // СБНУ, 1963. Кн. 51.
 Теш. ПК – *Тешић М.* Народни живот и обичаји Пожешког краја. Развигор, 1988. Пожега.
 Тол. Б. – *Толстая С.М.* Беременность. Беременная женщина // ЭССД. Т. 1.
 Тол. ОЭ – *Толстая С.М.* Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) // Балканские чтения, 1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990. С. 99–101.
 Толст. Бл. – *Толстой Н.И.* Близицеи. Из этнолингвистического словаря славянских древностей // Русская речь. 1988. № 4. С. 107–110.
 Толст. ПП – *Толстой Н.И.* Перевоорачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
 Трој. В. – *Тројановић С.* Ватра у обичајима и животу српског народа. Београд, 1930 (СЕЗБ. Књ. 45).
 Тур. – Тураўскі слоўнік. Мінск, 1979–1987. Т. 1–5.
 Фил. ВН. – *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗБ, 1949. Књ. 61.
 Фил. РЕГ – *Филиповић М.* Различита етнолошка грађа // СЕЗБ, 1967. Књ. 80.

Фран. ЛВП – Франко І. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічні збірник. 1898. Т. V.

Шапк. СБНУ – Шапкарев К.А. Сборник от български народни умотворения. София, 1968–1973. Т. 1–4.

Шн. ГЕСО – Шневайс Е. Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата // Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1929. Књ. 5.

ЭО – Этнографическое обозрение. М.

ЭССД – Этнолингвистический словарь славянских древностей. М.

Archiwum – Archiwum materiałow terenowch Instytutu historii kultury materialnej PAN. (Выписки любезно предоставлены А.В. Гурой).

Byst. OR – *Bystroń J.S.* Slowańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy, związane z narodzeniem dziecka. Kraków, 1916.

Červ. TZL – Červenák J. Tradičný život Lišovana. Baňska Bystrica, 1966.

Fed. LB 1 – *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.

Fisch. ZPLP – *Fischer A.* Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Gav. GD – *Gavazzi M.* Godina dana hrvatskih narodnih običaja. 2 izd. Zagreb, 1988.

Horv. RZNL – *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho ľudu. [Bratislava], 1986.

Iwan. OG – *Iwaniec E.* Obrzędy grzebalne wczoraj i dziś u staroobrzędowców na ziemiach polskich // Chrześcijański Wschód a kultura polska. Lublin, 1989.

Jan. TUM – *Janicka-Krzywda U.* Tradycje uprawiania magii na Polskim Spiszu na przelomie XIX i XX wieku // Wierchy. Warszawa; Kraków, 1983. Roczn. 50 (1981). (Выписки А.В. Гурой).

Kolb. DW – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 1–60. Wrocław; Poznań, 1961–1985.

Kow. WZŚ – *Kowalska-Lewicka A.* Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią // Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego. Kraków, 1985.

Krst. JM – *Krstić B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.

Kub. ChTL – *Kubiak J., Kubiak K.* Chleb w tradycji ludowej. Warszawa, 1981.

Lang S. – *Lang M.* Samobor. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1913. Knj. 18/1.

Lovr. Otok – *Lovretić J.* Otok. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1898. Knj. 3/1.

Mik. IŠ – *Istarska škrinjica.* Iz kulturne baštine naroda Istre. Zbornik sastavio J. Mikac. Zagreb, 1977.

Morc. UBŚ – *Morcinek G.* Uroda Beskidu śląskiego // Wierchy. Kraków 1931, R. 9. (Выписки А.В. Гурой).

Slov. – Slovensko. L'ud. P. Plesník a kol. D. 3, č. 1, II. Bratislava, 1980.

Stelm. ROP – *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.

Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967–1976. Т. 1–7.

Szyf. ZOW – *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.

Vuk. SK – *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. Т. II.

Zel. RV – *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927.

ZNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Нижче приводяться два аутентичних розповіді про дзеркало, записаних за нашої прохання в Полісся і на Вологодщині. Вони належать носителям народної фольклорної традиції і дуже точно виділяють найбільш суттєві риси віровань і обрядності, пов'язаних з дзеркалом. Перший текст записаний в 1986 р. Ф.Д. Климчуком від його покоїної матері, замечальної розповідниці і співачки Анастасії Андріївни Климчук (1912–1989), уроженки с. Симоновичі Дрогичинського р-на Брестської обл.; другий представляє собою лист Катерини Григоріївни Рубининової із дер. Овсянниково Кичменгсько-Городецького р-на Вологодської обл. (от 24.12.1990 р.).*

1. Про люстро

Розповідають, що колись люстра була. Гітто була за нашій пам'яті, але колись була люстрэй. Розказували, що колись один чоловік купив на базарі люстро, да приніс

* Орфографія подлинника.

додому, да схавав у сундук. А другий з тій сяміи очинив сундука, чи то може бодно, бо колись були бодні, а ны сундуки, да пубачыв сыбэ в тому люстры, то розбыв ёго, то люстро.

Люстрэй ны було, а шоб сыбэ пубачыты, то дывылысь у воду. Шэ й зарэ скажуть: "Подывысь у воду, який ты на вроду". Але вжэ за нашій пам'яті і як старій розказують, то було люстра.

Як покойнік лыжав, то одворочялы люстро тым боком, бо кырыз люстро покойніка видно. Коб у люстро ны дывылысь посла смэрты. Альбо зависыть дэ чым, альбо одворочяе люстро. Коб ужэ покойнік назад ны ворочавсь. Бо бало казали, шо вмір дэ ходыть. І сорочку, як выворочялы, да ны тым боком кладуть. Як умырае, да довго ны кончайіцьця, то часы с хаты выносьте, то, кажут, сэрцэ так бьецця, як часы.

Чому дывытысь ны можна? – Нашот лыхого гітто. Ны святоє, да лыхое люстро. Допіро лыхым тлівізором пошчыталы б людэ. Бо як бачыш чоловіка, то той чоловік е. А як бачыш чоловіка в люстры, то ты ёго бачыш, а ёго ж там няма. Гітто оно лыхый можэ так зробыты, шо хоч няма, а ёго бачыш чы чуйш. В радывы ж ны сыдыть чоловік, а ёго чуты, вын говорыть. Тлівізор тожэ показує тое, шо ёго тут няма. Гітто од лыхого, шчыталы.

Вночі заглядаты в люстро ны вэльмы можна, бо воно од лыхого, шось встройты можэ лыхый. Як побыты люстро, то нывдачно. Всяка нывдача жывэ. Який-ныбуь упадок в хозяйствы, да й нышчысьце. А як посуда бьецця, то на пчысьце.

Кольсь гадалы дывкы на люстро. Возьмэ довгого мотуза чы шнурка якого, люстро, свічку і залізэ на хату ('на чердак'). Навьязе на тому мотузовы гузёлочкув. Привьязэ обыйма концямы, шоб вын був натягняный. Свічка горыть, двіка дывыцьця в люстро. І од конця мотуза починає скакаты шворабок ('воробушек'), скачэ од узёлка до узёлка, всэ блыжэй до тэй дівкы. І тоды в люстры покажыцьця ійі квалер, жыных, хто будэ ійі мужыком. Оно вын покажыцьця, трэба зразу ж свічку пырыпальты того мотуза, коб той шворабок ны доскакав до дівкы. Бо як доскачэ, то стукнэ ійі по морды. Шэ можэ і пляма останыцьця, дэ стукнэ. Гітто на Новый рык гадалы.

2. Про зеркало

Ну теперь отвечаю на ваши вопросы. У нас считают что зеркало вроде предмет развлечения с одной стороны с другой считают, в него же гадают и еще говорят человек помер, а душа ходит – то может показаться в зеркале – поэтому и закрывают зеркало. Больше всего закрывают черным платком а у кого нет черного платка закрывают и белым стоит оно закрытое у кого как иные скорбят – жалеют покойного очень могот отец или мать померла то зеркало не раскрываю(т) по неделе и боле а другие раскрывают как скоронят поминки пройдут и на завтра раскрывают. Гадали с зеркалом на ржали девушку покойником, ложилась она всутки закрывали белым полотном давали зеркало вруки и она смотрела внего, кого она уви(ди)т в зеркале затоого и замуж уйдет бывало Что девка Увидит домовище значит дождай смерти. Садилсь вговбец (вподполье) на помело – это что в печи заматают каждое утро после топления печи. И сидели там с Зеркалом и свсечкой тоже также дожидали что покажется Детям до году вообще не казали говорили что не зарост(ет) ребенок плохо заговорит и спать будет плохо. А уже после году тоже вруки недали. Он же может близко подносить ко своему лицу и говорят что может быть близоруким даже самовар укого белой близко не сажали что б ребенок не смотрел внего Если девушка пошла на пляску это раньше было она брала зеркальце маленькое к себе в карман в нижнюю юбку, брала мазики чтоб покрасить лицо. и вот воровски отовсех она смотрелась внего и красилась. Если у девушки помер отец или мать или брат или Сестра она должна Горевать зеркальцо клала на дно всундук и не брала его вруки на пляски не ходила, песен неплясала. сидела дома год горевала только знала одну работу работать.

Вот и всё что я знаю прозеркало.

ХЛЕБ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ БОЛГАР: РОДИНЫ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ РЕБЕНКА

И.А. Седакова

Хлеб является одним из наиболее значимых и емких символов традиционной культуры славян. Нам уже приходилось писать об отражении культа хлеба в болгарском языке и фольклоре и о символизме рождественских караваев (см. Седакова). В данной статье хлеб рассматривается в контексте родинных и послеродовых обрядов, которые представляют собой сложный комплекс магических действий, основанный на переплетении языческих и христианских верований и культов¹.

Повсеместно в Болгарии выпеканием хлеба отмечается появление ребенка на свет, его первые шаги и отнятие от груди. Встречаются локальные варианты обрядов с выпечкой при первом купании и кормлении новорожденного, крещении, стрижке и др.

В терминологии хлебов и их ритуальном использовании отразились многие архаические культы и представления. Хлеб (каравай, лепешки, булки и др.) в родинной обрядности болгар по своей значимости не сопоставим ни с ритуальной пищей, ни с обрядовыми предметами, он составляет ядро целых праздничных комплексов. Это находит отражение и на лексическом уровне: ритуальное застолье, само празднество и изделия из муки именуются идентичными терминами (*богородник*, *клин*, *питите погача*, *сомуньето*, *смигдалъ*; *престанулка*, *процапалник* и др.). В формуле-приглашении на торжество обязательно присутствует лексема, обозначающая конкретный вид хлеба, а не сам праздник (“Елате на погача” – Кепов, 57; “на самуни, на питите” – “Приходите на лепешки” – Вакарелски 1935, 313; в Софийской обл. приглашение повитухой родных и соседей на торжество называется *викам турта* – Стоянов, 151, ср. *виканы на пита* – “родины” – СБНУ 15, 69). Известны лишь единичные термины, образованные от корня *род-* (*родилна пита*), что отчасти объясняется тенденцией к сокрытию и табуированию факта рождения ребенка².

Родины обычно празднуются дважды – в первый и третий (реже седьмой, двенадцатый) день после появления ребенка на свет³. Ритуалы, следующие непосредственно за отрезанием пуповины, – это более компактный, редуцированный вариант обрядности третьего дня. Противопоставление “маленький/большой” эксплицировано и в терминологии хлебов и праздников: *маишка пита*, *малката пита*, *маленка сповойница* – *голяма пита*, *голям смигдалъ*, *големи богородични пити*, *голяма сповойница*.

Временная приуроченность идентичных магических действий, верований и гаданий (непосредственно после появления ребенка на свет или в другой день) варьируются на территории Болгарии. С определенностью можно говорить о том, что преимущественно с ритуалами первого дня констатирующими факт появления ребенка на свет, связаны пред-

ставления о помощи Богородицы⁴, ср. ряд терминов хлебов и лепешек: *богородичен леб*, *богородична пита*, *богородично погаче*, *питица за св. Богородица* и др. Повитуха говорит роженице: “Аз ще ти помогна на св. Богородица с ръцете, а не с моите” (“Я помогу тебе руками Богородицы, а не своими” – СБНУ 21, 36). Считается, что Богородица спешит к другим роженицам, отсюда название первого обрядового хлеба и ритуала *бърза пита*, *саат пита* (“быстрый, скорый хлеб”). Подобную мотивировку имеет быстрое выпекание хлеба в Родопах: “да опечем бързо питица, да отпратим Богородица да помага и на друга къща” и быстрой раздачей хлеба – “да не се бави Богородица” (“Чтобы не задерживать Богородицу” – Зайков, 197–198). В Софийской обл. считается, что Богородица не покидает дом, пока не начнут есть хлеб, ей предназначенный (Стоянов, 151). Единичны представления о том, что Богородица остается в доме до третьего дня, когда и пекут *богронник* (Кепов, 57; Георгиева, 59).

В родинной обрядности первого дня находит отражение и особое почитание повитухи (ср. термин первого родинного хлеба *бабина пита*). Обрядность родин отчасти повторяет магические акты календарного праздника Бабина дня, особенно в восточной Болгарии (Ангелова М., 132; Капанци, 175; Георгиева, 59)⁵.

Первый обрядовый хлеб имеет обычную форму и на большей территории Болгарии выпекается без особых магических актов. Он предназначен для членов семьи и повитухи, приглашают лишь избранных лиц – например, женщину, которая первой кормит новорожденного грудью (*храначка* “кормилица”), и не рожавших еще женщин, чтобы у роженицы были еще дети (Пл. кр., 214).

После обязательного окуривания (отсюда термины *кадилна пита* и *кадене*) свекровь или повитуха разламывают хлеб, высоко поднимая его над головой, с благопожеланиями, чтобы ребенок рос высоким, или подпрыгивая, чтобы он рос ловким. Преломление совершают также над головой новорожденного или специально приглашенного мальчика или девочки в соответствии с пожеланиями о поле следующего ребенка (Пир. кр., 404).

Первый кусок оставляют для Богородицы (вариантом куска хлеба может быть специально выпекаемая булочка – Ловеч) или дают роженице, предварительно перекрестив ей лицо, вместе с солью и луком (в Родопах луковичу раздавливает пяткой кормилица) – “для молока” – Вакарелски 1935, 313. Мать кладет на предназначенный ей кусок хлеба детскую одежду и монету – “от сглаза” (Пл. кр., 214). Иногда к хлебу прикрепляют небольшой шарик из теста (*понуда*, *свивък* – “да се свива пъпа” – “чтобы у роженицы заживал пупок”) и чтобы у нее было много молока (Маринов 2, 493; СБНУ 21, 36). В окрестностях Врацы вместе с большим хлебом выпекается маленькая лепешка (*минино питенце*), чтобы у матери было много молока⁶. В с. Радуил в окрестностях Самокова замешивают *манинко погаче* и на нем делают отпечаток лица младенца. Затем соскребают тесто и мажут им внутреннюю часть порога, чтобы у матери не ушло молоко. С этой же целью мать носит в поясе часть теста (Ангелова Р., 186). В Кюстендильской области роженица замешивает

немного теста на своем молоке и помещает его в дырку в деже (Захариев 1916, 127). Маленькие кусочки хлеба кладут ребенку в люльку или зашивают в пеленку (Янева 1989, 25), прикладывают к щеке ребенка, чтобы у него были мелкие зубы (Ценкуловски, 58).

Праздничный комплекс со вторым обрядовым хлебом более развернут, но в его основе также лежат ритуальные действия с изделиями из муки. Третий день после родов – это уже праздник оповещения, на котором присутствует много гостей. Родственников и соседей, преимущественно женщин с детьми, ср. *сповойница* – “родины, женский праздник” (Захариев 1935, 255) приглашает нарядно одетая свекровь с зеленой веточкой или с геранью в руке. В Родопах две девочки, взявшись за руки, приглашают гостей и сообщают скрываемый до этого пол ребенка (Зайков, 199). В Южной Фракии гостей зазывают участницы свадьбы (*лелите*) или специальные обрядовые лица *зуварки* (Вакарелски 1935, 313). Гости приходят с едой, подарками и приносят монету “для сна” (Вакарелски 1977, 474).

Замешивая тесто, *месачка* (свекровь или девушка с живыми родителями) правой рукой делает в нем углубления рукой, а затем дотрагивается до щеки ребенка, чтобы у него были ямочки и чтобы он был улыбочивым (Ангелова Р., 186; Пир. кр., 384; Кепов, 57).

Форма второго хлеба также обычная. Лишь в некоторых регионах восточной Болгарии отмечается дифференциация формы карава в зависимости от пола новорожденного: для мальчика выпекают продолговатый, а для девочки – круглый хлеб (Георгиева, 59). Украшать хлеб нельзя, так как впоследствии у ребенка может быть оспа. Иногда хлеб мажут медом (*сладка пита*), чтобы ребенок хорошо (“сладко”) говорил.

Окуривание и преломление карава совершает чаще всего свекровь, но могут быть и другие исполнители этих действий. В Пловдивском крае хлеб поднимают вверх и разламывают две кормилицы, сидя друг против друга, или женщина, у которой есть и сын, и дочь, чтобы в будущем у матери новорожденного родились дети обоих полов (Пир. кр., 384). В Южной Фракии свекровь поднимает хлеб высоко над головой, кружится и разламывает хлеб, оборачиваясь лицом к востоку, со словами: “Хоп! Да расте детето!” (Вакарелски 1935, 313). В с. Каменица крестный отец прячется за горой хлебов, разложенных на столе, с пожеланием ребенку вырасти высоким (Захариев 1935, 255; Бояджиева, 210).

Предназначение кусков хлеба и способы их раздачи очень разнообразны. Имеются сведения, что первый кусок дается роженице в сите, покрытом платком (Захариев 1935, 255). В Дупнишко специально приглашенный мальчик откусывает хлеб по краю, при этом первый кусок кладут на высокое место, чтобы ребенок рос высоким, второй дают роженице, третий мальчику, затем уже всем остальным гостям (Кепов, 57). В Пловдивском крае кусок хлеба дают женщине, у которой много молока, она передает его роженице (Пл. кр., 215). В Пиринском крае каждая женщина, получая хлеб, славит: “Да порасне, да се ожени, да остарее, да поболее, да отгледа внуци и правнуци” (“Пусть вырастет, женится, состарится, поседает, вырастит внуков и правнуков” – Пир. кр., 384).

Наделение хлебом сопровождается гаданиями. Считается, что если

женщине достанется горбушка или продолговатый кусок хлеба, она родит мальчика; два куска – близнецов (Пл. кр., 215). Существует поверье, что тот, кто съест кусок карава на родинах, будет плодовитым (ЕБ 3, 169), ср. и др. продуцирующие магические действия: бездетным женщинам стряхивают в подол соль и деньги с хлеба, чтобы и они родили (СБНУ 21, 36).

Ритуальный комплекс родин на третий день призван задобрить демонических персонажей *орисниц* (наречниц), которые предсказывают судьбу как раз в это время. Для них оставляют необруанный праздничный стол или пекут булочку (ЕБ 3, 160; Ангелова Р., 187; Пл. кр., 216; Пир. кр., 385). Мальчик с живыми родителями откусывает от хлеба три куска, которые кладут матери под подушку “для наречниц” (Янева 1989, 33, 39).

Иногда к обрядовым действиям со вторым караваем примыкает и первое кормление грудью. В этом случае хлеб обязательно выпекает кормилица. При кормлении у нее над головой держат хлеб в сите или у нее за щекой лежит кусок хлеба (Пл. кр., 216; Пир. кр., 385; Бояджиева, 208).

Метафора “хлеб–жизнь” особенно прозрачна в обрядовой практике, связанной с кормлением грудного ребенка. В Граово после появления на свет младенца немедленно выпекают особую лепешку *турте* – “для молока”. Если хотят навредить матери или новорожденному, специально не делают этого. Представления о возможности повлиять на количество молока у кормящей матери отражены в проклятиях и угрозах, произносимых женщинами при ссоре: “Дърляш се, ама турте нема да ти донесем, кига родиш” (“Ты ругаешься, вот я не принесу тебе хлеб, когда родишь” – Мартинов, 702). Представления о связи между хлебом и грудным молоком лежат в основе многих запретов (рожица не должна приближаться к очагу, пока не замесит хлеб, в противном случае у нее исчезнет молоко – СБНУ 21, 17) и в принципах народного лечения матерей, у которых нет молока. Женщина кормит молочную корову горбушкой, а остатки хлеба съедает сама (Молерови, 375) или подметает дома из четырех углов, садится на мусор и съедает хлеб, который до этого держит в руке (Ангелова Р., 187).

В магических действиях, направленных на обилие грудного молока, кроме хлеба, используется и вода. Женщины, приходящие на родины, несут хлеб и окунают его во все источники, которые им встречаются по пути, “для молока”. С этой же целью кормилица идет к колодцу с куском хлеба, опускает его в воду и съедает по дороге домой (Ангелова Р., 187).

К ритуальным действиям с хлебами добавляются и другие магические акты, имеющие целью предохранить ребенка от сглаза и болезни, повлиять на рост ребенка, развитие его моральных качеств, на обилие молока у матери. Иногда в термине хлеба содержится указание на дополнительную ритуальную практику. Так, термин *бѣсолна пита* (Стойчев 1983, 291) соотносится с параллельным “солением” ребенка (см. описание этого ритуала у Н.И. Толстого).

Родины в традиционной культуре болгар – обязательный компонент семейного цикла обрядов. Считается, что если не совершить этих ритуалов, ребенок, когда вырастет, не сможет вступить в брак или будет

бездетным (Кепов, 55; Мартинов, 703 и др.)⁷. Эти же представления отражены в мотивировке приглашения гостей на родины: “Как сходятся гости, так пусть сбегаются женихи (невесты)”. На успешное заключение брака впоследствии направлен ряд магических действий: в Пловдивском крае женщина, выпекающая хлеб, покупает браслет и одевает его на руку ребенку, чтобы он, когда вырастет, женился (Пл. кр., 214).

У капанцев считается, что если не отпраздновать рождение ребенка, он не будет расти, а если не совершить *заложки* (ритуальная кража ребенка с последующим выкупом), то он не женится вовремя (Капанци, 175).

Некоторые ритуалы, обязательные для фиксации определенных этапов развития ребенка, носят ареальный характер: *заложки* (см. выше); приготовление и раздача соседям и родным булочек *борикалки*, когда ребенок начинает стоять на ногах прямо, “как сосна” (болг. *борика* – Стойчев, 130). Не получили общеполитического распространения обрядовые акты, сопровождающие некоторые первые действия: первую стрижку ребенка, одевание первой рубашки, первое кормление хлебом⁸, первые трудовые опыты (для девочек – ткачество, выпекание хлеба, для мальчиков – рубка дров).

Преимущественно в Южной Фракии отмечают год (*годиясване*) ребенка. Крестная мать приносит каравай, который разламывают и раздают родным и соседям (Вакарелски 1935, 323).

Общеполитическим обрядом, сохранившимся до сегодняшнего дня, можно считать *процъпналник* – приготовление хлеба в честь первых шагов ребенка. Многочисленные фонетические и словообразовательные варианты терминов каравай и семейного торжества образованы от корней *стъп-* (*стан-*), *цъп-* (*щан-*, *щуп-*, *щип-*), реже *ход-* и имеют прозрачную внутреннюю форму: *постанулька*, *поципналник*, *пощупулька*, *престъпналник*, *прищанналник*, *процъпналниче*, *пуступал'нък*, *проходник* и мн. др., ср. также описательные термины: *вървяна пита*, *пита за прустъпка*, *пита за прувървяну дяте*, *дететум питата*.

Мотив “ступни” и “шагания” прослеживается в терминах и в форме хлеба (на поверхности еще не испеченного каравай через полотенце отпечатывается ножка ребенка или приготавливается печенье в виде детской ступни – Молерови, 79) и в делении хлеба на куски величиной со ступню ребенка (СБНУ 10, 119).

В Южной Фракии пекут один хлеб, когда ребенок начинает делать первые шаги, и 5–6 хлебов, когда он начинает ходить уверенно. В окрестностях Софии, давая ребенку хлеб, говорят: “Фъргай лешковите, змай дрянювите” (“Брось ореховые, возьми кизилловые” – Стоянов, 153)⁹.

Наиболее распространенные действия с хлебами и булочками – это раздача, которую совершают бегом, чтобы ребенок хорошо бегал и был здоровым. Бежать (кружиться) должны и те, кто получает хлеб. Раздает хлебцы или мать, вынеся столик во двор, или самая быстрая в селе женщина, возвращать эти булочки домой нельзя (Янева 1979, 37). При раздаче стараются не спотыкаться, ср. представление о том, что если взрослый человек часто спотыкается, значит, в свое время ему не испекли хлеб *престанулька* (Пл. кр., 217). Несовершение этого ритуала в Разложко

считается причиной безбрачия (Молерови, 379). Во Фракии, если ребенок не начинает ходить до одного года, пекут специальную лепешку (Вакарелски 1935, 321).

К обряду *процъпналник* иногда приурочиваются гадания о судьбе и будущей профессии ребенка¹⁰. На столике или на самом хлебе раскладывают предметы: ножницы символизируют ремесло портного, книга – профессию учителя или священника, соха – пахаря и т.д. По первому прикосновению ребенка к предмету судят о роде его будущих занятий (Пир. кр., 387). После гадания хлеба разламывают и раздают, часть посылают крестному отцу.

Еще один момент в развитии ребенка отмечается обязательной выпечкой хлеба. При завершении кормления грудью мать готовит круглую лепешку (тесто иногда замешивает на своем молоке – Вакарелски 1935, 327), катит ее к порогу, отправляет за ней ребенка, ударив его слегка вальком для стирки (*бухалка*) и заставляет его съесть хлеб. Для этого выбирают обычно хороший день (понедельник, среда, суббота, новолуние), чтобы ребенок отказался от груди навсегда. Повсеместно распространено верование, что ребенок, взявший грудь повторно, имеет дурной глаз и приобретает некоторые демонологические атрибуты.

Ритуальные действия с обрядовыми хлебами сопровождаются вербальной магией, раскрывающей некоторые аспекты их символики. Так, нередко встречается упоминание Богородицы как помощницы при родах. Повитуха, отправляясь к роженице, три раза крестится и произносит: “Света Богородица напред и аз след нея” (“Св. Богородица вперед, и мы за ней” – Капанци, 171), а каравай окуривает со словами: “Света Богородица тука си отби енята, сега нека да отиде на друго място” (“Св. Богородица здесь помогла, теперь пусть идет в другой дом” – Ангелова М., 132). При преломлении хлеба славят: “Айде света Богородица ...да помага на младите да си имат, навсякъде да отива света Богородица, който няма, да има, който има, да завтори” (“Пусть св. Богородица ... помогает молодым, чтобы у них были дети, а тем, у кого есть, родить снова”).

Краткие формулы (“Да расте детето високо” и родопское синонимичное “Солкаву цурето”) сопровождают соответствующие демонстративные жесты (Вакарелски 1935, 316). При преломлении хлеба употребляются и междометные выкрики с дифференциацией пола новорожденного: “Иху–у!” – для мальчика и “Ахо–о!” для девочки (Кариоти, 119).

Известные представления о том, что луна “ест” ребенка (Маринов 2, 494, Арнаутов, 703) эксплицированы в ритуальных диалогах. В первый день родин три женщины из соседних домов берут хлеб в рот, но не откусывают. Одна из них спрашивает: “Какво апеш?” (“Что ты кусаешь?”). Другая отвечает: “Апем месеца, да не апе детето” (“Кусаю месяц, чтобы он не кусал ребенка”).

Этнолингвистический анализ болгарских обрядовых хлебов позволяет сделать вывод об их бесспорной полисемии и полифункциональности. Особое распространение в родинной обрядности получает метафора хлеб – человеческая жизнь¹¹. Традиционные представления о связи хлеба

и удачи (*късмет*)¹² в основном переносятся в область моделирования матримониального будущего. Хлеб как святыня может замещать атрибутику православия в некоторых обрядах, например, очищения роженицы на сороковой день после родов (ЕБ 3, 169; СБНУ 21, 38).

Хлеб в силу своей сакральности призван обеспечить желаемый эффект в конкретных магических действиях. Часть родинных ритуалов идентична действиям с хлебами в других календарных и семейных обрядах. Так, например, на всех торжествах – и календарных, и семейных, обязательно окуривание, преломление и ритуальная раздача кусков караваев и лепешек, поднятие выпечки вверх и др. Здесь прослеживается трансформация символических коннотаций хлеба, отражение как межобрядовых, так и собственно специфически родинных значений, о чем свидетельствуют мотивировки ритуалов (“для молока”, “для здоровья роженицы”, “от сглаза”, “чтобы ребенок рос высоким” и др.). Следует отметить и то, что все ритуалы, обычно выполняемые хозяином или самым старшим в доме мужчиной, в родинах соотносятся исключительно с лицами женского пола.

Наряду с общим значением хлеба как символа жизненной силы и жизнеспособности, удачи и счастья различные виды выпечки (каравай, лепешка, булочка, пирог) в родинах – это и жертва (Богородице, прорицателям) и дар (повитухе, крестным родителям), и знаковое оповещение, констатация факта появления ребенка на свет и основных моментов в его развитии, и посредник в актах контактной, превентивной и продуцирующей магии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Чрезвычайно ценным является единичное свидетельство о разграничении христианских и языческих ритуалов в сознании исполнителей (*гяволски неща* – набор оберегов: гребень, чеснок, сухой помет для окуривания и *божи неща* – святая вода *молитва* – Захариев 1916, 121).

² Информаторы сообщают и о народно-христианском толковании сокрытия факта рождения ребенка: женщины должны, подобно Богородице, укрываться во время родов (СБНУ 21, 31). Кроме родов, в тайне хранят беременность (до определенного момента), пол новорожденного и его имя, ср. также иносказание в благословлении акушерки: окуривая женщин, она произносит: “Коя какво няма, това да си купи” (“У кого чего нет, пусть себе купит” – имеется в виду рождение ребенка) – Капанци, 173, а также поздравления при первом посещении младенца: “Честита капанка”, “Честита салтамарка” (“Поздравляем с обновой – соотв. мужской или женской рубашкой”), – Ангелова М., 132 или “Честито приносче” (“Поздравляем с подарком” СБНУ 21, 37). Показательно также название ребенка до крещения особыми именами: *цуре* – Вакарелски 1935, 316; *пушо* и *тижо* – Захариев 1916, 125; *кушла*, *голче*, *джале*, *желяко*, *еврейче*, *некръстниче*, *ноне*, Геров 4, 29–30; *гуджо*, *кушо* и *кушла*, *гушльо* – МБТР, 531).

³ С осторожностью можно говорить о двух основных типах родин на территории Болгарии. Наиболее распространена первая разновидность ритуалов – выпекание караваев и лепешек в доме роженицы. Второй тип родин – принесение хлебов, булочек, лепешек в дом роженицы гостями – имеет более узкий ареал распространения. Терминология таких обрядовых комплексов обычно соотносится не с названиями хлебов, а с идеей посещения (*повоиница*, *понуда*) или с ритуалом окуривания (*кадене*). Встречается и контаминация двух типов: каравай выпекается в доме роженицы, а гости также несут с собой лепешки или по крайней мере кусок хлеба. Для более точного ареального определения требуются дополнительные данные полевых исследований.

⁴ Среди многочисленных представлений о Богородице как о покровительнице рожениц и матерей следует отметить и иную причинно-следственную связь: считается, что бездетная женщина наказана Богородицей (Стоянов, 150).

⁵ Роль повитухи велика лишь в начальный период до крещения ребенка. Затем большую роль начинают играть крестные родители. Чествование повитухи осуществляется в календарные праздники *Бабинден* и *Петльовден*.

⁶ Выпекание булочки, хлеба или лепешки в магических целях широко распространено у славян. Так, у сербов, если ребенок не начинал во время говорить, мать готовила специальный калач в форме клепала (*чекало*), ср. выражение о болтливом человеке: *Говора као чекало* (Караджич, 79).

⁷ Эти представления широко распространены и у других южных славян. Отметим интересное свидетельство из области Пирота: считается, что рождение человека, жившего несколько раз, отмечалось выпеканием нескольких хлебов (Златкович, 367).

⁸ Интересны некоторые рекомендации и представления, связанные с ритуалом первого кормления ребенка хлебом. Этот хлеб специально выпекается в день крестин и хранится до нужного момента (СБНУ 21, 17), иногда для этого оставляют кусок от *богородичной питы* (СБНУ 21, 37). Женщина, дающая хлеб, должна отличаться хорошим аппетитом: чтобы ребенок хорошо и чисто ел (СБНУ 10, 119).

⁹ Кизил как символ здоровья и крепости используется во многих календарных и семейных праздниках. Ср., в частности, болгарский обычай класть кизилловые веточки ребенку на плечи, чтобы он хорошо ходил (ЕБ 3, 170).

¹⁰ Гадания сопутствуют многим ритуалам *первого* в жизни ребенка. У поляков гадания о будущем ребенка приурочены к последнему кормлению грудью (Кубяк, 41).

¹¹ Так, у болгар беременная женщина, почувствовав первое шевеление ребенка, до родов должна по средам раздавать хлеб (Стаматов, 201) или испечь лепешку, намазать ее медом и угостить соседей (Арнаутов, 622).

¹² Эти представления реализуются в мотивировке следующих действий: крестный отец держит ребенка над хлебом, “чтобы он был счастливым” (СБНУ 21, 43).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Ангелова М. – *Ангелова М.* Хърцоите в Разградско и техният говор // ИССФ. Т. 7. София, 1931.
- Ангелова Р. – *Ангелова Р.* Село Радуил, Самоковско. Народопис и говор // ИССФ. Т. 8–9. София, 1948.
- Арнаутов – *Арнаутов М.* Очерци по българския фолклор. Т. 2. София, 1969.
- БЕТн. – Българска етнография. София, 1978–.
- Бояджиева – *Бояджиева И.* Кюстендилските полчани и техният говор // ИССФ. Т. 7. София, 1931.
- БФ – Български фолклор. София, 1975–.
- Вакарелски 1935 – *Вакарелски Хр.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит // Тракийски сборник. София, 1935.
- Вакарелски 1977 – *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София, 1977.
- Георгиев – *Георгиев Г.А.* Еркчаните и техният говор // ИССФ. Т. 2. София, 1906–1907.
- Георгиева – *Георгиева В.* За обредните хлябове във Великотърновско // БЕТн. 2. София, 1985.
- Геров – *Геров Н.* Речник на българския език. Т. 1–6. София, 1975–1978.
- Добруджа – Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- ЕБ – Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София, 1985.
- Зайков – *Зайков И.* и *Ст. Райчевски.* Книга за хляба. София, 1982.
- Захариев 1916 – *Захариев Й.* Кюстендилско крайще // СБНУ, 32. София, 1916.
- Захариев 1932 – *Захариев Й.* Каменица // СБНУ, 40. София, 1935.
- Златкович – *Златкович Д.* Фразеологична стража и наде у пиротском говору. Београд, 1989.
- ИССФ – Известия на Семинара по славянска филология. Университет в София. Т. 1–9. София, 1905–1948.
- Капанци – Капанци. Бит и култура на старото българско население в северо-източна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

- Караджич – *Карачић В.Ст.* Сабрана дела, књ. 9. Београд, 1965.
- Кариоти – *Даскалова-Желязкова Н.* Кариоти. Етническа принадлежност и културно-битови черти в края на XIX и началото на XX век. София, 1989.
- Кепов – *Кепов Ив.П.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко // СБНУ, 42. София, 1936.
- Кубяк – *Kubiak J., Kubiak K.* Chleb w tradycji ludowej. Warszawa, 1981.
- Маринов – *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 1–2. София, 1981, 1984.
- Мартинов – *Мартинов Ф.П.* Народописни материали от Граово // СБНУ, 49. София, 1958.
- МБТР – *Младенов Ст. и Балан. Ал.* Български тълковен речник с оглед към народните говори. Т. 1. А–К. София, 1937–1951.
- Молерови – *Молерови Д. и К.* Народописни материали от Разложко // СБНУ, 48. София, 1954.
- Пир. кр. – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Пл. кр. – Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889 – .
- Седакова – *Седакова И.А.* К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (рождественские обрядовые хлебы) // Советское славяноведение, 1. М., 1984.
- Стойчев – *Стойчев Т.* Родопски речник // Българска диалектология. Т. 2. София, 1965.
- Стойчев 1983 – *Стойчев Т.* Родопски речник // Родопски сборник. Т. 5. София, 1983.
- Стойанов – *Стойанов Ст.Ив.* Макоцево. История, бит, фолклор. София, 1970.
- Толстой – *Толстой Н.И.* Солёный болгарин // Studia Slavica. К 80-летию С.Б. Бернштейна. М., 1991.
- Ценкуловски – *Ценкуловски Н.* Обредни хлябове от град Койнаре // БФ, 3. София, 1978.
- Янева 1989 – *Янева Ст.* Български обредни хлябове. София, 1989.

III

VITA HERBAE ET VITA REI В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

Н.И. Толстой

В славянских народных обрядах, охранительных ритуалах, хороводных песнях, играх, масленичных представлениях, новеллистических повествованиях, загадках встречаются тексты, имеющие основным мотивом "жизнь", произрастание и переработку "плоти" растений (и деревьев), приносящих пользу человеку и необходимые ему провизию и снаряжение – хлеб, одежду, жилье. В ряде текстов, вероятно, не без влияния христианства и агиографической литературы кратко излагаются, вернее, последовательно упоминаются или перечисляются "мучения" растений, главным образом льна и конопли, их преобразования в результате этих мучений; иными словами, рассказывается или изображается "жизненный путь" продукта растения от простого сырья, срезанных стеблей льна или конопли или срубленного ствола дерева до рубашки, полотенца, пояса или сруба церкви. Мотив жизни растения или его "мук" обнаруживается в разных жанрах и в разных славянских этнических зонах, что создает в целом богатую палитру вариантов и более крупных разновидностей интересующего нас мифологического текста, имеющего несомненно давнее происхождение, о чем свидетельствуют и некоторые неславянские традиции, в которых такой текст известен, и само "поведение" текста внутри, в пределах славянской традиции.

Наиболее ценные сведения дает нам сербская этническая зона, которую этнографы и фольклористы издавна оценивают как архаическую, устойчивую и довольно хорошо изученную. В ней давно зафиксированы и продолжают фиксироваться тексты, содержащие своего рода "житие и страдание" культурных растений и злаков, имеющие сакральный характер и ритуальную (магическую) направленность и функцию. Так, по свидетельству начала века известного сербского этнографа Симы Трояновича, в селе Разгойне (община Брестовац, западнее города Лесковац) градовые тучи разгонялись пением песен-заговоров ("басмарске песме"), описывающих муки и страдания пшеницы. Считалось, что еще лучше петь о муках конопли, ибо "нет в мире растения, которое бы претерпевало бóльшие мучения". В песне-заговоре упоминается весь процесс от уборки конопли в поле, затем его вымочки ("это самые тяжкие муки"), размыкания до прядения, тканья, выварки ткани и всего прочего. Сербские крестьяне верили, что Бог, услышав об этих муках, сжалится и не обрушит град на землю. Женщина, исполняющая песню-заговор, выходила во двор или на открытое место, обращалась к туче и, глядя на

нее, пела песню до тех пор, пока туча не рассеивалась (Трој. ГСЖО, 144). К сожалению, Сима Троянович не привел услышанной им песни-заговора, нет подобного текста и в известных нам и анализированных нами в свое время отгонных воплях и заклинаниях против града, записанных в тех же или соседних краях (Тол. ЗСЯ 5). Однако семь десятилетий спустя молодой и талантливый соотечественник Трояновича Любинко Раденкович, автор фундаментального обобщающего собрания сербских заговоров, привел в докладе о сакральных текстах, посвященных льну и конопле, ряд сербских и болгарских песен и сказок на эту тему. Они дают представление о характере того текста, о котором говорил Сима Троянович. Постараемся кратко изложить содержание и структуру этих фольклорных произведений.

Большинство из них функционирует в качестве заговора или "лечебного текста". Так, чтобы избавить страждущего от грудной боли и от простуды, ворожея из Алексинацкого Поморавья должна взять в руки девять веретен, вертел, нож и лопаточку для углей и, размахивая этими предметами над головой больного, произнести или пропеть:

"Посеја' лан, лан на Видов-дан,
Изниче лан, лан на Видов-дан,
Обра' лан, лан на Видов-дан..."

Песня-заклинание состоит из шестнадцати однородных по структуре строк, в которых меняется только первое слово – *посејах* (я посеяла), *изниче* (пророс), *обрах* (собрала, вырвала), *потопих* (замочила), *отрах* (вытерла), *очуках* (вымяла), *огребях* (ободрала), *очешљах* (расчесала), *навих на куделу* (намотала куделю), *испрех* (выпряла), *смотах* (смотала), *саших кошуљу* (сшила рубашку), *обукох кошуљу* (надела рубашку), *испратили у војску* (проводили в армию), *отеше не дођоше* (отняли не вернулись), и завершительных двух строк:

"Усту, устукни се, за теб'
Ту место немаш, ајд' у гору зелену!"
(Ант. АП, 248–249)

Последние две строки типичны для заклинаний, употребляемых для отгона градоносных туч. Значение этих строк: "Остановись, прекрати! Тебе здесь места нет! Иди в зеленый лес!" В данном тексте эти слова адресованы болезни.

В Северо-восточной Сербии в Хомолье от того же прострела и болей в груди знахарка, вооруженная бритвой с черной ручкой и чехлом, тремя ножами, тремя топорами, тремя веретенами и тремя метлами, которыми она колет и тыкает в грудь больного, произносит следующее заклинание: "Ја посади' конопље, и узреше конопље, и обра' конопље, и потопи' у воду конопље. И здрачи' конопље на дарак, оперја' конопље с перјанице, опердо' конопље на вретена, смота конопљена мотовило и сасука' конопље на коленике. Основа' конопље, нави' конопље на вратило, уведо' конопље у брдо, изатка' тежињаво платно, убели тежињаво платно, пореза'

тежињаво платно, саши' тежињаву кошуљу, обуко' тежињаву кошуљу и поцепа' тежињаву кошуљу. Растури се тежина – растурише се пробади из груди Милетини (имя больного. – Н.Т.). Усту! Усту! Усту!" (Мил. СНОСХ, 217) [Я посадила коноплю, и созрела конопля, и я убрала коноплю, ободрала коноплю, утопила коноплю в воде. Я драла коноплю на редком гребне, выбирала в конопле отдельные пряди, я прjala коноплю на веретенах, я сматывала коноплю мотовилом, я сучила коноплю наматывая на чурочки. Я сновала коноплю, я навивала коноплю на навој, я вводила коноплю в бердо, я выткала полотно посконное, я выбелила полотно посконное, я раскроила полотно посконное, я сшила рубашу посконную, я надела рубашу посконную, я порвала рубашу посконную. Расползлась, пропала посконь – рассосалась, пропала боль в груди. Прекратись, прекратись, прекратись!!!].

Аналогичное народное средство от прострела и плеврита было известно в северо-восточной Македонии в округе городка Кратово. Больному, чтобы вылечиться, следовало закрыть глаза и, взяв на ощупь заранее приготовленный жгут из пакли, обвить его вокруг талии и держать концы жгута за спиной двумя руками так, чтобы жгут тесно прилегал к телу. При этом следует сказать: "Посеја лън, ожеја га, покваси га, излупа га, извлачи га, истресе га, изатка га, избели га. И бодежи се растурише!" [Я посеял лен, сжал его, намочил его, истрепал его, расчесал его, вытряс кострику, выткал его, выбелил его. И боли рассеялись!]. Затем тем же жгутом обмотать правую руку, завязать жгут и не снимать его с руки целые сутки. А снявши через сутки жгут, отнести его к большому неподвижному камню и оставить его там со словами: "Къд овъј камен подигне, тъга и мене да ме фанет бодежи!" [Когда этот камень кто-нибудь поднимет, тогда и меня пусть схватит прострел ("бодежи")] (Sim. NМК, 394).

В некоторых южнославянских быличках присутствует мотив выращивания льна или конопля, действующий как апомропей против нечистой силы.

Так, записанная Л. Иличем в первой половине прошлого века в Славонии быличка повествует о том, как два пожиривших девиц волкодлака ("вукодлаци") ходили на девичьи посиделки под видом симпатичных парней и как мать одной из девушек предупредила свою дочь, что парни могут быть волкодлаками и их можно узнать по железным зубам. Дочь нашла способ рассмешить своего парня и побежала домой якоры за пряжей. Когда она не вернулась на посиделки, скрытый волкодлак пошел к ней в дом и стал стучать в двери, и у дверей произошел его диалог с матерью девушки. Волкодлак все настойчивей повторял просьбу, чтобы ему открыли дверь и пустили к суженой, но мать на каждую просьбу отвечала последовательно, что ее дочь собирает льняное семя, затем покупает землю, сеет лен, рвет лен, мочит лен, чешет лен, мнет лен. Наконец, послышалось пение петуха и волкодлак исчез, скрывшись у себя на кладбище и никогда больше не появляясь, а другой парень-волкодлак съел свою девушку, от которой остались только кости (II. NSO, 295–296). Очень близки по интересующему нас сюжету болгарские былички, записанные в Габрово и в Родопах. Габровский

вариант повествует о том, как выгнанная из дома злой мачехой девушка ночью в лесу, в избушке одна пряла пряжу. Неожиданно пришел черт и спросил, что она делает и откуда берется пряжа. В ответ девушка сказала: коноплю сеем, рвем, вымачиваем, мнем, чешем, прядем, сматываем, сучим, снуем, ткем, бьем (каждое слово, обозначающее действие, повторялось дважды). Со словами *тепъми гу, тепъми гу* 'бьем его, бьем' послышалось пение петуха, и черт исчез (Стой. ПЗД, 158–159). В родопском варианте рассказывается, как злая мачеха послала падчерицу ночью на мельницу и как к ней пришел бес ("караконджер") свататься. Падчерица попросила у беса дукаты, получила их и сказала, что она пойдет с ним после того, как расскажет ему, как обрабатывают лен. На вопрос "Как?" она ответила: "Ми ния го насееме, па го вадиме, береме, предеме, тчеме..." [Мы его засеваем, поливаем, рвем, прядем, ткем...]. За этими словами зашел петух, и бес-караконджер убежал (Стой. ФЗР. 329).

Л. Раденкович справедливо отмечает, что во всех изложенных быличках нечистая сила исчезает после пения петуха, и оно как будто является самым сильным средством для изгнания беса, но "жизненный путь" льна и конопли или их "мўки" (трепание, сучение, битье) остаются основным апотропеем, основным "противоядием", без которого просто пение петуха не имело бы нужного эффекта. Можно отметить также, что кульминация развития сюжета происходит в глухую ночь (сербскохорв. *глуво доба*, по пояснению Л. Илича – час до полуночи и час после полуночи [П. NSO, 295], ср. полесск. *глу́ница* 'глухая ночная пора'), иногда в глухом месте, в лесу; и наконец, что сюжет сглаживает, смягчает силу текста метаморфоз льна и конопли, который может быть употреблен сам по себе, как заговор, как отгонный вопль и т.п., о чем говорилось выше. Это подтверждает и серболужицкое поверье о том, что при встрече с полудницей можно спастись рассказом о возделывании и обработке льна или других растений (Зел. РМФС, 227–228) и гуцульская быличка о страннике, спасшемся от упырицы рассказом о выращивании капусты (Онищ. МГД, 107).

На южной окраине сербского этнического массива, в Метохии, более века тому назад русский дипломат, путешественник и знаток сербского фольклора И.С. Ястребов записал песню, исполнявшуюся прежде в канун дня св. Вита (15.VI ст. ст. – *Видовдан*). По свидетельству собирателя, "в селах Средской и Сирничской волостей был обычай – петь всю ночь перед этим днем (днем св. Вита. – *Н.Т.*) разные песни, но он уже искоренился; из этих песен сохранилась, как мне кажется, лишь одна: "Иваница лан сежала. / На Иван вечеру. / Иде Вида да га види / На Иван вечеру. / Је ли ника, јел л' не ника. / На Иван вечеру. / Он је ника' и пораса...". И далее: "Пораса је и узрео... / И узрелог покупила... Покупила, исушила... / Исушила, исукала... / Исукала, извлачила... / Извлачила и испрела... / Испрела и сварила... / И сварила, измотала... / И основала, изаткала... / Изаткала, избелила... / Избелила и сашила... / И сашила, ицепала... / Ицепала, закрепила..." (Яст. ОПТС, 169–170). В песне поется о том, что Иваница сеяла лен, а Вида пошла посмотреть, пророс он или не пророс, а он пророс и вырос, вырос и созрел, и Иваница его зрелого собрала.

высушила, высучила, выпряла, выварила, смотала, намотала на основу, выткала, выбелила, сшила, изодрала и залатала. Названия действий в песне повторяются и после каждой строфы исполняется припев "На Иван вечеру". И.С. Ястребов ничего не пишет о сакральности или функциональной направленности текста, но Л. Раденкович поясняет, что у черногорцев песня подобного содержания пелась в Иванов день (24.VI ст. ст. – *Иваньдан*) и сопровождалась соответствующей содержанию текста пантомимой. Она исполнялась, чтобы вызвать интенсивный рост льна (Рад. ЗСТК, 210).

В северной Хорватии в селе Михолянце около гор. Бйеловара песенка о льне была известна не как заговор, не как "лечебный" текст, а как обрядовая, календарная песня, исполняемая, судя по ее припеву, в летний Иванов день:

Sejala sem lena, Lado,	Я сеяла лен, Лада,
Na Ivanje, lenek, Lado,	На Иванов день, ленок, Лада,
Lenek, moj lenek, Lado,	Ленок, мой ленок, Лада,
Svilica moja, Lado,	Шелковый мой, Лада,
Lenek, moj lenek, Lado,	Ленок, мой ленок, Лада,
Svilica moja, Lado.	Шелковый мой, Лада.
Plela sem lena, Lado,...	Плела (?) я лен, Лада,...

Вторая строка "Na Ivanje, lenek, Lado" является припевом, повторяющимся после каждой строки, а сами строки, идущие после седьмой строки "Plela sem lena, Lado", все единообразны, в них меняется лишь глагол, обозначающий действие – *plela* и т.д., и так двадцать раз: *plela* (плела?), *pukala* (рвала), *riljala* (рыла, копала, выкапывала), *močila* (мочила), *vadila* (вынимала из воды), *prostirala* (расстилала), *prebirala* (перебирала), *tokla* (била, колотила), *trla* (мяла, терла), *mikala* (чесала), *plela* (плела), *mahala* (махала), *beljila* (белила), *vijala* (сучила), *navijala* (мотала в клубок), *tkala* (ткала), *krojila* (кроила), *šivala* (шила), *oblekla* (надела), *razdrla* (разорвала, разодрала) (Sir. PPM, 99–100).

Этой хорватской обрядовой песне соответствует русская хороводная песня "Лен", известная во многих записях. Так, в собрании П.В. Шейна "Великорусс в своих песнях, обрядах..." приводятся два варианта – тульский (в записи И.П. Чулковского) и оренбургский (в записи Ф.К. Баранова). Тульский начинается так:

"Уж мы сеяли, сеяли ленок,
Мы сеяли, приговаривали,
Чеботами приколачивали:
Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся мой беленькой!
Не крушись мой миленькой!
Мы ходили, ходили за ленком,
Мы ходили, приговаривали..."

Далее следует: пололи, косили, пряли, ткали, ходили на торг, продавали. В оренбургском варианте, начинающемся со слов "Под дубравую лен,

лен, под зеленою лен, лен. Уж я сеяла, сеяла ленок" и далее почти повторяющем слова тульского варианта, есть еще слова "Научи меня, мати, как белый лен полоть" и ответные слова "Вот так да чи дочки мои, вот так да голубушки". Из действий там упомянуты: "сеяла, полола, дергала, стлала, сушила, мяла, чесала, пряла" и отмечено "и т.д.". П.В. Шейн поясняет, что "участвующие, преимущественно девушки, становятся в круг. В середину его выступает одна, и под пение хоровода нижеследующей песни начинает плясать и выражать пантомимой все те приемы обработки льна, о которых говорится в песне" (Шейн. Великорусс, I, 1, 81–82). В подмосковном варианте песни "Лен" имеется припев "Лен мой при горе, / Белый при крутой" и перечисляются действия: "сеяла, брала, колотила, стлала, гребла, мяла, трепала, мыкала, пряла, кроила, пила" (Радч. СБ, 120).

Совсем иной, по-видимому, более нового происхождения припев поется в украинской полесской версии песни: "Ох, льон! Ой що ж то за льон? / Я з льоном стояла, я майора видала. / Та майор молодий, під ним кінь вороний, / Сідло кованеє, помальованеє, / На поднаборах сапоги / Ще й на вишпорах, / Хоч ти, хоч я, хоч і бариня моя, / Ганна Іванівна, Катерина Павлівна, / Орина Романівна, / Невелика паня-бариня". Сама же песня состоит из шести строк, каждая из которых повторяется дважды: "Да посяли дівки льон. / Посіявши, волочили. / Поволочивши, пололи. / Пополовши, вибирали. / Побравши, молотили. / Помолотивши, віяли". В этом девичьем танце может принимать участие любое число девиц. Девушки руками и мимикой изображают процесс работы со льном – сеянье, прополку, трепку и прочес, исполняя при этом и различные танцевальные па (ТП, 457–458). Танец и песня зафиксированы на Черниговщине (с. Удивка Менского р-на), их вариант записан в Киевском Полесье (УНТ, 161).

Вариант, очень близкий к подмосковному, был записан в Белоруссии на Витебщине (НТ, 124–127), а в конце прошлого века еще один близкий вариант был приведен Е.А. Покровским (без указания места записи) в качестве текста детской игры, которая состоит в том, что стоящие в кругу и поющие дети подражают упоминаемым в песне действиям: они лен "сеют, полют, дергают, стелят, мочат, сушат, мнут, трепят, чешут, прядут, ткут" и т.д. (Пок. ДИПР, 187). Существует аналогичная русская народная игра "мак". В ней вокруг одного молчаливо сидящего игрока движется хор с пением четверостишья "Маки, маки, маковницы, / Золотые головки! / Станемте мы так, / Спросимте про мак!", затем кто-то из хора выкрикивает: "Ермак, Ермак, Поспел ли мак?", на что сидящий называемый Ермаком, последовательно после пения и вопроса отвечает: "Только посеян", "Восходит", "Цветет", "Зреет", "Поспел" (костромск. Шейн. Великорусс. I, 1, 48). Текст, исполняемый хором, в других этнографических зонах может иметь иное содержание: "Маки-ж мои, маковочки, / Золотые головочки! / Станьте вы в ряд, / Как зеленый мак!", а самих вопросов и ответов может быть большее число. Так, сидящий в центре "старик" на вопрос "Поспел ли мак?" сначала отвечает "Только с печи слезаю", а потом последовательно: "Соху направляю", "Посеял", "Восходит", "Цветет", "Поспевает", "Поспел". После этого "старика"

ловят, качают и подбрасывают (курск. Шейн. Великорусс. I, 1, 48, аналогично сев.-кавказск. и кубанск. Пок. ДИПР. 188).

Такая же игра "мак" известна и в украинской среде. Сидящего в центре, называемого "козачок" или иным именем, спрашивают: "Козачок, чи виорав на мачок?", затем – посеял ли он мак, взошел ли мак, пора ли его полоть, поспел ли он, пора ли его собирать. На последний ответ "Пора" все бросаются на "козачка" и теребят его, пока он не прорвется сквозь кольцо играющих. После каждого ответа все, кроме "козачка", поют: "Ой на горі мак, / Під горою так, / Мак, маки, маківочки, / Золоті голівочки, / Станьте ви так, / Як зелений мак" (Лис. Мол., б). Вариант этой игры, записанный в 1925 г. на Проскуровщине, заключается в том, что в середине круга стоят двое – мальчик и девочка или две девочки – и показывают, что делают с маком: копают для мака, сеют, скородят, полют, прорежают, окапывают, мак растет, его зажинают, едят, вяжут, взвешивают, продают. При этом поют: "Ти горобчику-пташко (дважды) / Чи не був же ти в нашім садку, / Чи не бачив ти, як копають на мак? Ой так-так копають на мак" (ЛС, 7–8). Текст во время пения остается стабильным, меняется только название действия.

В южнославянской традиции тексты типа *Vita herbae* также не ограничиваются льном и коноплей. В черногорской и македонской среде известны танцы с песней о перце, с движениями, воспроизводящими работы по выращиванию перца. Так, в черногорском племени Кучи исполнители танцев "бибер" ('перец') делятся на две партии-стороны. От одной стороны отделяются две женщины, которые, размахивая руками – как бы сея семена, поют "Овако се бимбер сије, овако, овако! [Так сеется перец, так, так!], на что в ответ от другой стороны выходят две других женщины и поют: "Није тако, но овако, овако, овако!" [Не так, а так, так, так!]. Затем в той же форме песенного диалога и имитирующего работу жеста женщины перец "волочат", боронят ("влачи се"), собирают ("бере се"), несут ("носи се"), обмолачивают ("врши се"), мелют ("меље се"), пекут ("пече се"), едят ("ије се") (Дуч. ЖОПК, 372). Танец "сијати бимбер" или "бибер" впервые был описан в конце прошлого века П. Ровинским в его многотомной монографии "Черногория" (Ров. Черн. II, 1, 753–754), герцеговинский вариант из Попова Поля был записан И. Холубом в 30-х годах нашего века (Хол. НСПНИ, 38–39).

Аналогичный танец "пиперут" зафиксирован в Южной Македонии (район Гевгелии) С. Тановичем. Он исполнялся одной группой мужчин, танцующей в круге "оро" – хороводный танец, сопровождаемый серией вопросов и ответов. На первый вопрос "Ка гу сејат пиперут-пиперут? [Как сеют перец?] следовал ответ: "Бодни колче — клај коранче" [Ковырни колышком – клади рассаду]. При этом указательным пальцем правой руки как бы делалась ямка и сажался росток. Затем следовал ряд вопросов: как окапывается перец, как его поливают, собирают, сушат и т.д., оканчивающийся фразой "Ка гу к'лкат пиперут?" [Как толкут перец?]. На все вопросы, начиная со второго, ответы давались жестами, кинетической речью с обязательным припевом "Ето така – ето вака!" [Вот так, вот таким образом!]. Апогеем всего танца оказывался "ответ" на последний вопрос "Как толкут перец?", который исполнялся особым образом и с

особым рвением. Все участники танца делали своеобразный мост, т.е. с лицом, обращенным к небу, опирались на руки и на ноги и по примеру вожака, после слов "Ето вака!" сильно и притом многократно били задней частью своего тела по земле. Если кто-либо при этом щадил себя, такого хватили за руки и за ноги и раз десять "прикладывали" к земле под общее скандирование "Ето така – ето вака!" (Тан. НОЪ, 286–287). Южно-македонский танец "пиперут", в отличие от ряда других хороводных танцев того же этнического региона, танцев "русалийских" и "джама-ларских", исполняющихся на Святки, Новый год, Крещение, имеет не ритуальный, а скорее развлекательный характер. "Пиперут" танцуют обычно на семейных праздниках и встречах обычно почти под конец, после других хороводных ("орских") танцев (Тан. НОЪ, 286–287).

К группе текстов *Vita herbae* относится и широко известная хороводная игровая песня "А мы просо сеяли, сеяли", бытующая в русском фольклоре и как детская игра. П.В. Шейн в своем сборнике "Великорусс..." дает довольно архаичский вариант этой песни, записанный в Оренбургской губернии в с. Илецкая Защита Ф.Н. Барановым во второй половине XIX в. Песня исполняется двумя партиями девушек, стоящих в двух прямых линиях друг против друга на небольшом расстоянии. Каждая партия, продвигаясь всей своей линией к противостоящей, поет по одному стиху песни с припевом и возвращается на свое место. Это движение повторяет вторая партия, поющая следующий стих, и так попеременно пение продолжается до конца песни. Вот ее начало:

1-я партия:

А мы чищу чистили, чистили,
Ой дид, ладу чистили, чистили.

2-я партия:

А мы пашню пахали, пахали,
Ой дид, ладу пахали, пахали.

1-я партия:

А мы просо сеяли, сеяли,
Ой дид, ладу сеяли, сеяли.

2-я партия:

А мы просо вытопчем, вытопчем,
Ой дид, ладу вытопчем, вытопчем.

Далее на вопрос первой партии "Чем же вы вытопчете?" следует ответ второй партии, что она выпустит коней, на что первая партия в песне заявляет, что она выловит коней, и на вопрос, каким образом это будет сделано, отвечает: "На шелковые поводя"; затем первая партия заявляет, что она выкупит сто коней, а вторая заявляет, что она даст сто рублей, первая поднимает цену до тысячи, вторая от этих денег отказывается, и тогда на вопрос "А что же вам надобно, надобно?" объясняет: "Нам надобно девицу, девицу", на что первая партия соглашается и поет "А мы дадим девицу, девицу" (Шейн, Великорусс, 78–79).

Внимательный анализ приведенной песни показывает, что весь ее

текст четко делится на две части – на первую, последовательно излагающую действия, характерные для подсечного земледелия: расчистку пашни от леса, распахивание пашни, сеяние и, вероятно, молотьбу ("просо вытопчем") при помощи коней, и вторую, представляющую собой диалог, спор и соперничество двух сторон, завершающийся выдачей невесты-девицы.

Такие наблюдения более чем полвека назад провела Н.Н. Тихоницкая, собравшая богатую коллекцию вариантов текста типа "А мы просо сеяли..." и пришедшая к выводу, что "хороводная игра-песня "Просо сеяли" является частью весенних обрядов и состоит из двух частей разновременного происхождения. Первая часть игры – пережиток обрядового магического воспроизведения земледельческих работ, начиная с "сечи" (подсеки) и кончая молотьбой. Вторая часть – отражение обычая отдавать девушек в качестве выкупа за нарушение норм обычного права" (Тих. РНИПС, 166). Наибольшее число вариантов песни "Просо сеяли" имеют сильно редуцированную первую часть, ограничивающуюся нередко одним или двумя стихами "А мы просо сеяли, сеяли" и "А мы просо вытопчем, вытопчем" (последний был осмыслен как уничтожение, а не молотьба), но существуют и варианты с преобладающей первой частью. К таковым относится текст, записанный в Чебоксарском уезде в 70-х годах XIX в. В. Магницким: "А мы чищобу чистили, чистили", далее "пашню пахали", "просу сеяли", "просу пололи", "просу жинали", "снопы вязали", "снопы возили" (Маг. ПКСБ, 107). Хороводная песня "Просо сеяли" была в Вятском крае частью троицких обрядов, в Подмоскovie в Дмитровском крае она исполнялась тоже на Троицу, у белорусов на Гомельщине – на Пасхальной неделе (Тих. РНИПС, 160; Зерн. ММДК, 28; Рад. ГНП, XXVII).

Сюжет *Vita herbae* прослеживается, хотя и не в полном виде, еще в жанре народного театрализованного действия. На сербской этнической территории на небольшом пространстве западной и северной Шумадии (Таково, Качар, Космай) зафиксированы следы масленичного ряжения и представления, называемого "Сејање конопље" или "Коноплярица" ("Сеяние конопли" или "Женщина, выращивающая коноплю"). Действие начинается с того, что все становятся в круг, который очерчивается палкой и представляет собой конопляное поле ("ограничава конопље"). Владеющий палкой "хозяин" принимается "выкорчевывать пни" ("треби пањеве"), т.е. бьет по ногам тех, кто остался в кругу, т.е. на его "поле" ("на његовој ниви"). В круг входит молодой человек, переодетый в женское платье, с прялкой. Это – "Коноплярица". Она нанимается к хозяину (к "газде"), соглашаясь "сеять и выращивать его коноплю и быть порядочной" ("да сеје, чува конопље и буде поштена"). Хозяин на какое-то время отходит от Коноплярицы и начинает "считать ворон" ("тера вране"), но вдруг, внезапно хватает одного из присутствующих, бросает его на землю и бьет Коноплярицу ниже спины. Затем у Коноплярицы появляется ребенок, но отец его неизвестен. Она держит ребенка на руках, присутствующие указывают то на одного, то на другого, но Коноплярица от них отказывается, пока не находится такой, о котором Коноплярица говорит: "Этот! Я знаю, он брjнет", или что-либо подобное.

Его выводят на суд и ставят ему на голову медное ведро с водой. Пока читается приговор, "подсудимый" стоит неподвижно с ведром на голове. По окончании чтения "подсудимый" низко кланяется, и вода из ведра выливается на судью. На роль судьи обычно выбирается новичок, не знающий всего хода игры. Действие это исполнялось в прошлом в селе Велика Иванча на Космае около гор. Младеновац на масленицу. Действующими лицами были исключительно мужчины (Млад. НИВИ, 93–94).

Вариант представления "Коноплярица" в Таково, записанный по памяти информаторов М. Филиповичем, отличается тем, что сначала "в поле" пашут и сеют коноплю, а затем, когда конопля вырастает, ее предохраняют от птиц коноплярица (ее роль тоже играет мужчина). Коноплярица держит в руках обтесанную с четырех сторон палку – "рашьячу", к которой привязана кудель. Она прядет эту кудель. Появляются прохожие, вступающие в разговор с коноплярицей. Затем они занимаются с ней любовью и этот акт – демонстрируется. Коноплярица беременеет и вскоре разрешается от бремени. Присутствующие рассматривают "ребенка" и судят, на кого он похож. Приходит "поп" и крестит ребенка, а тому, кто в конце концов выискивается и оказывается схожим с ребенком, высыпается на голову зола. Финал игры может быть и иным: конопля делится между участниками, и один из них (обычно тот, кому не известны детали игры) оказывается "межой". А на "меже" обычно и происходит и свалка, и драка. М. Филипович поясняет, что в селе Лочевци в зоне Таково эта игра в последний раз исполнялась на мясоед 1898 г. Тогда часть жителей села из-за непристойных сцен игры учинила в том доме, где шло представление "Коноплярицы", большой разгром, и традиция эта на том и закончилась, прервалась (Фил. Так., 242). Следы игры "Сеянье конопли" отмечены и в Качере, в Западной Шумадии (Пав. КК, 145).

В древности этой традиции не приходится сомневаться. О ней свидетельствуют и термины подсечного земледелия ("требити пањеве", дословно "теребить пни", ср. русск. диал. *протереб*), и начало игры с последовательной имитацией земледельческих работ (пахоты, сеянья), и межславянские соответствия отдельных мотивов игры и танца. У восточных славян, видимо, нет игр и представлений, аналогичных "коноплярице". Исключением отчасти может служить заснятый в конце 20-х годов на киноплёнку и кратко описанный В.Н. Всеволодским-Гернгроссом на русском Севере, на Мезени эротический танец "козел", исполняемый исключительно мужчинами. "Заключается он, – как пишет исследователь, – в воспроизведении русским па под гармонь очень недвусмысленного ухаживания парня за девкой, ограничивающегося грубым и довольно любовно и разнообразно разработанным воспроизведением коитуса. Это приводит нас к мысли о том, что голубец и русский (в его Мезенской редакции) представляет собой не более как облагороженную, сокращенную редакцию эротического танца типа "козла" (Всеv.-Герн. КТ, 246). Камер-юнкер герцога Голштинского, посетивший Россию при Петре I, описал в своем дневнике пляску, проливающую свет на эротическое прошлое русского танца "голубец".

Конечным продуктом ржи или пшеницы является хлеб, подобно тому

как конечным продуктом льна и конопли оказывается полотно и холст. Рожь и пшеницу, как и просо, и лен, и коноплю, сеют, выращивают, убирают, подвергают дальнейшей обработке для нужд человека. У хлеба есть также свое житие, которое, однако, в славянском фольклоре не нашло прямого отражения. Единственный жанр, в котором такое "житие" отражено, – это жанр легенды или сказки, т.к. в устной славянской прозе, как и в многочисленных обрядах, хлеб противостоит нечистой силе. Известный польский собиратель фольклора Оскар Кольберг в своей коллекции сказок из Покутья опубликовал более ста лет тому назад любопытную сказку под названием "Черт и хлеб". Эта записанная в местечке Гвоздец (около Коломыи) сказка повествует о том, как жил-был на свете один человек и имел двенадцать сыновей. Он хотел женить своих сыновей и, узнав, что у другого человека есть двенадцать дочерей, поехал со своими сыновьями свататься и договорился через месяц сыграть свадьбу. Вскоре все сыновья поехали к невестам, чтобы жениться, кроме младшего, который остался дома и просил привести ему невесту домой. Братья поженились и со своими женами поехали домой, но в дороге их застала темная ночь, и они заночевали в поле. В полночь появился черт, который от зависти окружил спящих непреодолимыми стенами ("обмуровав") и отправился к младшему оставшемуся дома сыну, чтобы замучить и его. [Далее приводим текст на языке оригинала с переводом его из латиницы в кириллицу; различие v и w не передается]. Але тот наймолодший знав все шчо-сі стало в дорозі, і зараз взев [взял] хліб і вініс до сіній [сеней] і поклав на замок, а сам вирнув-сі назад до хати, тай лег (z = γ. – Н.Т.) собі на поскіль (κ из m': *постіль*). А чорт приходит, і хоків [= хотів] розімкнути, пустив-сі до замку, а хліб причіпив-сі ему до руке. А чорт тогди каже до хліба: "А шчо ж ти за хліб?" "Я служу цему газді", каже хліб. Але чорт знов питає-сі его: "Але добрий цес твій газда?" "Ей де добрий? вже ніхто такої мукі ни має нігде на свікі [= світі], яку я муку в него маю". "А якаж то мука в него? як він тебе мучит?" – питає чорт. "О так мене мучит: бирé тай запрягає штири воли в плуг, і бирé тай пори землю, а вітак бирé мене, тай розкідає по ріли, а вітак зилізними зубами мене пори; а як вже мене добри попори, і лишеє мене в поли, а сам іде до дому, так міні вже лекши-сі трошкі зробит, и я зачинаю поволинські вілазити з зимлі, тай росту поволи до гори; але як я вже добри підріс і поживк або побілів, а мій газда зараз бире косу в руці тай рубає мене попри саму землю і валит мене до зимлі, а вітак бире тай в'єжи мене в снопи, і робит з мени копи; а потому бире мене на віз тай в'єжи мене вужишчим, тай визе мене до дому і кладе мене в стирту; а вітак скличи гайдамахів, тай скедают мене из стирти на землю тай б'ют мене ціпами, а вітак бире тай віє мене, розділує мене від мої одежі, і я вже голий стану, а потому бире мене тай сушит, і підсіває мене, і визе мене до млина і мели мене на муку, а вітак визе мене до дома і сипли мене в корито тай сипли води і завдає квасом і я мушу кеснути; як я вже добри розкесну-сі а він тогди бире мене тай місит, а вітак бире тай палит в пичи, так шчо аж пич чирвона; а вітак бире тай мене в пич саджеє, тай спиче мене, а як уже мене спиче тай тогди бире тай мене вже іст". Як розповів хліб всю свою муку, а чорт каже: "Коли то такей твій газда! то я ни маю-сі шчо з ним

зачипати". Черт тотчас помчался к братьям, развалил стены и выпустил всех замурованных. Они вернулись домой, привезли невесту младшему сыну и рассказали о случившемся в дороге, на что младший сказал, что если бы он поехал со всеми, все бы погибли. Затем все пошли в церковь, где младший обвенчался со своей невестой, и они стали жить спокойно и жили так до самой смерти (Kol. DW. 32. Pokucie IV, сказка № 32, с. 171–173).

Нетрудно заметить, что центральным сюжетом сказки является жизнь и страдания хлеба, в то время как сам черт описан очень лаконично, – вся его деятельность ограничивается возведением и разрушением "мур" (стен), в которых были заключены братья героя (младшего сына). Тема самого героя и его одиннадцати братьев и их действий как бы лишь обрамляет основной текст сказки – повесть о хлебе. И истинным героем является сам хлеб, который к тому же и антропоморфен – он защищает хозяина, он вступает в диалог с дьяволом, он побеждает его. Все это становится более очевидным при обращении к текстам двух других покутских сказок, записанных на той же территории. В них также в начале и в конце действуют двенадцать сыновей, ищущих двенадцать невест, но в центральном повествовании в одном случае речь идет о чудесном коне, а в другом – о разбойнике–людоеде (см. сказки №№ 24, 25. Kol. DW 32. Pokucie IV, с. 134–144).

Наконец, вне устной народной словесности, в народном быту и обиходе, в обрядовой сфере метаморфозы ("жизнь") льна и конопли ярко отражаются в ритуальном производстве обыденного полотна, полотенца, пояса и обыденной рубахи. Так, в Пиринской Македонии, в с. Горна Сушица, чтобы "злая" болезнь (чума, холера и т.п.) не пришла в село, собирались три вдовы, брали хлопок и выпрядали за одну ночь три веретена пряжи, затем сновали и ткали и к утру выносили кусок длинного, плотного полотна. Под этим полотном потом пролезали все жители села (ПК, 479).

Аналогичный обряд бытовал в западной Македонии, в Демир Хисаре (Железнике), где от чумы или холеры село защищали опаживанием и тканьем полотна. Ткали обычно две старухи в полночь, подложив под ткацкий станок старую "цыганскую" черепицу. При этом происходил ритуальный диалог между старухами. Одна ткала "чумино платно" (чумное полотно), а другая ее спрашивала: "Што правиш?" (Что ты делаешь?), на что получала ответ: "Ткаам чумино платно, го заорувам селово" (Тку чумное полотно, опаживаю это село). Затем трижды обходили село с вытканым полотном. Утром возвращали черепицу на свое место, а полотно разрывали и раздавали всем по лоскутку. В некоторых местах "чумное полотно" ткали из конопли старухи и девицы на перекрестке либо в молчании, либо общаясь шепотом. При этом брали ткацкий стан недавно умершей женщины – "пустински разбој". Это полотно также раздавалось по кусочкам как апотропей. (Крст. НМЖ, 130–131).

Обряд магического "рождения" рубахи относится к числу окказиональных обрядов, исполняемых для защиты от всеобщей беды – эпидемии (чума, холера, массовое умирание детей) или войны. Он типичен для ряда южнославянских зон, где его исполняют женщины, т.к. прядение, ткачество и шитье – женская работа. Так, в Восточной Сербии в округе гор.

Пирота, в селе Костур, как только становилось известным, что будет раздор ("размирица"), т.е. война, собирались в полночь девять старух, которые до утренней зари в полном молчании ткали и шили одну рубаху, через которую "пролезали" все, кто шел на войну и должен был подвергнуться опасности. Верили, что, продев через себя обыденную рубаху ("кошуљу једноданку"), они избегают смертельной опасности. Это свидетельство записано еще в конце прошлого века (Трој. ВОЖСН, 101). В 70-х годах нашего столетия М. Драгич собрал в северо-восточной Сербии, в придунайской зоне южнее Железных Ворот (Джердап), дополнительные сведения, представляющие для нас немалый интерес. Он установил, что в селе Добре, когда началась первая мировая война, собрались ночью девять старух, взяли необработанную пеньку, гребень, все, что необходимо для прядения и тканья, разделась донага, выпряли нитки, выткали полотно и сшили рубаху. Они спешили в работе, т.к. ее нужно было закончить до первых петухов. Пока старухи делали рубаху, сельские мужчины бродили по селу, чтобы поймать петуха, который пропоет первым. Такого петуха хватили и приносили к старухам. Старухи надевали на петуха сделанную ими рубаху и пускали его бродить в ней по селу. Всполошенный петух бегал, мужчины стреляли в него, но так, чтобы его не убили, а напугать и схватить. Затем уходящим на фронт давали по кусочку от рубахи, чтобы они не погибли. Это делалось также в начале Балканской войны 1912 г. Такая рубаха называлась также "чумина кошуља", т.к. она, согласно верованиям, защищала от чумы и холеры (село Дони Милановац). "Чумная рубаха" в некоторых селах Джердапа бытует до сих пор и используется и как целебное, и как предохранительное средство, главным образом применительно к детям. Дети пролезают через такую рубаху "для здоровья". Перед пролезанием детей умывают и купают, чтобы они были чистыми. Тот же М. Драгич в одном из сел в районе Джердапа познакомился с крестьянином, который рассказал ему, что в 1941 г. он был мобилизован в армию для войны с немцами и тогда же его мать велела ему пойти к одной женщине, у которой была "чумная рубаха", и "пролезть" через нее, чтобы его "пуля не брала" ("да ме куршум не бије"). Такое "пролезание" обычно производится трижды (Драг. НМБП, 122–124). В соседней зоне, в селах по реке Тимок считалось, что тому, кто идет на войну, следовало за одну ночь выпрясть, выткать и сшить рубаху, чтобы он ее носил на войне и был ею защищен от пули (Стан. НЖТ, 68). Сербия в зоне давней Военной Границы в местечке Кореница (Хорватия) готовили уходящему на фронт особую рубаху. Ее делали девять вдов, за одну ночь успевавшие выпрясть нити, выткать полотно (холст), скроить и сшить рубаху. Такую рубаху следовало носить на голом теле и не снимать ее до возвращения домой, в родной дом. Носящий такую рубаху не должен совершать грехов: лгать, обманывать, красть, похищать, напиваться, блудодействовать, сквернословить, убивать. Стрелять в бою во врага "это – обязанность" (Бег. ЖОСГ, 226). В Косове и Метохии в районе Призрена сербы считали, что спастись от чумы можно, если две сестры-близнецы с близкими именами (например, *Стоя* и *Стојанка*) за одну ночь выпрядут нити и выткнут из них полотно (Фил. РЕГ, 72). Черногорцы в зоне Боки Которской в Грбле пола-

гали, что нужно выпрясть пряжу, соткать полотно и шить рубаху в течение суток, "чтобы дети не помирали" (ВГ, 72). Македонцы в районе Гевгелии боролись с "сенкой" – нечистой силой, появляющейся при родах, следующим образом: женщины, переставшие рожать детей ("прајасне жене") в канун воскресенья в глухую ночь пряли, ткали и шили рубаху, которую затем надевал на себя владыка (епископ) перед тем как служить обедню. После обедни эту рубаху женщины разрывали на клочки, т.к. эти клочки, по их представлению, предохраняли от "сенки" (Тан. СНОБК, 112). У болгар, живущих в Банате (Западная Румыния), тоже известна "чумная рубаха" ("чумова рѝза"), которую делают (прядут, ткнут, шьют) девять вдов за одну ночь. Тот, кто одевает эту рубаху, по верованию болгар, остается невредимым, и чума ("колер") его не поражает (Телб. ТБКББ, 205).

На другом конце славянского мира, на древнем польско-русском пограничье, в Холмской Руси борьба с чумой велась несколько иным, хотя и близким способом: "В Холмской губернии, в селе Колеброды, Бельского уезда (раньше Радинского уезда, Седлецкой губернии) и его окрестностях еще до последнего времени (сведения относятся к 1915 г. – Н.Т.) сохранились два креста, которым было присвоено название "холерные", "холерны крыжи". Один из них стоял в совершенно свободном от могильных крестов западном углу Колебродского кладбища, на так называемом "холерном цвинтаре", а другой – в поле, насколько помнится, на границе полей села Колеброды и деревни Валинна. Эти "холерные" кресты, как рассказывали местные старожилы, были поставлены народом по случаю страшно свирепствовавшей в этой местности в середине XIX в. холеры, когда люди "як мухи мэрлі". Эти кресты, по словам тех же стариков, были сделаны в один день, т.е. в один день было срублено дерево, обтесано, из него был сделан крест, на котором вырезаны были и соответствующие литеры, а затем этот крест был свезен в церковь, освящен там священником и, наконец, водружен. Как крест на "холерном цвинтаре" в селе Колебродях, так и крест на Колебродско-Валиннинской границе построены и водружены оба в один и тот же день" (Пер. ХК, 037).

Сведения о "холерных крестах" были приведены Е. Перфецким в "Живой Старине" как дополнение к опубликованной в том же журнале замечательной для своего времени коллекции описаний обряда с обыденным полотенцем. Эта коллекция, собранная Д.К. Зелениным, насчитывает пятнадцать записей, сделанных почти исключительно на белорусской этнической территории (лишь одна запись относится к Орловской губернии). Обыденные полотенца ткали для защиты от эпизоотий и эпидемий, во многих случаях – чтобы прекратить засуху и вызвать дождь. Обыденный холст нередко обносили вокруг села или деревни. Под ним или через него прогоняли скот, иногда после всех манипуляций его сжигали. Известен случай, когда сжигали и все снаряды для сучения ниток и тканья (Вишневская волость Виленской губ.). Чаще же полотенце вешали на крест на развилке дорог или в центре села, на царские врата, на икону в доме или церкви, когда полотенце жертвовали церкви, и т.п.

О том, что аналогичный обряд был известен в других зонах Белоруссии, свидетельствует запись Ю. Крачковского, сделанная им во второй по-

ловине XIX в. в селе Еремичи Новогрудского уезда Минской губернии: "Существует поверие, что на "Радовницу" (или на "Радовишних дедов", т.е. во вторник на Фоминой неделе. – Н.Т.) воскресают умершие, приходят в церковь молиться Богу; думают, что их можно даже видеть, стбит только употребить следующее средство. Нужно, говорят, взять те пряди льна, которые находятся под холстом, когда его ткнут. Эти пряди можно спрясть, ссучить и выткать из ниток пояс. Все необходимо сделать в один день. Достаточно потом подпоясаться таким поясом, выйти из дому и стать возле церкви, чтобы увидеть, как мертвые будут идти в церковь" (Крач. БЗС, 114–115).

В Пиринской Македонии (с. Капатово) при эпидемиях и эпизоотиях люди и скот проходили и пролезали под обыденным поясом, вытканым за одну ночь. Этот обряд исполнялся обычно наряду с опаживанием села и возжиганием живого огня (ПК, 475). Обыденный пояс, таким образом, у пиринских македонцев выполнял ту же функцию, что и обыденное полотенце ("рушник") в Полесье, тем более, что и в Полесье тканье обыденного рушника сочеталось с опаживанием села.

У нас нет возможности комментировать подробнее чрезвычайно интересные символические действия, связанные с мифологической категорией "обыденности", такие, как сжигание сакрализованных предметов, прогон скота через полотенце или под полотенцем, опоясывание с целью увидеть предков в поминальные дни, стояние на пороге как одно из проявлений культа предков, рода и дома, и др.

Тканье обыденного полотенца могло сочетаться с опаживанием деревни, совершаемым с той же целью – от мора и падежа скота. Помимо опаживания практиковалось и хождение вокруг села с обыденным полотном, которое девушки носили над головой. В западном Полесье (с. Озяты Кобринского уезда) одновременно с тканьем обыденного полотенца женщинами мужчины, также до восхода солнца, делали обыденный деревянный крест. В Борисовском уезде, чтобы вызвать дождь, белорусы ткали обыденный рушник и относили его в церковь или костел, а в Волковыском уезде защищались от града тем, что ткали рушник, освящали его в костеле и потом выдергивали из него нитки, и этими нитками, намотанными на колья, ограждали поле (Зел. ОПОХ, 2–5).

К материалам Д.К. Зеленина А.Ф. Журавлев прибавил еще пять свидетельств, найденных в различных этнографических работах. При этом он сделал вывод, что география обряда ограничивается, в основном, Полесьем и западной частью Белоруссии; на Орловщине обряд зафиксирован в Севском уезде на границе с Белоруссией, а на Воляни – в Новоград-Волыньском уезде по соседству с Полесьем (Жур. ООПС, 87).

Приведем черниговский пример, не замеченный Д.К. Зелениным, но указанный А.Ф. Журавлевым, и добавим к нему материал с Витебщины (что расширяет географию обряда) и из Полесья. На Черниговщине собирали по хатам нитки, вытыкали в одну ночь полотенце, через которое за селом утром прогоняли весь скот, а затем служили молебен и сжигали полотенце (запись М.В. Рудницкого в Новгород-северском уезде – Грин. ЭМЧГ I, 37–38).

Согласно ответам на распространенную нами в 1974–1978 гг. анкету, в

Хойницком районе в с. Стреличево во время засухи совершали после обедни трижды обход села с иконой и рушником, двигаясь по солнцу. При этом пели духовные песни и читали молитвы, повторяя: "Христос воскрес! Христос воскрес! Освящается раба божья рожь!" Рушник ткали из льна за сутки, начиная с утра. Его не мыли и не святили, а вешали на конце села на развилке дорог на крест. В Лельчицком (с. Буйновичи) и Петриковском (с. Челющевичи) районах также ткали днем "ад усходу да заходу" и вешали "на крыж на развилцы дарог". В Житковичском районе (с. Переров) на Гомельщине рушник ткали женщины на улице, обыкновенно с утра до обеда, и при этом приговаривали: "Господи Боже, мы ткём и прадем и хмару зовём, грядки смочить и сушу размочить. Приступи да помоги!", а затем его святили святой водой. В том же районе в с. Березняки рушник ткали в Страстную субботу перед Пасхой: старые женщины собирались в хате бедняка, пряли, сновали, стирали в трех водах, "качали" и ткали, наконец вешали на крест или на царские врата в храме. Крест за один день делали мужчины и ставили его на развилке дорог в конце деревни. На Черниговщине в Репкинском районе (с. Глинянка) мужики делали в один день дубовый крест и ставили его на кладбище. В тот же день женщины после обхода села пряли, сновали, ткали, стирали и святили рушник, который вешали на обыденный крест. В селе Мартыновка (Ичнянский р-н) работа с рушником длилась от раннего утра до обеда; в то же время совершался обход села "от засухи". А в черниговском селе Довгалевка (Талалаевский р-н), по рассказам попадьи, записанным в 1976 г., чтобы одолеть засуху, в прошлом в ее хате собирались женщины и делали рушник за одну ночь. Попадья распределяла работу. Первые десять ниток ткала одна женщина, потом садилась за "верстат" (ткацкий станок) другая, и так каждая выполняла различные виды работ, которые начинались сразу после захода солнца и длились до зари. С вытканым за ночь рушником совершали обход села, а затем с ним же трижды обходили церковь. Во время обхода пели: "Дасть Бог дощю́, дощю́ дасть Бог, полле наше просо та й зерно хороше. Бог дасть дощу, дасть Бог дощу!". На севере Житомирщины в Лугинском и Овручском районах рушник был в полном смысле слова обыденным, т.к. его ткали днем с восхода до захода солнца и делали это обычно на улице. В с. Лугини это делали обычно в субботу. В с. Людвиновка (Овручский р-н) через вытканый рушник прогоняли скот, с рушником обходили село, и сам рушник не стирали, как обычно, т.к. его должен был обмыть дождь, который вызывали таким способом. Рушник был длиной до пятидесяти метров, его святил священник. После обхода села рушник раздирали и вешали на придорожные кресты. Запрет на стирание рушника был известен и в ряде других сел. В Емильчицком районе на Житомирщине обыденный рушник ткали ночью, а потом вешали на крест ("фигуру"), который в с. Бобрица также был обыденным. В житомирском с. Давидки (Народицк. р-н) рушник "от засухи" ткали в хате днем от рассвета до заката, при этом "дівчата співали божественні пісні", вешали его также на крест. На Ровенщине обыденный рушник ткали обычно ночью, но в с. Верба (Дубновский р-н) и в с. Колки (Дубровицкий р-н) это делали днем. В том же с. Колки старые "столовые" деды делали за день крест

("фигуру") и ставили его на распутье дорог. С рушником обходили колодцы и носили рушник к реке. В с. Спаснов (Заблудовского р-на) "фигуру" рублили за одну ночь. В с. Лютинск (Дубровицкий р-н) "фигуру" также вырубали и сколачивали ночью, а дуб для креста высотой в пять метров привозили накануне вечером. В то же время женщины ткали обыденный рушник, с которым они потом обходили село. Одновременно в одну ночь ткали рушник и вытесывали крест и в с. Большая Воля (Володимирецкий р-н). Крест ставили на развилке дорог, освященный рушник вешали на крест. Во время минувшей войны этот ритуал совершался одновременно и в соседних селах против войны, для того чтобы она скорее кончилась. Его сопровождал ритуал обхода, а после обхода еще совершалась общая трапеза: люди возвращались в село, выносили из хат столы, и поп "правил" (Арх. НТ). По наблюдениям С.А. Китовой, в с. Круповое (Дубровицкий р-н) в один из июньских дней (кроме среды и пятницы), точнее, в одну из ночей, от захода до восхода солнца изготовлялась тканая "намитка" – женский головной убор в виде полотнища пяти-семи метров длины и сорока восьми сантиметров ширины, вытканного по концам геометрическим орнаментом красного цвета. Ткут намитку только женщины, и каждая из них проходит все процессы обработки льна, прядения и ткачества. Готовую намитку утром с первыми лучами солнца повязывают на самом высоком дереве или на кресте, стоящем посреди села. Этот обряд выполнялся в 1943 г., "чтобы мужчины из села вернулись домой с войны" (Кит. ОППА). Обряды тканья обыденного рушника отмечены и в отдельных селах на Волини (в Волинской обл.), Брестчине и Тернопольщине (Арх. НТ). Возможно, он распространен и шире, но отсутствие сведений заставляет нас оставаться в рамках отмеченных зон.

Одна из пожилых жительниц села Стодольичи (Лельчицкий р-н Гомельской обл.) в 1974 г. объясняла нам, что дождь можно вызвать голошением по Макарке, как по покойнике, сыпаньем в колодец освященного мака, а также прядением и тканьем обыденного рушника. По ее словам, "одногó годá ёто пра́лі рушні́ка. [В]о́т, трéба усім зобра́цца жонка́м на ўлі́цу і сесці, [взяты] лен і мучкі поробі́ць і на́прасьці ні́ток на ўлі́цы і на ўлі́цы псно́ваць йі́х за плот, зробі́ць крб́сна і в́ткаць [выткать] полотно́, рушні́ка, ёто усе за одзін дзень і занесці́ на крині́цу – і ё́то то́жэ я пра́ла, ё́то о́т годўв три-чо́ты́ри то́му наза́д – занеслі́ у той край на крині́цу і повесі́лі рушні́ка, поколоці́лі крині́цу і дождж пошо́ў". (Тол. ЗСЯ I, 91–92). В селе Лосинцы (Дрогичинский р-н Брестской обл.) в 1978 г. Ф.Д. Климчук записал следующее свидетельство: "Онó ны зна́ю, чы гэ́то от дошч́у, чы од болéзні я́зэйі. Тка́лы крб́сна. За ныч [ночь] в́йткалы гыбу́ на ручны́кі. Зы ныч усьо́: і спрэ́лэ [спряли], і осно́ва́лэ, й в́тка́лэ [выткали], й на ручны́кз порі́залэ. Сто́ев [стоял] крыж, на той крыж в́йшалэ́" (ПЭЛС, 131). В юго-восточном Полесье в селе Дубровица Хойницкого района, сильно пострадавшего от Чернобыльской трагедии, нами в 1975 г. был записан рассказ об обряде щедрования, который в канун Юрьева дня (22.IV ст.ст.) исполнялся девушками-отроковицами (т.к. та, у которой уже "йе [есть] на рубáсці, дак ў́жэ не по́йдзе"), певшими "бажэ́сьцьвены́е пэ́сьні" и обходившими дворы. Им давали "кужэ́ль жме́ни

дзве–три" или воску. Из льна они ткали обыденное полотенце, а воск несли в церковь на свечки. "Женшчыны, у каторых на рубасцы нема, нападўць и вўткуць рушникá за дзень. На Юрья идўць на каплицу [часовню] и несўць иконы. Расцилаўць рушник миз ййкбн, и кáжна гбниць свайх карбў" (ПЭЛС, 85). Хойницкий обряд подобен вышеприведенному черниговскому, только он исполняется не по случаю, а превентивно в скотский праздник Юрьев день для здоровья скота.

Из значительного ряда примеров, относящихся к ритуалам с обыденным холстом, полотенцем, поясом и обыденным крестом, выделяется пример, зафиксированный во второй половине XIX в. Ю. Крачковским в селе Озят Кобринского уезда (западное Полесье). В этом селе, чтобы остановить эпизоотию, после захода солнца на целую ночь собирались мужчины и женщины в одном доме, но в разных помещениях. Мужчины делали деревянный крест и ставили его до восхода солнца на дороге, где прогоняют скот, а женщины пряли, ткали, выбеливали "ручник" (полотенце) и вешали его также до восхода солнца на крест (Крач. БЗС, 197–198). Этот вариант обыденного ритуала – редкий и интересный, т.к. в нем представлено одновременное и в то же время раздельное действие двух ритуальных коллективов – женского и мужского. Ценность этого варианта возрастает из-за того, что аналогичный обряд был записан неизвестным собирателем приблизительно тоже во второй половине XIX в. в среде славян-македонцев, живших в селах на нижнем Вардаре (Эгейская Македония). В этой зоне, чтобы прогнать чуму, "девушки и холостые парни собирались после захода солнца; девушки выпрядали и ткали полотно, через которое пролезали все от мала до велика, все, кто не хотел, чтобы его поразила чума (холера), а парни делали ткацкий стан. В одну ночь от поздних сумерек до рассвета нужно было спрясть и выткать полотно и пролезть через него. Как стемнеет, парни брали бревнышки, предназначенные для будущего стана, а девушки пряжу, и, не переставая прясть, с парнями вместе три раза обходили село. Затем шли в один из сельских домов и выполняли работу. Одна из старух – вдова – раздирала середину готового полотна, так, чтобы его можно было продеть с головы до ног. И каждый продевал полотно три раза. Тканье полотна, сооружение стана и обход села, как и "пролезание" через полотно, совершались в полном молчании. Ритуал завершался тем, что после продевания полотна через голову и через все тело полотно раздиралось на мелкие кусочки, которые разбирались селянами и зашивались в шапки" (Ром. НМД, 102). В этом случае вместо опахивания совершался обход села с сакральными предметами (бревнышки для стана, пряжа для полотенца), сочетаемый с пролезанием через обыденное полотно. Последнее действие аналогично пролезанию через обыденную рубаху, известному в сербской традиции. В той же южномакедонской зоне на нижнем Вардаре был известен другой вариант обряда, защищающего от чумы. Два брата-близнеца опахивали село трижды при помощи двух волов-близнецов, а два брата-кузнеца выковывали "рало", вероятно, сошник, и делали "остен" (палку, которой погоняют волов) из терна-"близнеца", т.е. имеющего два побега из одного корня. Все это делалось в одну ночь. Пахание производилось при полном молчании, а рало закапывалось на том месте, где замыкался круг опахи-

вания (Ром. НМД, 102). Закапывание обыденного рала можно сопоставить со сжиганием ткацких снарядов.

На великорусской этнической территории, в древней Новгородской и Московской Руси, был известен обычай строить обыденные или "единодневные" церкви, призванные, так же как обыденные кресты и полотенца, защищать людей от эпидемии и "мора". На этот обычай более ста двадцати лет тому назад обратил внимание граф А.С. Уваров и привел факты, которыми позже, в начале нашего века, воспользовался Д.К. Зеленин, совершенно справедливо поставивший в один ряд обряды с обыденным полотенцем и обряды со строительством церкви. К этому ряду можно добавить еще обыденные рубахи, обыденные пояса, обыденные кресты и иконы. Необходимо подчеркнуть, что обыденные церкви были всегда деревянными, ибо каменный храм, при всем желании и старании, за один день нельзя построить. К тому же дерево, деревянный строительный материал является, так же как и лен и конопля, живой, растительной плотью, продуктом этой плоти, подобно тому как хлеб представляет собой продукт ржи и пшеницы.

Сведения о русских обыденных храмах появляются уже в XIV в.; но это ни в коем случае не означает, что обыденные храмы не могли строиться раньше. Новгородская четвертая летопись сообщает, что в 1390 г. "бысть морь въ Новгородъ желѣзоу, а мѣсяца октября въ 12, въ среду крестьяне поставили церковь въ едино утро, из лѣса привозивъ бервна... И свящаль владыко Иванъ того же утра" (ПСРЛ, т. IV, с. 97, Зел. ОПОХ, 17). Летописец сообщает интересную деталь: дерево ("бервна") привозилось прямо из леса и, значит, там оно срубалось, а обтесывалось, подрубалось и шло на строительство прямо на месте возводящегося "въ едино утро" (или "объ единъ день") храма. Эта же деталь подтверждается другим сообщением того же источника: "Того же лѣта бысть повѣтрѣ въ Великомъ Новѣградѣ и в то время поставиша церковь древяну святыхъ святителемъ Афанасія и Кирилла во единъ день, и бервна возиша изъ лѣсу того же дни, и срубиша, и освятиша единаго дне, и служиша" (Зел. ОПОХ, 18). Любопытно и летописное свидетельство, согласно которому жители Пскова по случаю моровой язвы "въ лѣто 7030 [1522] ... поставиша церковь св. Варлаама... и морь не приста; и паки поставиша другую церковь Покровъ Святѣи Богородицы... и преста морь" (Зел. ОПОХ, 18). Названия обыденных церквей, позже замененных каменными церковными строениями, были известны в начале нашего века в Москве ("Илья Обыденный"), в Ярославле ("Спасопробоинский обыденный храм"), в Вологде ("Спасъ овѣденный") и в с. Екатерининском Слободского уезда Вятской губернии ("Екатерининская овѣденная церковь") (Зел. ОПОХ, 16). Граф А.С. Уваров отмечает интересный случай. В упомянутой вологодской обыденной церкви местный иконописец написал икону Всемиловивейшего Спаса. Это случилось 23 октября 1654 г., когда церковь была еще совсем новой и когда была нужна храмовая икона-образ (Ув. ОЕЦ, 46).

В иных зонах и для значительно более низменных целей мастерили обыденную борону и обыденный стул и выкапывали обыденный погреб. По сути дела, вероятно, даже и не мастерили и не выкапывали, а знали о

таким "рецепте", имевшем мифологическо-фольклорный характер. В прошлом веке в Александровском уезде Екатеринбургской губернии желающие увидеть ведьму должны были, по народному представлению, срубить свежую осину и сделать из нее борону в один день, но только так, чтобы ведьма этого не заметила, а затем можно посмотреть через борону и определить, кто ведьма, лицезреть ее (Гнат. ОПРС, 405). Однако, чтобы завести "ярчука" – собаку с волчьими зубами, рекомендовался более сложный и трудновыполнимый способ. Следовало прежде всего убить оценившуюся суку со всеми ее щенятами, кроме одного щенка-сученки; так следовало поступать со всеми девятью поколениями, и девятая живая сученка должна была оценыться "ярчуком". За этим ярчуком ведьма должна была сразу же охотиться, и чтобы предотвратить ее попытки выкрасть "ярчука", нужно было в один день выкопать и соорудить погреб и покрыть его осиновой бороной, сделанной также в один день. На эту борону набивалось девять зубьев, и девятый зуб заливался воском. Ведьма, когда приходила, пересчитывала зубья: раз, два, ... восемь, а девятого не называла, потому что он залит воском, и снова: раз, два..., пока не запоют петухи. Так нужно беречь "ярчуков", пока они не загавкают, а уж как ведьма услышит гавканье, так будет обходить двор чорт знает как далеко (Драг. МНПР, 69–70).

В селе Тростянец, что в Покутье южнее Коломыи, по свидетельству В. Павлюка, определить, кто из сельских баб ведьмы, можно было таким способом. В последний день старого года, т.е. в канун Нового года, с утра следует срубить "живое", не высохшее дерево и из него в тот же день сделать стул (стульчик). На этом стуле следует сидеть и сидя работать до вечера. Затем его надо взять под мышку и отнести с собой в церковь, но только так, чтобы ведьма не видела, иначе дело пропадет. В церкви надо найти укромное место и сидеть на стуле, дожидаясь того часа, когда все уйдут, и церковь будет заперта. Около полуночи в церкви сойдутся все сельские ведьмы, чтобы определить, что каждая будет делать в будущем году. Чтобы оставаться невидимым для ведьм, надо до конца сидеть на стуле, и можно выйти из церкви лишь тогда, когда утром на Новый год люди вновь придут в церковь (Гнат. ЗУД, 95).

Обыденные обряды с бороной и стулом, а также с погребом, относятся к сфере народного колдовства, вернее, преданий и быличек о народном колдовстве, – действия, описанные в них, вряд ли исполнялись. Тем не менее рассказы эти не носят фантастического характера, они выдаются за действительность, в которой и борона, и стул, и погреб приобретают магические свойства в первую очередь из-за магических действий, выполняемых в определенный срок и к тому же в определенное время (канун Нового года и т.п.). Это же условие соблюдается, когда обыденность связана с действиями высшего духовного порядка, с действиями, обращенными к Богу, как в случаях, когда люди строят, срубают храмы в один день.

В отношении постройки обыденных церквей можно отметить то же самое, что было определено для тканья обыденных полотенец или шитья обыденных рубах. Производственный процесс начинался с сучения ниток и кончался полным завершением полотенца или рубахи, в некоторых

случаях даже магическим их разрыванием или сожжением. Строительство церкви начиналось с рубки деревьев в лесу (иногда сразу после обедни) и кончалось освящением церкви и службой в ней. То же самое происходило с изготовлением осиновой бороны, которая, однако, не освящалась. Полнота и завершенность процесса характерна для всех обыденных операций.

Д.К. Зеленин приводит также пример трехкратного опоясывания храма обыденным холстом (у белорусов Слуцкого уезда), видя в нем лишь небольшое отличие от орловского обряда прядения и тканья обыденного рушника, приносимого в церковь, чтобы предотвратить мор и падеж скота (с. Быки Севского уезда – Зел. ОПОХ, 5). На самом деле разница в этих обрядах очень значительна не только потому, что они имеют разную функциональную направленность (слуцкий обряд опоясывания совершался как "жертва Богу"), но и потому, что они принадлежат различным обрядовым комплексам, как это хорошо видно из южнославянского материала, прежде всего сербского, которому недавно мною было уделено особое внимание (см. Тол. СЭД).

Характерно, что "жизнь" обыденному полотну, рушнику, поясу, рубашке дают непорочные (уже или еще) женщины – старухи, вдовы, девушки, кресту и, несомненно, храму – мужчины. Число женщин сакрально: девять (3 × 3), реже три. Их функцию могут в некоторых зонах исполнять две сестры-близнецы, с близкими именами, чья магическая сила известна в славянской традиции. Весь цикл работ от прядения до шитья исполнялся и завершался от полуночи до первых петухов, реже и в определенных зонах от рассвета (утра) и до заката, а местом работы могло быть отдельное помещение, отдельный дом (тогда нередко соблюдалась и сакральная нагота исполнительниц ритуала), или, как в некоторых селах Полесья, – улица.

Самой важной чертой рассматриваемой магии являлась спрессованность времени. Черта эта ярко выражена в карпатском веровании, зафиксированном в начале прошлого века К.В. Вуйчицким, согласно которому в летнюю Иванову ночь цветет и плодоносит папоротник и притом всего один час – с половины двенадцатого до половины первого. В этот короткий срок папоротник зацветает, цветет, завязывает плод, который вырастает и опадает. Семя папоротника обладает необыкновенной крепостью и мощью, какую не имеет ни одно другое семя или плод, ни одно существо на свете. Тот, кто обладает хотя бы зернышком этого чудесного семени, не только знает все, что делается на белом свете, но и больше того, – он понимает и пение птиц, и мычание и рев животных (Wój. PLBCh I, 204).

Меньшая компрессия времени наблюдается в украинском обряде "Колодий", исполнявшемся на масленицу, когда каждый день был связан с одним из этапов "жизни" Колодия. Колодий, представляющий собой полено или палку, "проживал свою жизнь" за неделю. Так, согласно наблюдениям экспедиции П.П. Чубинского, проводившейся более ста двадцати лет тому назад, в Староконстантиновском уезде Черниговской губернии женщины праздновали колодку всю неделю. В понедельник с утра они собирались в корчме. Одна из них клала Колодку, т.е. небольшое полено или палку, и пеленала ее несколькими кусками холста,

что означало, что Колодка родилась. Потом пили вино, поздравляли друг друга с рождением колодки, и, уходя домой, оставляли Колодку в корчме. Так продолжалось всю Масляную неделю: во вторник Колодка крестилась, в среду происходили покрестьбины, в четверг она умирала, в пятницу ее хоронили, а в воскресенье Колодку "волочили", т.е. женщины привязывали ее парубкам и девушкам к ноге, а девушки в свою очередь привязывали парубкам Колодку, обшитую ленточками, и получали от них выкуп (Чуб. ТЭСЭ III, 7–8; Сок. ВЛКО, 57). Похороны Колодки в Староконстантиновском уезде в пятницу на Сыропустной неделе (т.е. на масленицу) имеют аналогию в церковной службе на Страстную седмицу, когда погребение и вынос плащаницы совершается в Страстную пятницу. В других материалах, хранящихся в киевском Институте искусствоведения, фольклора и этнографии, есть отдельные сведения, что в субботу Колодия "ховали" (т.е. хоронили), а в воскресенье "притоповали" (с. Зображиевка Бердичевского окр.). Согласно записи М.М. Гайдая, сделанной в 1929 г. на Подольщине, в Браилове Колодия "ховали" (укр. слово *ховати* имеет значение и 'прятать') и сжигали в четверг, а в пятницу его оплакивали особыми голошениями. Вот фрагмент этих записей: "Як Колодій родиться в понеділок, то вони (т.е. женщины. – Н.Т.) йдуть його молитвати, а після йдуть на другий день у вівторок хрестити. Колодій робитьця с поліна, його украшають як ляльку стрічками, квіточками... В четверг Колодія ховають, кидають его десь в кутокі та й після возьмуть та й сплять, бо то ж поліно! В пятницу всі баби плачуть за Колодім... В суботу то вже всі баби, без чоловіків тішаються, що вже його поховали: випивають, співають, що збулися Колодія, що вже нимають ніякої заботи" (Сок. ВЛКО, 57–58).

Достаточно яркие и во многом удивительные параллели наблюдаются между "колодкой" и сербским "бадняком" (рождественским поленом), которое в некоторых сербских этнических зонах (Лесковацкая Морава) также пеленали, как ребенка, о чем мне уже приходилось писать (Тол. ТО, 47). Исполнение обряда колодки на масленицу перекликается по времени с разыгрыванием игры-представления "Коноплярица" у сербов, в котором также пеленается "ребенок" – надо полагать, небольшое поленце. Сжигание Колодия (подольский вариант обряда) соответствует преданию огню обыденного полотенца (на Черниговщине) или всех ткацких снарядов (на Виленщине). Весьма соблазнительно видеть в этих обрядовых действиях реликты славянского погребального обряда с трупосожжением), однако для такого утверждения требуются дополнительные наблюдения и факты.

Еще в одном жанре отразилась тема "биографии" или "автобиографии" (если повествование ведется от первого лица) растения или предмета – в жанре загадки. При этом сюжет жизни и мучений льна отражен достаточно четко в нескольких русских и в кашубской загадках о льне: "Топили, сушили, колотили, рвали, крутили, ткали, на стол клали" или "Били меня, колотили меня, все чины производили и на престол с царем посадили" (сев.-русс. Мит. Заг., 75); "Хџес jem beł bez vině, vėvloklė m'ą z хџі ji nа sm'ėrc skėzelė. Ūrvelė m'ė glovą, а саlо v jezоџе цuтop' il ě. Z jezora

vzale mēgde trupa ji začalē gje rozcėgac, jak jem dlūži beł, а tėj vřucėlē v p'ec. Calī ğen' ji calą noc ležēł jem v p'ecu, а tē vėcignalē m'ą ji začalē tak mačėc, jaž m'e všėscė gnėtė puelomelė. Na kųun'cu b'alci vzalē m'ą v řace ji začalē ze m'e rob'ic přėcėgėvk dlē xloróp, ğeci ji seb'e (Sych. SGK, II, 353 – транскрипция упрощена) [Хотя у меня не было никакой вины, выволокли меня из хаты (дома) и на смерть приговорили. Оторвали мне голову, а тело в озере утопили. Из озера взяли мой труп и начали его растягивать, чтобы я был подлинней, а затем бросили в хлебную печь. Целый день и целую ночь лежал я в печи, а потом вытащили меня и начали так мучить, что мне все кости переломали. Наконец бабы (женщины) взяли меня в свои руки и стали из меня делать одежду для мужиков (мужчин), детей и для себя].

Что же касается загадок о горшке, широко бытовавших в различных великорусских зонах, то их значительно больше и они разнообразнее. Горшок – продукт, изготовленный из глины, из земли, и потому загадки о нем носят характер повествования о муках земли (глины). Приведем лишь несколько загадок о горшке из довольно значительного числа их вариантов: "Был я копан, был я топтан, был я на пожаре, был я на кружале, сто голов кормил. Сделался стар – пеленаться стал; выбросили за окно и собакам не надобно" (г. Тотьма, Вологодск. губ.); "Родился – вился; жил – мучился; пал – убился; нет ему ни отпеванья, ни погребенья" (Олонецк. губ.); "Родился на кружале; рос – вертелся; живучи парился; живучи жарился; помер – выкинули в поле, там меня зверь не ест и птица не клюет" (г. Тихвин, Новгородск. губ.); "Взят от земли, яко же Адам; ввержен в пещь огненную, яко три отрока; взят от печи и возложен на колесницу, яко Илия; везен бысть на торжище, яко же Иосиф; ставлен на лобное место и биен по главе, яко же Иисус; возопи велиим гласом, и на глас его приде некая жена, яко же Мария Магдалина, и, купивши его за медницу, принесе домой; но расплакался по своей матери, умре, и до ныне его кости лежат не погребены" (Ярославск. губ.; все примеры из Сад. ЗРН, 61–63).

В последнем примере языковое, стилистическое и смысловое церковнославянское влияние ощущается явственно, что приближает весь текст загадки к своеобразному микрожитию. В сборнике Д.Н. Садовникова "Загадки русского народа" (СПб., 1876) таких житийных загадок о горшке более дюжины. Из них богатством библейских мотивов отличается следующий вариант, записанный в Пензенской губернии: "Взят от земли, яко Адам; посажен на колесницу, яко Илия; возведен на престол, яко Фараон; вознесен на небо, яко Енох; ввержен в пещь огненную, яко три отрока, и вывезен на торжище, яко Иосиф целомудренный. Мимо идуху, купи его благочестивая жена и паки вверже в пещь горящую и абие распадется и рассыпая кости его, яко видение пророка Езекииля; и собра их жена благочестивая и облече в ризы новыя, и плоть бысть и восста из мертвых и нача жити новый век, а не человек" (Сад. ЗРН, 65).

В украинских и белорусских загадках о горшке, близких к русским, нет, однако, загадок церковнославянского стиля. Ср. украинск.: "З землі робився, на кружалі вертівся, на огні пікся, на базарі бував, людей годував; як упав, то й пропав, ніхто не поховав"; "Родився на кружалі, ріс, вертівся, живучи парився, живучи жарився; став старий – любити

перестали, помер – викинули в поле; там мене звір не з’їсть і птиця не склює” (Бер. Заг. 191–192); белорусск. "Быў я на копали, быў я на топали, быў я на кружане, быў я на пожары, быў я на возе, и быў я на торгу" (Свенцицкий у. Виленск. губ. Шейн МБЯСК II, 488–489; Заг. 286).

* * *

Собранная и представленная в настоящей статье коллекция текстов не претендует на полноту. Славянские фольклорные сборники, а также архивы содержат значительно большее число текстов типа русской хороводной песни "Лен", русской загадки о горшке и т.п. Тем не менее приведенные выше образцы, основные типы текстов позволяют сделать обобщающий вывод, что *Vita herbae* являлась, и частично является до сих пор, сакральным текстом, служившим и служащим древним и нынешним славянам в качестве защиты от страшных напастей – мора, эпидемии, эпизоотии, реже засухи, ходячих покойников.

Сакральный текст *Vita herbae* может быть выражен вербально, как при исполнении хороводных песен (диалогов) "Лен", "Мак", "Перец", хотя и в этом случае следует говорить о вербально-акциональном тексте, т.к. названия действий сопровождаются показом действий, их символическим исполнением. Текст может быть представлен чисто акционально, без вербального сопровождения, как это делается при сучении нитки, навивании основы, тканье и шитье обыденной рубахи, или тканье (без шитья) обыденного полотенца. По сути дела в этом случае речь уже идет не о рождении и жизни растения и его культивации (льна, мака, перца), а о рождении, возникновении *п р о д у к т а* из этого растения. Такими продуктами являются хлеб, полотно, полотенце, рубаха, пояс, крест, храм. Всё же все приведенные тексты можно разделить на две группы: а) необыденные и б) обыденные или: а) относящиеся к культивации растения и б) относящиеся к производству продукта. Однако все в целом они являются текстами "жития" растения, так как, исключая дерево, эти растения (лен, конопля, мак) являются техническими, сырьевыми. К необыденным или культивационным текстам будут относиться игровые тексты, которые можно условно назвать театрално-хореографическими, и тексты нарративные (сказки-новеллы) и паримеологические (загадки). К "игровым" текстам следует отнести обрядовые тексты типа "Колодия". Все обыденные тексты – обрядовые и сакральные, и все они направлены к одной цели – к защите от мора, чумы, падежа скота, от вражеской пули.

Обыденные действия отличаются компрессией времени, отводимого на обычное производство полотна, полотенца и т.п. Компрессия эта – весьма интенсивная, и поэтому, как в случае с обыденными храмами, она требует и требовала привлечения к обрядовым действиям довольно значительного числа людей. Уложиться в определенное, очень ограниченное время (ночь – от полуночи до первых петухов, день – от утренней до вечерней зари, одно утро и т.п.) было делом чрезвычайно трудным. Обыденные действия сопровождались, как правило, дополнительными категорическими условиями. Почти во всех случаях требовалась замкнутая, отдельная от семейной и социальной (общинной) среды группа исполнителей обряда. Она не могла быть смешанной по половому признаку и

состояла либо из женщин, либо, что реже, только из мужчин. Так как прядение и ткачество – женское занятие, обыденные полотна, полотенца и рубахи выпрадали и ткали женщины. Но эти женщины должны были быть "чистыми", т.е. непорочными, либо девственными, либо перешедшими в такой возраст, когда деторождение уже невозможно. Число их нередко также ограничено и сакрально (девять). Характерной особенностью ритуала выработки обыденного полотна (рушника) в Полесье было условие*, по которому каждая из женщин обрядового коллектива принимала участие в каждой операции по обработке льна (или конопли) и в тканье рушника, от сучения нитки до вышивания готового полотна, т.е. как бы выполняла роль творца и вершителя мук на всех этапах жизни льна (или конопли) в новой ипостаси. Обыденные кресты, храмы и иконы делались мужчинами. Дополнительные детали, касающиеся мужских участников обрядов, нам неизвестны, а сам обряд уже утрачен. Масленичный обряд "Колодий" – чисто женский обряд, в то время как масленичное представление "Коноплярица" исполняют только мужчины. Восточнославянские хороводные песни и танцы "Лен" и "Мак" – женские, черногорский танец "Бибер" ('перец') – мужской. В украинском проскуровском варианте танца "Мак", бытующем уже в качестве детской игры, в середину круга могут быть поставлены как две девочки, так и мальчик и девочка**.

В ряде случаев женский обыденный обряд сопровождался мужским обыденным обрядом (в Полесье делались одновременно, но в разных местах рушник и крест) или мужским необыденным ритуалом (в северо-восточной Сербии в с. Добре делалась рубаха и одновременно ловился петух, которого обряжали в рубаху).

Отведенное для обыденного обряда весьма ограниченное время могло быть *ночью*, вероятно, от вечерней до утренней зари, или от полуночи до первых петухов, могло быть и *днем* – от утренней до вечерней зари. Оно зависело от характера обряда, от того, что производилось в обыденное время. Производство обыденной рубахи у сербов и болгар происходило ночью, сокрыто от посторонних взоров, часто молчком, а иногда и нагишом. У полешуков обыденный рушник ткали тоже ночью, но в полесском селе Стодоличи тот же ритуал совершался днем, на улице, прилюдно. В этом тоже можно видеть особую ритуальную отмеченность и необычность, ибо в повседневной ситуации ткацкий станок стоял в хате и ткать на улице или во дворе было не принято.

Сакральность и магичность обыденных действий не подлежит сомне-

* Вероятно, такое условие соблюдалось не во всех случаях, когда ткали обыденный рушник, но еще вероятнее, что собиратели сведений и информаторы, рассказывающие об обряде, пренебрегали этим условием как малосущественной "деталью".

** В этом случае, вероятно, выступает в скрытой форме тема брака. Вообще же тема плодородия выражена почти обязательным женским исполнением обряда. Мужское исполнение македонского обряда "Пеперут" может быть связано с фаллической формой перца и этим объяснено, но, в принципе, далеко не каждое отклонение от типического, почти универсального, должно иметь свое объяснение. В связи с этим на ум приходит приводившийся Р. Якобсоном пример с млекопитающим утконосом, не отменяющий общего типологического положения, что млекопитающие не кладут яйца.

нию. Во всех местах, где обряд сохранился почти до наших времен, именно таким он воспринимался и воспринимается. Что же касается народных песен, танцев и игр, посвященных льну, конопле, маку и перцу, то их обрядовая и магическая роль сильно ослаблена и даже стерта. Все же свидетельство Симы Трояновича показывает, что текст этих танцевальных и хоровых песен имел силу заговора, и с его помощью у сербов отводилась градовая туча. Обыденные обряды как бы подтверждают, что в случае, описанном Симой Трояновичем, произошла не сакрализация несакрального текста, а сохранение сакральности текста. Для понимания глубинного смысла интересующих нас обрядов существенны два момента, присутствующие в обрядовом тексте. Во-первых, *компрессия времени* при имитации, повторении или исполнении жизненного процесса; во-вторых, подчеркнутое *стремление к полноте* имитации или исполнения жизненного процесса, к его представлению "от альфы до омеги", от рождения до смерти и даже до конца всей погребальной церемонии, ибо и она, по народным представлениям, входит в жизненный путь человека*. Если выразить все это литературоведческими терминами, то следует сказать, что в интересующем нас тексте (обряде) наблюдаются две основных формообразующих и сюжетообразующих тенденции: а) компактность сюжета и б) полнота сюжета и его завершенность.

Именно завершенность и полнота цикла жизни растения или производства его продукта, а также спрессованность "жизненного" и производственного времени придают, согласно народному представлению, всему обряду ту большую магическую силу, которая способна остановить чуму, вызвать дождь или предохранить от пули на войне. Обряд и его продукт способен совершать действия, равные чуду, они чудодейственны. Но достаточно, видимо, нарушить хотя бы одно из условий, предписанных обрядом, например, употребить для строительства обыденной церкви (или креста) ранее срубленное дерево, или привлечь к работе по тканью обыденного полотенца нечестную девицу или "нечистую" женщину, как чудодейственность церкви или рушника исчезает, вернее, не возникает вообще. Впрочем, подобное положение характерно не только для описываемого обряда, но и почти для всех предохранительных и отгонных обрядов вообще.

Большой интерес представляет факт распространения текста *Vita herbae* в разных жанрах. Каждый жанр по-своему консервирует текст и в то же время его видоизменяет, приспосабливает к себе. От характера жанра зависит и степень сакральности или десакрализации текста. Степень десакрализации значительна в детских играх, и в то же время она полностью отсутствует в обыденных ритуалах. В фольклорной прозе

*Это представление хорошо выражено в украинском обряде колодки в варианте, бытовавшем в селе Браилово на Подольщине: колодка не только рождается, но ее и "молитвуют" до крещения, и крестят, а после похорон ("хования"), выражающихся в сжигании колодки, ее еще на следующий день оплакивают ("плачут за Колодим"), а в субботу, на второй день после похорон, поминают ("випівають, співають, що збулися Колодія"). Сжигание колодки-Колодия соблазнительно сопоставить с древнеславянским трупосожжением, известным по археологическим данным, по памятникам зарубинецкой культуры, и уж во всяком случае следует сравнить со сжиганием бадняка.

сакральность выражена косвенно, через повествование, например, в рассказе хлеба о его муках при обращении зерна в испеченное тесто. Еще более косвенно и опосредованно она выражена в загадке. Но та же приведенная нами серия загадок о горшке во многом объясняет значительную ритуальную роль горшка, наблюдаемую в семейных обрядах (разбивание горшка и т.п.).

В итоге можно сказать, что рассмотренный нами материал демонстрирует релевантность и существенность для некоторых сфер и жанров народной культуры категории *завершенности* и *незавершенности*, *полноты* и *неполноты* жизненного цикла, обряда, ритуального действия и т.п. Именно на моменте незавершенности, неизжитости века, преждевременного насильственного конца строятся народные представления о зложных покойниках, ходячих мертвецах, о различных напастях, о ненастье, непогоде, бездождии и т.п. К незавершенности очень близок момент неполноты, неисполненности важного жизненного действия, обряда, церемонии, например, свадьбы. Именно желанием восполнить отсутствующее и необходимое звено жизненного цикла, восстановить полноту цикла следует объяснить исполнение ряда элементов свадебного ритуала на похоронах незамужней девицы или холостого парня. Примеров, когда категория незавершенности определяет характер ритуала или поверия, весьма много, и они требуют отдельного рассмотрения. Нет ничего удивительного в том, что коррелирующая с незавершенностью категория завершенности вкупе с цельностью и полнотой отмечена положительной магической силой. Один из таких случаев рассмотрен нами в настоящей статье.

Р.С. Некоторые выводы из изложенных выше описаний и свидетельств, фольклорных текстов, верований и обрядов, были сделаны в статьях С.М. и Н.И. Толстых: Тол. ЖМК и Тол. АВСНК.

Балтийская традиция и материал, относящийся к мотиву жизни и мук льна, рассмотрены В.Н. Топоровым (Топ. ЛМАП), румынский материал, связанный с "жизнью конопля", анализируется с несколько иных позиций в работах Т.В. Цивьян (Цив. ПК и Цив. ТМВ).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Ант. АП – *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // СЕЗБ LXXXIII. Београд, 1971.
АРХ. НТ – Архив Н.И. Толстого. Ответы на анкету о вызывании дождя в Полесье.
Бег. ЖОСГ – *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба-Граничара. Загреб, 1887.
Бер. Заг. – Загадки. Упоряд. І.П. Березовский. Київ, 1962. В серији: Українська народна творчість.
ВГ – Вукова граба // СЕЗБ L. Београд, 1934. С. 1–85.
Всев.-Герн. КТ – *Всеволодский-Гернгросс В.Н.* Крестьянский танец // Крестьянское искусство СССР. II. Искусство Севера. II. Л., 1928. С. 235–248.
ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926, књ. 1–.
Гнат. ЗУД – *Гнатюк В.* Знадоба до української демонології. Т. II, в. 2. // Етнографічний збірник. Т. XXXIV. Львів, 1912.
Гнат. ОПРС – *Гнатюк В.М.* Останки передхристиянського світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 383–406.
Грин. ЭМЧГ – *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Т. 1. Чернигов, 1895.
Драг. МНПР – *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

Драг. НМБП — Драгић М. Народна медицина Бердапског "плавног" подручја. // Зборник радова Етнографског института. Књ. 7. Београд, 1974. С. 109–127.

Дуч. ЖОПК — Дучић Ст. Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ XLVIII. Београд, 1931.

Жур. ООПС — Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СБФ: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.

Заг. — Загадки. Минск, 1972. В серии: Белорусская народная творческая.

Зел. ОПОХ — Зеленин Д.К. "Обыденные" полотенца и обыденные храмы (русские народные обычаи) // Живая Старина. М., 1911. Вып. 1. С. 1–20.

Зел. РМФС — Зеленин Д.К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. // С.Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934. С. 215–240.

Зерн. ММДУ — Зернова Н.В. Материалы сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. Л., 1932. № 3. С. 19–52.

Кит. ОППА — Китова С.А. Однодневное полотно — полесский апотропей (рукопись 1983 г.).

Крач. БЗС — Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина // ЧОИДР. 1873. Кн. 4. С. 1–212. отд. паг.

Крст. НМЖ — Крстева А. Народната медицина во Железник // Македонски фолклор. Год. XX, бр. 39–40. Скопје, 1987. С. 103–132.

Лис. Мол. — Лисенко М. Молодоци. Збирник танков та веснянок. Київ, 1875.

ЛС — Літала сорока по зеленому гаю. Упор Г.В. Довженок. Київ, 1990.

Маг. ПКСБ — Магницкий В. Песни крестьян села Беловолжского Чебоксарского уезда Казанской губернии. Казань, 1877.

Мил. СНОСХ — Милосављевић С. Српски народни обичаји из среза Хомољског // СЕЗБ. XIX. Београд, 1913.

Мит. Заг. — Митрофанова В.В. Загадки. Л., 1968. В серии: Памятники русского фольклора.

Млад. НИВИ — Младеновић О. Народне игре на Беле покладе у Великој Иванчи // ГЕМБ XVII. Београд, 1954. С. 93–94.

МУРЕ — Матеріали до українсько-руської етнології й антропології. Львів, 1899–1918, 1929.

Ник. ППП — Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

НТ — Народны театр. Минск, 1983. В серии: Белорусская народная творческая.

Онищ. МГД — Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології // МУРЕ. Т. 11. Ч. 2. Львів, 1909.

Пав. КК — Павловић Ј.М. Качер и Качерци. Београд, 1928.

Пер. ХК — Перфецкий Е. Холерные кресты // Живая Старина. XXIV. Приложение № 3. СПб., 1915. С. 036–037.

ПК — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

Пок. ДИПР. — Покровский Е.А. Детские игры преимущественно русские. М., 1887.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Пг. — Л., 1915–1929.

ПЭЛС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.

Рад. ГНП — Радченко З. Гомельские народные песни // Записки Императорского географического общества по отделению этнографии. Т. XIII. Вып. 2. СПб., 1888.

Рад. ЗСТК — Раденковић Љ. О значењу једног сакралног текста о конопљи и лану код словенских и балканских народа // Научни састанак слависта у Вукове дане II. Београд, 1981. С. 207–217.

Радч. СБ — Радченко Е.С. Село Бужарово Воскресенского района Московского округа. М., 1929.

Ров. Черн. II, 1 — Ровинский П. Черногория в ее прошлом и настоящем. Т. II. Ч. 1. СПб., 1897.

Ром. НМД — Романски Ст. Народописни материали от Долновардарско // Македонски преглед. Год. VI. Кн. 4. София, 1931. С. 91–116.

Сад. ЗРН — Садовников Д.Н. Загадки русского народа. М., 1959.

СЕНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1899 кн. 1 —.

СБФ — Славянский и балканский фольклор. М., 1971 —.

СБЯ — Славянское и балканское языкознание. М., 1975 —.

СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд, 1896 књ. 1 —.

Сок. ВЛКО — Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Стан. НЖТ — Станојевић М. Из народног живота на Тимоку // ГЕМБ. VIII. Београд, 1933. С. 59–71.

Стой. ПЗД — Стойков Н. Приказки за зли духове и др. от Габрово // СБНУ. VII. София, 1892.

Стой. ФЗР — Стойкова Ст. Фолклор от западните Родопи // СБНУ. I. София, 1963.

Тан. НОБ — Тановић С. Народна ора у околини Бевџелије // Гласник Етнографског института САНУ. Књ. IV–VI. Београд, 1955–1957. С. 261–302.

Телб. ТБКББ — Телбизов К., Телбизова М. Традиционен бит и култура на банатските българии // СБНУ. LI. София, 1963.

Тих. РНИПС — Тихоницкая Н.Н. Русская народная игра "Просо сеяли" // Советская этнография. Сб. ст. I. М.; Л., 1938. С. 145–166.

Тол. АВСНК — Толстая С.М. Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. Тезисы. М., 1991. С. 62–66.

Тол. ЖМК — Толстые Н. и С. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю.М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 130–141.

Тол. ЗСЯ 1 — Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. I. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор XXI. Л., 1981. С. 87–98.

Тол. ЗСЯ 5 — Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // СБФ. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44–120.

Тол. СЭД — Толстой Н.И. Из славянских этнокультурных древностей. I. Оползание и опоясывание храма // Труды по знаковым системам XXI — Страницы 21. Тарту, 1987. С. 57–77.

Тол. ТО — Толстой Н.И. Три обряда: литовск. *kalėdė*, украинск. *колодий*, сербск. *бадњак* // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тез. докл. М., 1983. С. 46–48.

Топ. ЛМАП — Топоров В.Н. О "льняном" мифе в ареальной перспективе // Croatica-Slavica-Indoeuropaica. Wien, 1990. S. 245–261.

ТП — Танцовальні пісні. Київ, 1970. В серии: Українська народна творчість.

Трој. ГСЖО — Тројановић С. Главни српски жртвени обичаји // СЕЗБ XVII. Београд, 1911.

Ув. ОЕЦ — Уваров А.С. Обыденные или единодневные церкви // Древности. Труды Московского археологического общества. Т. I. Вып. 2. М., 1867. С. 43–47.

УНТ — Українські народні танці. Київ, 1962.

Фил. РЕГ — Филиповић М.С. Различита етнолошка грађа // СЕЗБ. LXXX. Београд, 1967.

Фил. Так. — Филиповић М.С. Таковци. Етнолошка посматрања // СЕЗБ. LXXXIV. Београд, 1972.

Хол. НСПНИ — Холуб И. Нешто о селима, прелима и народним играма у Попову Пољу — Херцеговина // ГЕМБ. Књ. II. Београд, 1927. С. 35–42.

Цив. ПК — Цивьян Т.В. Повесть конопля: к мифологической интерпретации одного операционного текста // СБЯ. М., 1977. С. 305–307.

Цив. ТМВ — Цивьян Т. Текст как мера времени в архетипической модели мира // Opera slavica. Band 13. Sprache in der Slavia und auf dem Balkan. Wiesbaden, 1933. S. 33–38.

ЧОИДР — Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1846, кн. 1 —.

Чуб. ТЭСЭ III — Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. Т. III. СПб., 1872.

Шейн. Великорус. — Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т. I. Вып. 1. СПб., 1898.

Шейн МБЯСК II — Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. Т. II. СПб., 1893.

Яст. ОПТС — Ястребов И.С. Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886.

Н. NSO — Ilić L. Narodni slavonski običaji. Zagreb, 1846.

Kol. DW — Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 32. Obrazy etnograficzne. Pokucie. Cz. IV. Wrocław, 1962.

Sim NMK — Simić S. Narodna medicina u Kratovu // ZNŽO. Knj. 42. Zagreb, 1964. S. 309–443.

Sych. SGK — Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej T. I–VII. Wrocław etc., 1967–1976.

БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ: РИТУАЛ И ТЕКСТ

Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова

Благопожелания как жанр славянского фольклора не раз уже становились предметом специального рассмотрения. Еще в XIX в. на них обратил внимание Н.Ф. Сумцов¹, в наше время о них в самых разных аспектах писали Т.И. Живков, Ю.З. Круть, В.К. Соколова, Л.Н. Виноградова и другие². Тем не менее считать эту тему исчерпанной было бы преждевременным. Характерной чертой всех имеющихся исследований является то, что, во-первых, благопожелания рассматриваются как замкнутые в себе словесные образования (песенные или речитативные), и явно недостаточное внимание уделяется при этом характеру их бытования. Во-вторых, благопожелания постоянно смешиваются со сходными, но все же отличными от них формами, такими, как заклинания, приговоры и другие малые фольклорные тексты, "обслуживающие" разнообразные ритуалы и магические практики.

Суть проблемы, на наш взгляд, заключается в том, что осмысление благопожеланий как определенного жанра (или поджанра) возможно только в том случае, если чисто фольклористический подход к ним будет дополнен более широким, условно говоря, этнографическим или этнокультурологическим. Статус благопожеланий, как и заговоров, заклинаний, приговоров, проклятий, таков, что само их произнесение (исполнение) представляет собой определенный ритуал или во всяком случае имеет ритуализованный характер. При этом ритуал благопожелания может быть, по-видимому, описан с тех же категориальных позиций, что и текст благопожелания. Этой двуединой задачей: рассмотреть благопожелание и как ритуал, и как текст – определяется и структура настоящей работы. Первая ее часть посвящена благопожеланию как ритуалу, а вторая осмысляет благопожелания как фольклорный текст.

I. РИТУАЛ БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ

В системе социального поведения, ритуально-магических практик и мифологических представлений многих народов мира особое место занимает обмен дарами – специфическая форма взаимоотношений между элементами общества (микросоциумами, семьями, индивидами). Дарообмен как универсальный социальный феномен не раз уже был объектом специального исследования. К числу основополагающих работ в этой области

принадлежит социологоэтнологический труд М. Мосса "Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах" (1925). О дарообмене в архаических обществах и культурах европейского типа под различными углами зрения – экономическим, социальным, общекультурным, ритуально-магическим, лингвистическим – в разное время писали М.О. Косвен, Д. Хоуманс, К. Леви-Стросс, Э. Бенвенист, В.В. Иванов, А.Я. Гуревич, Е.С. Новик и многие другие. В их работах сформулирована концепция дарообмена, согласно которой в архаических обществах, античности и в феодальную эпоху обмен дарами являлся формой социальных связей, служил средством поддержания регулярных контактов между членами социума. "Установление дружеских связей, заключение брака, посещение гостей, успешное завершение торговой сделки или мирных переговоров, поминки по умершему, принятие под покровительство и многие другие общественные акты сопровождалась подарками, которыми обменивались стороны" (Гуревич, 234–235). Естественно также, что дарообмен представлялся одним из наиболее приемлемых способов общения человека с богами (в основном при помощи дара-жертвы)³. Как правило, обмен дарами происходил по случаю какого-либо знаменательного события в жизни общества, семьи или человека или был приурочен к наиболее важным периодам календарного цикла (в частности, к периоду зимнего солнцестояния).

Дарообмен являлся достаточно сложным актом, предусматривающим по крайней мере три взаимосвязанных фрагмента: само дарение, принятие дара, а также отдаривание. Каждое из этих действий, будучи на первый взгляд добровольным, на деле имело строго обязательный характер; особенно это касалось возвращения дара. "Любой дар предполагал взаимность. Подарок вождя служил вознаграждением за верность и залогом преданности дружинника в дальнейшем. Подарок же со стороны равного нуждался в ответном подарке... хотя... это возмещение имело уже чисто символический характер... идея близости актов получения и передачи была знакома многим народам на архаической стадии, ибо обмен имуществом, пирами и услугами, выразивший и скрепивший верность и дружбу, являлся универсальной формой социального общения" (Гуревич, 235)⁴. В качестве субъекта дарения обычно выступали не рядовые члены социума, а коллектив или лица, его символизирующие, а также люди, наделенные особыми сакральными и ритуальными функциями, имеющие высокий социальный статус (об архаичности коллективных форм дарения см. Рикман, 176–178).

Принципиальное значение для концепции дарообмена имело представление об универсальном характере дара. М. Мосс писал по этому поводу: "Пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, помощь, жреческие услуги, ранги – все является предметом передачи и вознаграждения" (Цит. по: Гофман, 117–118). Объектами дарообмена могли быть не только компоненты материального благополучия, но и факторы социальной жизни, такие, например, как авторитет, престижность, а также – что особенно важно в контексте интересующей нас проблематики – словесные тексты. "В ответ на дар могущественного человека платили верной службой или хвалебной песнью... Желанным участником пира был скальд,

произносивший песнь... в которой восхвалял короля... Такой обмен считался вполне эквивалентным" (Гуревич, 235, 240)⁵.

Концептуальные положения теории, а также многочисленные данные, относящиеся к практике традиционного дарообмена, позволяют усмотреть в нем определенную аналогию с ритуалом благопожелания, весьма разнообразным по форме и сферам обрядового функционирования. При такой постановке вопроса ритуал благопожелания может быть представлен как коммуникативный акт, в процессе которого партнеры обмениваются между собой определенными ценностями. Функцию дара в этом обмене-диалоге выполняет практически любой обрядовый элемент – вербальный, акциональный, предметный⁶, имеющий позитивный смысл, адресованный одним участником диалога другому и призванный вызвать у последнего искомую ответную реакцию (отдаривание). Ценностями, подлежащими обмену, со стороны одного из партнеров являются благопожелания, т.е. некие вербальные тексты, основная прагматическая функция которых есть желание блага, а со стороны другого партнера – акциональные или предметно-вещественные ценности (одаривание деньгами, вещами, продуктами, угощение и т.п.). Изредка ритуал благопожелания допускает обмен текстами. Партнеры, принимающие участие в ритуале, принадлежат к разным социальным группам (для ситуации XIX–XX вв. – преимущественно к разным семьям), в силу чего ритуал в целом приобретает характер диалога чужих⁷.

В то же время ритуал благопожелания как коммуникативный акт обнаруживает известную внутреннюю неоднородность и представлен по крайней мере двумя типами. Различия между ними определяются таким, казалось бы, второстепенным фактором, как отношение обоих партнеров к ритуальному пространству и как следствие этого – расхождением в ролевой структуре ритуала. Когда для одного из партнеров пространство ритуала оказывается "своим", а для другого – "чужим", структура ритуала будет определяться отношениями "хозяин – гость". В этом случае партнеры по коммуникации будут использовать различные средства выражения и обмениваться ценностями различного уровня и объема (слово – вещь), "реплики" партнеров будут преследовать разные цели и не совпадать функционально (например, благопожелание и благодарность за его произнесение), активность одного из партнеров может сочетаться с крайне пассивной ролью другого. Кроме того, в этой ситуации возможно общение различных по масштабу и составу фрагментов социума, в частности, человека и группы, семьи и внесемейного коллектива (каким, например, является колядная дружина).

В других случаях, когда пространство ритуала не принадлежит ни одному из партнеров, оппозиция "свое пространство / чужое пространство" нейтрализуется. Этот тип ритуала предусматривает предельное равенство партнеров: и в отношении к ритуальному пространству, которое будет для той и другой стороны "нейтральным", а также в том, что касается языка общения: на протяжении одного отрезка ритуального времени оба его участника пользуются одним "языком", а смена кода является обязательной для обеих сторон. В целом такой тип ритуала предполагает зеркальное совпадение обоих фрагментов коммуникативного

акта – "дарения" и "отдаривания". Для удобства изложения назовем первый тип ритуала "несимметричным", а второй – "симметричным".

Основные различия между симметричной и несимметричной коммуникацией можно продемонстрировать на примере ритуального битья зелеными ветками, приуроченного в славянской обрядности к нескольким праздничным дням. В один из таких дней ритуальные гости специально обходят чужие дома и там бьют зелеными ветками хозяев, сопровождая это произнесением соответствующих благопожеланий, в награду за что домашние одаривают их деньгами, продуктами и т.п. (несимметричный тип). То же действие могут совершать люди, встречаясь на улице в праздничный день. Они попеременно ударяют друг друга зелеными ветками и так же поочередно произносят благопожелания типа "Верба бьет, не я бью, За тыждень Великдень, Будь здорова, як вода, Будь богата, як земля, Расти, як верба" (симметричный тип).

Все многообразие данных и фактов, относящихся к ритуалу благопожелания, при известной доле отвлечения может быть сведено к четырем типовым ситуациям: посещению чужого дома (пространства), встрече, застолью (совместной трапезе) и угощению/одариванию. Произнесение благопожеланий в рамках каждого из этих четырех пространственно-временных контекстов имеет явно не окказиональный, а системный характер, а отсутствие благопожеланий в любой из названных ситуаций объясняется, как правило, исключительными обстоятельствами.

Заметим также, что эти типовые ситуации, "инспирирующие" высказывание благопожеланий, относятся не только к обрядово-праздничному пласту народной культуры, но и в некоторой степени к сфере традиционного быта (ср. хотя бы приветствия, формулы благодарности и т.п.). Понятно поэтому, что в пределах какого-либо обряда или обрядового комплекса (будь то свадьба или Рождество) ритуал благопожелания будет своего рода "ритуалом в ритуале", в то время как в бытовых ситуациях произнесение благопожеланий составит нормативный акт, отвечающий определенным этикетным требованиям и имеющий более или менее ритуализованный характер.

Посещение чужого дома. Одной из функций обрядового посещения чужого дома по случаю определенного календарного праздника или почитаемого дня, семейного торжества или какого-либо другого события является высказывание благопожеланий, адресованных этому дому, хозяевам или кому-нибудь из домашних. Подобное посещение может преследовать одновременно и ряд других целей, например, поздравление хозяев с праздником, выпрашивание у них подарка, совершение в доме некоторых ритуально-магических действий ("посевание", "сурвакане") и т.п. Естественно, поэтому, что произнесение благопожеланий по ходу того или иного обрядового визита тесным образом связано с другими его фрагментами и включено в весьма разнообразные вербальный и акциональный контексты.

Коммуникативная структура ритуала благопожелания как самостоятельного компонента обрядового посещения предельно проста, устойчива и легко узнаваема: гость приходит в чужой дом, высказывает благопожелания в адрес хозяина и членов его семьи, за что и получает воз-

награждение. Среди обрядов календарного цикла, предусматривающих подобные посещения, особое место занимает группа осенне-зимних обходов, что объясняется, по-видимому, общей благожелательно-продуцирующей семантикой, принизывающей обрядность святочного цикла и начала года. По степени участия "благопожелательного компонента" среди этих осенне-зимних обходов выделяются именно те, во время которых гости входят в дом и непосредственно общаются с хозяевами, т.е. такие, например, как полазник, новогоднее "посевание", ритуальное битье зелеными ветками и многие другие⁸. В Польше под Новый год дети обсыпали хозяев овсом и желали им: "Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy rok! Żebyśmy byli zdrowi, weseli, jak w niebie anieli, żeby się darzyło w komorze, w oborze, co daj Boże!" (Gustawicz, 232). В Словакии на Рождество пастухи разносят по домам разукрашенные лентами и колосьями еловые ветки и в каждом доме произносят благопожелание, соединенное с поздравлением: "Vinšujem vám hody, na poli úrody, v stodolách plienoty, Bože, daj hojný rok" (Bednárik, 83). В Хорватии на Вознесение дети носят по селу крест, обвитый цветами, и около каждого дома исполняют специальную песню, содержащую между прочим и благожелательные мотивы, такие, например, как: "Tko nas daruje Zlatnim dukatom, I niega Bože Zdravljem, veseljem, U domu zdravlje, U polu žita, Na svakom klasu Po kila žita" (Lukić, 303). Не умножая примеров, отметим, что помимо благопожеланий подобные обходные обряды могут включать также приветствия (произносимые при входе в дом или под окнами), поздравления с праздником, формулы выпрашивания подарка и вознаграждения, формулы благодарности, а также нередко и повествовательные или эпические фрагменты, касающиеся мифологической и христианской трактовки праздника или описывающие его реальные детали. Все эти вербальные компоненты могут существовать в виде самостоятельных 'формул, приговоров, песен, "ораций", а могут соединяться в самой разной последовательности в рамках одного текста, образуя произведения значительного объема. В Полице (Хорватия) дружина колядников обходила на Новый год дома сельской знати и исполняла под окнами специальную песню, включающую, по-видимому, все возможные элементы празднично-поздравительного арсенала: повествовательные эпизоды, поздравления, формулы выпрашивания подарка и развернутые благопожелания, рисующие картину домашнего и хозяйственного благополучия семьи, причем каждый из этих элементов повторяется в тексте по несколько раз, см.: Ivanišević, 56–57.

Исполнение благопожеланий во время обрядовых обходов обычно сопровождалось ритуально-магическими действиями, имеющими самостоятельное символическое значение и в разной степени коррелирующими с текстами благопожеланий, такими, например, как битье ветками или обсыпание (об этом см. ниже). Лишь в отдельных достаточно редких случаях произнесение благопожеланий составляло единственную цель обрядового визита в чужой дом.

В ряде случаев функцию гостя, исполняющего благопожелания, берет на себя хозяин дома. Он специально выходит наружу, затем входит в дом, приветствует домашних как чужих, выполняет возлагаемые обычно на гостя ритуально-магические действия, произносит благопожелания как бы

от лица постороннего человека, а затем уже получает от домашних вознаграждение и иногда уходит. Например, в Лоборе (Хорватия) хозяин в Сочельник выходит из дома, а затем возвращается, неся в руках куль соломы, и приветствует домашних с порога: "Falen budi Jezuš Kristuš , ta tem mladem letu daj vam Bog: puričov, piličov, račićov, gosičov, ždrebičov, teličov, žoričov, sega obila, mira i blagoslova Božega i dušnoga zveličejna najviše". Проговорив это, он кладет солому на пол, а сам садится к столу, где ему дают хлеб и вино (Kotarski, 193). В Вароше (Хорватия) в Великую субботу кто-нибудь из молодых несет в церковь еду для освящения. Принеся ее домой, он желает домашним: "Sveto vam bilo svetenje, I u domu zdravlje i veselje, I u polu bjelica šenica, I u brodu vinova lozica, I na polje buve i stenice", а в ответ получает от хозяйки что-либо из освященной пасхальной пищи (Lukić, 296). Нельзя не заметить, что в текстах благопожеланий, произносимых хозяином в подобных ситуациях, для обозначения адресатов благопожеланий последовательно используются местоимения в формах 2 л. ("тебе", "вам"), ср., например, также приветствия хозяина домашним в Сочельник: "Valen Isus i Marya, na dobro van došla badña večera!" (Ivanišević, 34).

Помимо обходных обрядов, благопожелания, приуроченные к посещению чужого дома, известны в составе некоторых семейных и окказиональных ситуаций. В Далмации, например, в день родов соседки приносили роженице в дар калач, поздравляли ее и желали: "Sretan porod, snašo, sretan dan, sretni bili svi!" (ZNŽO 1896, 199).

С моментом посещения дома связаны, по-видимому, и благопожелания, адресуемые работником хозяину. Так, жница, приносящая в дом или к дому хозяина дожинальный венок, произносила (или пела) благопожелание и получала в награду хлеб, деньги или угощение (ср., например, Kuret II, 166). Иногда передача хозяину дожинального венка происходила прямо на поле, что, однако, не меняет дела, поскольку на этом поле, принадлежащем хозяину, жница была такой же "чужой", как и в его доме.

Однако отметим, что в некоторых обходных обрядах, как, например, в хорватских обходах "ладариц" на Иванов день, благопожелания не произносились. Это связано, по-видимому, с известной табуированностью контактов хозяев с участницами этих обходных процессов (см. Lovtenčević).

В с т р е ч а. Специфика этой ситуации определяется тем, что в процессе общения партнеры используют идентичные средства выражения, и диалог между встречающимися в подавляющем большинстве случаев заключается в обмене благопожеланиями-приветствиями. Приветствия, имеющиеся в современной (особенно – городской) культуре преимущественно этикетное значение, в традиционном обществе имели благопожелательное значение. Показательно, в частности, что у восточных славян нередко запрещалось здороваться на похоронах. Неадекватность пожелания, заключенного в этом приветствии ("здоровствуйте") самой ситуации похорон осознавалась носителями традиции до самого последнего времени.

Другая отличительная особенность ситуации состоит в том, что обмен приветствиями-благопожеланиями совершается, как правило, в ничейном

пространстве (на дороге, на улице) или же вблизи от границы пространств (на пороге дома). "Пограничное" положение ритуала и, следовательно, обоих его участников приводит к выравниванию их позиций в диалоге. Повидимому, именно этим объясняются некоторые специфические черты ситуации встречи, обнаруживающие ее тяготение к симметричному типу коммуникации.

Как правило, встречающиеся обмениваются идентичными или сходными репликами, что характерно и для будничного общения (традиционного и современного), и для обрядово-праздничных ситуаций, ср. приветствия типа "добрый день" (утро, вечер), "Бог помощь", "здравствуйте", "добра срећа" и др. Диалог с использованием сходных реплик типичен и для прощания. На Украине, например, после крестин гости прощались с хозяевами: "Прощайте! Оставайте ся здорові", на что хозяева им отвечали: "Прощайте! Ідїть здорові" (ДЗВ, 181). Такое соотношение фрагментов коммуникативного акта – "дарения" и "отдаривания" – сводит до минимума или вовсе нивелирует различия между исходной репликой и ответом на нее.

При встрече и прощании возможно и иное соотношение первой и второй реплик, когда первая представляет собой развернутое благопожелание, а вторая является лишь кратким ответом на нее. Черногорцы-католики, например, выходя из церкви в Сочельник, приветствуют друг друга: "Za mlogo godina u zdravlje i veselje!" – "S vama zajedno" (Jovović, 97). Ср. такое же соотношение реплик во время прощания гостей с хозяином после празднования славы: «"Z Bogom! Da Bog da' ti se na zdravlje dolazilo. da ga slaviš zdravo i veselo!" – "I s tobom u zdravlje!" (Jovićević, 297). Различия между репликами в подобных случаях имеют сугубо формальный характер, поскольку краткое ответное приветствие фактически дублирует первую реплику и переадресует содержащееся в ней благопожелание.

Приветствия сопровождаются иногда взаимными одариваниями (пасхальными яйцами, например), обменом идентичными ритуально-магическими действиями (типа ритуального битья ветками), а также некоторыми действиями, относящимися к параязыку этикета (рукопожатиями, поцелуями и т.п.). При встрече на улице в Рождество хорваты Имотской Краины приветствуют друг друга: "Na dobro ti došao Vožić i porodjenje Vožje!", а затем обмениваются рукопожатиями и целуются (ВВ, 213). В ситуациях праздничного общения к приветствиям могут присоединяться поздравления, а также некоторые другие формулы, выполняющие функцию приветствий, например, в католических традициях "похвальная" формула Иисусу Христу типа хорв. "Valen Isus i Marija", пол. "Niech będzie pochwalony Pan Jezus Chrystus". В состав ответной реплики, помимо приветствия или взамен его, входят также формулы, переадресующие исходное приветствие, формулы благодарности, а также повторные или взаимные приглашения. Все эти элементы сосуществуют иногда на правах самостоятельных формул, нередко подменяют собой приветствия, а также соединяются с ними, образуя весьма сложные и не всегда разделяемые единства.

Ситуация принципиально меняется, когда встреча (в доме или вне его) происходит при заметном неравенстве позиций участвующих в диалоге

партнеров. В этих случаях приветствия детерминируются обстоятельствами встречи и получают известную специализированность. Так, например, на Украине, встретив на дороге людей, возвращающихся с младенцем после крещения домой, к ним обращаются с приветствиями, специально ориентированными на ситуацию: "На многа літ из помичьов. Дай, Боже, шестя и здоровья" (МУРЕ 1918/18, 109); благопожелание, выполняющее в данном случае функцию приветствия, является одновременно и поздравлением. Дифференциация и специализация приветствий особенно заметна, когда один из встречающихся занят выполнением хозяйственных или домашних работ. В такой ситуации обычно используются приветствия, прямо отвечающие занятиям и намерениям человека, ср.: "мир с дорожкой", "спорина в квашню", "хлеб да соль" и т.п.

Очевидно, таким образом, что различия между симметричной и несимметричной коммуникациями в ситуации встречи двух людей определяются не только отношением партнеров к ритуальному пространству, но и тем, насколько тождественны позиции партнеров, их намерения, поступки и занятия в момент встречи.

Отметим также, что приветствия не произносятся в тех случаях, когда табуирована речевая деятельность одного из встречающихся (при исполнении некоторых работ или при совершении магических действий, например, из разряда народных врачеваний).

С о в м е с т н а я т р а п е з а. Многочисленные исследования, посвященные практике дарообмена у многих народов мира и народов Европы, в частности, свидетельствуют о том, что одной из наиболее значимых его форм была совместная трапеза или пир. По мнению А.Я. Гуревича, участия в пирах и обмен дарами обнаруживают несомненную близость друг к другу и являются важнейшими средствами социального общения (Гуревич, 239). Изучение сцен "Владимира пира" – общего места русского героического эпоса – раскрыло социальные и ритуальные функции пира в восточнославянском эпосе, где пир выступает в качестве наиболее архаичной формы вознаграждения богатырей (Липец, 249 и далее). Эти и некоторые другие наблюдения дают основание для рассмотрения застольной трапезы как одной из типовых ситуаций ритуала благопожелания.

Произнесение застольных благопожеланий представляет собой центральное звено целого ряда семейных обрядов (послеродовых трапез, крестин, свадеб, южнославянской славы), а также некоторых других ритуальных и бытовых ситуаций, связанных с совместным винопитием или приемом пищи. Произносимые во время застолья благопожелания практически всегда являются тостами, т.е. предшествуют винопитию или сопровождают его. В Вароше (Хорватия), например, считается, что питье вина в обществе обязательно должно сопровождаться тостами благопожелательного характера (причем, чем больше народа принимает в этом участие, тем пространнее должны быть тосты); пить же вино молча допустимо только в одиночестве (Lukić, 257).

Совместная трапеза оформляется как определенный ритуал, который характеризуется сложной структурой обменных отношений между его участниками, а произносимые во время застолья благопожелания, наряду с

материальными компонентами трапезы, выступают в качестве элементов обменных отношений.

Коммуникативная структура трапезы в наиболее существенных моментах определяется соотношением поведенческой тактики хозяина застолья (и его семьи), с одной стороны, и гостей, с другой. В зависимости от локуса, в котором происходит трапеза, достаточно четко противопоставлены два коммуникативных типа застолья – несимметричный и симметричный. К первому типу относятся трапезы, устраиваемые, как правило, в доме хозяина им самим для приглашенных гостей. Функция хозяина в данном случае состоит в том, чтобы подготовить и организовать это застолье, наделить гостей пищей и вином. В ответ на это гости (один или несколько поочередно) высказывают благопожелания в адрес домочадцев, а также других гостей, а вознаграждением им служит предложенное хозяином угощение. В Самоборе (Хорватия) сваты, договорившись с родителями невесты о свадьбе, садятся за стол и поднимают тост за молодых: "Daj im Bog srećno stupiti v ženidbeni stališ!" (Lang, 111). Через две недели после родов в Лоборе женщины собираются в гости к роженице, которая специально для этого готовит небольшое угощение; во время застолья пьют за здоровье роженицы, желая ей: "Bog daj kumice zdravle, da bodo mogli š čem predi obavlati hižni svoj posel" (Kotarski, 202).

Однако во время самой трапезы роль хозяина может быть сведена к минимуму. Нередко – особенно при большом стечении народа – хозяин передает функцию главенствования за столом кому-либо чужому (старейшему или самому знатному гостю, обрядовому "чину" и т.п.), а сам участвует в застолье наравне с другими гостями. Понятно, поэтому, что с внешней точки зрения в такой ситуации никакого обмена ценностями или диалога между хозяином и гостем как будто бы и не происходит.

В целом для различных форм совместных трапез характерно выравнивание ритуального и коммуникативного статуса лиц, участвующих в застолье. Это проявляется прежде всего в том, что поведение хозяина мало чем отличается от поведения самих гостей, а их отношение к хозяину – от их отношения друг к другу. Иными словами, на время застолья хозяин становится в некоторой степени "гостем", таким, как все сидящие за столом, хотя полного отождествления его с гостем обычно не происходит. В р-не Попова Поля (юж. Герцеговина) гости собираются на празднование славы в доме хозяина. После того, как он прочитает молитву и разделит между гостями славский калач, гости выбирают старейшину стола, на которого ложится обязанность произнесения тостов. Когда все немного поедят, старейшина поднимает первую здравицу: "Прва у добри час, ако Бог да! Ђе ове године, браћо моја, пили, онбе и до године сви здраво и весело били! Здрав си, брате домаћине!". На это гости (и хозяин вместе с ними) отвечают: "Бог ти дао живот и здраве!". Старейшина в свою очередь говорит: "Вазда пио, а здрав био! Увијек мо'о, Бог ти помог'o!", на что сидящие за столом отвечают: "Амин!". После третьей здравицы, также адресованной всем присутствующим, гости вместе с хозяином в свою очередь желают старейшине: "Бог ти дао живот и здравље и на здравље ти било!" (Мићовић, 100–102). Из этого весьма типичного описания видно, что в такой ситуации, когда позиция

хозяина ослаблена, праздничная (ритуальная) трапеза строится как форма общения гостей друг с другом. Все они (и гости, и хозяин) становятся адресатами тостов-благопожеланий. Между участниками застолья, выслушивающими обращенные к ним пожелания, и старейшиной стола, их произносящим, происходят диалоги, заполняющие "пространство" между гостями. Специфика позиции хозяина дома в этой ситуации определяется тем, что ему адресуется значительно больший объем благопожеланий, нежели остальным гостям. Таким образом, будучи объектом (адресатом) ритуала благопожелания, хозяин сохраняет свой статус, но в качестве субъекта ритуала (совместной трапезы) он ведет себя как гость. На хорватской свадьбе во время застолья благопожелания произносит "деверь". Сначала он обращается к молодым: "da jim Bog dâ lepe zdravje i dobru sreću v njihovem stališu", а затем поочередно поднимает тосты за здоровье и благополучие родителей жениха и невесты, деверей, сватов и всех остальных участников застолья, т.е. выделяет хозяев (молодых и их родителей) среди других участников трапезы только первоочередностью адресованных им тостов (Kotarski, 208).

В тех случаях, когда функция высказывания благопожеланий не закреплена за каким-либо одним лицом, и благопожелания произносятся всеми участниками застолья, к ним присоединяется и хозяин, которому в такой ситуации принадлежит право первого тоста. Так, на Украине на следующий день после родов гости собираются в доме, где родился ребенок; хозяин, начиная застолье, берет в руки чарку и говорит: "Будьмо здорові! Спасибі, що прийшли. Хай же Господь дає моїй хазяйці ... ще здоровля, а о тому, що ото коло неї, на много літ". После того, как все выпьют, сосед поднимает следующий тост: "Будьмо здорові! Хай же Бог дас щастя за ким могорич пем, хазяйці на здоровля, а новорожденняткови на много літа!", затем встает третий, за ним четвертый гость и т.д. (ДЗВ, 179). Основная часть высказываемых в этих тостах благопожеланий (за исключением адресуемого всем "будьмо здорові") касается благополучия хозяев. В том же, что относится к поведенческому аспекту застолья, позиции гостей и хозяина идентичны: хозяин ведет себя как один из гостей.

Представление о застолье как о трапезе гостей подтверждается и тем еще, что в некоторых случаях хозяева могли вообще не принимать участия в трапезе и даже не садиться за стол, а лишь прислуживали гостям, стоя у них за спиной (см., например: Захариев, 138).

Включение гостей в орбиту произносимых во время застолья благопожеланий находит отражение в изменениях вербальной части ритуала благопожелания. Она может быть организована как ряд самостоятельных текстов, адресованных хозяевам и гостям (ср. приведенное только что описание хорватской свадьбы), в других случаях, как, например, на украинских роинах (см. выше), каждое произносимое во время застолья благопожелание состоит как бы из двух частей, одна из которых ("Будьмо здорові!") обращена всем сидящим за столом (и гостям, и хозяевам), а вторая – уже только хозяевам. Наконец, иногда благопожелание начинается с общей заздравной формулы, распространяющей содержащееся в нем пожелание как на хозяев, так и на гостей,

ср., например, начало болгарского благопожелания, произносимого во время славского застолья: "Айде' съга здравица да пиемо! Господ здрав'е да дава на домак'ин'е, на гос'е!..." (Захариев, 138).

Дарообмен, составляющий основу ритуала благопожелания, предопределяет и то обстоятельство, что в дополнение к произнесению благопожеланий во время застолья гость нередко одаривает адресата (новорожденного, молодых, роженицу). При этом тексты благопожеланий могут коррелировать с подарком по смыслу, что, впрочем, не исключает ситуаций, когда благопожелание и подарок никак не связаны друг с другом, а лишь совпадают в обрядовом времени.

Полное равенство партнеров по коммуникации достигается в том случае, когда застолье, в котором они принимают участие, происходит в ничейном (или чужом им обоим) пространстве. Это равенство выражается как в обыкновении устраивать такие трапезы в складчину, так и в том, что благопожелания произносятся в этом случае всеми участниками застолья и адресуются друг другу, а не лицу, им противопоставленному (каким в принципе является хозяин). Кроме того, сами тексты благопожеланий, высказываемых в такой ситуации партнерами, по возможности приближены друг к другу и по общему характеру, и по объему, и по форме. В Орловской губ., например, на Троицу после наряжения березки и кумления девушки и молодые женщины здесь же под березой устраивали трапезу – "яичницу", во время которой они обращались друг к другу с тостами-благопожеланиями. Самым юным желали: "Еще тебе подрасти и получше расцвети!", невестам – "До налетья косу расплести тебе надвое!", "Чтоб свахи и сваты не выходили из хаты!", а молодым женщинам – "На лето сына родить!", "На тот год сам-третий тебе быть!" (Громыко, 13–14). В данном случае благопожелания, адресованные участницам трапезы, произносятся от имени коллектива, регулирующего течение застолья и адекватное "распределение" благопожеланий в соответствии с возрастом и семейным положением каждой из участниц.

Примером полного равенства обменных отношений в ритуале благопожелания может служить застольная трапеза, в которой принимают участие два человека, такая, например, какую устраивают сербы после купли или продажи скота, а также какого-нибудь иного имущества (*част* или *чаићење*). Продавец и покупатель идут в корчму или кофейню, где вместе едят, пьют и обмениваются взаимными пожеланиями, связанными с состоявшейся сделкой. Продавец желает другому счастья в товаре, а покупатель продавцу – счастья в вырученных деньгах, ср. почти дословно совпадающие формулы благопожеланий-тостов, которыми обмениваются продавец и покупатель: "Нека ти је алал пара!" – "Нека ти је алал стока!"; обмен тостами нередко сопровождается рукопожатиями и поцелуями (Протић, 24–25).

Угощение и одаривание. В ситуации угощения/одаривания один из партнеров по коммуникации произносит благопожелания в качестве ответной реплики, выражая тем самым благодарность за угощение или сделанный ему подарок. Использование благопожеланий как формы выражения благодарности характерно для многих календарных, семейных и окказиональных ритуалов, включающих в свой состав

элементы угощения и одаривания гостя или постороннего. В р-не Пльзды, например, на св. Варвару пекут специальные обрядовые хлеба и раздают их на улице прохожим, а те в ответ "благодарят": "Да дава Господ живот и здраве вам, на челядь, на добитък и на всички!" (Арнаутов, 21). Такой диалог между партнерами может быть эквивалентным. В Добрудже, например, в Тодорову субботу люди одаривают друг друга при встрече специальными хлебцами и желают при этом: "Взemi, та св. Тодор здраве да дава!" (Добруджа, 187). Близки к этому и некоторые другие формы обмена ритуальной пищей, сопровождаемые нередко взаимными благопожеланиями и поздравлениями (например, взаимное одаривание пасхальными яйцами).

С ситуацией угощения/одаривания мы встречаемся и в традиционном колядовании. Как известно, в колядном репертуаре основное место зачастую занимает исполнение обходниками "божественных" песен, псалмов, духовных стихов, посвященных рождению Христа, Богородице, а также величальных песен, адресованных дому и хозяевам, разыгрывание ряжеными сценок различного содержания и т.д. Эти и другие эпизоды колядного обхода оттесняют произнесение благопожеланий на второй план, и ритуал благопожелания следует уже за вознаграждением обходников или совпадает с ним по времени. В Софийском окр., например, в Сочельник пришедших в дом колядников хозяева сначала усаживали за стол и щедро угощали, а уже потом они веселили хозяев и пели каждому из домочадцев величальную песню, соответствующую его возрасту, полу и занятиям. После этого один из колядников, так называемый *четник*, произносил "коледна благословия": развернутый текст о том, как Господь наградил хозяина богатым домом, семьей, детьми, урожаем, скотом и т.п. Во время произнесения благопожелания хозяева складывали перед "четником" специально приготовленные хлеба, а "мехоноша" (*магарето*) собирал с домашних другие подарки (СбНУ 1900/16–17/2, 18). В Ярославской губ. в пасхальную субботу выюнишники ходили славить молодоженов, сыгравших свадьбу в течение последнего года, и пели для них специальную песню. После этого молодая обычно одаривала выюнишников, а они в свою очередь желали ей: "Дай же Бог, чтоб у тя, молодуха, было сколько в лесу пеньков – столько бы у тя сынков, сколько в лугу кочек, столько бы у тя дочек" (Соколова 1979,135). В Словакии на масленицу парни обходили по очереди дома, где танцевали с хозяйкой и ее дочерьми ради обильного урожая льна, конопли и др. культур. После танцев их одаривали солониной, орехами, яблоками, мукой, в благодарность за что они желали хозяевам: "Nah vám pán Boh na rok na piad' hrubú slaninu požehná" (SSNP, 182).

Благопожелания, произносимые в завершении обходного обряда колядного типа, являются самостоятельным его фрагментом, и как правило, ни формально, ни семантически не связаны с предшествующими действиями гостя, а скорее могут быть ориентированы на полученное им угощение или подарок.

Акт угощения инспирирует высказывание благопожеланий и в некоторых ситуациях, относящихся к обрядовым трапезам. На полесской свадьбе, например, ритуал благопожелания приурочен к делению каравая.

когда один из свадебных чинов одаривает по очереди каждого гостя куском каравай (или специальным обрядовым хлебом типа "пишек"), а гость в ответ подносит молодым подарки и произносит соответствующие благопожелания. Этот эпизод свадебного пира носит название "дарить молодых" или "дарить на каравай". На болгарской свадьбе сам жених поочередно угощает гостей вином, а они в ответ высказывают молодым пожелания долголетия, достатка, чадородия и т.п. (Дабева, 91).

Благопожелания как форма выражения благодарности произносятся в составе множества других обрядовых, окказиональных и бытовых ситуаций, связанных с угощением или одариванием. У мораван в случае если кто-нибудь пошлет знакомым в подарок мед, в ответ ему в той же посуде приносят несколько яиц и отдают со словами: "Aby Páp Vůh požehnal, aby byly ule tak plny, jako ta vajíčka" (Bartoš, 78). В Каставщине (Хорватия) накануне свадьбы невеста обходила соседей и прощалась с ними, угощая их свадебным хлебом, в ответ на что ей желали: "... bog ti daj ... zdravje, sreću i mir va družine, va ku greš" (Jadras, 91). В Белоруссии на крестинах повитуха, получив от роженицы в подарок платок, надевала его на голову, танцевала и приговаривала: "Ради, божа, ў маих ўнучкуў жита, пшаницу и ўсякую пашницу. Дай, божа, скольки ў гэтай хати сучкоў, каб ў маих ўнучкуў стольки було дитючкоў" (Романов VIII, 328).

Ответная реплика человека после угощения или сделанного ему подарка может включать также стандартные формулы благодарности, хотя чаще благопожелание целиком замещает их или соединяется с ними, ср., например, благопожелание, произносимое одним из гостей по завершении крестинного обеда на Украине: "dikuju vam za chlib, za czest", za wsio dobro! daj, Bože, byste syna (dońku) zhoduwały, potichi si doczekaly" (Kolesa, 119).

* * *

Четыре типовые ситуации, охарактеризованные в работе по отдельности и как бы на одном уровне, в действительности не всегда изолированы друг от друга. Эта поправка относится прежде всего к посещению чужого дома – ситуации, которую при широком ее толковании можно было бы рассматривать в качестве модели, объединяющей все четыре случая: собственно приход в чужой дом, встречу хозяев и гостей на пороге дома, совместную трапезу, благодарность за угощение. Обычно же, когда встреча, застолье и угощение происходят в чужом доме, приход гостя является всего лишь предпосылкой ритуала благопожелания, создающей условия для его осуществления.

В нашей работе ситуация посещения чужого дома понимается в узком смысле, т.е. предполагает целевую детерминированность посещения, гость приходит в дом в том числе и для того, чтобы высказать благопожелания в адрес домочадцев.

В реальных обрядовых и бытовых контекстах все четыре типовых ситуации могут соприкасаться и сосуществовать друг с другом. Встреча гостей и хозяев предваряет любые действия и события, происходящие в доме хозяина (будь то застолье или просто высказывание благопожеланий

в связи с посещением дома); произнесение благопожеланий в благодарность за угощение может быть окказиональным актом, а может составлять один из эпизодов обходного обряда, свадебного или крестинного застолья и т.д.

Партнеры по коммуникации. Как показали материалы, ритуал благопожелания входит в состав обширного круга обрядов, предусматривающих участие постороннего, внешнего данному социуму (в данном случае обычно – семье) лица или группы лиц. Иными словами, в славянской традиционной культуре произнесение благопожеланий является преимущественно функцией ритуального гостя, причем объем самого понятия "гость" довольно широк. Во-первых, это собственно гости, т.е. люди, приглашенные на семейные и другие праздники и высказывающие благопожелания чаще всего во время застолья. Во-вторых, это определенные обрядовые лица, на которых в той или иной ситуации возлагается функция произнесения благопожелания (например, *четник* в болгарском колядовании). Ритуальными гостями могут быть работники, произносящие благопожелания в адрес хозяина по случаю окончания каких-либо хозяйственных работ (жница в дожинальном обряде, строители по завершении работы). Наконец, в роли гостя выступает иногда и сам хозяин. Таким образом, ритуал благопожелания представляет собой обычно диалог (обмен) между гостем и хозяином дома.

Однако далеко не во всех ситуациях поведение партнеров (гостя и хозяина) в точности соответствует заданным ролям. Это касается прежде всего позиции хозяина, которая является достаточно мобильной. Его поведенческая тактика может приближаться к тактике гостя, особенно в тех случаях, когда к этому располагает ситуация. "Пограничное" положение и гостя, и хозяина в момент встречи на пороге дома, известное равенство всех участников застолья – и хозяина в их числе – по отношению друг к другу, к самой трапезе, к порядку произнесения тостов приводят к выравниванию коммуникативного статуса партнеров, и хозяин начинает зачастую вести себя почти как гость. В обрядах, предусматривающих визит ритуального гостя в дом к хозяину, последний подменяет гостя и иногда вполне сознательно принимает на себя функции гостя.

Характеризуя ритуальный и поведенческий статус партнеров, нельзя обойти вниманием и тот факт, что хозяин дома, вознаграждающий гостя за высказанное благопожелание, и реальный адресат далеко не всегда являются одним и тем же лицом. Так, например, застольное угощение по случаю крестин или свадьбы устраивает обычно хозяин (он организует его и оплачивает), а благопожелания, произносимые в ходе такой праздничной трапезы, гости адресуют прежде всего конкретным "виновникам" торжества: роженице, новорожденному, молодоженам, и уже во вторую очередь хозяину и дому в целом. Принципиально важным, таким образом, оказывается лишь принадлежность и хозяина, и адресата благопожеланий к одному микросоциуму (семье), а не их реальное совпадение.

Полная симметричность поведения партнеров по коммуникации достигается только в тех случаях, когда ритуал благопожелания вынесен в ничейное пространство и предполагает равенство позиций его участников.

Функция благопожелания, носителем которой является, как правило,

ритуальный гость, находит объяснение в его мифологическом статусе. Как показали специальные исследования, во многих индоевропейских культурах гость традиционно наделялся божественными атрибутами и мыслился как инкарнация божества (Бога, духа, предка) или – как само божество, обходящее землю под видом путника (см. Чайкановић 1924; Иванов; Страхов). Мифологема странствующего бога-путника составила мировоззренческую основу института гостеприимства, связанного между прочим с системой взаимных обменов между гостем и хозяином. При этом в зависимости от конкретных обстоятельств прихода гостя он может вести себя то как проситель, то как даритель. Эти две взаимосвязанные ипостаси гостя-Бога распределяются обычно следующим образом. Случайный, неожиданный гость (собственно – путник), реальный статус которого, как правило, неизвестен, воспринимается преимущественно как получатель (ср. хотя бы образ Бога-нищего в русских легендах), в силу чего ему – в соответствии с законами и обычаями гостеприимства – дают пищу, кров, оказывают разного рода услуги и т.п. Иным является отношение к гостю ритуальному, желаемому и ожидаемому, т.е. гостю-дарителю⁹. Приход такого гостя неизменно воспринимается как благо и должен, по поверьям, обеспечить в ближайшем будущем удачу, благополучие и процветание дома (ср. полазник).

В о з н а г р а ж д е н и е . Не раз уже отмечалось, что ритуал благопожелания представляет собой специфическую форму дарообмена. Диалогически-обменные отношения отражают не только структуру ритуала, но и являются его семантической доминантой. В свою очередь это предполагает активное участие в ритуале не только адресанта благопожелания, но и его адресата. Функция адресанта заключается в произнесении благопожеланий, а функция адресата – в выражении благодарности и в вознаграждении адресанта.

Выше мы уже рассмотрели обстоятельства, сопутствующие произнесению благопожеланий; обратимся теперь к моменту вознаграждения. В ситуациях, относящихся к несимметричному типу коммуникации, т.е. приуроченных к визиту гостя в чужой дом, "реплики" гостя и хозяина обычно противостоят друг другу не только по содержанию (благопожелание, высказываемое гостем, и ответная благодарность со стороны хозяина), но и по средствам выражения, используемым обоими участниками диалога. Как правило, в ответ на высказанное благопожелание хозяин одаривает гостя пищей, деньгами, детей – фруктами и сладостями, реже – какими-либо вещами; иногда гостей приглашают к столу и угощают. Когда в календарном обходе принимает участие несколько человек, награждают либо дружину в целом, либо каждого в отдельности, либо именно того, кто произнесил благопожелания, либо же, наконец, первого, вошедшего в дом. Таким же "избирательным" является, например, одаривание жницы, принесшей хозяину дожинальный венок. Инди-видуальное одаривание гостя, произнесенного благопожелание, может сочетаться с угощением всей дружины. Известны случаи приготовления специальных блюд (главным образом – обрядовых хлебов) для вознаграждения колядников, полазника и других ритуальных гостей (подробнее см.: Виноградова 1982, 137–138).

Во время застольной трапезы функцию вознаграждения выполняет застольное угощение, предложенное хозяином и предназначенное, как было показано, главным образом для гостей. Что же касается той части застольных благопожеланий, которая адресована не хозяину, а гостям, то ответом на нее являются, как правило, краткие благодарственные формулы типа "Дай, Боже", "Посылай, Боже", "И вам того же желаем", "Дай, Боже, вам всего доброго на взаим", и т.п., которыми сидящие за столом гости сопровождают обычно каждый новый тост. Такое "вознаграждение" имеет скорее символическое значение и манифестирует соблюдение основной "ритуалемы": дарение – отдаривание.

В ситуациях, относящихся к симметричному типу ритуала, реплики обоих партнеров тождественны с функциональной точки зрения. Каждая из них одновременно является и благопожеланием, адресованным другому лицу, и ответом (благодарностью) на благопожелание, высказанное партнером.

Обязательность вознаграждения гостя целесообразно рассматривать не только и не столько как структурообразующий момент ритуала, сколько в качестве его важнейшего семантического признака. Такой подход – с учетом мифологического статуса гостя – позволяет увидеть в акте вознаграждения ритуального гостя своего рода одаривание Бога (предка и т.п.) с вытекающими из этого обязательствами как для хозяина, так и для гостя. Вознаграждение гостя должно обеспечить в дальнейшем процветание и благополучие дома. Хозяин, вознаграждающий гостя, одаривает тем самым и самого себя, что вполне отвечает глубинному семантическому единству понятий "давать" и "брать".

Тема прямой зависимости будущего благополучия дома от вознаграждения ритуального гостя специально разрабатывается в текстах благопожеланий, ср. такие мотивы, как "дайте нам, чтобы вам было лучше", "как вы нас одарите, так мы вам пожелаем", "кто нас одарит, у того будет здоровье, удача и достаток" и т.п. Например, в Словакии при обходе домов с Мареной во время Великого поста девушки, между прочим, пели: "... dajte nám slaniny – aby sa vám bravy vykrmili, dajte nám masla, aby sa vám krava spásla" (SSNP, 187). У чехов во время троицкого обхода *s kralem* исполнялась песня, в которой, в том числе были и такие слова: "... Panímamó krásná, dejte hroudu másla, zarejpněte hodně hluboko, aby vás z roku do roka nebolela ruka, a glava až do smrti" (ČL 1898/8, 291). В Болгарии на Власов день парни обходили дома, собирали подарки и исполняли традиционные песни, начинающиеся следующим образом: "Кой ми курбан коле. И яз гу дарба дарувам" (Дабева, 84).

Наградившему ритуального гостя воздастся сторицей – это мифологическое представление лежит в основе ритуала благопожелания и именно оно, по-видимому, обеспечивает постоянное "воспроизведение" ритуала в различных славянских этнических традициях и обрядовых комплексах.

В этой связи становятся понятными и те требования ритуала, которые обязывают гостя принять предложенное ему угощение. Считается, например, что полазник – главный гость года у южных славян – должен съесть все, что ему дали, не выходя из дома, иначе в нем не будет достатка. Принятие гостем дара – по аналогии с принятием Богом жертвы

или обета – можно с известными оговорками рассматривать как свидетельство того, что человек, принесший этот дар, достоин тех благ, пожелание которых составляет основное содержание благопожеланий.

Благопожелание и ритуальное действие. Среди многочисленных обрядов, связанных с приходом в дом гостя, значительное место занимают такие, в которых произнесению благопожеланий сопутствует ряд ритуально-магических действий. Их состав достаточно устойчив во всех славянских традициях. Это прежде всего битье (обычно – веткой, прутом или палкой), обсыпание (просыпание, разбрасывание) зернами, семенами и другими мелкими или сыпучими предметами; хождение с ритуальными предметами или раздача их по домам, в меньшей степени – обливание (омовение, обрызгивание) и, наконец, извлечение искр (выбивание искр, ворошение углей), характерное для южнославянского ареала. Все эти действия, совершаемые параллельно с произнесением благопожеланий, в большей или меньшей степени соотносены с самими текстами. Сферы ритуального применения этих действий не ограничены только теми обрядами, о которых здесь идет речь; их семантика, обрядовый статус и функциональные связи, а также соотношение с различными группами фольклорных текстов (благопожеланиями, заклинаниями, приговорами и др.) заслуживают специального исследования, невозможного в пределах настоящей работы.

Однако уже сейчас очевидно, что ритуально-магическое действие само по себе обычно обладает такой семантической определенностью, что во многих случаях использование обрядового слова теряет по отношению к нему какой-либо смысл, становясь явно избыточным. Это особенно заметно в тех случаях, когда в одной и той же этнической традиции некое ритуальное действие в идентичном обрядовом контексте может совершаться как с вербальным сопровождением, так и без него. К примеру, у болгар на Рождество колядников около дома встречает хозяйка и обсыпает их зерном, а они в свою очередь бьют по зерну (по земле) палками. Этот эпизод колядования и его основное действие – битье по земле и зерну повсеместно осмысляется как пожелание плодородия и урожая. Однако лишь в отдельных случаях это значение получает соответствующее ему словесное оформление, ср., например: "Да се роди, да се роди, дека рало оди и дека не оди!" (Спасов, 4, Софийский окр.). Сходным образом в Родопах, у фракийских болгар и в некоторых других болгарских этнодиалектных зонах сурвакари (обычно – дети) вносят в дом на Новый год маленькие речные камешки (или один большой камень) и оставляют их у очага, что осмысляется, как внесение в дом "берекета" или "тежко имане" (ср. Вакарелски 1974, 599). Вербальные формулы, сопровождающие это действие, либо отсутствуют вовсе, либо не имеют ничего общего с самим действием, ср., например, характерный возглас сурвакарей: "Сурува-здраве!" (Вакарелски 1935, 418). Лишь иногда внесение камня в дом сопровождается произнесением соответствующих благопожеланий, символически обыгрывающих и осмысляющих это действие, ср.: "Както тече реката през тез камъчета, Тъй да потекаат парите в кесията. Както си тежат тез камъчета в реката, Тъй да ти тежат парите в кесията!" (Маринов, 338, ср. также Константинов, 20).

Обрядовое слово приобретает особое значение лишь в тех случаях, когда ритуально-магическое действие характеризуется известной функциональной, а иногда и семантической многоплановостью, как, например, рассыпание зерна или обливание. В этих ситуациях слово (в том числе и благопожелание, заклинание, приговор) выявляет специфическое значение ритуально-магического действия в том или ином обрядовом контексте, ср., например, слова, которые произносят лазарицы, кропя хозяйку медом: "да се лепят пчелите, кога се роят, и да останат на куп у дома, а не да бягат по чужди дворове!" (Арnaudов, 86).

Таким образом, удельный вес обрядового слова в той или иной ситуации непосредственно зависит от ритуального действия. Ритуально-магическое действие, как правило, несет на себе основную смысловую нагрузку и "хронологически" предшествует слову, его сопровождающему. Это можно проследить на примере южнославянского полазника. Ритуально-магическим действиям полазника (главным образом – ворошению углей и битью по ним с целью извлечения искр) обычно сопутствуют приговоры и формулы, произносимые одновременно с этими действиями и разрабатывающие тему приплода скота и домашней птицы. Как правило, эта тема "решается" путем символического сопоставления множества искр ("варниц"), извлекаемых при ворошении углей, с желаемым, искомым количеством скота и птицы. Типологически и, вероятно, исторически многообразие вариантов ритуала можно представить в следующей последовательности. Наиболее архаичной, с нашей точки зрения, является ситуация, при которой вербальный компонент отсутствует вовсе, и ритуал ограничивается тем, что полазник молча ворошит угли в очаге, а затем, получив вознаграждение, уходит. Появляющееся затем обрядовое слово оформляется поначалу лишь в виде простого перечисления желаемого; затем происходит развитие формальности и в итоге в текст включаются фрагменты, дублирующие само действие ("колико варниц, толико...").

Иными словами, обрядовое слово, сопровождающее действия полазника, по всей видимости, возникает не одновременно с действием, а несколько позже – как комментарий к ритуалу и его конкретизация; следуя логике обряда можно утверждать, что сначала искры должны были появиться как элемент самого обряда и лишь затем – как мотив текста.

Сказанное выше дает основание предположить, что приговоры полазника едва ли могут быть названы в строгом смысле благопожеланиями, ибо основной их смысл заключается не в выражении желаний блага, а в утверждении и закреплении свершающейся в этот момент магической процедуры, продуцирующей приплод скота и домашней птицы. В подтверждение этой мысли обратим внимание на то, что приговоры, сопровождающие действия полазника, не содержат, как правило, жанровых примет благопожелания (см. раздел 2): ни глаголов типа "желать", ни указаний на адресат текста. В отличие от этого приговоры, которые произносит полазник, не совершающий подобных ритуально-магических действий, а просто проходящий в дом, имеют, безусловно, благопожелательный характер. У сербов Славонии, например, полазник, проходящий на Рождество, садится в доме на солому,

расстеленную по полу, и желает хозяевам: "Нека вам добро напредују говеда, коњи, овца, живина и све друго у кући!" (ГЕМБ 1935/20, 126). В Пригорье (Хорватия) пришедший на Новый год полазник-ребенок желает хозяевам: "Fàlen Bog i Marija! Daj vam Bog šega dost – pune štale krāv i volōv, pune sviñce sviñ; pune kurñake živadi: kokōš, pūr, rāc, gūsak; pune lājte i sūdc vīna; pune škriñe tēga: šeñice, rži, kukuruze, ājde – šega dost!" (Rožić, 33).

Сходным образом можно объяснить отсутствие словесного сопровождения у описанных выше ритуалов, связанных с битьем зерна (земли) внесением в дом камня и, по всей вероятности, целого ряда других.

Как мы попытались показать, семантическая доминанта ритуально-магических действий представляет возможность для развития на ее основе вербального компонента. Однако, как оказалось, такое развитие осуществляется далеко не всегда. И более того – далеко не во всех случаях возникающие в результате такого развития обрядовые тексты имеют характер благопожеланий. С другой стороны, это означает, что ни один из обрядов с участием ритуально-магических действий (будь то посевание, сурвакане, приход полазника и другие) не является безусловным и обязательным с точки зрения формирования в его рамках ритуала благопожелания. Ибо, как не раз уже отмечалось, дефиниция ритуала благопожелания помимо обменно-диалогических отношений предполагает участие в нем фольклорных текстов, отвечающих определенным требованиям прагматики, функционирования, семантики и структуры. Выявлению этих текстов, их систематизации и исследованию посвящен второй раздел работы.

II. БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ КАК ТЕКСТ

Вербальные благопожелания, понимаемые в широком смысле как принятые в данном социуме устойчивые формулы, содержащие пожелание добра одним лицом в адрес другого лица, используются во многих жанровых разновидностях форм традиционного бытового и обрядового общения: в этикетной речи (приветствия, прощания, поздравления, тосты, выражения благодарности и под.); в составе заклинательных и заговорных текстов; в приговорах, сопровождавших события, которым приписывалось особое мифологическое значение (при чихании, зевоте, спотыкании, случайном падении и т.п.); в формулах, произносимых в ситуациях, осмысляемых как факт "первого" события (благопожелания в адрес надевающего обнову, пробующего первые в сезоне созревшие плоды) и в ряде других текстов. Жанровое разграничение перечисленного ряда формул на основе одних лишь текстовых характеристик чаще всего невозможно, оно зависит от конкретной ситуации, в которой произносится текст. Например, популярная у восточных славян формула "Дай тебе Бог здоровья!" может выступать в роли приветствия, прощания, благодарности, магического заговора при лечении, приговора при чихании, может быть частью более развернутого благопожелания, произносимого в определенные моменты календарных и семейных обрядов. Общими для данной группы текстов характеристиками являются: семантика пожелания добра и адресатная направленность текста от говорящего к другому лицу. А жанровые и

функциональные их различия определяются следующими основными признаками: является ли формула элементом ритуально-магической ситуации (включается ли она в обрядовый контекст) или фактом бытового этикетного поведения; обязателен ли при этом традиционный "дарообмен" между исполнителем текста и его адресатом; краткие ли это по форме реплики, бытующие в составе привычных речевых стереотипов, или более пространственные, поэтически оформленные "орации" (иногда и песни), которые можно отнести к обрядовому фольклорному репертуару; выполняет ли формула социально-нормативную, коммуникативную или обрядово-магическую функцию. Существенным также может оказаться соотношение значимости вербального и акционального элементов в зависимости от целевых установок обряда: при доминантной роли слова (там, где основной целью ритуала является именно произнесение формулы пожелания добра) текст можно отнести к типичным благопожеланиям; при ведущей роли магического действия и лишь сопутствующем, второстепенном значении слова, текст (оставаясь по форме благопожеланием) функционально сближается с заклинанием. Ср., например, масленичные обходы домов ряжеными, исполнявшими обрядовый танец с высокими прыжками, ради обеспечения хозяевам дома хорошего урожая льна и конопли. Целью таких обходов считали именно "танцы на лен", которые в отдельных вариантах обряда могли сопровождаться приговорами "чтобы таким высоким уродился лен" (т.е. благопожеланиями заклинательного типа). Однако действенность обряда, по представлениям носителей традиции, обеспечивалась исполнением магических танцев, а не произнесением текстов, поэтому во многих случаях вербальный компонент здесь вовсе отсутствует, а семантика обряда проясняется либо в терминах названий танца ("танец на лен"), либо в мотивировках ("танцевали, чтобы лен уродился высоким"). Выше уже говорилось о подобном рода тяготении некоторых благопожелательных приговоров из репертуара полазников к жанру заклинаний в силу их тесной связи с магическими действиями.

В более узком смысле к разряду благопожеланий как определенной разновидности фольклорного жанра относятся приговорные или песенные тексты, включенные в ритуал благопожелания. Занимая пограничное положение между формами речевого этикета и заклинательными магическими приговорами, типичные благопожелательные формулы имеют одновременно и социально-нормативную, коммуникативную функцию, и магическую цель воздействия на действительность. Они регламентируют одновременно взаимоотношения между людьми и контакты человека со сверхъестественными силами, способными обеспечить благополучие.

Поскольку, как уже отмечалось, ритуал благопожелания не выступает самостоятельно, а всегда функционирует в более широком обрядовом контексте (т.е. является компонентом свадебного, родинного, одного из календарных или ряда других обрядовых циклов), то текстовые особенности благопожелательных формул в значительной степени зависят, во-первых, от этого широкого обрядового контекста, а во-вторых, от типов конкретных ситуаций внутри обряда, в которых произносится текст. Так, в системе календарных обрядов наиболее типичными ситуациями, в

рамках которых мог реализоваться ритуал благопожелания, были прежде всего: "приход в дом" и "одаривание/угощение", реже – момент исполнения магических действий, крайне редко – "встреча". В семейной обрядности такими ситуативными контекстами выступали преимущественно магические действия и "одаривание/угощение" (редко – "приход в дом"). Для окказиональных и хозяйственных обрядов характерны: "приход в дом", момент предъявления хозяину выполненной работы (например, при строительстве дома, завершении жатвы и т.п.), "одаривание/угощение".

Оптимальным для функционирования наиболее типичных в жанровом отношении благопожеланий ситуативным контекстом следует признать "приход в дом", когда цель ритуала сводится прежде всего к произнесению текстов, содержащих пожелания добра. Во всех остальных ситуациях используются формулы, обладающие дополнительными функциональными признаками, т.е. такие, которые играют роль благопожеланий-приветствий, благопожеланий-заклинаний, благопожеланий-тостов, благодарственных благопожеланий и т.п.

Можно предположить, что концентрация благопожелательных формул в цикле ритуалов осенне-зимнего периода связана не только с общей "благожелательной" семантикой, пронизывающей весь предрождественский и святочный период, но и с необычно интенсивным функционированием в этот период таких обрядов, которые часто включают ситуацию "прихода в дом", – это многочисленные типы колядных обходов, ритуалы первого посетителя, полазника, обходы пастухов, ряженных, новогодних поздравителей и под. А это в свою очередь обнаруживает глубинные мифологические связи с поверием о том, что к этому отрезку времени приурочен якобы приход с того света божественных предков, способных обеспечить благополучие живущим на земле.

Менее заметна роль благопожелательных текстов в составе всесенлетних обрядов: масленичных обходов ряженных, великопостных обходов с "Мареной", посещения домов на Пасху, троицкого "вождения" березки, куста и т.п.

Что касается цикла семейных обрядов, то наиболее массово представлены благопожелания в родинно-крестинных ритуалах: например, при первом купании новорожденного, при обмывании роженицы, в момент возвращения с ребенком в дом после церковного крещения, на крестинах во время разбивания горшка с кашей, при одаривании родителей, кумовьев, повитухи и др. Большинство свадебных благопожеланий произносится в момент одаривания молодых и других участников обряда, во время свадебного застолья, а также в наиболее значимые моменты обряда (при наряжении невесты, при возвращении молодых из церкви, при укладывании их на брачное ложе и т.п.).

Представляется закономерным отсутствие благопожеланий (функционирующих преимущественно в контексте праздничных ритуалов) в погребальном обряде. Пожалуй, уникальный пример известен в обычаях северо-западной Словении: перед тем, как заколотить гроб, кто-либо из близких спрашивал умершего: "Что ты нам завещаешь?" на что другой участник похорон от имени покойника желал: "Здоровья, веселья и долгой

жизни всему дому, всей семье!" (СБФ 1984, 61). Кроме того, есть белорусские свидетельства, что краткие благопожелательные формулы могли произноситься во время поминального обеда после похорон: каждый участник трапезы, зачерпнув ложку кутьи, желал своим умершего богатства, а внукам – "добра ў хаце" (Пахаванні, 100).

Тематический состав благопожеланий. В тематическом отношении благопожелания во всех славянских традициях разрабатывают примерно один и тот же набор традиционных для крестьянской среды благ: приумножения скота и домашней птицы, обильного урожая в поле и в огороде, богатства, здоровья, долгого века, благополучия в хозяйстве и в семье, рождения детей, божьего благословения и т.п. В зависимости от адресатной направленности текста, благопожелания могут быть общесемейными, посвященными всему дому в целом, и персонально ориентированными, т.е. адресованными конкретным лицам: хозяину, хозяйке, дочерям, сыновьям, старикам, молодоженам, роженице, новорожденному, бабе-повитухе и др. Тексты первой группы используются при обращении к старшему в доме члену семьи или к хозяину и включают наиболее важные общехозяйственные пожелания. Если ритуал благопожелания не ограничивается единственным общесемейным пожеланием, то после него произносятся и другие тексты в адрес членов семьи с учетом их поло-возрастных и профессиональных интересов: старикам желали долголетия, девушкам – счастливого брака, молодоженам – деторождения, детям – здоровья, роста, пчеловодам – медоносных пчел, виноделам – урожайности лозы, беременным – легких родов и т.п. Однако такая тематическая закрепленность за определенными лицами носит в целом необязательный характер, – благопожелания общехозяйственного типа (приплод скота, урожай, богатство) могли посвящаться и новорожденному, и молодоженам, и сватам, и бабе-повитухе и другим лицам. Часто один и тот же традиционный набор благопожеланий фигурирует в календарных, семейных, хозяйственных и окказиональных обрядах. Вместе с тем, можно отметить некоторые опознавательные признаки текстов, обслуживающих тот или иной обрядовый комплекс.

Так, характерной особенностью благопожелательных формул, приуроченных к календарным праздникам, является тот факт, что пожелания высказываются в расчете лишь на ближайший год, т.е. на период до следующего такого же праздника. Поэтому в числе важнейших и наиболее типичных среди них выступают пожелания дожить до следующей такой же даты календаря: "Судзи, божа, гэтые свята проважаци, до других дочакаци в радосьци, в корысьци, в добром здороўі" (Шейн 1887, 55); "...аби сей рік в мирносьці й радосьці проводиці, другога дочекати" (Колядки, 481); "Tak vám tu vinšujem na to Božie Narodenie, žeby ste sa dočkali aj druhého Božieho Narodenia" (Horváthová, 88); "Srečni ostanite, zdravi in veseli do druge jeseni" (Kuret IV, 217). Соответственно конкретные пожелания обильного урожая, приплода скота, медоносности пчел, молочности коров, замужества дочерей и т.п. касались ближайшего годового отрезка, независимо от того, отмечено ли это в тексте или нет: "Сохрани, господь, на весь год здоровье, счастье, удачу" (Бога-

тырев, 219); "At'se vám v tomto roce dobytek tak šlechtí, kolej je tech průtů v tej koguně..." (Václavík, 142).

Второй отличительной чертой благопожеланий, включенных в календарную обрядность, является прямое упоминание названий праздников или дней конкретных святых. В текстах это обычно находит свое место либо в побудительных формулах при обращении к святым ("Пусть святой Василий даст вам много пшеницы, много жита, много детей!"), "Пусть святой Тодор даст вам здоровье!"), либо во вступительных формулах: "Nowy Rok nadchodzi, powinszować się godzi zdrowia, szczęścia i chleba..." (Kotula 1970, 306); "Vinsujem vom tes tu na to Svate Rodstvo, abi se vom porod'ilo šecke bostvo..." (SN 1972/3, 492); "Vinšujem vám na toho Tomaša, aby rote mali v maštali rohāča..." (SN 1959/4, 572); "Dej vám Pámbu dobrýto na Zelenej Štvrtek, abyste měli tak dlouhej len, jako já mám proutek..." (Václavík, 142); "Na dobro van došla Badná večer i porodeńe Gospodinovo" (Ivanišević, 34).

Кроме того – как уже отмечалось – для календарных благопожеланий наиболее типичным является ситуативный контекст "прихода в дом", поэтому пожелательному тексту часто предшествует формула приветствия или поздравления с определенным праздником. ср., например, – "Весела и сурова Нова година!" (Маринов, 174); "Dobri Božići, dobri blágdani..." (Jadras: 35); "Faljen Isus! Čestita vam Badnja Večer i Adam i Ewa!" (Lukić, 293); "Dobro jutro vam Bog daj in Ljuba Sveta Barbara!" (Kuret IV, 16).

Для календарных благопожеланий в большей степени, чем для семейных и окказиональных, характерна общехозяйственная тематика, т.е. пожелания, касающиеся благополучия домашнего скота и птицы, хорошего урожая злаков, огородных культур, высокого льна, успехов в пчеловодстве, молочности коров, яйценосности кур и т.п.

Наконец, тематическая характеристика текстов этого рода часто зависела и от состава продуктов, угощения, даров, которыми одаривали благопожелателей. Например, при получении в награду за исполнение ритуала хлебных изделий желали столько стогов жита или пшеницы, сколько зерен в подаренном калаче; в пасхальных обходах при сборе яиц желали: "пусть часто несутся куры", "пусть наседки высидивают цыплят"; при получении от хозяев сала – "пусть бог пошлет вашим свиньям толстый слой жира"; получив деньги, желали богатства, тяжелых кошельков и т.п.

Тематика пожелательных формул, включенных в семейные обряды, в большей степени касается личного благополучия и рассчитана на весь период жизни адресатов благопожеланий, а не только на ближайший год. Пожалуй, наиболее разработанные, структурно и поэтически оформленные, многосоставные по количеству желаемого типичные благопожелательные формулы выступают в ситуациях "одаривания/угощения", прежде всего – во время застолья. Краткие же приговоры, сопровождавшие ритуально-магические действия, в значительной степени сближаются с заклинательными формулами или с мотивировками самих ритуалов ("щоб добре росло", "щоб здорове було", "щоб життя було солдке").

Во всех славянских традициях весьма интенсивно используются благопожелания в родинно-крестинном цикле обрядов. Большинство из них адресуются роженице и новорожденному, реже – повитухе, кумовьям и другим обрядовым лицам. Так, в адрес роженицы произносят формулы пожеланий пришедшие ее навестить после родов женщины, которые непременно приносят с собой в дар хлебные изделия, зерно, продукты или куски полотна и т.п. Одаривая роженицу, они желали ей скорее выздороветь, иметь много молока, вырастить младенца себе на радость, дожидаться его свадьбы, чтобы он стал опорой в ее старости. В некоторых текстах содержится символическое пожелание новой беременности: например, передавая роженице хлеб, говорили – "На й тобі кусочок та закладай куточок, де був синочок" (Гаврилюк, 86); "Як вареник повний, щоб така була породілля, що вийшло з неї, то щоб поповнилося" (там же, 81).

Более пространные и тематически многообразные благопожелания высказывались во время застольного угощения, а также в такие ответственные моменты, как вручение роженице окрещенного ребенка. В Закарпатье при возвращении из церкви кума желала родителям новорожденного: "На многа літ з помичьов, дитинков, кумко. Дай вам, Боже, шесте и здоров'е, та позволь, Господи, аби росло велике, мирно си згудувало, було послушне та шесливе, та аби мало добру долю. Дай вам, Боже, з ним шесте на воли, корови, вивці та коні и всю маржинку!" (МУРЕ 1918/18, 110). Включение в такие благопожелания общехозяйственных мотивов характерно и для ситуации совместного обрядового угощения. Например, при подаче на стол горшка с кашей повитуха обычно желала хозяевам дома урожая зерновых ("Роди, боже, жито й пшеницю, а куму й кумі дітей копицю", "щоб на твоім да городі пшениця родила"), но часто произносились и формулы с пожеланием приплода скота.

Особое значение придавалось благопожеланиям, адресованным новорожденному. Ведущим исполнителем их выступала баба-повитуха, в обязанности которой входил целый комплекс магических приемов и ритуальных действий, большая часть которых сопровождалась благопожелательными и заклинательными приговорами. Например, болгарская повитуха во время празднования родин клала на голову обрядовый хлеб и подскакивала с ним, выкрикивая: "Хоп! Да расте детето!" (Вакарелски 1974, 561). На Украине пожелания младенцу здоровья, счастливой и долгой жизни обязательно произносились при завязывании пуповины, при первом обрядовом купании ребенка. У хорватов баба-повитуха высказывала традиционное "благословие" в адрес новорожденного сразу после его появления на свет: "Dober čovek bo, bogataš bo, sega imel bo, daj mu Bog grehe oproščeje, dušne zveličeje" (Kotarski, 201). В момент проведения роженицы и во время празднования родин и крестин практически все участники церемонии высказывали свои пожелания по отношению к ребенку. Так, при получении из рук повитухи ритуальной каши гости съедали ее с приговорами: "Щоб так і дитина кашу ела", "Щоб здорове, щасливе росло", "Щоб дитина була багата, як земля і здорова, як вода, щоб в коморі і в оборі всього було доволі" (Гаврилюк, 81, 87). Су-

ществовали и специальные формулы, предназначенные мальчику и девочке: первому желали "щоб пахав і косив і поклонявся землі", а девочке – "щоб прjala і ткала" (там же; 81). Ср. подобные пожелания у сербов: "Буди вредан орач, копач и косач, као отац", "Буди вриједна прeља, ткаља, шваља и везиља, као мајка" (Ђорђевић, 69). Множество жизненно важных и более частных пожеланий приносили гости, кумовья, повитуха в момент одаривания ребенка: мальчику – чтобы рос большой, чтобы дожидаться его свадьбы, чтобы имел добрых коней, чтобы был славным пахарем, чтобы люди уважали и др.; девочке – чтобы хлопцы любили, чтобы была работящей, в девках бы не засиделась и под.

Свадебные благопожелания, центральным объектом которых выступают молодые, чаще всего появляются в обрядовых ситуациях "застольного угощения" и "одаривания". Так, уже на этапе сватовства приносились традиционные пожелания-тосты в адрес просватанных: "Дай, боже, щоб нашi молодята зійшлися щасливої години і били щасливі" (Весілля II, 233). "Дай вам, боже, обпровадити то, що сїте задумали зробити. В щасливу годину зачати, а ще в лїпшу кінчити в щастю і здоров'ю много лїт прожити" (там же, 295); ср. подобные хорватские приговоры: "Daj im Bog srećno stupiti v ženidben stališ!" (Lang, 111).

Во время свадебного пира при раздаче кусков каравая, при угощении напитками свадебные гости желали молодым: "хлеба и соли", "счастья и доли", "здоровья и богатства", "долго пожить и деток наплодить", "любви и мира в семье" и т.п. Особые зарифмованные благопожелания высказывались в тот момент восточнославянской свадьбы, когда одаривали молодых, – каждый из участников свадебного застолья вручение своего дара сопровождал приговором типа: "Дарую вам мірку гороху, щоб ви мали хлопчика до року!", "Дарую вам гроші, щоб були діти хороші!", "Перепиваю корець гречки, щоб не було між вами суперечки", "Дарую пасалы і анучи, щоб жили у кучи".

Наряду с текстами типичных благопожеланий в репертуаре свадебных пожелательных приговоров содержится целый ряд формул заклинательного типа, произносимых при совершении магических действий. Например, в сербском ритуале наряжания невесты женщины, накидывая на нее сорочку, желали: "Како кошуља на тебе лако иде, тако да Бог да, да из тебе чеда још лакше излазила буду!" (Ђорђевић, 72). В украинском каравайном ритуале в момент выливания на ток воды, в которой все каравайницы мыли руки после разделывания теста, они приговаривали: "Скільки пар руки мили, щоб стільки пар наш (имя жениха) волів мав" (Весілля I, 94).

Как в родинно-крестинном цикле обрядов, так и в свадьбе благопожелания могли выполнять и роль формул, заключающих ритуал, когда они произносились в благодарность за угощение и в качестве прощальной реплики перед уходом. При этом отмечалась определенная тематическая перекличка однотипных пожеланий в том и в другом обрядовом комплексе. Так, в карпатских формулах, произносимых в завершение крестинного обеда, желали: "Дай, боже, бисте сина (доньку) згодували, потіхи сі дочекали, абисьмо так якесьмо сі походили до хресту, бисьмо прийшли і на вісілле" (Kolesa, 119), а уходя со свадьбы соответственно высказывали

пожелание быстрее встретиться вновь на крестинах. Ср. болгарское свадебное благопожелание: "Како що сме се собрале на сватба, тако после на крѣщене и плетиво!" (Дабева, 94).

В целом можно констатировать, что для цикла семейных обрядов в большей степени, чем для календарных, характерны застольные благопожелания, произносимые во время совместной праздничной трапезы. В тематическом отношении тосты содержат по преимуществу пожелания здоровья и лишь затем – благополучия, богатства, веселья и т.п.; реже это более конкретные, частные пожелания, высказываемые в зависимости от интересов адресата.

В составе обрядов хозяйственного и окказионального типа благопожелания выступают либо в момент завершения определенных этапов работы, либо во время праздничного застолья. Так, в процессе строительства дома наиболее ответственные этапы работы отмечались ритуальным угощением, во время которого плотники желали: "Хозяевам доброе здоровье, а дому доле стоять, пока не сгниет" (Байбурин, 69). Центральными мотивами таких пожеланий выступали не столько достоинства дома, сколько долголетие и хозяйственное благополучие новоселов на новом месте. Ср., например, типичную белорусскую формулу, произносимую новоселу: "Дай, божа, табе прыждаць яшчэ, каб яна (хата) згінула за тваею галавою" (Выслоўі, 179); "Избе на стаяннійка, хазяіну – на добрае здароўе, штоба хлебуска радзіўся і статачак пладзіўся!" (там же); "... (хозяину) долго жици! Каб у яго родзили волы, кони и коровы, и мужчинские головы!" (Байбурин, 70–71). Подобным же образом в болгарских строительных обрядах в адрес хозяев приносились пожелания благополучия семьи в новом доме, – здоровья, чадородия, приплода скота и т.п. (ЕБ III, 225).

Тематика благопожелательных формул, входящих в состав дожинального обряда, чаще всего связана с мотивами урожая злаковых культур, изобилия зерна на току, в закромах, выпечки нового хлеба и под. Вместе с тем, как и в других случаях, сюда легко включаются и пожелания здоровья, многодетности, приплода скота и др. Магическая роль таких вербальных формул, произносимых в момент вручения хозяину "дожинального" снопа (венка, "бороды"), усиливалась, благодаря приему сравнения свойств обрядового снопа с количеством конкретных желаемых благ: "By ste boli tol'ko rokov zdravı, kol'ko je v tomto venci trávı, By ste mali tol'ko pekných dietkov, kol'ko je v tomto venci kvietkov, By ste mali tol'ko meričiek, kol'ko je v tomto venci zničiek, By ste vždy tol'ko statku pásol, kol'ko je v tomto venci kláskov" (Horváthová, 235–236) [Чтобы вы были столько лет здоровы, сколько в этом венке травинок, Чтобы у вас было столько милых деток, сколько в венке веток, Чтобы у вас было столько мерок хлеба, сколько в этом венке зерен, Чтобы вы пасли столько скотины, сколько в этом венке колосьев].

Что касается благопожелательных формул, используемых в бытовой повседневной практике, т.е. за рамками обрядового контекста, то здесь речь идет о текстах разной жанровой и функциональной принадлежности, – чаще всего они функционируют в значении приветствий, прощаний, приговоров-оберегов, выражений благодарности. А в темати-

ческом отношении это все тот же традиционный набор пожеланий здоровья, счастья, хозяйственного благополучия, божьего благословения и проч. Ср., например, белорусские приговоры в ответ на одаривание (т.е. формулы благодарности): "Каб вы заўсёды мелі, уволю спажывалі і бедных надаралі", "Няхай вам бог дасць якнайдаўжэй пажыць!", "Няхай вам бог нааўняе ў каморы, ў аборы, у полі родзіць, у хлебе плодзіць!" (Выслоўі, 184–185). Более специфичными могли быть такие приветствия, которые адресовались людям, занятым определенными видами работ. Так, входящий в чужой дом, где в этот момент месят тесто или пекут хлеб, должен был пожелать: "Прыспары, божа, хлеба-солі да канца веку", или "Спарня ў дзяжу, сын на вясну", или "Падходна вам!" и под. (Выслоўі, 178). Застав хозяйку дома за навиванием кросен, вошедший говорил: "Крывіна ў лес, праміна ў кросны!", "Спешка вам і спарышка, а астанкі на уток!" (там же). Специальные благопожелательные приветствия высказывались в адрес сеятелей, жнецов, людей, сбивающих масло, стирающих белье, прядущих пряжку и т.п. Устойчивые формулы, содержащие пожелания здоровья принято было высказывать тому, кто надевал обнову ("Дай, божа, здрава знасіць і на другое зарабіць"), при чихании ("Будзь здрава, як карова, а плодна як свіння!", "Будзь здароў, як дуб ды моцны, як зуб!" – Выслоўі, 181), при случайном падении ("Здоров був, кулика ббивши!" – Номис, 129) и в некоторых других ситуациях.

Основные мотивы благопожеланий. Таким образом, при более или менее универсальном в тематическом отношении общем составе желаемого, известном во всех славянских традициях, использование тех или иных конкретных благопожелательных формул зависело от обрядового или более узкого ситуативного контекста; от поло-возрастных, социальных, профессиональных и прочих особенностей адресатов пожеланий; от ритуальных объектов или магических действий, включенных в обряд благопожелания; от состава продуктов или предметов дарения и некоторых других обстоятельств. Эти факторы, частные детали и подробности, формирующие отдельные варианты ритуала благопожелания, в определенной степени находят свое отражение в конкретных мотивах, образах, поэтических приемах текстов благопожеланий. Здесь могут быть отмечены как общеславянские мотивы и даже отдельные формулы, так и локальные или этнические их разновидности.

Тематическая группа, связанная с мотивом "приплода скота и домашней птицы" является центральной среди славянских благопожеланий, как по своей значимости, так и по степени распространности. Ни один из исследователей этого жанра не обошел вниманием приговорных и песенных формул этого типа. Мотив "приплода скота" активно разрабатывается в репертуаре благопожеланий всех славян, однако более широко и многообразно он представлен в южнославянской и карпатской традициях. При его текстовой актуализации обычно используются следующие наиболее типичные модели: текст строится на основе а) формулы "множественности" поголовья скота и птицы в хозяйстве, б) на основе мотива "рождения молодняка", в) с помощью локативной конструкции, т.е. изображения заполненности мест содержания скота или

мест его выпаса, г) на основе мотива, связанного с изображением голосов домашних животных и имеющего значение "акустического" множества скота.

Первая из названных моделей организации текста может быть представлена формулами, содержащими простые перечни названий молодняка разных видов скота (и птенцов домашней птицы). Ср., например, хорватское благопожелание: "Daj vam Bog žerebič, telič, prasič, purič, rasič, gosič, pičekov..." (СБФ–1978, 34) или подобное русское: "У хозяина в дому велись бы телятки, ягнятки, жеребятки, поросятки, козлятки, цыплятки, утятки" (ПКП, 54). Такие подробные перечисления названий домашних животных уже сами по себе создавали эффект магического обеспечения множества живности в хозяйстве. Усиление идеи "множественности" происходило за счет присоединения к таким перечислительным рядам слов "много", "достаточно" или числительных "семь", "сорок", "пятьдесят", "сто" и подобных.: русск. "Сто бы тебе коров, полтора ста быков!" (ПКП, 60); белор. "Да бывай здароў, май сто короў, май сто короў, пятьдесят конёў, май пятьдесят конёў, семь сох волоў..." (Шейн 1874, 101); словац. "Nech vám dá boh št'astia, zdravia, gazdíčkovi sto kôp raži, sto kôp jačmeňa, a gazdinke sto kureniec, sto húseniec, sto morčacích slepeniec a sto kačacích slipek" (Horváthová, 64); словен. "Bog vam daj dosti recik, dosti picik, dosti žibik, dosti gudekov, dosti cuzik, dosti teličik" (Kuret IV, 15).

Однако самой продуктивной формой общеславянского распространения может быть признана двусоставная конструкция типа "сколько–столько", одну из частей которой образует сравнительный оборот, использующий образы множества предметов ("сколько волос на голове", "деревьев в лесу", "травы в поле", "муравьев в муравейнике" и т.п.), а вторую часть – перечисление видов скота и птицы. Ср., например, следующие благопожелания: русск. "Сколько в лесе осинок, столько вам свинок, сколько в лесе плечов, столько вам жеребцов" (КОПС, 75); чеш. "Vinšujem vam kĕla v lese javorkuv – tela ve chlivĕ baronkuv, kĕla v lese bučkov – tela do roka byčkov, kĕla v lese jedliček – tela v roku těliček" (Zíbrt, 59); польск. "...cobyście mieli tyle kunicków – kielo w płocie kulicków, cobyście mieli telo owiecek – kielo w mrowisku mrówecek, cobyście mieli telo cielicek – kielo w lesie jedlicek" (PTP, 134).

В тех случаях, когда сравнительная формула "множественности" оставалась в тексте постоянной, она приобретала вид повторяющегося рефрена. В Словении при обрядовых обходах в день св. Стефана (26.XII) ползники произносили благопожелания, разбившись на две группы: одна высказывала собственно пожелания, вторая повторяла неизменную формулу – "сколько на моей голове волосков": Bog vam daj telko pičekov – Kak na moji glavi vlasičkov! Bog vam daj telko ečekov – Kak na moji glavi vlasičkov! Bog vam daj telko pujeckov – Kak na moji glavi vlasičkov! (Kuret IV, 203).

Особое ритуально-магическое значение приобретали мотивы и образы, связанные с конкретными обрядовыми реалиями или с действиями исполнителей благопожеланий. Выше уже говорилось о соотношении слова и сопутствующего ритуального действия в южнославянском обычае вы-

секания искр из горящего рождественного полена. Существенно здесь то, что в тексте благопожелания формулой "множественности" служит мотив изобилия искр, высекаемых полазником: "Колико овде варница, толико вам Бог до прасица, овнова, оваца, новаца..." (СБФ–1978, 36); "Колико ових варница, домаћине, толико ти било оваца и новаца, крмака и трмака, овнова и волова" (там же: 40). Очевидно, что и те варианты подобных приговоров, в которых отсутствует первая часть и сохраняется лишь сам перечень желаемого, тоже легко реконструируются (по их логической схеме) как двусоставные, поскольку идея множественности, оставшаяся за рамками вербального текста, реализуется в обрядовых действиях высекания искр. Ср., например, – в Шумадии полазник шевелил поленья в очаге, приговаривая: "Оволико мушких глава, оволико волова, коња, оваца, здравља, среће, трмака, крмака" (СБФ–1978, 40).

Отправной точкой для построения сравнительных формул могли быть и некоторые свойства ритуальных предметов. Так, на Рождество при разношении по домам хвойных веток словацкие пастухи желали: "Kel'o na tej hojence seténesek – tel'o nef vom Pon Bog nagodži oviecek" (Olejník, 129). Участники сербского обряда раздачи буковых прутьев хозяевам домов в Георгиев день произносили следующее пожелание: "Кол'ко има гранчица, тол'ко било рачића! Кол'ко има пупића, тол'ко било пурића! Кол'ко има листића, тол'ко било пилића!" и т.п. (Чајкановић 1985, 263).

Пожелания приумножения скота могут также строиться на основе мотива "рождения молодняка", реализация которого в конкретных текстах обычно представлена перечислением названий животных и глаголов, обозначающих их появление на свет. Ср., например, словац. "Aby vám krávy šťastně potelily, kobyly oħřebily, svině oprasily, ovce pokotily, včely pomnožily" (Václavík: 93); хорват. "...Da se koti jagnica, da se koti kravica, da se koti kozlica, da se koti prasic" (Bijelić: 156–157). Формула подобного типа могла выглядеть и как перечисление одних глаголов, обозначающих рождение молодняка и птицы: "Otelilo se, oprasilo se, oždribilo se, omacilo se, oštenilo se, izleglo se" (СБФ–1978, 13).

Более странные и более усложненные по своей образной системе тексты с этим же мотивом находим в репертуаре песенных благопожеланий колядного типа, в которых желаемое представлено как уже свершившийся факт: например, укр. – "Коровы ти ся та положили по быкови, по чабанови, кобыли ти ся пожеребили, а все коники белокопыти, овечки ти ся та покотили все баранчики круторожкии" (Головацкий, 14); болгар. "...овце ти се изягнила, све йовчице ваклушице, краве ти се истелила, све кравице паунице, кобиле ти се изжребила, кобилкье левогривкье..." (Дабева, 45).

Несколько иной тип построения текстов с мотивом "приплода" можно отметить в группе благопожеланий, использующих прием перечисления мест содержания скота и домашней птицы, благодаря которому достигается эффект пожелания изобилия, благосостояния, наполненности освоенного человеком пространства. Ср., например, карпатские благопожелания: "Дай вам, Боже... в коморі достаток, в огроді воли и корови, в стайні коні, в кошарі овци, в пасиці пчоли" (Шухевич III, 188); "Даруй, господи, в кошеру овец, в кінник коний, в пасіку бжів, в свининец свиний,

в куринец куриї" (Гнатюк, 31). Мотив наполненности добром освоенного человеком пространства реализуется и с помощью сочетания перечислений хозяйственных построек со словами – "полно", "много", "достаточно". Ср. благопожелательные формулы: русск. "Дай тебе бог...ой, полный хлевец, ой, телят да овец! Ой, полный терем сыновей, дочерей" (КОПС, 90); болгар. "...пълна куца с челядь, пълно гумно с стока, пълна кошара с овци" (Дабева, 71); чеш. "po stodolách, po kumorach od Pana Boha došči" (Václavík, 64); хорват. "Daj vam Bog šega dost: pune štale kráv i volôv, pune svińce sviń, pune kurňake živadi" (Rožić, 33).

Примерно такие же типовые модели построения текстов используются и в следующей тематической группе благопожеланий с мотивом "о б и л ь н ы й у р о ж а й". Здесь тоже весьма продуктивными оказываются приемы перечисления названий злаковых или огородных культур, количественная характеристика урожая ("сто копен", "сто стогов", "сто возов"), двусоставная формула "множественности" со словами "столько – сколько". Ср., например, русск. "Ой дай тебе, бог, недели, Христос, три поля пшеницы да четыре иржи, ой, поле гороху, переезд табаку" (КОПС, 90); карпат. "Kilko na nebi ziroczok, ziroczok, tilko na poli kopoczok, kopoczok" (Kolberg., t. 36, 74); словац. "...obrodí se vám cibule, křen, mrkev i sladké zelí, řepa, ředkev s petruželí, obrodí se vám pšenice, ječmen, žito i jařice, naplní se vám stodola" (Bonuš, 14); "Na poli sto kop raži, sto kop pšenici, sto kop ovsa" (SN 1975/3, 445).

В восточно- и западнославянских благопожеланиях (и в колядных песнях) этой тематической группы очень популярны сравнительные обороты с формулой "множественности", использующей мотивы звезд, туч, капель дождя: например, польск. "A będzie tu snopia, jako descu kropia, a będzie tu kopecek, jak na niebie gwiazdeczek, a rójda tu fury, jak na niebie chmury" (Конопка, 97).

Формулы пожеланий хорошего урожая не ограничиваются мотивами изобилия, но широко представлены в приговорных и песенных текстах также качественные характеристики урожая: густые всходы, чистые посевы без сорняков, золотистые колосья, полные зерна, медная солома, высокие стебли и т.п. Типичным можно признать и включение мотивов, содержащих перечисление основных этапов полевых работ и жатвы вплоть до выпечки хлеба (см. об этом подробнее – Виноградова 98, 100, 101, 126–128, 223).

Как и в предыдущей тематической группе с мотивом "приплод скота", пожелание "богатого урожая" тоже может быть выражено на основе мотива наполненности пространства, мест произрастания и хранения зерна, овощей. В формулах этого типа существенным оказывается перечисление обстоятельств места, ср., белорус. формулы "У твоим гумне а навезяно, у твоих згородах а навярно, у твоей клеци а насыписто, у твоих жорнах а намелисто, у твоей дзяжы а потходзисто, а у твоей печы а буханисто" (Романов I, 448–449); "Каб у дамочку, у садочку, у хлявочку, у полечку ўсё радзіла і пладзіла!" (Выслоўі, 163); болгар. "Голем клас на нива, червена ябълка в градина, желт мамул на леса, голем грозд на лоза" (Маринов, 337).

Для обеих рассмотренных тематических групп славянских благо-

пожеланий в высшей степени характерной является модель перечисления желаемого и использование формул "множественности", что связано, по видимому, с особым магическим значением этих двух ведущих благопожелательных мотивов, призванных обеспечить хозяйственное благополучие.

Мотив деторождения, не образуя самостоятельных развернутых текстовых клише, как правило, включается в формулы благопожеланий о приплоде скота или обильном урожае таким образом, что пожелание многодетности попадает либо в разряд перечислений появившегося на свет молодняка, либо в формулы типа: "пусть уродится урожай – пусть родятся дети". Ср., например, украин. крестинные пожелания "Дай, боже, кабы в гэтом доме было много деток на полу, жеребятков и телятками на двару, парасяток с игнятками на вару" (Гаврилюк, 144) или "Роди, боже, жито й пшеницю, а куму й кумі – дітей копицю". Столь же продуктивной оказывается в этой группе пожеланий и известная формула "множественности" по типу "сколько–столько": "Дай те бог, щоб у тя молодуха, было сколько в лесу пеньков – столько бы у тя сынков; сколько в лесу кочек – столько бы у тя дочек" (Соколова 1979, 135); "Скільки квіточок, щоб стільки було діточок" (Гаврилюк, 151).

В южнославянских приговорах полазников к длинным рядам перечислений названий молодняка присоединяются пожелания, чтобы родились мальчики.

Иные принципы поэтической организации текстов могут быть отмечены в формулах с мотивами пожелания здоровья и долголетия. Для южно- и восточнославянского репертуара благопожеланий здесь преобладающим является использование сравнительных оборотов союзом "как", – например, наиболее популярные сравнения в сербских текстах: "Будь здоров как олень (как серна, рыба, медведь, как кизил: базилик, герань и т.п.); в восточнославянских формулах: "Будь здоров как вода (как корова, бык, конь, рыба, как дуб и др.)". Не характерны сравнительные конструкции этого типа в западнославянских пожеланиях: наиболее известная формула содержит сравнение "как в небе ангелы" (žebi sce buli zdrave, vesele, jag v ňebi and'ele" – SN 1973/I, 68). В единичных польских вариантах встречаем пожелание здоровья "более крепкого, чем мрамор" (Kotula 1969, 140).

Прием перечисления встречается в этой группе текстов только при специальной выделенности адресатов, которым высказывается пожелание здоровья. Например, болгар. формула: "Бог здраве да дава и на дом, и на чел'ад, на оратни волове, на товарни кон'еве, на крмьитн'а стока" (Зархариев, 137); или сербский благопожелательный тост в адрес полазника: "Ову чашу напијемо у твоје здравље, Милораде, твојих родитеља и твоје здравље, твоје браће и сестара за здравље, твојој домаћици и твојој деци за здравље..." (СБФ 1978, 39).

Хотя при пожелании здоровья иногда используется двусоставная формула "сколько–столько", однако в целом она не типична в рамках этой тематической группы и производит впечатление заимствованной из так называемых благопожеланий, где особенно значимыми и уместными были количественные характеристики желаемого (ср. болгарские формулы типа

"сколько звезд на небе, сколько травы в лесу – столько здоровья этому дому"). Вообще же пожелания здоровья редко (за исключением тостов) оформляются в самостоятельные развернутые тексты, чаще они фигурируют в ряду других благ, означающих пожелания счастья, веселья, бодрости, долголетия и т.п. Например, в южнославянских формулах наиболее устойчивы сочетания "здоровье и веселье": "Na tom mladom letu zdravi, veseli, kak jen jeleni" (СБФ, 1978, 34); "Srečni ostanite, zdravi in veseli, do druge jeseni!" (Kuret IV, 217); "Da bi bili zdravi in veseli, friški kakor riba v vodi, močni kakor medved v gori" (там же, 227). Кроме того, пожелания этого типа часто соседствуют с мотивами, семантически сближенными с темой здоровья, т.е. желали оставаться крепким, толстым, быстрым, свежим, приговором. Такие пожелания, оформленные как целый набор типовых сравнительных конструкций, активно использовались в разных обрядовых контекстах. Ср. белор. – "Будзь-на весел, як сват на вяселлі, здароў, як вада, багат, як зямля"; украинск. "Щоб ви були здорові, як вода, багаті як земля, робочі як бджола, а красиві як весна" (Весілля II, 289); сербск. "Да си здрав, као дрен, да се угојиш као свиња, да си брз, као јелен, да растеш као врба" (СМР, 78).

Мотив долголетия мог реализоваться в прямых пожеланиях прожить сто лет, прожить долгий век, дожидаться внуков и под. или в метафорических формулах, содержащих пожелание поседеть, побелеть, дожить до седой бороды, до длинной бороды (ср. болгар, формулу "чтобы ты постарел, как Старая полонина, чтобы ты побелел, как белая шерсть"). Среди украинских благопожеланий с этим мотивом известна особая формула, связанная с повериями о том, что жизненный век можно определить по кукованию кукушки: "Хай зузуля тобі вік довгий кує" (ДЗВ, 202).

Пожелания здоровья и долголетия являются преобладающими в благопожеланиях-тостах, называемых в некоторых славянских традициях "здравицами". Участники застолья либо взаимно обменивались заздравицами формулами в адрес друг друга ("Будзь здароў, кум! – На здароўе!"), либо провозглашали общий тост, относящийся ко всем присутствующим: например, белорус, "Добрага здароўя ад краю да краю, ды ўсім добра харошага жадаю!", "Каб вам здароўя і шчасця, і дзяціні, і скаціні!" (Выслоўі, 161–162); серб. "Бог ти дао живот и здравље, и на здравље ти било!" (ГЕМБ 1930/5, 102).

Менее многообразно представлен мотив пожелания богатства. В восточнославянских текстах он обычно имеет вид кратких сравнительных оборотов типа "будь богат как земля", "как осень", "как кожух волохатый", которые входят в состав более развернутых пожеланий, содержащих перечисление и других благ. Например, украинские формулы: "Абисте були багаті, як весна, плідні, як перепелиця" (Весілля II, 204); "... аби-с весела як весна, багата як осінь" (там же, 190). Во всех славянских традициях мотив богатства мог быть представлен и в форме пожеланий полных амбаров, хлевов, конюшен, закровов и т.п. Ср. словенскую формулу: "Gospodari našemu puno gumlo silja, parne pune pa slamé, pune kleiti, pune lade zna na vrhé" (Kuret II, 166). К таким пожеланиям богатства, понимаемого как хозяйственное изобилие, иногда присоеди-

нялись и специальные формулы о денежном богатстве: "полные кошельки денег", "белые монеты и желтые дукаты", "золото и серебро" как, например, в болгарском тексте: "Счастливы вам сочельник на многие лета с амбаром, полным пшеницы, с бочками, полными вина, с кошельком, полным денег" (СБФ – 1978, 35). Образное пожелание тяжелых кошельков высказывали участники болгарских новогодних обходов, которые вносили в дом речные камешки и желали хозяину: "Как река течет по этим камням, так бы и деньги потекли в его кошелек" (Маринов, 338).

Особый тип благопожелательных формул составляет группа текстов объединенная мотивом "дарообмена". В первой части статьи уже было показано, как отражается в благопожелательных приговорах понимание прямой зависимости будущего благосостояния хозяйств от одаривания ими пришедшего ритуального гостя. Здесь отметим только текстовое своеобразие этих формул, которые редко принимают вид прямого ("безусловного") пожелания, а выглядят обычно как сложное предложение, – в одной части сообщается прогноз, предсказание или обещание добра, а в другой определенные условия, при которых оно сбудется. Ср. например, польск. "Jeśli nam jedną (монету) podasz – dziesięć sobie schowasz..." (Виноградова, 131); словац. "Ten, kto bude štědrým, obdaí kolednice – narok se mu urodí žito aji pšenice" (Václavík, 99); русск. "... если дашь пирога – полон двор живота, тебе триста коров, полтораста быков" (Завойко, 140).

Лишь отдаленно напоминают благопожелания такие формулы, которые смыкаются с просьбами одарить, а конкретные пожелания формулируются в последующих придаточных предложениях цели: "Вынесь сала не скупясь, каб твой ячмень урадзіўся" (Зімовыя песні, 360); "Дай лепешки и пирог, чтобы курочки водились, чтобы свинки поросились, чтоб коровушки телились, чтоб кобылки жеребились" (КОПС, 53). Другие формулы с мотивом "дарообмена" строились по следующим логическим схемам: "сколько вы нам дали – столько вам восполнится", "кто нам подаст – тому приумножится в амбаре, в кошаре...", "то, что вы нам отдали – пусть бог вам вернет", "как этот подарок идет в мои руки – так же пусть счастье (богатство) идет в ваш дом" и под. Типичным ситуативным контекстом для высказывания таких формул был обычно момент предшествующий одариванию, и после получения даров, когда благопожелания произносились в знак благодарности. Ср. польский приговор дружки после свадебного обеда: "Co my tu zjedli, niech wam Pan Bóg nagrodzi w komorze, w oborze i wszędzie niech pełno będzie, a wam Panie Bóg zapłać" (Kolberg, t. 49, 361). Соответственно при получении в дар хлебных изделий желали: белор. "Які гэта піражок – такі на лето каласок..." (Шейн 1887, 60); украин. "Кілько тут кришечок – тільки в загороді коровочок..." (Головацкий, 121); болгар. "колкото в тая кравай зръница... толкова да има в тая куца чест и берекет!" (Дабева, 8).

В заключение несколько слов следует сказать о проникших в репертуар славянских благопожеланий христианских мотивов, которые наряду с традиционными хозяйственными и семейными пожеланиями фигурировали в текстах как существенные для крестьян "блага". Обращает на себя внимание заметное преобладание таких хри-

стианских мотивов в творчестве народов католической ориентации, преимущественно в польских благопожелательных формулах. Самым распространенным из пожеланий этой группы текстов является "спасение души", "царствие небесное": например, карпат. "Дай, боже, душам помершим царство небесне" (Шухевич IV, 229); словац. "po smrti králostvé nebeské opsáhnutí" (SN 1973/1; 61); польск. "żeby się wasza duszyczka do nieba dostała" (Kotula 1969, 139), "ażebyście długo żyli, a po śmierci w niebie byli" (там же, 490) и под. Одновременно высказывалось и привычное для народной традиции пожелание "легкой смерти": "... aby uprosiła (Matka Boska) u Syna swojego dobrą śmierć i lekkie skonanie, a po śmierci – w niebie królowanie" (Kotula 1969, 140). В системе ценностей верующих крестьян важными считались и пожелания "отпущения грехов" и "вознесение души", – ср. хорватские и словенские благопожелательные формулы: "Daj mu Bog grehe oproščeјne, dušne zveļičeјne" (Kotarski, 201), "Mir i zdravje i dušicu spasiť" (Jadras, 35), "Vaša duša kod Boga bila!" (Lukić, 293).

Второй блок мотивов этой тематической группы связан с пожеланием заступничества, помощи, милосердия со стороны Богоматери, Христа, святых или вообще – божьего благословения. Формулы этого типа популярны, например, в польском фольклоре: "Niechaj Józef i Maryja w tym domu przebywa" (Kotula 1969, 125), "Niech Boskie miłosierdzie w tym domu zostanie" (там же); или в словацком: "aby vás ten novorodený Pan Ježiš Kristus od všelkijakej zlej príhody zachrániť rači!" (Horváthová, 63–64); ср. также: хорват. "Свете Тројице, Пречисте Мајке Богородице, која може да вам и поможе" (ГЕМБ 1930/5, 102).

* * *

Кроме этих наиболее распространенных мотивов, в репертуар славянских благопожеланий входят и более частные, редкие, не образующие тематических групп пожелания, соответствующие какой-то определенной обрядовой или житейской ситуации. Например, желали хозяйкам дома, чтобы хорошо неслись куры, чтобы коровы давали столько молока, сколько в реке воды, и сметаны – полные жбаны: чтобы у их дочерей было много кавалеров; новобрачной желали, чтобы ее полюбила новая семья; молодым – "хлеба и соли", "мешканне добре", чтобы живы были и отец и мать; роженице – чтобы ее ребенок был кучерявый, не болел; купившему корову – чтобы она прижилась на новом месте и т.п. Специфические пожелания – "чтобы не бились горшки и миски, топоры не ломались" – известны в западнославянских формулах, исполняемых во время обрядовых обходов с "оцелей" (приносимым в дом камнем или куском железа), приуроченных ко дню св. Люции (13.XII.). Такие единичные разрозненные формулы могли выступать самостоятельно, однако чаще они использовались для формирования более пространных, многомотивных общих благопожеланий, высказываемых всей семье в целом, которые включали пожелания и приплода скота, и урожая, и здоровья, и богатства, и веселья и прочих благ. Примером такого многокомпонентного текста может служить словацкое новогоднее пожелание (см. Horváthová, 104–105).

Вместе с тем вся полнота необходимой суммы жизненно важных пожеланий могла быть представлена и в кратких клишированных формулах типа: "Щоб ви мали в оборі, в коморі, в стіжку і в мішку, в ложці, в мисці і в колиці!" (Весілля II, 290).

В целом весь основной состав благ, известный в репертуаре благопожеланий, позволяет составить представление о системе традиционных ценностей, как она понималась в крестьянской среде всех славянских народов. Определенное этническое и локальное своеобразие можно отметить лишь в некоторых деталях. Например, для южнославянской и карпатской традиций наиболее популярными были пожелания приплода скота и рождения сыновей, а для восточно- и западнославянской – формулы об обильном урожае. Мотивы урожайности виноградной лозы известны преимущественно в южнославянских текстах, а льна и конопли – в восточнославянских. Характерная для болгарских благопожеланий краткая формула "Мед и масло!" символизировала пожелание общего благополучия – как хозяйственного, так и семейного. Настойчивое включение в состав прочих благ пожеланий "чести и славы" хозяевам дома типичны для южнославянских текстов. Польский репертуар активно подключал к общему составу желаемого ценности христианского культа.

Предметом специального анализа должны были стать мотивы пещенного благопожелательного репертуара. В настоящей работе мы старались уделить основное внимание менее изученному корпусу приговорных формул благопожеланий.

Структурные типы благопожелательных текстов. В основе типичных благопожелательных формул обычно лежит (или реконструируется) логическая схема следующего вида: "Я (мы) желаю(-ем) + [кому] + [что]". Первый ее член – если он представлен в реальном тексте – имеет вид сочетания личного местоимения с глаголами "желать" ("наградить", "приносить", "объявить", "поздравить" и т.п.). В западнославянской и украинско-белорусской традициях значение глагола "желать" и "поздравлять" соединяется в популярном глаголе "виншувати" ("Виншуем его щастям и здоровьем"). Вариантами начального блока благопожеланий могли выступать формулы, констатирующие определенную обрядовую ситуацию, – например: "мы пришли, чтобы пожелать", "в это славное Рождество надо вам пожелать", "за твои дары мы тебя наградим и под. Кроме того, этот первый текстовый блок часто разрастается за счет вступительных формул, включающих приветствия, поздравления, сообщения о целях прихода, о наступившем празднике, о сопутствующих ритуальных действиях и т.п. Ср., например, болгарские вступления "Добре сме ти гости дошли, добър сме ти глас донесли" (Арnaudов: 33); хорватские – "Falen budi Jezuš Kristuš, na tem mladem letu daj vam Bog" (Kotarski, 193); словенские – "Staro leto že odhaja, novo leto nam prihaja" (Kuret IV, 256); русские – "Сею-вею посеваю, с Новым годом поздравляю", белорусские – "Не я бью, верба бье! За тыждень Вялыкденье и под.

Второй блок схемы ("кому"), не являясь обязательным в тексте, выполняет вместе с тем важную коммуникативную функцию, раскрывающую существенный для жанровой характеристики текста признак а-

ресатной направленности пожелания: "Зичимо вам хліба і солі", "Тебе триста коров, полтора ста быков", "Вашей дочке доброго мужа". Заменой обычной формы "кому" могут выступать варианты "у вас", "в вашем дворе", "ваши коровы" (например, "у хозяйина в дому велись бы телятки").

Основную смысловую нагрузку и роль ведущего структурообразующего компонента принимает на себя третий блок текста – собственно пожелание, которое может быть выражено: а) объективными формами – "Виншуем его щастям и здоровьем", "Veselo novo leto vam želim!"; "Vám ja vinšujem zdravia dobrého, pokoja stáleho"; б) инфинитивными конструкциями – "желаю тебе много лет прожить", "желаю тебе сына родить"; в) придаточными предложениями с союзом "чтобы" (щоб, абы, žeby, by) – "Зичимо вам, аби есте щасливо газдували", "Vinšujem vám na tieto hody, žeby ste mali toľko mlieka ako vody".

Однако текстовая реализация такой логической схемы редко осуществляется в ее полной трехчленной форме, и в практике живого бытования многие благопожелательные формулы представлены одной только опитивной (пожелательной) частью, которая обычно включает и член-адресат: "Чтобы счастье и веселье было в доме круглый год!", "Щоб на твоім городі пшениця родила", "Aby sa vám krásny šťastně potelily" и под.

Другой – несомненно, самый продуктивный – тип славянских благопожеланий образуют формулы, которые вводят начальными клише, характерными для типичных молитвенных выражений, содержащих просьбы, призывы или прямые обращения к богу (реже – к святым): "Дай вам, боже", "Дай тебе бог", "Даруй, господи", "Надели тебя, Христос", "Судзи, боже", "Пусть бог даст". Эти вводные клише функционально как бы заменяют первую часть трехчленной структуры полных благопожеланий (т.е. используются вместо нейтральных "мы желаем", "мы пришли пожелать"), а дальше член-адресат и опитивная часть присоединяются на основе тех же моделей, т.е. в виде объективных формул ("Дай вам, боже, три поля пшеницы"), инфинитивных конструкций ("Дай, боже, вам в щасливу годину зачати, а ще в ліпшу кінчити"), придаточных предложений с союзом "чтобы" ("Дай, боже, аби вам овечки покотылы"). Обращение к божественному посреднику существенно повышало веру в действительную реализацию высказываемого пожелания; соответственно по формальным признакам такие тексты сближались с заклинательными, заговорными и молитвенными приговорами. В карпатской традиции устойчивые клише типа "Дай боже!", "Даруй, господи!" использовались в качестве рефренов, сопровождавших исполнение каждой благопожелательной реплики (или песенной строки).

За пределами рассмотренных структурных моделей остаются два типа благопожеланий. Один – достаточно широко распространенный во всех славянских традициях – строится на основе формул побудительного значения с начальным словом "пусть (хай, пехай, да, niech)": "Хай тобі зузуля вік довгий кує", "Пусть у вас хлеб не переводится, как вода в ручье!", "Niech wam zdrowie służy". Вариантами таких формул служат выражения сослагательного типа, передающие значение "пусть бы было", но без начального "пусть": "Сто бы тебе чоров", "Уродилось бы тебе сто коп

жита". Второй тип – императивные конструкции пожеланий, произносимых в форме интенсивных призывов с восклицательной интонацией: "Будь здорова как вода!", "Велика рости, на весілля проси!", "Уродись, ницничка, горох, чечевичка!", "Засей, боже, зароди, боже!". В таких формулах значительно усиливается заклинательно-магический статус благопожелательных текстов, которые, хотя и не содержат формальных жанровых примет типичных благопожеланий, функционально их замещают.

Выше уже говорилось, что принципы организации оптативного блока благопожелательных текстов сводятся к нескольким преобладающим поэтическим приемам: к перечислению желаемых благ, гиперболизации количественных или качественных характеристик, к сравнениям по типу "как есть то – так пусть будет и это", "сколько есть того – столько пусть будет и этого" и др.

Весьма продуктивной формой пожеланий выступает, кроме того, описательная модель, которая изображает традиционный набор желаемого как уже совершившийся факт ("Дошла нова година и донесла свакояк беришет: мушку дечицу, женску јагњад, ждребад, сира, масла, меда и сваког добра", "Корови ти ся потелили – самих бичечкив народили, кубити ся пожеребили – самих жеребцив народили") или как предвестие благо, которое непременно совершится в будущем ("Будут стогойки яко горошки, зберуться возойки, як чорны хмаройки", "Wy będziecie w zleś chodzić, będzie się wam pszeniczka rodzić...", "Obrodi se vám cibule, krumpirkev").

Особый тип текстовой структуры представляют собой обрядовые диалоги, функционально заменяющие благопожелания. Например, вошедшие в рождественское утро с ведром воды хозяйина домохадцы спрашивали: "Что несешь?", на что он отвечал формулой-пожеланием: "Высокую пелуку, густую сметану, огромный кусок масла" (о благопожелательных диалогах см. статью Н.И. Толстого "Фрагмент славянского язычества: хаический ритуал-диалог" – СБФ–1984, с. 58–66).

Таким образом, можно было заметить, что и по тематическому составу и по некоторым поэтическим приемам благопожелания сближаются с обрядовыми песнями календарного цикла, образуя вместе с ними обширный репертуар ритуально-магических текстов, ориентированных прежде всего на обеспечение хозяйственного благополучия (обилия скота, устойчивых урожаев и т.п.). Однако сюжетная и образная система благопожеланий более последовательно связана с обрядовым контекстом, с его реализацией в большей степени зависима от этих реалий (от календарного времени, адресата, сопутствующего магического действия, вознаграждения и т.п.). Функция благопожелательных формул более однозначно направлена на практические (обрядово-магические) цели, исполнение же благопожелательных песен привносит дополнительный элемент развлекательного игрового характера ("мы пришли дом развеселить"), поэтому в песенном цикле мотивы пожелания блага легко заменялись разножанровыми текстами (в том числе и внеобрядового типа). В этом смысле благопожелания обладают более высоким статусом магических и ритуализованных текстов.

* * *

Как показало настоящее исследование, ритуал благопожелания представляет собой сложный социально-обрядовый феномен. Выявление инвариантной структуры ритуала позволяет увидеть единую основу (т.е. мотив дарообмена) в этом разнообразном материале, относящемся к событиям биологической и социальной жизни человека. Установлено, что в центре ритуала находится текст благопожелательного содержания, соответствующий определенным требованиям семантики и структуры и функционально ориентированный прежде всего на высказывание обрядового пожелания. Все же другие оттенки функциональных значений, характерные для разных типов благопожелательных выражений (т.е. функции притвствия, прощания, благодарности, магического заклинания) относят их на периферию жанровых границ собственно благопожеланий, понимаемых как самостоятельный жанр обрядового фольклора.

Благопожелание-текст включен в широкий обрядово-ситуативный контекст и в известном смысле подчинен ему и зависит от него. В свою очередь это обрядово-ситуативный контекст внутренне не однороден и по существу представляет собой иерархию контекстов разных уровней. Как можно было заметить, благопожелательный текст в наибольшей степени сориентирован на уровень конкретного ритуала, в рамках которого он произносится. Таким ритуалом может быть колядование (или какой-либо иной обходный обряд), крестины, свадьба и другие обряды и их фрагменты. Именно на этом уровне в зависимости от конкретного содержания того или иного обряда или ритуализованной ситуации, от адресата благопожеланий и других обстоятельств осуществляется "выбор" текстов-благопожеланий, которые могут быть произнесены в тех или иных условиях. Особенности конкретики этого ритуала (адресат, место и время проведения обряда, культовые предметы, обрядовая метафорика) "проникают" в текст благопожелания, обуславливают его символику, а порой и структуру.

Исследование текстов благопожеланий самих по себе, а также в отношении с этим уровнем обрядового окружения составляет тему второй части работы. В первом же ее разделе мы попытались рассмотреть вопросы, относящиеся к двум другим уровням обрядового контекста благопожеланий, т.е. к уровню "ритуалемы благопожелания" (благопожелание – вознаграждение) и к уровню типовых ситуаций, инспирирующих появление этой ритуалемы в том или ином обряде (имеются в виду ситуации посещения чужого дома, встречи, застолья и угощения). Проблемы, затронутые в первой части работы, в большей степени относились к акциональной стороне ритуала, нежели к самим текстам благопожеланий. Но и на этих уровнях обнаружили точки соприкосновения текста с его ритуальным окружением. Например, выяснилось, что наиболее значимые параметры ритуала благопожелания – дуально-обменного отношения, связывающие чужих друг другу людей, – "вошли" в тексты благопожеланий, оформились в виде самостоятельных мотивов или их компонентов.

Наблюдения над поведением текстов благопожеланий в составе каждой

из названных типовых ситуаций выявили неравенство удельного веса ритуала благопожелания в отдельных фольклорно-этнографических комплексах, приводящее в свою очередь к заметным различиям в объеме самих текстов благопожеланий, а также их места и значения в структуре того или иного обряда. Стало ясно, что в некоторых случаях ритуал благопожелания занимает практически все обрядовое время, благопожелательные тексты при этом являются практически единственной формой вербального поведения его участников. В других же ситуациях ритуал благопожелания может оказаться на периферии обряда и по существу выполнять вспомогательную функцию, в связи с чем благопожелание будет ограничено несколькими словами, не имеющими самостоятельного значения и включенными (на правах одного из мотивов) в развернутый празднично-поздравительный текст.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Сумцов И.Ф. Пожелания и проклятия. Харьков, 1896.
- ² Живков Т.И. Българската коледарска благословия // ИЕИМ. 1974. Кн. 15. С. 55–60. Соколова В.К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 11–24; Круть Ю.З. Величания и пожелания в обрядовой поэзии славян // Развитие и взаимоотношения жанров славянского фольклора. Київ, 1973. С. 91–144; Виноградова Л.П. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 7–26.
- ³ "Как один из видов дарообмена можно рассматривать жертвоприношения духам предков и духам-хозяевам местностей... Такой жертва-дар не требовал немедленной материальной отдачи, но в обмен на который ожидался растянутые во времени и пространстве благодеяния: содействия благополучию семьи, приросту скота, богатству и всему прочему" (Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1980. С. 109).
- ⁴ Взаимобязательность дарения и отдаривания подтверждается и лингвистическими данными: "Понимание дара как акта, предполагающего взаимный обмен, позволяет объяснить наиболее характерную черту индоевропейского корня (*dō-), проявляющуюся в наличии у него производных обоих значений, конверсных по отношению друг к другу: 'давать' (в большинстве индоевропейских языков, в том числе славянских) и 'брать' (в анатолийских языках)" (Иванов В.В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. М., 1978. С. 51).
- ⁵ Аналогично у В.Н. Топорова: "Разумеется, что ритуальный обмен вопросами и загадками стоит в том же ряду, что и обмен дарами, также приурочиваемый обычно к началу года" (Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева" // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5. С. 35, примеч. 50).
- ⁶ О возможности обмена не только вещами, но также "делами" и "словами" см. также Е.С. Новик о трех основных видах обмена, характерных для традиционных камланий: обмене информацией (словом), силой (действием) и ценностями (вещами) (Новик Е.С. Обряды и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 103, 106 и далее).
- ⁷ В целом же с учетом различий, обусловленных историческими, социальными и этнокультурными причинами, даже в XIX–начале XX в. дарообмен вообще и ритуал благопожелания в частности, осуществляется у народов Европы в общинных, семейных и семейно-индивидуальных формах (Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности. М., 1978. С. 173–185).
- ⁸ Подробнее о различных формах осенне-зимних обходов у славян, а также фольклорные элементы этих обходов см. Виноградова Л.П. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.

⁹ "Представление о боге как дарителе благ, согласно гипотезе Р.О. Якобсона, отражено в имени др.-рус. Дажьбога. Представляется несомненной древность сочетания глагола *dai с именем суц. *vodъ в качестве субъекта действия (...)" (Иванов В.В. Указ. соч. С. 77). По мнению В.В. Иванова, "обозначение бога как дарителя, с одной стороны, соответствует его же обозначению как гостя, получающего дары, с другой стороны... отвечает всей реконструируемой... системе взаимных обменов дарами" (Там же, с. 78).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Арнаутов – Арнаутов М. Български народни празници. София, 1943.
 Байбурич – Байбурич А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
 Богатырев – Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
 Вакарелски 1935 – Вакарелски Хр. Бит на тракийските и малоазийските българи // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.
 Вакарелски 1974 – Вакарелски Хр. Етнография на България. София, 1974.
 Весілля I, II – Весілля. Українська народна творчість. Київ, 1970. Т. I, II.
 Виноградова – Виноградова Л.П. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.
 Выслоўі – Выслоўі. Мінск, 1979.
 Гаврилюк – Гаврилюк П.К. Картографирование явлений духовной культуры: (По материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981.
 Гнатюк – Гнатюк В. Колядки і щедрівки // Етнографічний збірник. Львів, 1914. Т. 35–36.
 Головацкий – Головацкий Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878. Ч. 3.
 Гофман – Гофман А.Б. Социологические концепции Марселя Мосса // Концепции зарубежной этнологии. М., 1976. С. 96–125.
 Громыко – Громыко М.М. Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи (обычаи завивания венков и кумления в XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири: XVIII – начало XX в. Новосибирск, 1985. С. 5–29.
 Гуревич – Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
 Дабева – Дабева М. Пожелания и благословия у българския народ. София, 1937.
 ДЗВ – Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // МУРЕ. 1906. Т. VIII.
 Добруджа – Добруджа. София, 1974.
 Ђорђевић – Ђорђевић Т. Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд, 1941.
 ЕБ – Етнография на България. София, 1985. Т. III.
 Завойко – Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3–4. С. 81–179.
 Захариев – Захариев И. Кюстендилско крайще // СБНУ. 1918. Т. 32.
 Зимовья песни – Зимовья песни: Калядки і шчадроўкі. Мінск, 1975.
 Иванов – Иванов В.В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. М., 1975. С. 50–78.
 Колядки – Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія трудового року. Київ, 1965.
 Константинов – Константинов П. Разни обичаи през годината. От Ахъ-Челебийско // СБНУ, 1896. Кн. 13. С. 19–25.
 КОПС – Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981.
 Липец – Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969.
 Маринов – Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ. Кн. 28).
 Мишовић – Мишовић Љ. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗ. 1952. Књ. 65.
 Номис – Українські приказкі, прислів'я і таке інше. Спорудив М. Номис. СПб., 1864.
 Паханов – Паханові, памінкі, галашэні. Мінск, 1986.
 ПКП – Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.
 Протић – Протић Љ. Неки обичаји око куповине, продаје и трампе // ГГМБ. 1936. Књ. 11. С. 17–31.
 Рикман – Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 173–182.
 Романов I, VIII – Романов Е.Р. Белорусский сборник. Киев, 1885. Вып. 1–2; 1912. Вып. 8.

- СБФ-1978 – Славянский и балканский фольклор. М., 1978.
 СБФ-1984 – Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
 СМР – *Кудишић Ш., Петровић П., Паптелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
 Соколова 1979 – *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX – начало XX в. М., 1979.
 Спасов – *Спасов Д.* Обичаи периодически от село Бариево (Софийско) // СБНУ. 1900. Кн. 16–17, ч. 2. С. 3–9.
 Страхов – *Страхов А.Б.* Семиотика славянского бытового и обрядового печенья. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1986.
 Чајкановић (1924) – *Чајкановић В.* Гостопримство и теофанија // СЕЗ. 1924. Књ 31. С. 1–24
 Чајкановић 1985 – *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљ кама. Београд 1985.
 Шейн 1874 – *Шейн П.В.* Белорусские песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.
 Шейн 1887 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1, ч. 1.
 Шухевич III, IV – *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1904. Ч. 4; 1902. Ч.3.
 Bartoš – *Bartoš F.* Moravský lid. V Telči, 1892.
 Bednárik – *Bednárik R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastivéda. Bratislava, 1943. Т. 2.
 Bijelić – *Bijelić L.* Varin dan u Konavlima // ZNŽO. 1905. Knj. 10. sv. I. S. 156–157.
 Bopuš – *Bopuš Fr.* Mezi dvěma slunovraty. Kapitoly o našich zvycích, obřadech a výročních slavnostech lidových. Gottvaldov, 1959.
 BB – *Božični blagdani* // ZNŽO. 1896. Knj. I. S. 212–216.
 Gustawicz – *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 2. ZWAK. 1882. Т. 6. S. 201–317.
 Horváthová – *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. Tatran, 1986.
 Ivanišević – *Ivanišević F.* Poljica // ZNŽO. 1905. Knj. 10. S. 11–111.
 Jadras – *Jadras J.* Kastavština // ZNŽO. 1957. Knj. 39.
 Jovičević – *Jovičević A.* Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori) // ZNŽO. 1928. Knj. 26. sv. 2. S. 293–318.
 Jovović – *Jovović M.* Crnogorski prilozii iz Baza i barskie okolice u primorskoj nahiji // ZNŽO. 1896. Knj. I. S. 88–106.
 Kolberg – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań; Warszawa. 1962–1977.
 Kolessa – *Kolessa J.* Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb u ludu ruskiego we wsi Chodowicac pow. Stryjskim // ZWAK. 1889. Т. 13. S. 117–150.
 Konopka – *Konopka J.* Pieśni ludu Krakowskiego. Warszawa. 1974.
 Kotarski – *Kotarski J.* Lohor // ZNŽO. 1917. Knj. 21, sv. 2. S. 179–224.
 Kotula 1969 – *Kotula Fr.* Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Pogórzan. Lublin 1969.
 Kotula 1970 – *Kotula Fr.* "Hej, leluja!", czyli o wygasających starodawnych pieśniach kołędniczych w Rzeszowskiem. Warszawa, 1970.
 Kuret II, IV – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1967. Т. 2, 4.
 Lang – *Lang M.* Samobor. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1911. Knj. 16, sv. I. S. 1–128.
 Lovrenčević – *Lovrenčević Z.* Ladarice // NU. 1979. Knj. 16. S. 137–158.
 Lukić – *Lukić L.* Varoš. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1924. Knj. 25, sv. 2. S. 255–349.
 Olejnik – *Olejnik J.* L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.
 PTP – Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967. Т. 7.
 Rožić – *Rožić V.* Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1908. Knj. 13, sv. I. S. 16–112.
 SSNP – Sborník slovenských národních piesni, pověstí, přísloví, porekadel, hádok, hier, obyčajov povier. Vo Viedni, 1870. Т. 1.
 Václavík – *Václavík A.* Výroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959.
 Zibrt – *Zibrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950.

СТРУКТУРА И ГЕОГРАФИЯ ЛЕГЕНДЫ О МАРТОВСКОЙ СТАРУХЕ

Г.И. Кабакова

В конце прошлого века известный румынский фольклорист Л. Шейняну посвятил свою диссертацию изучению румынской легенды о Бабе Докии и ее параллелей в других европейских традициях. За последние сто лет было опубликовано множество материалов, позволяющих уточнить географию сюжета, а также выявить его связь с другими родственными мотивами, проследить его модификации в разных фольклорных жанрах, обрядах и терминологии.

Инвариант этого сюжета, известного практически всем средиземноморским народам – берберам, арабам, туркам, персам, албанцам, грекам, словенцам, сербам, македонцам, их соседям по Балканам – восточным романцам и болгарам (в редуцированной форме и полякам, украинцам на Карпатах), итальянцам, испанцам, португальцам, каталанцам, французам, а также народам, населяющим Британские острова, – сводится к тому, что некая старуха, не дождавшись весны, отправляется со своим стадом на пастбище, по дороге оскорбляет уходящий месяц, и тот, дабы наказать ее, занимает несколько дней у соседнего месяца.

Рассмотрим подробнее, как варьируются по отдельным традициям составляющие этого сюжета, главный персонаж и его атрибуты.

Только в восточнороманской традиции всегда сообщается имя старухи – *Baba Dochia* (повсеместно), *Baba Dochia* (Буковина, Gorovei, 101), *Baba Evdochia* (Яломица, Muşlea, Bîrlea, 353), *Baba Odochia* (Сату-Маре, Antologie, I, 424–5), *Baba Marta* (Мунтения, Бессарабия, Marian, 94), *Chirdosia* (Мусчел, Rădulescu-Codin, 4). У других народов имя встречается лишь в некоторых текстах: у швейцарцев – *Rüllon* (Фрибур, Meyer, 295), в Провансе героиня – *Коровница* (Genper van, 952), в Марокко старуху зовут *Tamgart* (Аит Вараин, Westermarck, 174). В Лесковацкой Мораве старуха – жена февраля, прогневившая его своим упрямством (Ђорђевић, 373). В варианте из Плевны (Коледаров, 112), а также на Корсике, в Андалузии, Португалии главный герой – пастух, в Оверни – молодая пастушка, в Беарне – богач. В тексте, записанном у племени Кучи, история старухи дублируется аналогичной историей деда (Дучић, 333). В Трансильвании вместо одной старухи фигурируют целых девять (Legende, 221–2).

А т р и б у т ы и с п у т н и к и. Почти всегда старуху сопровождает целое стадо овец или коз, в равнинной местности – коров (Лангедок, Прованс), которое погибает вместе с ней. В версии из Русильона из двухсот овец выживает одна, да и то паршивая, а ее хозяйка погибает от горя (Genper van, 952). В швейцарской легенде Рульон избегает смерти в отличие от ее козы и козленка (Meyer, 295). В Лесковацкой Мораве и Срзе Болевацком старуха замерзает вместе с собакой (Ђорђевић, 273; Грбић, 7–8).

Для Балкан наиболее устойчивым элементом описания становится

тулуп (кожух), в который одета старуха, а также "старая одежда, на ногах кожаные царвули, в сукмане", железный костыль (Миков, 75–76). В румынской традиции девять или двенадцать кожухов, которые напяливает на себя Баба Докия, выступают в качестве сюжетобразующего мотива: каждый день она скидывает по одному кожуху, пока не остается голой (то же и в Болеваце, Грбић, 7–8). Мотив этот доходит и до поляков Галиции, ср. упоминание о 77 кожухах св. Евдохи (Schnajder, 28).

Тема шубы, пальто как символа зимнего холода постоянно варьируется в западноевропейских пословицах о марте: ит. "Marzo ha comprata la pelliccia a sua madre e tre giorni dopo e l'ha venduta" ("Март купил шубу своей матери, а три дня спустя продал ее", Тоскана, Giusti, Carponi, 187), "Marz l'a comprà el tabar a sò para, E dopo tri di el ghe l'a impugna" ("Март купил отцу пальто и через три дня заложил его", Милан, Meyer, 297), фр. "Mars achète la pelisse de sa mère (l'hiver) Et trois jours après il la vend" ("Март покупает шубу своей матушке (зиме), а три дня спустя продает ее", Bidault de l'Isle, 209).

У восточных романцев и сербов, отправляясь в горы, старуха берет с собой прялку с веретенами (Буковина), 12 мотков льняной кудели (нижнее Поднестровье), кудель (Лесковацкая Моравы), затykaет прялку за пояс (Трансильвания, Няц, Marian, 133, Ђорђевић, 373, Muşlea, Birlea, 353). Связь Бабы Докии с прядением проявляется и в том, что при запрете на все женские работы в ее дни разрешается прясть (Фэгэраш) или даже специально рекомендуется устраивать помочи по прядению (Буковина, Marian, 136, Cristescu-Golopenţia, 86). В этом отношении важно сопоставить эту деталь сюжета с известным запретом выходить с прялкой в поля, что чревато градобитием (Papaşagi, 260).

Жители Попова поля (юж. Герцеговина) считают, что в окаменевшей группе можно помимо бабы и ее овец разглядеть и маслобойку (Мићовић, 378).

О с к о р б л е н и е. Старуха насмехается над бессилием уходящего месяца или просто радуется благополучно прошедшей зиме. Например, на увещевания своего сына Драгомира, соседей и месяца марта, Докия бесстрашно заявляет: "Замолчи, март, больше не будет снега, а только солнце, тихие, теплые, чудесные дни. Ведь в марте месяце я ела землянику и клубнику, не боюсь тебя!... Иду с овцами и козами на пастбище, и если ты будешь меня морозить, мне ничего не будет, ведь я одета в двенадцать кожухов, и ничего мне мороз не сделает!" (Буковина). Аналогичным образом ликует Баба Докия и в арумьском тексте "Спаслась от трудной зимы – благодаря милостивому Господу – от страшных зимних бурь, от злого февраля. Приходи, Март, не боюсь (тебя), сказала старуха козлятам, сила его мала, каким бы вредным и злым он ни показался. Кыш, кыш, козлятушки мои!" (Marian, 113, 115). Аналогичный мотив преждевременной радости находим и во французском тексте из Верхних Вогез: "Mars n'é pu que trohhe djos, voilà lé méchant mwé qu'a ouste, djó hhâprâ l'onnoille-ci" ("У марта осталось только три дня, плохой месяц уже прошел, и на этот раз я выпуталась", Lanher, Litaize, 36), в швейцарском из Фрибура: A!a! Mâ, ma txivra e mon tsevrion envernâ" ("A!a! Моя коза и мой козленок пережили зиму", Meyer, 295). На Корсике

(Ольмиччия) пастух восклицает: "Март, март, весна наступает ты не причинил мне никакого вреда" (van Genner, 953). В Провансе старуха сначала радуется уходу февраля: "Adieu, Fébricé, mé ta febrerado Mas la pi réu, pi pelado" ("Прощай, февраль, с холодами, ты не (отнял) у меня ни шкуры, ни кожи"), а затем похвально, что спаслась и от марта: "En escarpant de Mars e de Marséu Ai escapa mi vaco e mi vedéu" ("Спасаясь от марта, я спасла моих коров", Mistral, 492, 495). Вук Караджич приводит сербский текст, в котором баба подгоняет своих овец: "Прд Марцу! Не бојим те се: моји јарчићи цеторочићи!" (Караџић, 170).

Собственно хулительные формулы обыгрывают мотив половой импотенции соответствующего месяца или варьируют анальную тему. В качестве одного из поэтических приемов могут использоваться малопривлекательные опоматоиси, например: арум. "Pîrçî-Marçû nu pi' u zorê a di arâulu

Marçû, cã intrai cu iezi l'î tu April. Marçû Carçû țezlii l'î scoșu cu perlu aroșu. Pîrçî-Marçû" ("Март-пердун, плевать мне на злой март, ведь я с козлятами уже вступила в апрель. Март–Карт, я спасла красных козлят, март-пердун", Marian, 111). Наиболее распространенными оказываются рифмы Mârçîșor – ghiemișor – c(i)urîșor. Fâurari – gâunariu (Fâurel-gâurel), например, в Банате: "Pe Fâurariu îl trag prin gâunariu, Pe Mârçîșor pin ciurîșor" ("Я отправлю Февраль в задницу и Март туда же!", Marian, 117), это храброе намерение, сформулированное примерно в таких же выражениях, встречается в текстах из всех областей восточнороманского региона. У южных славян героиня предлагает унизить месяц другим способом: болг. "Тръч, кози на планина да осерем на Сечко брадата" (Разложко, Романски, 390), "Тръш бабини овчици и козици, не бойтесе от Сечко-те, езе че му серем у брадата" (Кюстендилско, Захариев 1963, 387–8), серб. "Не бојим те се, вельо-вельачо, Извела сам овчиће витропчиће!" (Поповац, Мићовић, 378), "Трш, јаре, в планина! Серем се Сечку на брадина" (Гевгелия, Тановић, 13), "С.м сечка на брадечка, моји јарчићи све педорочићи" (Болевац, Грбић, 7–8). В Каталонии вместо благодарности старуха предлагает марту поцеловать ее в зад: "Mars som salvat cent ovelles amb cent anyells; Mars, marsot, bésaméle coul, que'l cap mo'n pots" ("Март, спасший мои сто овец и сто ягнят; Март, поцелуй меня в задницу, ведь в лицо поцеловать ты меня не можешь", Руссильон, Genner van, 952).

Нам удалось отыскать продолжение сюжета о старухе и в частности данного мотива и по другую сторону Карпат, в Прикарпатье. Достаточно лаконичный текст, записанный И. Франко, содержит такое словесное оскорбление: "Перебула-м – каже (старуха) – січень і мічень, а на марець виставлю палець" (Франко, 206). Этот речевой жест имеет важную обрядовую параллель в совсем иной традиции: в Пикардии первого марта женщины шли в лес, чтобы показать фигу старому году (Wailly, Crampon, 235).

У турок старуха обижают не месяц, а Аллаха, спасшего ее от вьюги. Она обещала ему принести четыре жертвы, а вместо этого поймала и раздавила четырех блох: "Вот как я обманула Аллаха" (Эрзрумский вилайет, Гордлевский, 116–117).

О д а л ж и в а н и е. Оскорбленный месяц одалживает у соседнего

месяца (чаще всего последующего, но иногда и предыдущего) три, десять или двенадцать дней.

Правда, у восточных романцев эта часть сюжета необязательна: со старухой зачастую расправляется сам Господь или персонифицированные природные силы. Иногда заем не сопровождается никакой просьбой. Из известных нам текстов формулы одалживания встречаются у арумын: "март обращается к февралю: Flivar, Şcirtu: Şcirtu, şcirtu, cad la tîni Tră doauă virvirăoasi zili" ("Февраль, февраль, прошу тебя о двух ненастных днях", а также в поэтическом варианте ("О, брат, слышишь ли, что мне говорят, как меня ругает старуха. Клянусь тебе, одолжишь мне два дня, и я нашлю снег стеной, заморожу ее со всеми козлятами", Marian, 111–113). Подобная просьба имеется и в мусчельском тексте: "Dă-mi, măi, măi frate, dă mi vreo cîteva zile de-ale tele" ("Дай мне, брат, дай мне несколько твоих дней"), обращается Март к Февралю. Тот одалживает дни и оттого сам становится короче других месяцев (Rădulescu–Codin, 4–7).

В других традициях, однако, формула одалживания становится центральным местом легенды: ведь именно она объясняет происхождение "заемных дней": болг. "Мила Марто, мила сестро, а займи ми току три дни и три ношчи!" (Разложко, Романски, 390), "Сестро Марто, дай ми два-три дена у заем, та да скончам бабата, що пасе овци и кози!" (Кюстендилско, Захариев, 1963, 387–388), макед. "Априле, Риле, Мой побратиме, дай ми три дни и три ношчи, да потолчам баби" (Охрид, Шапкарев, 393).

Одалживание широко представлено и в западнороманских вариантах: фр. диал. "Trôhhe qu'i n'â ca, trôhhe qu'i n'èpertâ dè m'frère évri, in n'èrè ca assa pou tè fâre èmeûri, ti èca tè hlène, ti'hhu tâs bés blancs lincieux et tè hlène hhu sâs bès byancs ieus" ("Трех (дней), что у меня еще есть, трех, что я займу у своего брата апреля, мне хватит, чтобы убить тебя и твою курицу, тебя на твоей красивой белой простыне, а твою курицу на красивых белых яйцах", Верхние Вогезы, Lanher, Litaize, 36). Аналогичные формулы (без контаминации с сюжетом о птицах – о нем см. ниже) записывались и в других регионах Франции: в Виваре "Одолжи мне три и еще четыре у меня есть – и я погублю старуху", в Юре "Те три дня, что остались у меня, и те три дня, что я займу у своего кума Апреля, не оставят тебе ни баранов, ни овец" (Beauquier, 47), в Оверни "Ты слишком рано радуешься моему уходу, мне еще осталось жить три дня! Я прихвачу три дня у своего кума апреля и прикончу твоё стадо" (Bidault de l'Isle, 212–213). В Провансе: оскорбленный февраль обращается к марту: "Presto-me lèu tres jour, e tres que n'ai, /Pèu c relado ie farai" ("Одолжи мне три дня, и с теми тремя, что у меня уже есть, я сдеру с нее шкуру и кожу"). Март исполняет его просьбу, и из-за сильной вьюги гибнет стадо. Но старуха не унимается и продолжает задираться. На этот раз обиженным оказывается март, и ему приходится обращаться к следующему месяцу: "Abriéu, n'ai plus que tres jour: presto-me-n'en quatre, Li vaco de la vièio faren batre" ("Апрель, у меня только три дня, одолжи мне четыре, чтобы убить коров старухи", Mistral, 493, 495). Сходные формулы встречаем и в швейцарском тексте из Фрибура, и в многочисленных каталонских, например:

"Abril deixeme n'un, deixeme n'dos, deixeme n'tres, y un que jo'n tinch serán quatre, que à la vella vull pernabatre, y tots sos ovellets" ("Апрель, дай мне один, дай мне два, дай мне три, и один, что у меня есть, составят четыре (дня), чтобы затоптать старуху и ее баранов", Альт Ампулда, Gomis, 147). В Джирдженти (Италия) март занимает один день у Бога и три у апреля (Şăineanu, 26). В Марокко Hâiyan (время с 25 февраля по 4 марта, в данном случае персонификация этого периода) просит март: "Yâ Mârssû selléf li nhârsû, nâqtêl bih 'agúzi'sû" ("О, злой март, одолжи мне дурной день, Я убью с его помощью злую старуху", Westermarck, 174). В Палестине разъяренный Шесбат (февраль) говорит Адару (марту): "О, брат мой Адар, у меня осталось только три дня, мне не хватит их, чтобы отомстить старухе, высмеявшей меня. Поэтому дай мне три своих", Ibid, 175).

Н а к а з а н и е. Л. Шейняну, исследовавший легенду о Бабе Докии, а вслед за ним и Б.П. Хашдеу, А. ван Геннеп и другие отмечали, что важнейшим отличием западного варианта, т.е. текстов, бытующих у западных романцев и на Британских островах, от восточного является отсутствие мотива окаменения. Героиня (герой) погибает вместе со стадом от холода. Или же вначале погибают животные, а затем, от горя, и их хозяйка. В провансальском и швейцарском вариантах гибнет только стадо. Также и редуцированный текст из украинского Прикарпатья завершается смертью от мороза героини.

В восточном же Средиземноморье и севернее – на Балканах – мотив петрификации (окаменения) присутствует в подавляющем большинстве текстов, с чем связан обильный пласт топонимов (см. ниже). Лишь в единичных случаях героиня гибнет иначе: в Палестине старуху и овец уносит в море ливень; в Буковине Баба Докия обращается в исток Сучавы – речку Сучевицу. Встречается и контаминированный вариант, также в Буковине: Баба Докия становится скалой, из которой вытекает ручей, исток Сучавы (Marian, 100–101, 109–110).

Ниже пойдет речь о разных вариантах данного сюжета, но нам бы сначала хотелось остановиться на трансформациях описанного сюжетного инварианта. Зачастую он представлен в свернутом виде в широко известном жанре пословиц о погоде. Сам жанр задает краткость, сжатость текста, поэтому, как правило, сохраняется лишь последняя часть сюжета: убийство старухи месяцем, например, кат. "Mars, Marsot mats l'anyell y l'anyellot y la vella à la vora del foch" ("Март, марток убил овцу и барана и старуху у огня и молодую, если б смог", Ibid, 144). Подобное же намерение приписывается марту и у сербов. Месяц говорит: "Да ми jejom samo jedaп дан, смрзао бих у крави теле и у жене дижете" (Караџић, 170). Сходный текст известен и на другом конце Европы, где легенда о старухе вроде бы неизвестна. – в Швеции. Там марту приписывают такие речи: "Om jag hade makt som Tor, min bror, och Göa, min syster, /så skulle jag frysa kalv i ko och gris i so/ och karing mä femtan skinnkjolar på" ("Если бы у меня была власть, как у Тора, брата моего (т.е. января) и Гёа, сестры моей (февраля), я бы сумел заморозить теленка в корове, поросенка в свинье и старуху в штрипках и пятнадцати меховых юбках", Svensk folkpoesi, 257).

Д р у г и е в а р и а н т ы. Обзор вариантов легенды начнем с наиболее широко известных.

Причиной бед старухи оказывается ее избыточная сексуальная энергия. В буковинском варианте старуха, забравшись в горы, просит Господа вина, хлеба и постель. Господь выполняет все ее просьбы, но она не унимается: "Ну теперь, Господи, все хорошо, согреться согрелась, отдохнуть отдохнула, поесть поела, попить попила, но что плохо, так это что я одна. Дай мне, Боже, еще и мужика" (Marjan, 106). Или же она разводит костер, скинув с себя все тулупы, и приговаривает: "Огонек, огонек, теплый и замечательный, будь здесь еще симпатичный старичок, было бы все хорошо" (Ibid, 115).

Эта же тема получает развитие в одном из итальянских текстов: старуха пытается соблазнить красивого парня, а март заманивает ее на свидание и наказывает ее: *Marzu scorgia la vecchia 'nta la jazzu* ("Март спускает шкуру со старухи в норе", Săineanu, 25).

Имеет западнороманские параллели и другая румынская трансформация сюжета, в которой главной героиней оказывается не старуха, а птица. В Мунтении известна сказка "Январь и дрозды", структурно соответствующая легенде о Бабе Докии: "Раньше дрозды были белые и жили в саду на тополях. Однажды в январе дроздика решила полететь. Птенцы сказали ей: "Мамочка, что ты делаешь, разве ты не видишь, какой стоит мороз, неужели ты не боишься замерзнуть?" "Мороз, да что вы, глупые, мне говорите? Не видите что ли, что январь вот-вот помрет. А с ним вместе и мороз?" Январь рассердился и напустил мороз. Дроздика забила в трубу и вся почернела. Прошло три дня, и январь испустил дух. А дроздика вернулась к птенцам" (Legende, 591–592). Точная аналогия этой сказке бытует в Верхних Вогезах, с той только разницей, что объектом насмешек дроздика оказывается март (Genper van, 951). В Шотландии, в Дарнессе мороз насылается на утку, расхваставшуюся своими прекрасными двенадцатью утятами (Ibid, 954). Ср. также отголосок "птичьего мотива" в уже цитированном каталонском тексте.

Другие сюжеты, связанные со старухой и месяцем мартом, имеют более локальное распространение. Так, в Румынии описанный вариант не является самым популярным из сюжетов, связанных с именем Бабы Докии. Гораздо чаще записываются тексты, где Баба Докия выступает в традиционной функции мачехи (или свекрови), задающей трудную задачу своей падчерице (или невестке): принести зимой землянику, свежую траву или отстирать добела черную шерсть (в этой связи интересно указать на шотландский вариант предания о происхождении заснеженных дней: шесть белых овец исчезают первого апреля и возвращаются к хозяйке через два дня, но шерсть их становится совершенно черной, ср. также почерневшее оперение дроздики (Genper van, 954).

Невестка решает чудесную задачу с помощью ангела, Господа, св. Петра или марта. Тогда Баба Докия сама отправляется в горы, решив, что уже наступила весна, и погибает. (Возможно, отголоском этого варианта является "Мороз". В этой белорусской сказке (Романов № 90) Мороз одаривает брошенную в лесу старуху-свекровь, но замораживает насмерть оскорбившую его мать жены). Дополнительный мотив – встреча с двенадцатью месяцами и предпочтение, отданное девушкой марту, сближает данную сказку с АТ 503 (ближайшие аналогии встречаем у

чехов и поляков, Parahagi, 303–304). Этот сюжет может представлять и в инверсированном виде: невестка вместо того, чтобы отправиться за земляникой, посылает свекровь за свежим сыром в горную сыроварню. Докия замерзает в горах. Также в Румынии рассказывается, что Докия – царская дочь, переодетшаяся в пастушку, или бедная сирота, убегающая от старика-мужа и замерзающая в горах (Bîrlea, 14–15).

В первую очередь для болгарской традиции характерно отождествление старухи и месяца марта. Сам месяц персонафицируется в образе злой Бабы Марты (ср. одно из названий месяца – *лоша марта*, Казамлык, Koseska, 75). Поэтому многие обряды, приуроченные к 1 марта, например, вывешивание на улице красных предметов – поясов, платков, кусков ткани, мотивируются тем, чтобы была "весела баба Марта, да не се люти, да не праща снег и вислице" (Пирински край, 438), "да се размыта, за да се засмес баба Марта и да пече слънце" (Маринов, 521).

У соседей болгар – у греков – дурной характер господина Марта объясняют тем, что у него две жены: одна красивая и бедная, а другая – богатая и уродливая, между которыми март и спит. К какой из них повернется лицом – такая и будет погода.

На Балканах достаточно широко распространена другая легенда, объясняющая происхождение "дурного нрава" этого первого весеннего месяца. По греческому преданию, известному также и арумьнам, все месяцы решили сделать вино. Март первым разлил вино в бочки и первым все выпил, за что его побил январь. С тех пор год начинается с января, а не с марта, а март, вспоминая, как он пил вино, смеется, а когда ему приходят на память побои, плачет. В болгарском варианте из Пазарджишко, напротив, февраль выпил вино у бабы Марты за то, что она не вернула ему одолженных у него дней. Поэтому у нее все время меняется настроение (Parahagi, 323–324; Народна проза, 396–397).

Обидчивость марта в Прикарпатье объясняется тем, что май отказался принять его приглашение, и март угрожает ему: "Чекай, маю, я ще й тобі заграю!" (Франко, 207).

Итак, как видим, многие сюжеты, связанные со старухой и месяцем мартом, должны объяснить происхождение плохой, неустойчивой погоды на исходе весны. С указанными текстами, а также с рядом других, о которых речь будет идти ниже, соотносится обширный пласт метеорологической лексики.

У румын мартовские заморозки называются *babele* (ср. также производное – *babură* 'большая капля дождя' или 'дождь с градом' (Банат, Hasdeu, 111, 62, Candrea, Adamescu, 109). У сербов переменчивая погода со снегом в марте *баба-марта* (РСКНІ, 1, 220), *бабины уколы*. У турок весенние холода обозначаются как "ненависть старухи" (*koca kary savugu*), а весенняя буря как "старушечья" (*берд ульадзуз(а)*, Эрзрумский вилайет, Азим-заде, 116–117).

Многие метеорологические термины, связанные с нашей легендой, указывают на животных, принадлежавших старухе: макед. *бабини жарушта* "мелкие зерна смерзшегося снега" (Пеев, 22), болг. *агнеишки сняг* (Русе, Koseska, 34), рум. *neaua micilor* "последний снег" (Novacovicu, 21). В

Валлонии о дожде со снегом в апреле говорят: "Ce ne sont pas de veaux de mars, ce sont des biquets d'avril" ("Это не мартовские телята, а апрельские козлята"), а также *chevreau d'avril*. В Бельфоре и Юре (Франш-Конте "апрельскими козлятами" (*dé tebevrî d'èvrî, dé kabri d'avri*) называют дождь со снегом или градом, и снежную крупу (*Sébillot, 86–88; ALW, 3, 93; ALFC, 34–35*). В этот же ряд, видимо, следует поставить и некоторые хрононимы, связанные с животными, – о других речь пойдет ниже. Это прежде всего араб. *nhâr l'mâ 'za u r-râ 'i* ('день козы и пастуха' – 26 февраля, Анджра (Марокко), *Westermarck, 176*). Название мотивировано представлением об опасности, угрожающей в это время стадам и пастухам (ср. в этой связи серб. *козодер, козомор* 'плохая весенняя погода' *Koseska, 73*). Соответствия арабскому хронониму мы видим в рум. *ziua (a) mieilor* ('день ягнят') – 15 марта или 24 марта (*Буковина, Marian, 134*) ирл. *tri latha na hoín ruaidhe* ('три дня красной коровы') 29–31 марта *Laithean na sè oisgean (othaisgean) dubha* ('дни шести черных овец') 1–3 апреля (*Айли, Banks, 192–193*).

У восточных романцев чаще, чем термин "бабы" для обозначения неустойчивой весенней погоды употребляется формула-клише *haba iđ scutura cojocace* ('баба стряхивает с себя кожухи').

Большой комплекс мотивов, объясняющий происхождение осадков связан с вариантом сюжета АТ 480, в котором Баба Докия выступает уже не в качестве героини, а в качестве дарительницы. Старшая дочь роняет в колодец моток пряжи, в поисках его попадает к Бабе Докии, которая просит вытрясти ее 12 подушек – 12 кожных. Девушка трясет подушки, из них высыпается снег, за это Баба Докия одаривает девушку золотом. Младшая сестра вытрясает покрывала, из которых вылетают тучи и молнии. Поэтому в награду она получает железную одежду, вымазанную в смоле (*Буковина, Legende, 218–219*).

Мотивы встряхивания, разбрасывания, разрывания одежды, постели, рассыпания пера, крупы связывают румынскую сказку с аналогичными терминами-клише, бытующими у западных славян, немцев, отчасти у французов. Так, в Великопольше о снегопаде говорится *to haba peżun, rossypala*, о больших хлопьях снега – *baby, haboki*. Кашубы считают, что снежную метель вызывает старуха, которая разозлилась на то, что не смогла выйти замуж, и оттого в злобе начавшая рвать постель и рассыпать перья; а дождь – это "старая баба". У чехов ветер и буря вызывает *Ježi haba* (*Азим-заде, 125, 128*). Во Фландрии снег идет оттого, считают жители, что Мари-о-Бле устраивает себе гнездышко; во Франш-Конте тетушка Ари рвет свою рубашку, в Гааге это делает Старик Зимовик (*Bonhomme hiver*), в Верхней Бретани – фея Снегоцвет (*Fleur de neige*) встряхивает белое пальто (*Sébillot, 86–87*). В Германии в том же варианте АТ 480 появляется фрау Холле, Берта. Докию с фрау Холле сближает кроме того и мотив прядения (см. выше).

Появление атмосферных осадков в других традициях может мотивироваться сеяньем, веяньем, которыми также занимается "небесная старуха", у южных славян град называется словен. *babje pšeno, babja jeza* болг. *бабино просо*. Португальцы об инее говорят *A velha esta noit*

peneirou ('Сегодня ночью старуха посеяла'). А когда иней особенно обилен, говорят: 'Хорошо посеяла' (*Маггуалде, Обидуш, Видигнейра*) или *quando estao a cair fachôcas de neve, está a velha a peneirar* ('когда падают хлопья снега, это сеет старуха'). Функциональным заместителем старухи в данной традиции может выступать Господь Бог, который "всет овец, а вся вышавшая пыль – снег" (*Etnografia portuguesa, 109*).

С неустойчивой погодой весеннего месяца связываются гадания, в первую очередь о погоде. В Лангедоке первые три дня марта называются *les remarques* (букв. 'заметки', *Seignolle, 297*). По ним определяют погоду весенних месяцев, причем в обратном порядке: первый день предсказывает майскую погоду, второй – апрельскую, третий – мартовскую. В Каменице и Кюстендилско по трем "бабам" гадали о весне, лете и осени, при этом дожди и снежные бури воспринимались как доброе предзнаменование (*Захариев, 1935, 199; Захариев, 1963, 388*). В Буковине день мученицы Евдокии предвещает хорошую или плохую весну (или лето), а также наблюдают, до или после 1 марта были "бабины" дни: если они пришлись на февраль – весна будет хорошей, если на март – поздней (*Marian, 133, 135*). В Молдове и Мунтении загадывают один из "старушечьих" дней: погода этого дня должна предсказать характер и внешность будущей жены (*Gorovei, 100–101, Radu, Maftai, 218*).

С основным вариантом легенды о мартовской старухе на Балканах связано значительное число топонимов, прежде всего оронимов (названий гор, скал, вершин). У румын известны: скала *Baba Dochia* в долине Урлэтоаре (Бузэу), *Babe* – две скалы на Караймане, *Baba (Dochia)* в горах Чахлэу (Нямц), у истоков Арджеша *Căprăreasă* ("козлопаска"), в горах Кодругьон *Moaşă* ("старуха", *Şăineanu, 10*). Другие топонимы: *Baba* (в Обьришиа Лотрулуй, Вылча), *La Baba* – ущелье в долине Путны (Вранча), *Baba Dochia şi fiul ei Dragomir* ("Баба Докия и ее сын Драгомир", Мехединц), *Dealul Babelor* ("бабий холм" на плато Горновица), и у села Негрилешть (Вранча), *Dochia* на р. Хумор (Сучава), *Baba Dochia* у Вашкэу (Бихор), *Dealul Babei* и *Valea Babei* (Бихор). По мнению К. Сучу, к этим названиям следовало бы добавить и названия села *Baba* (Марамуреш), хутора *Baba* (Клуж), села *Băbeni* (Муреш). Как видно из карты распространения мифологических топонимов на территории Румынии, составленной Р. Вулкэнеску, оронимы, включающие *Baba* или (*Baba*) *Dochia*, совпадают с Восточными Карпатами (*Vulcănescu 467–470*). У южных славян имеется несколько гор *Баба* (восточная Сербия, Македония, Герцеговина), *Бабина Глава* (восточная Сербия), *Бабина гора, Бабин Врх* (Хорватия), *Бабляк* (Черногория), *Бабуна* (Македония), *Бабин Зуб, Бабин Нос* (на Старой планине) (РСКНЛ, I, 220–222), болг. *Старъ бабъ* 'Стара планина във високата част към в. Кадемлия и в. Ботев' (Казанлыкшо; БД, V, 138). Аналогичные термины известны и в Греции.

Хрононимы. Чаще всего действие легенды приурочено к концу февраля или марта, но у турок – к неделе зимнего солнцестояния, у албанцев – к концу января. На Поповом поля старуха отправляется в

путь на св. Григория (12 февраля) (Мишовић, 378), в традиции племени Куча – на Благовещение (Дучић, 333). В Айли (Шотландия) овечки исчезают 1 апреля (Genper van, 954).

Обозначения соответствующих весенних (или зимних) дней распределяются на две основные группы: "заемные" или "одолженные" дни, другую же группу входят хрононимы, связанные с мартовской старухой, ее атрибутами и действиями. Обе группы терминов могут функционировать в рамках одной традиции и относиться к одним и тем же дням.

К первой группе относятся рум. *imprunutari, ziile imprunutate* 'дни после 12 марта', 'две первые недели апреля' (Алмэж, Marian, 134, Novacovicu, 21). У восточных романцев "заемные" дни не совпадают со "старухинными", а следуют за ними, правда, погода в эти дни, по народным представлениям, также не отличается постоянством. У южных славян болг. *заемляци* '1–3 марта' (Кюстендилско, Захариев, 1963, 387–388), *заемници* то же (Разложко, Романски, 390), *заемни дни* '29 марта – 13 апреля' (Драмско, Коледаров, 112), *заемните дни* '29–31 марта' (Хасковско, Маринов, 530), *заемни днене* '2–3 последних дня марта, занятых у апреля' (Пловдивско, АЕИМ, № 882–II, 4), *броените днене* 'те же дни по новому стилю' (Асеновградско, Хайтов, 150), серб. *зајемци* '1–9 и 10–12 марта' (Лесковацкая Морава, Ђорђевић, 373), *зајемници* (термин бытует среди мусульман Купрешского поля, Филиповић, 300), *зајмени дни* 1–3 марта (Гевгелия, Тановић, 13), *зајмљени дани* 1–9 марта (Болевац, Грбић, 7–8), *узајмица* то же (Косово поле, Дебельковић, 262), *зајемака, заимљаци* то же (РСКНЈ, V, 743, 757), *рџајменџи, рџајменџика* 'первые дни марта', а также *băbini rōzajmenici* (RHSJ, XI, 301; 1, 132–133). У западных романцев: фр. *empruntés* 29 марта – 3 апреля (Вогезы, Genper van, 954), кат. *manllabats* (Русильон, Ibid, 952), *dias emmanllevats* 1–3 апреля (Gomis, 146); у англичан: *borrowing, borrowed days* 'время между 11 и 15 февраля' (Хайлэндз, Banks, 145) или 29–31 марта и 1–3 апреля (Шотландия, Ibid, 191–195). Также и в Палестине три (вероятно, первых) дня марта считаются "одолженными" – *El Mustakridât* (Westermarck, 175).

Ко второй группе следует отнести повсеместно известный у арумын термин *moașile* (Rosetti, 123), у Дакорумын *zilele Babei (Babelor)* 'девять или двенадцать дней до или после 1 марта', *zilele (Babei) Dochiei* 1–12 марта или дни до 1 марта (Буковина), *Baba Dochia* 1 марта (там же. Marian, 131–133), *Baba Dochia* 1 марта (Молдова, Горж, Сибиу), *Baba Evdochia* то же (Яломица, Muslea, Bîrlea, 353, 421), *ziua Babei Dochîței* то же (Буковина, Gorovei, 101), *Baba Marta cea cu nouă cojoace* то же и 2–9 марта (Телеорман, Fochi, 24), *babele* 1–9 или 1–12 марта (Констанца, Горж, Алмэж, Яломица, Тутова, Нямц, Marian, 132, Muslea, Bîrlea, 353, Hasdou, II, 62, Petrovici, 94), *Dochia* '1 марта' (Молдова), 1–12 марта (Буковина, Muslea, Bîrlea, 353, 42, Marian, 133), *Dochia cu caprele* 1 марта (Оаш, Muslea, 146), *cojoace* ("кожухи") 'первые дни марта' (Буковина, Gorovei, 101). Главный персонаж легенды может дать имя всему месяцу марту: *Dochia* (Бакэу, MALR, 11, 599).

Иногда в румынской традиции каждой из девяти (двенадцати) "баб"

дается свое имя: *Todosia, Todora* или *Lunica, Mărțița, Marcurana, Joiانا, Virita, Sitița, Dominica* (имена образованы от названий дней недели), *Barbura, Sava, Heana Cozînzeana, Măriuța, Salomie, Nie, Alfinie* или *Sofia, Știa, Lina, Reba, Lucia, Frăsina, Cătălina, Jofica* (Bîrlea, 13). В то же время многие из этих имен принадлежат различным злокозненным духам: *Todosia, Cătălina* – имена эле, *Heana Cosînzeana* – самая известная из волшебниц; *Barbura* (как и *Sava*, изначально имя православной святой, празднуемой в декабре) также упоминается как имя одной из "сынзиене". Осмысление "старухинных" дней как принадлежащих нечистым духам отразилось и в трансильванском хронониме *Vîntoase* (Marian, 135). Хотелось бы в данной связи указать на сходную ситуацию в греческой народной культуре. Рум. *Vîntoase* – это одновременно и название мифологических персонажей эле, связанных со стихией воздуха, букв. "ветряные". У греков же первые десять дней марта находятся под покровительством злых духов воздуха *азрика* или *катеватос* (Арахоба), которые вызывают головные боли и особенно опасны для беременных. В Македонии в эти дни из страха перед азриками в полдень не ложатся в тени деревьев. Женщины остерегаются мыть голову (Vlachos, 244–245).

У южных славян известны следующие "старухины" дни: серб. *бабије, бабине уке*, отмечаемые в феврале (у мусульман В. Нахии, Филиповић, 1949, 291), *бабини дани* то же и *Гргурови хукови* (Попово поле, Мишовић, 378), *бабини и ђедови дневи* 'дни после Благовещения' (Куча, Дучић, 333), *бабини дни* 1–3 марта (Гевгелия, Тановић, 13), 1–9 марта (Лесковацкая Морава, Ђорђевић, 373), *баба-мартини дни* 'время от Великого четверга до Вознесения' (Црнорецкий окр., РСКНЈ, I, 290), *băbini dni, babini jârci, Băbini kozlići, băbini rōzajmenici, băbini ūkovi*, в Боснии *babine huke* (RHSJ, 1, 132–133), болг. (*трпуме*) *баби* 1–3 марта (Кюстендилско, Захариев, 1963, 387–388; Каменица, Захариев, 1935, 199), *бабине днене* '30–31 марта' (Родопы, БД, II, 125), 'последние дни, одолженные февралем марту' (Смоленско, АИБЕ), макед. *баби* 'три последних дня в марте или три первых – в апреле' (Охрид, Шапкарев, 394). У греков им соответствуют "старушечьи" дни, приходящиеся на 27 февраля – 5 марта от $\mu\epsilon\rho\varsigma \tau\eta\varsigma \gamma\rho\iota\alpha\varsigma$ (Rosetti, 123), у албанцев девять "старух" (Plakeza, отмечают во второй половине января (Жур, Филиповић, 143) или три "старухи" – 29–30 марта и 1 апреля (Рича, Нанн, 102). У французов *lâs djos de la veille* приходятся на 29 марта – 3 апреля (Верхние Вогезы, Lanher, Litaize, 36), *les jours de la Vielle* 29–31 марта (Юра, Beauquier, 47), *le dza à la Villè* (в выражении *le dza à la Villè çon pâ onco paxâ* "старухины дни еще не прошли" – о плохой, голодной весне, Фрибур, Meyer, 295, ср. аналогичное алб. $k\epsilon\mu\ i\ \alpha\kappa\omicron\mu\ i\ \mu\lambda\jmath\alpha\kappa\alpha\tau\epsilon$), у каталонцев *los dias de la Velha* (Русильон, Genper van, 952), в Провансе *Reguignado de la Vièio* ("старухина драка") 26 марта – 3 февраля (Mistral, 492–493), *Vaquèirièu* ("пастушка"), 29 марта – 4 апреля (Ibid, 495), *Jours de la Vaquèiro* (Буш-дю-Рон, Genper van, 953), *les Bachteirièous, Vaccharials* (Лангедок, Seignolle, 297).

У арабов "бабыми днями" называется неделя зимнего солнцестояния –

Ayan al Aġiż (Şaineanu, 20). В Марокко время *Ha'iyun* (25 февраля – 4 марта) называется также и *Tamġart* по имени героини легенды (Анн Вараин) в Хианне "старухиними" называется второй день этого периода (*nhār lā 'guz*, Westermarek, 174–175).

Судя по географии распространения легенды о мартовской старухе, а также учитывая большую полноту вариантов, распространенных в Балканах и в передней Азии, следовало бы присоединиться к гипотезе Юнгмана и А. ван Геннепа о восточносредиземноморском происхождении легенды. Более точная атрибуция пока невозможна, поскольку до сих пор так и не найден прототекст. Л. Шейнману предлагал рассматривать в качестве такового миф о Ниобее. Однако, на наш взгляд, основной мотив мифа – похвала потомством – возникает в исследуемой нами легенде крайне редко (в основном в его "орнитологической" вариации). Сам же по себе мотив окаменения распространен значительно шире нашей легенды. Кроме того, в античном мифе отсутствует другой важнейший элемент – связь старухи со скотом.

Предание, объясняющее происхождение "заемных" пограничных дней должно было возникнуть в ареале, где отсчет нового года ведется с весны (1 марта или весеннего равноденствия). Само существование переходных дней, разделяющих два основных времени года, является одним из основных признаков наступления нового года (среди других, отраженных в мартовской обрядности, – очистительные обряды).

Несмотря на большую устойчивость текста легенды на весьма обширной территории (а отголоски ее, как мы видели, возникают и за ее пределами) на периферии ареала происходит контаминация образов мартовской старухи и германской небесной старухи (Перхты, Фрау Холле), а также аналогичным реконструируемым персонажем у северных славян. Безусловно полезным было бы и исследование Бабы Докини с перспективе индоевропейских представлений о мифологической старухе (например, соотношение с "бабой", олицетворяющей смерть, уходящую зиму в весенней обрядности в центре Европы).

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

- АЕИМ – Архив за Етнографски Институт и Музей. София.
Азим-заде – *Азим-заде Э.Г.* Русско-славянская астрономическая и метеорологическая терминология в сравнительно-историческом и типологическом плане. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1979.
АИБЕ – Архив за Институт за български език.
БД – Българска диалектология. София. 1962. – Кн. 1–.
Гордлевский – *Гордлевский В.А.* Избр. соч. М., 1968. Т. 4.
Грбић – *Грбић М.* Српски народни обичаји из среза Бовљачког // СЕЗ. 1909. Књ. 14.
Дебелькович – *Дебелькович Д.* Обичаји српског народа // Там же. 1907. Књ. 7. С. 171–332.
Дучић – *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча // Там же. 1931. Књ. 48.
Горђевић – *Горђевић Д.М.* Живот и обичаји народни из Лесковачкој Морави // Там же. 1958. Књ. 70.
Захариев 1935 – *Захариев Й.* Каменица // СБНУ. 1935. Кн. XI.
Захариев 1963 – *Захариев Й.* Кюстендилската котловина. София. 1963.
Караџић – *Караџић В.* Сабрана дела. Београд. 1958. Т. 17.
Коледаров – *Коледаров П.* Народописни и фольклорни материали от с. Плевня, Драмско // СБНУ. 1963. Кн. 50. С. 57–120.

- Маринов – *Маринов Д.* Избр. произв. София, 1981. Т. 1.
Миков – *Миков Л.* Първомартенска обредност. София, 1985.
Мишовић – *Мишовић Љ.* Живот и обичаји Поповца // СЕЗ. 1952. Књ. 65.
Народна проза – Народна проза от Пазарджишко // СБНУ. 1980. Т. 61.
Пеев – *Пеев К.* Кукушкият говор. II // Студентски зборник. Скопје, 1988.
Пирински край – Пирински край. София, 1980.
Романски – Романски // СБНУ. 1974. Кн. 48.
РСКНЈ – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959. Књ. 1–.
Тановић – *Тановић С.* Српски народни обичаји у ђевђелијској Кази // СЕЗ. 1927. Књ. 40.
Филиповић – *Филиповић М.* Различита етнолошка грађа // Там же. 1967. Књ. 80.
Франко – *Франко І.* Людови вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. 1898. Т. 5. С. 160–218.
Хайтов – *Хайтов Н.* Село Яврово (Асеновградско). София, 1958.
Шапкарев – *Шапкарев К.А.* Сборник от български народни умотворения. София, 1968. Т. 1.
ALFC – *Dondiane C.* Atlas linguistique et ethnographique de la Franche-Comté. Paris, 1972.
ALW – *Hausi J.* Atlas linguistique de la Wallonie. Liège, 1955. Vol. 3.
Antologie – Antologie dialectalo-folclorica a României. Bucureşti, 1983. Vol. 1.
Banks – *Banks M.* British calendar customs. Scotland. London; Glasgow, 1939. Vol. 2.
Beauquier – *Beauquier C.* Traditions populaires: Les mois en Franche-Comté. Paris, 1900.
Bidault de l'Isle – *Bidault de l'Isle G.* Vieux dictons de nos campagnes. Paris, 1952. Vol. 1.
Bîrlea – *Bîrlea Oв.* Mică enciclopedie a poveştilor româneşti. Bucureşti, 1975.
Cristescu-Golopenția – *Cristescu-Golopenția S.* Drăguş, un sat din ţara Oltului (Făgăraş). Bucureşti, 1944.
Etnografia portuguesa – Etnografia portuguesa. Lisboa, 1985. Vol. IX.
Fochi – *Fochi A.* Datini şi eresuri de la sfîrşitul sec. al XIX-lea. Bucuresti, 1976.
Giusti, Capponi – *Giusti G., Capponi G.* Dizionario dei Proverbi italiani. Milano, 1956.
Gomis – *Gomis D.C.* Metereologia y agricultura popular. Barcelona, 1888.
Gorovei – *Gorovei A.* Credinţi şi superstiţii ale poporului român. Bucureşti, 1915.
Hahn – *Hahn J.G.* Albanische Studien. Jena, 1854. B. 3.
Hasdeu – *Hasdeu B.P.* Etymologicum magnum Romaniae. Bucureşti, 1972–1976. 3 vol.
Koseska – *Koseska V.* Bułgarskie słownictwo metereologiczne na tle ogólnosłowiańskim. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1972.
Lanher, Litaize – *Lanher J., Litaize A.* Au fil des mois. Nancy, 1985.
Legende – Legende populare româneşti. Bucureşti, 1981.
MALR – Micul Atlas lingvistic român. Cluj; Sibiu; Leipzig, 1938–1942. 3 vol.
Marian – *Marian S.F.I.* Sărbătorile la Români. Bucureşti, 1899. Vol. 2.
Meyer – *Meyer M.P.* Les jours d'emprunt // Romania. 1874. Vol. 3. P. 294–297.
Mistral – *Mistral F.* Mirèio. Avigno. 1859.
Muşlea – *Muşlea I.* Cercetări folclorice în ţara Oaġului // Anuarul Arhivei de Folclor. 1932. Vol. 1. P. 117–237.
Muşlea, Bîrlea – *Muşlea I., Bîrlea Oв.* Tipologia folclorului. Bucuresti, 1970.
Novacovicu – *Novacovicu E.* Sărbători băbeşti. Oraviţa, 1932.
Papahagi – *Papahagi T.* Mic dicţionar folcloric. Bucureşti, 1979.
Petrovici – *Petrovici E.* Folclor din Valea Almăjului (Banat) // Anuarul Arhivei de folclor. 1935. Vol. III. P. 25–158.
Radu, Maftai – *Radu C.G., Maftai N.* Dăneşti. Bucureşti, 1970.
Rădulescu-Codin – *Rădulescu-Codin C.* Legende, tradiţii şi amintiri istorice adunate din Oltenia şi din Muscel. Bucuresti, 1910.
Rosetti – *Rosetti A.* Istoria limbii romine. Bucureşti. 1964. Vol. 2.
RHSJ – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1976. 23 d.
Schnajder – *Schnajder Y.* Lud pecenizyński // Lud. 1907. T. 13.
Sébillot – *Sébillot P.* Le folclore de France. Paris, 1904. Vol. 1.
Seignolle – *Seignolle Cl.* Le Folclore de Languedoc. Paris, 1960.
Svensk folkpoesi – Svensk folkpoesi. Stockholm, 1977.
Săineanu – *Săineanu L.* Studii folklorice. Bucureşti, 1896.
Gennep van – *Gennep A. van.* Manuel de folclore français. Paris, 1947. Vol. 1. P. 3.
Vlachos – *Vlachos T.* Geister- und Dämonenverstellungen im Südosteuropäischen Raum griechischer

ВОКАТИВНЫЕ ФОРМУЛЫ НАРОДНОГО ВРАЧЕВАНИЯ У СЛАВЯН

В.В. Усачева

В статье рассматриваются лечебные приговоры, характерные для всего славянского континуума. Это тексты с определенной функциональной задачей – помочь человеку избавиться от болезни. Они отличаются краткостью, свободным построением, отсутствием развернутого многопланового повествовательного элемента и концовок-закрепок. Видимо, краткость этих высказываний способствовала их более широкому, по сравнению с многосоставными заговорными текстами, распространению среди носителей традиционной культуры¹.

Анализируемые краткие тексты состоят из двух частей. Первая часть – это вокатив, т.е. адресат, к которому обращаются с просьбой угрозы, предложением уйти. Вторая часть – это собственно выражение главной назначения формулы, выражение цели ее произнесения – магическая лечебная функция. В зависимости от адресата, называемого в первой части, вторая часть может меняться и выражать просьбу, приказ, требование или предложение обмена, сватовства, побратимства. В данной статье речь пойдет о первой части – о вокативной формуле – главном структурном компоненте, формально не включенном в предложение, выраженном словом или словосочетанием, называющим адресата, которому обращается говорящий с целью привлечь к себе внимание.

Субъект – больной или посредник (*знахарь, шептунья, бајалица, баячка, гушларка, заїкавачка*, мать больного ребенка, вообще любой человек, который произносит приговор-формулу и/или помогает совершить лечебный обряд) обращается непосредственно к болезни, больному органу, к светилам (луне, солнцу, звездам), природным явлениям, стихиям (ветру, заре, огню, воде, земле, росе), к растениям (деревьям, цветам и травам), животным, птицам, к хлебу-соли, пасхальному яйцу, мифологическим персонажам – виновникам болезни, к персонажам фиктивным праздникам (светлому воскресенью, страстной пятнице, четвергу, годовым праздникам), к Богу, святым, близнецам, к различным родам предметам, постройкам (серпу, черепку, сучку, овину), к веществам (дегтю). Обращение к перечисленным выше персонажам и предметам вызвано стремлением избавиться от недуга, но желание это может выражаться по-разному: это может быть просьба (польск. "Idź febro!" –

Познап. воев. Kolb. 15, 157), угроза (серб. "Бежи *страда*, гони те мајчина справа!" – Мил. 205), устрашение (блр. "*Pieczajka* ni pieczÿ, Spiekù cibiè na pieczÿ, / A źjem cibiè na paźÿ" – Fed. 405). Просьба может сопровождаться разного рода предложениями: обмен (рус. "*Ичень, ичень*, на тебе кукиш, што хочеш сабе купиш; купи сабе тапарок, сяки сабе попенѣ" (курск. – Машкин 91)³, рус. "*Матушка-ворогуша!* на тебе рубашку с раба божьего (имярек), а ты от меня откачнись прочь!" (Орлов. г. – Аф. 3, 94, сватовство, побратимство ("Лиса-паліса, у тэбэ дічка, у мэнэ сын. посватаймось, побратаймось, нэхай твоя дічка дасть сонливицы, а мій сын віддасть плаксывицы" – полесск. – Виноградова 84).

Такого рода приговоры можно разделить на две группы на основе разграничения персонажей разных уровней: болезни и посредники, помогающие избавлению от них. Первая группа объединяется обращениями к болезни (иногда к больному органу), которая должна стать исполнителем воли, желания больного – она должна удалиться и тем самым освободить больного от своего присутствия. Как известно, по народным представлениям болезнь входит в тело человека или в один из его органов, где и поселяется, питаясь его соками и причиняя страдания. Вторая группа приговоров объединяет тексты, в которых уже не болезнь будет исполнителем просьбы больного, а посредник, к помощи которого прибегает пациент. Посредники – светила, стихии, растения, животные и т.п. – должны забрать болезнь и дать человеку покой и облегчение.

Структура вокативных формул в приговорах описанного типа может быть представлена следующим образом:

V: рус. "*грьжа*"; болг. "*вечернице*"; польск. "*jęczmień*"; словц. "*slnko*".

V+V: блр. "*рабина, рабина*"; укр. "*молодик, молодик*"; макед. "*meseče, meseče!*" с.-хорв. "*слунце, слунце*".

V+V₁: рус. "*Восна Восновна*", "*заря заряница*", "*осина, осинушка*"; укр. "*молодыче молодой*"; блр. "*молодзік молоды*".

V+S_a (эпитет-прилагательное): чеш. "*měsíčku nový*". серб. "*издати проклетнице!*".

V+S_n (приложение-существительное): укр. "*месяцю князю!*", "*молодик гвоздик!*".

V+V+S_a: морав. "*lišaj, lišaj, veliký*".

V+V+V₁: блр. "*вецер, вецер, ветраник*"; словц. "*vodo, vodo, vodice*"; чеш. "*břede, břede bředoucí*".

V+V+V: словен. "*Oreh, oreh, oreh!*".

V+V+S_a: укр. "*терню, терню небоже*".

V+S_a+V: укр. "*horabe, božy horabe*"; чеш. "*střílly, milý střílly*".

V+S_a+V+S_a+V+S_a: рус. "*куры рабаи, куры сераи, куры чорнаи!*".

V+S_a+S_a+S_a: рус. "*куры рябии, хахлатьи, разнаперьи!*"

Кроме такой структуры вокативных формул встречаются еще более сложные, например, чеш. "*břede, břede bředoucí, peklo, peklo pekloucí*" или "*Břede, břede bředoucí, o Ty čerte čertoucí*" (V+V+V₁+S(S+S+S₁), V+V+V₁+S+A).

Как видим, вокативные формулы, независимо от адресата, имеют однотипную структуру.

Обратимся к группе приговоров, где в качестве обращения выступают названия болезней. Это может быть обычное, общепринятое данным социумом наименование в им. пад. ед. или мн. ч. или в форме вокатива в языках, где он сохранился): рус. "грыжа" ("Пойди, *грыжа*, с дровяного камня на пустое место, в темное место, где солнце не гревает" – Теноров 23), "кумаха"; укр. "зыхавко"; блр. "волосень", "волосьни" ("Разойдитесь вы, *волосьни*, по черной зямле, по цёмным лясу, по ширь бору, по белым камяню, у червону сосну: там сабе будзьця, там я пробувайця, свой воух пуцайця, рабы б. не чепайця" – Романов 169), "лечайка"; польск. "febrow", "różo" ("Stań spokojnie, *różo*, jako Pan nasz Jezus stawał w swojej godzinie" – Kolb. 39, 388–389; "Różo! ustępuj! ustępuj i martwe członki i niezarażaj żyjących, przedewszystkiem tego tu człowieka odtąd aż na wieki wieków +++" – Nadm. 138), "suchoty" ("Uciekajcie, *suchoty*, i stykane płoty – Познанский 230); чеш. "laky", "kryčky", "bradavice" ("Hran zvoní, nevíám komu, *bradavice* lezte dolů, až tam toho pochovají, ať vás tak zakopají⁴, – Южно-Чешская область – Bart. ML 233); слвц. "vlasy", "zimnica" ("No, *zimnica*, ti potom prídi naspet', keď táto žaba k nám Komloš v Henngrii – Horv. 1970, 128); серб. "мицина" ("Бежи, *мицина*, претераје те (јури те) мрцина" – БХ 322), "страва", "уроче" ("Урок седи у столицу, урочица под столицом: урок уриче, урочица одриче. Бежи *урочицу* гору, у воду; ту ти место није" – Левач – Мил. 299); болг. "брадавица", "газаци", "стрънку" ("Поди, *стрънку*, у Хурусипа!" – Маджаров 56); макед. "цермо" ("Ајде *цермо* по говеда!" – Куманово – Николов 28); словен. "bradavica" ("Bradavica, izgini, /polž te slini" – Möd. LMS 215), "lišaj", "zgaga" ("Beži, beži *zgaga*, /rit se vaga!"⁵ – Möd. LMS 146).

А.Ф. Гильфердинг приводит словинский приговор в переводе на русский язык, где также присутствует обращение к болезни – роже: "Останови *рожа*, как Господь наш Иисус Христос останавливался в свои часы" (Гильф. 79), ср. подобный польский приговор выше.

Если неизвестно, какой конкретно недуг докучает человеку, в качестве обращения выступает общее название болезни: рус. "уси хваробы" ("Хар *уси хваробы*, с пальчыкы, сустаўчыкы и с кастей и с мащей и с буйны галавы, и с хрябегный касти и ат ретивѳга сердца!" – Смол. г. – Добр. С. 198); польск. "chorobo" ("Gdy usłyszę dzwon kościelny, *chorobo*, przepadam się" – Серадз – Kasjan 257); чеш. "holení". Иногда и к конкретной болезни обращаются, называя ее общим названием *боль*, ср. словен. "Ti *holečini* pejt vn s tega mesa, ker te ta kršen človek preganja: V imenu Boga očeta in sina in svetega Duha, amen" – Möd. LMS 140). Так может быть названо болезненное состояние, вызванное сглазом, например, серб. "Иди, *боль*, у гору и у воду, у високе висине, у дубоке дубине, где певац не пева, а кока не какоће" (Мил., 300).

В некоторых случаях в качестве обращения – названия болезни

выступает словосочетание: польск. *kurza ślepota*; чеш. морав. *namná kost'* ("Namná kosti, přestaň růsti, jak neroste kamení od Krista Pána narození" – Bart. ML 235); вблизи г. Брно болезнь глаз, называемую *vličí mhlá*, изгоняют, ожидая, когда пастух пригонит стадо в деревню, говоря: "Pastýř žene do vsi, *vličí mhló*, jdi ze vsi" (Ibid. 225).

Иногда обращение – название болезни – сопровождает эпитет, которым говорящий выражает свое отношение к ней: словен. "Ti *grdi trot*, / na veliki petek pred sončnim vzhodom že špeh ješ!" (Крчани в Каринтии – Möd. LMS 155), "Ti *neznana bula* (опухоль), pejd preč, te preganjam, te panam. V imenu Boga očeta in sina in svetega Duha" (Боровница – Ibid. 224).

Как видно из приведенных примеров, перед обращением или после него может употребляться местоимение "ты" или "вы", что подчеркивает и усиливает экспрессивно-коммуникативный эффект: блр. "вы, *волосьни*"; польск. "Szedł Pan Jezus przez blonie i niósł w swym ręku trzy róże: jedną zeschlą, drugą zwiędłą, trzecia wniwecz się obróciła. Zgiń i ty, *róże*, przez moc boską, w imię Ojca, i Syna, i Ducha świętego. Amen" (Вет. 1, 268).

Персонифицированный образ болезни, которую можно испугать, подобно своей волс, воочию стоит перед исполнителем обряда. Особенно ярко это проявляется в приговорах, использующих прием редупликации обращения, что усиливает эффект воздействия на болезнь.

Редуплицированные обращения к болезни встречаются во всех славянских традициях: рус. "Грыжа, *грыжа*, не ты меня грызешь, а я тебя грызу" (яросл. – СРНГ 7, 174: под *грыжа*); блр. "Ты, *рожа*, *рожа*! ты выросла и до цела грешнаго пришла, – хучей жа росьци, да разцветай и звяўшы с твару (=лица) продай" (Вет. 1, 261), "Криксы, *криксы*, дарую я вас хлебом-солью, белой рубашечкой, красным поясочком, – даруюца мойго дзицяци добрым здоровьем и сном" (Орш. у. – Романов 32)⁶; "Уроцы, *уроцы*, скацицесь, звалицесь з буйнэй головы, з горючей криви; так и ты, жаба (ангина): палю цябе павучиной и огнем"⁷ (там же: 88); укр. "Икавко, *икавко*!", "Волос, *волос*", "Грызъ, *грызъ*, не грызи ж ты тут, бо у мене зубы щучи, я тебе зубамы выгрызу, а губами выщенчу" (новорос. – Вет. 2, 255), "Višćico, *višćico* (короста на лице ребенка), it do kamenici, tam jest tvoja mati, bude ti jisti davati" (вост. Словакия – Muš. 330); польск. "Liszaj, *liszaj*" (Кюявы – Sz.-B. 48), "Róžo, *róžo*, ustap i na trupa wstap! Zostaw żywych w spokojności odtąd – jaz do wieczności" (Жешов. в. – Baran. 266), "Uroki! *uroki!* / Jageście z wiatru, / Idźcie pod obłoki. / Jageście z baby, / Idźcie pod chawelkę" (Жешов. в. – Kasjan 253); словен. "Šeči, *šeči*, vas já dävädäsedävet! No, če vas já dävädäsedävet, te vaz vnëmär näj bo stô! či stä dôzdaj f tój 'obnänj trgäli, trgajtä zäj äščä bôlä!" (Möd. LMS 182)⁸.

К редуплицированному названию болезни может прибавляться эпитет: он либо следует непосредственно за удвоенной вокативной формулой, либо разбивает ее: чеш. морав. "Lišaj, *lišaj veliký*" (MS 2, 754), "Střily, *milý střily*, z čehož jste se slily? Z náhlého jídla nebo pití? Zanechej toho, nebudeš jich mítí" (Западная Моравия – Bart. ML 213).

В Моравии же записаны тексты, в которых используется прием утращения, причем третий компонент обращения – словообразовательный коррелят названия болезни. Кроме того, вокативная формула осложнена развернутым эпитетом, выражающим негативное отношение говорящего к недугу – его ругают, называют пеклом, адом, чертом: "Břede, břede, bředoucí, peklo, peklo pekloucí, židi v pátek maso jijo, a' tento břed také snijí" (Брно – Bart. ML, 230), "Břede, břede, bředoucí, ty peklo horoucí, jestli ty mla nevyrosteš jak ta panská stodola, přestaň na mém těle růsti" (Тишнев – Ibid. 230), "Břede, břede bředoucí, ó Ty čerte čertoucí, za kněžovou stodolou nic" (Брно – Ibid. 230).

В сербских формулах обращение также может дополняться приложением, в котором заговаривающий проклинает болезнь: "Беж, издату (болезнь живота) проклетнице! За ногу те ухватих, у море та бацих" (Мил. 285).

Перечисление нескольких названий болезней в вокативной формуле, к которым обращаются с просьбой или приказом уйти, встречается довольно редко: рус. "Уроки, призоры, прочь отойдите" (Даль ПРН 930); чеш. "Ouhytě, souhotě, / Stůjte tak tiše, / Jako stala voda. / V Jordaně u pána Ježíše; / Ze srdce, ze žil i z plic / Odejděte pryč. / K tomu..." (Вет. 4, 54); "Zaklénám vas, pakostnice, růžovnice, kostnice do lesa hlubokého, do dubů vysokého, do dřeva stojatého i ležatého, tam sebou mlat' te a třískejte, a tebe osobě N. pokoj dejte" (Вет. 1, 262)⁹.

В качестве обращения могут выступать эвфемизмы. Некоторые из них стали уже общепринятыми названиями болезни, например, чеш. и слов. *znamení*¹⁰ ("Nerost', perost', znamení, / jak neroste kamení / od Syna Božího narození" (Западная Словакия – Bart. ML 39), другие употребляют только в период эпидемий в селе или болезни в доме. Боясь вызвать гнев и рассердить болезнь, ее называют ласковыми именами: болг. "Е хайде мила здравичке; иди съ сбогом! Мило ни си, но время е да идем на госте на друго село. Хайде с здраве, здрава здравичке!", "Е хайде с здраве здрава здравичке! Наручай се и иди с здраве в еди кое си село; там хората съ добри, та ще те посрещнат и нагостят"¹¹. "Златнишче, милице, да си доиш, да си се измиеш, и да нечиниш ни нищо завал" (Струга – СБНУ 9, 136), "Ут смётити дуйде и уф сметити си иди, блага и медина" (Неврокоп – СБНУ 36, 162)¹². Употребляют при этом и уменьшительные названия (рус. *оспица*, укр. *ураз-уразыку*), присваивают ей имя собственное, выражая тем самым уважение и почтение: рус. "Чирю Василь, поди с моего тела в чистое поле, в зеленые луга, с буйными ветрами, вихрями"¹³; "Прости меня, *оспица*, прости, *Афанасьевна*, чем перед тобою согрubiла, чем провинилась!" (Даль 3, 702: под *оспа*)¹⁴, "Оспа Ивановна" (Кул.). Используются для этих целей и термины родства: рус. "Матушка-ворогуша" (Орлов. губ. – Аф. 3, 94), "Оспа-матушка" (Олов. губ. – Кул.), "Вот вам, двенадцать сестер, хлеб-соль, полноте меня мучить и отстаньте от меня"¹⁵; укр. "Выплынь, *бабка*, дам тобі ябко" (Еф. МЗ, 10 – говорят, чтобы выгнать соринку из глаза); чеш. морав.

"Boule, pachule, stůjte tak tiše, jako stála voda v Jordanu u Pána Ježíše" (Bart. ML 229). Как известно, использование терминов родства в любой опасной ситуации характерно для народной традиции, ср., например, обращение к водяному "дедушка" и др.

В некоторых случаях употребляются не эвфемизмы, а дефемизмы, имеющие ярко выраженную негативную окраску. К болезни обращаются, называя ее вульгарными, грубыми наименованиями. Например, в Моравии лихорадку называют *psina*: "Pod', *pseno*, já ti zaneso pryč!" – говорят ей, набрасывая на шею пациента соломенный жгут, который потом снимают с больного и вешают на ствол дерева, считая, что вместе с ним перенесли и болезнь (Bart. ML 219); серб. "Беж', *погане* од погана" – этими словами на Косовом поле изгоняют кашель, окуривая при этом больного¹⁶.

В эвфемизме может быть зашифрована предполагаемая причина болезни. Например, сербы называют рожу *намерчина*, если полагают, что она возникла в результате чьего-то злого умысла. Выгоняют ее из дому, размахивая метлой и произнося слова: "О ти *намерчино*, погубих ти оца, майку, брата, сестру, стрица и стрину!" (Мил. 271).

Иногда обращаются не к болезни, а к больному органу, части тела, к крови, которую не могут остановить: блр. "Зубинки, зубинки, лезьте на дубинки" (Познанский, 273)¹⁷; "Золотница, золотница ('матка'), стань ты на пуповища, и не тзывайся а ни ветром, ни молодзиком" (Витеб. у. – Романов 59); польск. "O ty psia krew, *macica*, pachodz na swoje micjsce!" (Луковец Мазовецкий – ZWAK 8, 298); словен. "V imenu Boga očeta, sina, svetega duha, amen. / Vsa ta kri je sirdila, / ko je Kristus na križu visel. / Kri, ustavi se! To je mojga boga volja. / Srečna rana, srečna rana, srečen je dan, ko je Kristus rojen bil" – говорят при порезе, обращаясь к крови с просьбой остановиться, а потом и к самой ране (Загорье на р. Сава – Möd. LMS 243). В болгарских приговорах от испуга отразилось поверье, что сердце в таких случаях меняет свое положение, поэтому к нему обращаются с нежностью и мольбой, прося вернуться на место: "Елъ си, *сърце*, námесту!" (вост. Странджа – Маджаров 54).

Вокативные формулы рассмотренных выше текстов объединяет единый адресат – болезни (изредка – больной орган), с которыми человек вступает в контакт для избавления от недуга. Цель контакта – внушить болезни необходимость покинуть человека, что достигается разными способами – просьбой, угрозой, мольбой. В данном случае исполнителем воли человека является сама болезнь. Может меняться и стилистика вокативных формул: обращение может быть нейтральным (наименование болезни), нейтрально-эмоциональным (редуплицированное название болезни), экспрессивно-эмоционально-оценочным (эвфемизмы, дефемизмы, прости или развернутые эпитеты, приложения, присоединенные к нейтральному названию болезни).

Вторая группа представленных ниже приговоров отличается от первой не структурой вокативных формул, а адресатом, к которому зывает больной, но адресаты здесь выступают не как исполнители просьбы (требования) больного, а как посредники между пациентом и недугом.

Именно посреднику отводится роль избавителя от напасти. Персонажиный ряд вокативных блоков разнообразен и многочислен. Это луна, солнце, звезды, заря, ветер, огонь, вода, земля, роса, береза, бузина, дуб, орех, осина, рябина, сосна, терн, лес, дубрава, жито, ячмень, тысячелистник, "златноглав", "водовчица", "боквица", чертополох, роза, куры, черви, журавли, собака, крот, святые, Бог, персонажифицированные праздники: светлое воскресенье, страстная пятница, четверг, хлеб, соль, пасхальное яйцо, серп, черенок, сучок, деготь, овин, близнецы, мифологические персонажи.

Ниже приводимые тексты сгруппированы по адресатам, к которым обращаются с просьбой забрать, унести, снять, смыть болезни, обменяться чем-нибудь, например, бессонницу выменивают на сон, мед и вино – на молоко и т.д.

Имя адресата может удваиваться, утраиваться (рус. *месяц, месяц*; слов. *vodo, vodo, vodice*) сопровождаться эпитетом (словен. *sveta vodo*), приложением-сравнением (укр. *мисяцю новий, князю молодий*); адресату принаивается имя собственное (главным образом, воде: укр. *водичко арданічко*, слов. *Ty, Jordán*).

Обращение к стихиям, к светилам, к природе, окружающей человека со своими трудностями, лишениями, напастями, вполне привычно для народной традиции. Это отразилось и в малых формах фольклора, таких, как приговоры¹⁸.

Обращение к ветру: блр. "Вецер, вецер, ветраник, возьми свой сухотник! Не сама я собой помогаю, – божей мацяру святэй, святым Михайлом рахайлом. Божая мацяра поможи пособи!" (Орш. у. – Романов 35)¹⁹.

Обращение к заре. Чаще всего зарю просили забрать бессонницу (криксы) и дать сон: рус. "Заря, заряница, красна девица, возьми свое криксу, отдай нам сон", "Заря орина (зарина), заря скорина, возьми с рабы младенца зыбки и рыбки дневные и ночные!" (Даль ПРН 403, 404); "Зоря зоряница, возьми бессонницу безугомонницу, а дай нам сон угомон" (Арх. г. – Подв. 161); польск. "Zaże, zaże, zażycki – weźcie temu dziecku pospiski" (центр. Польша – Pełka PDL 156)²⁰. В русском приговоре зарю просят снять горлицу – болезнь горла: "Заря зарница, красная девица, возьми с рабы Божией (имя) горлицу, понеси ее в лес на осину, на самую вершину, пускай ее ветром бьет" (Приангарье – Савельев 16), а украинцы просят забрать желтуху: "Зори зоряницы, возьмий р.Б. Н жовтяться раши и повранни, денны и повденны, вечирни и повечирни, ночныи и повночныи" (Вет. 3, 270)²¹.

К огню обращаются в тех случаях, когда есть кожные проявления болезни – сыпь, жар, или ожог: рус. "Огонь, огонь! возьми свой огник" говорят, высекая над сыпью огонь (курск. – Аф. I, 204); словен. "Bež ogenj! Jaz te preganjam s frišno vodo, / kakor je krščival Kristus v njoj!" произносят, брызгая водой на обожженное место (Горная Савинская долина – Möd. LMS 271).

Обращение к воде. Главная мысль этих текстов – ритуальное очищение, стремление избавиться от болезни, с одной стороны, и от возможной порчи – с другой, т.е. охранное очищение²²: блр. "Вучышчаеш

вода, лугі, берэгі, вучышч і палца од воласа" (название болезни) (Туровщина – ТСл 1; 136); укр. "Водо Елено, очищаешь лугы и берегты, очисти мене, вѣд всѣго злого, вѣд болѣсти и слабости" (Подол. г. – Еф. МЗ 29)²⁴. Девушки-гуцулки, умываясь речной водой, освященной на богоявление, просили воду, которая омывает горы, долины, белые коренья, желтые камни, охранить их от лиха, от болезней и сделать их чистыми, как пречистая Дева: "Wodyce, Otenyce, Ardanyce! Umywasz góry, doliny, białe korzenie, żółte kamienie, omuj mnie od wszelkiego licha, od ustud, od merzy – chorób, abym była taka czysta, jak Panna przeczysta"²⁵. Украинцы вост. Словакии также обращаются к воде с просьбой смыть с них болезни: "Vodičko-jordaničko, omuvaš ty pisok, kamiňa, omuj že s tej Hanči bol'iňa" (Муш. 326), а словаки подобный приговор произносили утром Вербного воскресенья, умываясь водой из ручья и называя ее собственным именем Иордан: "Ty, Jordán, jak berieš kamenie, / tak ber z môjho tela bolenie" (Horv. RZL 177).

В Вармии на Пасху на рассвете шли к реке, умывались, веря, что это излечит их от болезней и даст здоровье на целый год. Воду приветствовали и просили омыть их, как она омывает все коренья: "Dobry dzień wódko! wodo kryształowa, obmywasz wszelkie korzenie, obmyj i mnie"²⁶.

Чехи обращаются к воде с такими словами: "Vodo, vodo, vodice, sv. Jana křtitelnice!" (Bart. ML 217), "Studená vodičko, proude!", "Voděnko čistá, která tečeš z Jordána od Pána Krista...", "Ach, proude, proude, / poslal mě Pán Kristus k tobě, / aby si sejmul z mého těla / všecky neduhy k sobě" (Ручей, ручей, послал меня Христос к тебе, чтобы ты смыл с моего тела все недуги – Моравия – Bart. ML 36). В районе Брно записан приговор, который произносил больной в страстную пятницу, стоя на коленях на берегу реки (ручья) и умываясь: "Vítám ti, vodičko čistá. / tečeš vod Pána Krista, / slyšel jsem, že se budeš vdávati, / nemám ti co na svatbu dáti, / jenom tu své neduhy (jmenuje ji) / ti na svatbu přináším". В приговоре отражен редкий мотив – свадьба и дар на свадьбу: больного сообщает воде, что слышал о ее предстоящей свадьбе, но ему нечего дать ей в дар, кроме своей болезни, которую он и приносит на свадьбу (Bart. ML: 37–38)²⁷. Приветствуя воду, словенцы в районе Илирской Бистрицы называют ее святой, полагая, что она исцеляет все недуги: "Dobro jutro, sveta voda, ki ozdraviš različne bolezni!" (Möd. LMS 60)²⁸.

Обращение к земле выступает в русском приговоре, который приносит больной лихорадкой на том месте, где, по его представлению, его схватила "кумаха". Он посыпает вокруг себя ячневую крупу и, раскланиваясь на все стороны, говорит: "Прости, сторона, мать сыра земля! вот тебе круниц на кашу, вот и тебе, кумаха!" – здесь и обращение к земле, и к лихорадке, которую больной пытается задобрить, накормив ее (Костром. губ. – Сахаров СРН 246). А. Ветухов приводит лечебную формулу, которая генетически возникла из обряда каения земле: "Прости меня, матушка земля, в чем согрешил" – говорит человек, наклонясь к земле и выпрямляясь, избавляясь таким образом от вывиха (Вет. 4, 96)²⁹.

Обращение к росе обычно связано с желанием получить у нее здоровье

и красоту: словен. "*Spreljuba binkoštna rosica, / spér moja glavica*" говорили в Полянской долине (Гореньско) на Троицу, умываясь росой брызгая на волосы, чтобы не получить лишай³⁰.

Светила – солнце, луна, звезды – пользуются особым уважением, почитанием в народной традиции, они вызывают и страх, и благоговение. Ними связывают и многие события в жизни человека. К ним обращаются при болезнях. Например, в Словакии мать, стоя с больным ребенком, руками под орехом, просит солнце уйти, скрыться – тогда исчезнет, придет и болезнь за корой ореха: "*Zájdí, slnko, za hory, / A tieto gríroty / Za ogehovč kôry*" (Holuby NP 334). Сербы Лесковацкой Моравы просят солнце изгнать ребенка от бессонницы: "*Слунце, слунце, доста је плакаја моје за твоју ћерку а с'г она да плаче за мојега сина*" (Ђорђ. 430).

Широко распространено обращение к звездам, в частности к вечерней звезде, в болгарской народной традиции, например, в Пирине просят звезду принести лекарство больному ребенку: "*Вечернице, къде втврне на мойто дете лек да донесеш*"³¹.

Особым расположением больных пользуется луна, к которой обращаются, увидя в первый раз молодой месяц, с надеждой заручиться поддержкой, получить содействие в излечении от туберкулеза, зубной боли, ревматизма и других заболеваний. Просят у луны здоровья, счастья, других благ³². Довольно часто выступает просителем молодая мать, которой мало или нет молока.

В форме обращения выступает вокатив, иногда осложненный эпитетом, отражающим доброе, почтительное отношение к адресату, которого ждут помощи в исцелении. Его называют *новый, молодой, двурогий*. Интерес представляют лексические варианты к названию луны³⁴. В украинских заговорах, наряду с лексемой *місяць* (зват. форма *місяцю*), употребляется название *молодик* (зват. форма – *молодиче*). Само слово указывает, что обращаются к молодой луне, так как важным условием совершения лечебного обряда является время его свершения. В данном случае – момент поволения. Месяц называют *князем, королем, царем* – обычными для народной словесности поэтическими сравнениями. Редупликация иногда производится не как простое удвоение, а за счет словообразовательного повтора (блр. *молодзік молоды*).

Приведем наиболее яркие примеры подобных текстов: словен. "*Лунce rastí, to, kar držim, naj se posuši!*" (Полянская долина – Möd. LMS 2) говорят, смотря на месяц и держась за бородавки – "Луна, ты расти, а что держу, пусть засохнет!", серб. "*Месече, ти сијаш и дан и ноћ, видиш што цар вечера: или рака или мојега далака*" (*далак* – желудочная болезнь; обряд лечения совершается в лунном свете: больной зажигает свечу и держа ее на животе, произносит три раза слова приговора: "*Месяц, ты светишь и день и ночь, и видишь, что царь ест: или рака или мою болезнь*" – БХ 290); чеш. "*Vítám, tě, měsíčku nový, aby mne nebolel můj pohy*" (Adamek 15), "*Měsíček nový, aby mne nebolely ruce ať pohy*" (Вахня – Bart. ML 291). В Моравской Словакии от болезни *hostec* (трудно определяемое заболевание) произносят формулу перед восходом или по-

захода солнца: "*Vítaj, vítaj, měsíčku dvojrohý, aby nebyl hostec v očích a nose, až budeš trojrohý. K tomu nám dopomáhaj Bůh Otec, Syn a Duch svatý, amen!*" (MS 2, 753; "Приветствую тебя, двурогий месяц, чтобы не был гостец в глазах и носу до тех пор, пока будешь трехрогий"); укр. "*Месяцю князю!*", "*Місяцю новий, князю молодий, на тоби боклаг порожний, дай мени боклаг повний*" (Вет. 4, 54 – просит мать ребенка, больного туберкулезом ("сухоткой"), вынося его в новолуние во двор), "*Добры вечир, тоби, молодиче молодий, на тоби хрест золотый! Місяцю молодий, повывайдося и повитайдося: я тебе медом и вином, а ты мене билим молоком*" (с. Полствин Канев. у. Киев. г. – Гр. ЭМ 2, 316), "*Молодик гвоздик, тоби роги красні, мени очи ясні*" (Еф. МЗ 7); хорв. "*Oj mjesече, mladi mlagjače, / stari starjače! / Kada tebe ujela zmija / iza jelova panja / onda i mene zaboljela glava. / Niti tebeujela zmija / iza jelova panja, / niti mene zaboljela glava!*" (Краусс 15; говорят, глядя на луну при головной боли: "Ой месяц, молодой молодец, старый старец! Когда тебя укусила змея из-за елового пня, тогда у меня заболела голова. Ни тебя не укусила змея... – ни у меня не заболела голова"); блр. "*Молодзік молодый, у цябе рог золотый: молодзіку на стояння, косьци на поляччя*" (Могилев. г. – Романов 83: сказать, как увидишь первый раз молодую луну – целый месяц зубы не будут болеть); "*Молодзік молоды, тобе рог золоты, а мне здорбвусе ногі*" (ТСл 3, 87: под *молоды*); укр. "*Молодик, молодик! В тебе роги золоты: твоим рогам не стоять, моим зубам не болеть!*" (Еф. МЗ 7); хорв. чак. "*Misec, misec! Kade se mi bival? / Zad gore san slezene prebijal. / Prebij je i meni*" (Истрия – Möd. LMS 166: человек с большой селезенкой обращался к луне в период ее убывания: "Месяц, месяц! Где ты был? – За горой селезенку пробивал. – Пробей ее и мне!").

Поэтика обращений к луне с просьбой о здоровье, т.е. таких, главной целью которых является уберечь себя от воздействия злых духов болезни, не отличается от приведенных выше текстов. И здесь вокативные формулы строятся с использованием редуплицирования обращения (*молодик, молодик*), уменьшительных форм (*měsíček*), именования месяца *батюшкой, королем, небесным властелином*, например, рус. "*Батюшка светел месяц – золотые рога! тебе на гляденье, а мне на здоровье!*" (Воронеж. г.)³⁵; слов. "*Vítaj, vítaj, nový králik! / Ja teba vítam na nebi, / A ty mňa vítaj na zemi. Jako's ma zdravú našel, / Tak abys ma zdravú odešal*" (Holuby NP 371); серб. "*Здрав здрављаче, весељаче! Венац ти на главу, а мени здравље и весеље у кућу*" (Шумадија – Мил. 62).

В славянской лечебной практике широко известны приговоры, в которых больной обращается к определенному растению с просьбой или угрозой (например, рус. "*Дуб, дуб, возьми свою глоть (название болезни), не возьмешь свою глоть, сгложу тебя с ветвями и кореньями*" – Саратов. губ. – СРНГ 6, 203: под *глоть*)³⁶ изгнать его от недуга³⁷. Растение просят спасти, помочь, взять на себя, съесть, держать боль, болезнь. Взамен на "исцеление", выздоровление, на успокоение больного органа (например, зубов) – обещание не трогать, не есть, не жечь, не ломать, не рубить, охранять.

Чаще в избавители и союзники выбирают деревья: березу, бузину, дуб, осину, орех, рябину, терн, реже – травянистые растения³⁸.

Вокативные формулы и в этих приговорах могут быть одно- и многосоставными: рус. "Возьми, береза, свое, а отдай мое" (Познанский 273); польск. "Zjedz jęczmień jęczmień" – говорит больной, дотрагиваясь до ячменя на веке ячменным зерном³⁹; чеш. "Beze, posílá mě pán Bůh k tobě, abyš mne vzal ze mne na sebe" (Sobotka 192. "Бузина! посылает меня Господь Бог к тебе, чтобы ты взяла мой недуг с меня на себя"); луж. (в переводе с польск.) "Dzień dobry, bzie, ja NN niosę ci swojã dziewięćdziesiątã dziewięć zimnicę..." (Bieg. КОМ 471); польск. "Święty bzie, weź moje bolenie / po swoje zdrowe korzenie", "A ty, święty bzie! ja ciebie bronię od ognia, palenia, / a ty mnie broń od zębów bolenia" (Ibid. 471); рус. "Рябиனுшка кудрявая, я буду тебя ни рубить, ни ломать, ни кроить, пусть только будет нем твой зуб, как нема ты" (Манд. 110), "Матушка-рябина, уйми мою болезнь [зубную боль], я тебя не стану есть" (район Иванова-Вознесенска)⁴¹, "Житина, житина, возьми свою житину" (глазной ячмень) (Даль ПРН 402 – конувшись ячменя на веке ячменным зерном, скармливают его петуху, бросают в огонь или в колодец), "Осина, осина, возьми мою тресину, дай мне леготу" (Шенкур. у. Арх. г. – Познанский 273; произнеся формулу больной перевязывает осину своим поясом)⁴², "Сосна, сосна-ель, я тебе съем, с ветвями, со снетьями, с кореньями, со всем. Аминь" (Приангарь. Савельев 17); укр. "Pomahaj Boh horab, ratuj mene, horabe, božyj horabe, a kostyj bolenia, ja tebe budu ratowaty od ognia palenia" (Холмская Русь – Коф. 34, 187; "Помогай, рябина, спасай меня, божья рябина, от боли костей, а тебе буду спасать от огня"), "Terňu, terňu ňebože, / Trimaj suchoty, b dziecko pemože" (вост. Словакия – Mus. 327; приговаривая, выливая воду после купания больного ребенка на терновый куст, желая передать с водой болезнь); блр. "Рабі́на, рабі́на, шоб зуб пэрэстаў, я бы тебе не рэзаў, не ломаў и другім не пазваляў (с. Велута, Лунинец р-на Брест. о. – произнося формулу, трижды обходил вокруг рябины, целуя ее ветку или ствол)⁴³, "Орабі́на, орабі́на! Я не буду тебе ні секці ні ламаці, толькі зубу занываці" (Туровщина – ТСЛ 2, 111: под занываць).

У чехов и словенцев отмечено утروение вокатива: чеш. "Beze, beze, beze, / zima (диал. название лихорадки) na mne leze, / a až ze mne sleze, / a tebe pak vleze" (Sobotka 192), словен. "Oreh, oreh, oreh! Otroku zdravje, / te smgt!" (Словенская Истрия – Möd LMS 341; у ореха просят здоровья для больного рахитом ребенка, предрекая дереву смерть).

К растениям обращаются не только в случае болезни. Например, южных славян кизилу хотят отдать свою лень и сонливость, а взамен получить здоровье и урожай: "Drijen, drijen! ostavljam ti moj lijen i drijen! Tebi drijene moj lijen i drijem a meni zdravlje i plijen!" (Krauss 35).

Вокативные формулы, обращенные к животным, также известны во всем славянским традициям. В большинстве случаев приговор произносится увидев журавля, поймав рака, крота, придя в курятник, т.е. как и

случае с растениями, присутствуют реально те персонажи, к которым обращается больной или знахарь.

В восточнославянской традиции распространены приговоры, которые произносят, придя в курятник и прося кур забрать бессонницу: рус. "Куры рабаи, куры сераи, куры чорнаи! вазмита сваи криксы ат хришчоного, параждонага, малитвиннага раба Божия маладенца, аддайтя наш сон" (Обоян. у. Курск. г. – Машкин 89), "Куры рябьи, хахлатыи, разнаперыи! выбирайтя боль и притча из жил-суставыу у р. Б. Н" (смол. – Вет. 4, 38: притча – болезнь от злого духа, сходна с родимцем); блр. "Курочки-сокотушки, возмита от молоденца ночнушки; вам курочки спевати, а молоденцу спати" (Гомельск. у. – Романов 33).

Страдающие лихорадкой украинцы пытаются отдать ее раку ("Пльиви, раче, за водою, беры трясцю за собою")⁴⁴, а южные славяне просят улетающих журавлей взять ее с собой: "Žeravi! posite sa sobom pađu groznicu"⁴⁵ (Maretić 30).

При лечении зубной боли русские обращаются к кроту ("Кротик, ты кротик! Я пальцем своим из тебя всю кровь испускаю и им больные зубы излечую" – Сахаров СРН 106), а украинцы и чехи – к червяку, который, по народным представлениям, точит зуб: укр. "У недиллю рано ишли люде до церкви, а з церкви – до дому, выпадайте, червы, до долу" – Еф. МЗ 15); чеш. "Měšfček schází, červičku, jdi pruč" (произносят при убывании месяца – ČL 22, 206).

Полагают, что от бельма можно избавиться с помощью волов: укр. "Волы-буйволы, идиť до мене бильма зганяты, рогамы здіймать, хвостамы замитаты, очам просвітлосты дати" (Канев. у. Киев. г. – Гр. ЭМ 2, 40). В Банате больному ребенку дают кусок хлеба и яйцо, а остатки скармливают собаке со словами: "На, шара, Н-ову трипу" (название болезни) (БХ 324)⁴⁶.

Если в заговорах довольно часто присутствует мотив обращения за помощью к святым, Богу, то в коротких приговорах это редкое явление⁴⁷. Например, в польском приговоре обращаются к "своему святому": "Proszę cię mój święty, żebyś nakarmił te kości N. – Jak je nie nakarmisz, to je weś do swojej miłości" (Вет. 4, 54). Иногда называют имя святого: польск. "Święty Benonie, idź przez kołtonie" (Куявы – Kolb. 3, 95); словен. "Sveti Lovrenc! / Vzemi svojo pečenko (обоженное место) in daj mojo!" (Каринтия – Möd. LMS 270). Чаще всего адресатом выступает Бог: укр. "Господы, помогай! Рости в гору, як коноплына, будь червоний, як калына, набирайся сытності, як кабан сала" – произносят, смазывая ребенка, больного сухоткой, семенем калины с салом (Вет. 4, 54); рус. "Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, раба Божия (имя рек)" (произнести 40 раз от лихорадки), "Избавь, Господи, от двенадцати кумох, от Иродовых дочерей, худых, босых, нагих" (Виноградов 43, 44)⁴⁸; польск. "Panie Boże, na tę albo na tę stronę!" – просят Бога склонить болезнь в ту или иную сторону (т.е. на выздоровление, или на конец мучениям) (Куявы – Kolb. 3, 94), "Zdrowaś Maryja, niech cię zle mija" (Kolb. 3, 96)⁴⁹.

К персонифицированным дням недели, праздникам обращаются, как правило, с просьбой охранить от недугов. Эти мотивы присущи, в основном, чешской традиции. В Чехии в страстную пятницу до восхода солнца всей семьей в саду умывались свежей ключевой водой, чтобы были здоровыми целый год. Обряд сопровождался словами: "Vítáme tě, velká pátku, ty's nám přišel na ramátku, bys nás chránil od žloutenice a všeliki nemoce" (Чески Брод в р-не Колин-ČL 2, 701), "Vítám tě, Boží pátku, co nám přines na ramátku, aby žádná zimnice, ani žloutenice se na našem těle nevygázala" (Бероун, Среднечешская обл. – ČL 2, 703). В некоторых местах этот обряд совершали на Пасху и обращались с подобной просьбой к ней: "Vítáme tě, svatá Boží velkanoc, odejmi od nás trojí nemoc, ouplavnici, zimnici i padoucí nemoc" (р-н Страконице, Южно-Чеш. обл. – ČL 2, 701), "Vítám tě Boží svatá velikonoc, odvrať od nás všecku zlou i padoucí nemoc!" (морав. Bart. ML 206). Варианты обращений: "Slavná a veliká Velkonoci", "Veliká noc" (Среднечеш. обл. – ČL 2, 605, 611).

Большая группа текстов содержит обращение к мифологическим персонажам, которые, по народным поверьям, вызывают у детей плач, бессонницу. Для этих текстов характерно перечисление адресатов демонов: рус. "Полуношница, щекотаренка! Не играй моим дитяткой, играй прялочкой, веретенечком да пальмальной лопаточкой" (Пинежье – Павлова 33), "Щекотиха, будиха, вот тебе лучок (или прялица): играй, а младенца не буди" (Чердынь Перм. обл. – Даль ПРН 380), "Ночной бацько, ночная матка, не тешьсе моим дитишшом, а тешьсе прялочкой и веретешечкой" (р. Двина – Павлова 33). В текстах, представленных ниже, адресатом выступает и дневной и ночной демон, к нему обращается человек (вероятно мать) с требованием удалиться, не играй ребенком: "Денная рыкуша, ночная кликуша, идите прочь от моего младеня"⁵⁰ (Ожегова 47), "Ночница-полуношница, денница-полуденница, и играй рабой Божьей (-м) (имя), играй куклой" – при этом кладут куклу на подушку ребенка (Савельев 16).

В одном пинежском тексте зафиксирован редкий мотив – обращение водяному (вокатив с дополнительной эпитетной характеристикой) надеждой снискать понимание и избавление от недуга (ср. выше приведенные непосредственные обращения к самой воде с просьбой смыть болезни, облегчить страдания): "Царь деньской, а дедушка-водяной, да мне воды смыть и сполоскать все прытцы-призоры" (Ожегова 47), с смоленский приговор, где адресатом являются духи дома, поля, лес, гумна: "Хазяинушка дамавой и межавой и лисавой и гуменныи Хазяинушки и хазяюшки и прашу пакорна: придитя ўси хваробы вазьми на махи, на балоты, на гнилыя калоды" (Добр. СЭС 198).

Ряд текстов связан с мифическим существом, которое, полагаясь ночью душит человека. Чтобы от него избавиться, словаки советуют произнести следующие слова: "Dlaku-tilaku-vlkodlaku, / (далее – в переводе на польск. яз.) ile w miarze ziarnek maku, / ile gwiazd się światem toczy, / ty daj mi siechuch posy!"⁵¹ В Мёдерндорфер приводит несколько разных мотивов приговоров, в которых обращаются к *море*: грозятся заколоть

ножом, кладут его на ночь под голову, о чем ей и сообщают, когда она приближается: "Mora, te bom kar zaklal", гонят из дому, проклиная: "Presneta mora, boš šla iz hiše!", а иногда приглашают придти за хлебом и солью: "Mora, pridi jutri po kruh in sol!" (Доленско – Möd. LMS 111, 112, 114)⁵².

Сопоставление русских, украинских, белорусских, польских, лужицких, чешских, словацких, болгарских, сербских, македонских и словенских лечебных формул, употребляемых в иррациональном врачевании, свидетельствует о единстве славянских верований, представлений, воззрений об окружающем мире, о вере в неразрывную связь человека с природой, что нашло отражение и в языке. Вокативные формулы – главная часть рассмотренных текстов, построены по определенным моделям, что выявляется и прослеживается на персонажном уровне. При этом используются одни и те же языковые средства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Правда, фольклористы, наблюдавшие бытование заговоров на Русском Севере, отмечают, что почти каждый взрослый человек знал несколько обиденных заговоров от зубной боли, от укуса змеи, от чирья, от раны, а каждая женщина – заговоры от детских болезней. См.: Дмитриева С.И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 37; Смирнов Ю.И. Бытование заговоров на Русском Севере // ЭГ. С. 51.

² Приговор произносит больной лихорадкой после того, как просверлит дырку в лице, подует в нее, а сказав, забивает дырку колышком, уверенный в том, что убил болезнь.

³ Подобные формулы записаны и в других диалектных зонах: смол. (Добр. СЭС, 1,199), ворон. (СРНГ 16,46: под *кукуши*), сибир. (Савельев 18). Украинцы лечили ячмень на глазу схожими формулами: "Ячмень, ячмень, на тобі дулю" (Еф. МЗ 10), "Ячминець, ячминець! на тобі кукиш, що хочешь купуишь. Купи собі шабельку, зрубай головку" (Вет. 2,189).

⁴ А. Ветухов приводит из чешских источников несколько вариантов этого текста: "Hrana zvoní, nevím komu/bradavice, jdete z domu!az tam toho pochovaji./at vás take zakopají"; "Zvoní hrana, nevím komu, – bradavice jděte domů" (Вет. 1,276).

⁵ Приговор произносит страдающий от изжоги, стоя на ступеньке приставленной к стене лестнице.

⁶ Приговор сопровождает следующий обряд: берут горбушку ржаного хлеба, завертывают с солью в белую тряпицу, перевязывают красной ниткой и этим узелком гладят ребенка, старающегося бессонницей, по головке, после чего узелок бросают под печку и кланяются, не крестясь, произнося приведенные выше слова (Романов 32). Возможно, что в данном случае *криксы* – это не только болезнь, но и демоническое существо, насылающее болезнь. Ср. другой приговор от детской бессонницы, записанный также в белорусской зоне, в котором опять же можно найти совпадение названия болезни и демона, болезнь вызывающего: "Оставайтесь *иошницы* ў мазицы!" – говорит шенгуха, унося больного ребенка из курятника, где совершался обряд изгнания крикс; перед уходом она раскрывает мазицу с детем и наводит тень ребенка на деготь, а произнес приговор, закрывает мазицу (Гомельск. у. – Романов 33).

⁷ В этом приговоре, собственно, два обращения: редуцированное "уроцы" – и как название болезненного состояния, и видимо, как причина болезни, к которой обращаются во второй части текста – *жаба*.

⁸ Редупликация – прием, используемый и в других тематических группах заговоров. Так, при строительстве дома, вставляя дверную раму, говорили: "Двери, двери! будьте вы на заперти злому духови и ворови" (Иванов П. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате // Харьковский сборник. Харьков, 1889. Вып. 3. С. 54).

⁹ Последние два текста взяты А. Ветуховым из: Erben J.K. Česká zafikadla // ČČM. R. 34. Č. 1. 1860. S. 57, 53.

¹⁰ Многозначное слово, которым чаще всего называют кожные заболевания и болезни,

связанные с изменением и поражением кожного покрова: бородавки, лишай, мертвая кожа, золотуха и др.

¹¹ Весьма интересен обряд, который сопровождался этими двумя приговорами: старшая женщина, укладывая в мешочек специально испеченный хлебец, украшенный букетиком цветов, обращалась к болезни с просьбой уйти. Мужчина, взяв приготовленное, шел околицу, подальше от села и, придя к одиноко растущему дереву, забрасывал мешочек, и тогда со словами приветствия к болезни, приглашая ее к трапезе. Потом следовала просьба уйти в другое село, где также живут добрые люди, которые ее и встретят, и угостят (Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. С. 198–199).

¹² Эвфемизм "сладка и медена" (главным образом так называют тяжелые заболевания протекающие длительно и мучительно) подтверждается и действиями: для болезней эти специальные хлебцы, мажут их медом, раздают людям, оставляют на местах, где, по мнению, обитают болезни (у воды, на перекрестках дорог) или на том месте, где, по мнению, обитает больной, его "схватили болезнь". Г. Големанов замечает, что болезни, как и другие сверхъестественные духи, например, самовилы, самодивы, русалки, караконджо, называются "сладки и медени" из-за боязни их рассердить, назвав их настоящим именем, и тем самым вызвать еще больший гнев (СбНУ 30. София, 1914. С. 25).

¹³ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей // СЛ. 1982. С. 69.

¹⁴ Приговор произносится при совершении обряда, называемого "проститься с оспинцем". Олонечкой губ. больного приносят к тому, кто заболел раньше. Ему с тремя поклонками говорит вновь прибывший приведенный текст (Даль 3,702: под *о́сна*). Ср. еще шутивый приговор, записанный в Енисейском округе: "*Восна Восновна*, пожалуйте к нам, буду приником кормить и вином поить" (СРНГ 5,139), в котором отчество образовано от названия болезни – удвоенное достигнуто с помощью словообразовательного коррелята.

¹⁵ Лихорадка олицетворяется в образе двенадцати сестер или дочерей Ирода (Центр. Россия – Токарев 102). Н.Ф. Познанский считает, что "У нас сохранились только слабые остатки умилостивительных приношений духам, причиняющим болезни. Таково приношение лихорадкам пирожков, бросание зерен и хлеба-соли "тёткам", угощение хлебом-солом "крик". Жертвы и трапезы, действительные или воображаемые, помещаются в лес, болотах, очеретах, куда исылается болезнь. Это и понятно, так как нечистая сила причиняющая болезни, там и живет" (Познанский 234).

¹⁶ Дебелькович Д. Веровања српског народа на Косову пољу // СЕЗБ Књ. 50. Београд, 1934. С. 211.

¹⁷ Н. Виноградов приводит шутивый приговор, записанный в с. Спасское Козловского у. Костром. г.: "*Зубы, вы, зубы, / Выболите все зубы, / Оставайтесь одни губы*" (Виноградов 77, № 82). Построен он по канону обычного приговора – редуплицирование с прибавлением местоимения *вы* для усиления эффекта воздействия на "производителя" боли.

¹⁸ "В XVI в. Макарий писал, что по Руси во многих местах крепки обычаи предков. "Еще же скверные мольбища их лес, и камение, и реки и болота, источники и горы, солнце, луна и звезды". Не только христианский знахарь обращается к востоку, зорям, светилам. Но и приемы известны и заклинателям древней Индии" (Познанский 276–277).

¹⁹ Текст является отражением синкретизма языческих представлений и христианских воззрений: в первой части – характерное для народной традиции обращение к силе природы, во второй – желание заручиться и поддержкой Богородицы.

²⁰ См. персонажный ряд вокативных формул в заговорах от детской бессонницы Виноградова 83–84.

²¹ В ряде случаев в формуле нет прямого обращения к заре: "Как вечерняя и утренняя заря потухает, так бы у моего друга милого всем недугам потухать" (Аф. 1,226), но и в этом случае с зарей связывают надежду на исцеление.

²² Обычно очистительные обряды совершались перед Пасхой, в четверг или пятницу Страстной недели (иногда – на Богоявление) и были связаны с верой в охранительные свойства воды, в ее целебную силу, которая усиливается в эти дни. Это подтверждаются вокативные формулы заклинаний, производимых больными при погружении в реку: польские "*Wódziczko czyściszko!*", "*Wódeczko święta!*", "*Wódko, wódeczko! Obmywałaś kamienie, kogzemi obmyj i mnie grzeszne stworzenie*". По мнению К. Мошинского, подобные молитвы и их варианты, распространенные в Польше и на Руси, свидетельствуют об общем, но позднего происхождения первоначальной редакции этих текстов (Mosz. KLS 507). Ср. славянские

пример с территории польско-словацкого пограничья: "*Vod'ička čistička, / Kristova ma'ička, / omývaš brehy, korene, / omývaj i mňa, / biedne, hriěšne stvorenie*" (сев. Спиш – Horv. RZL 178; "*Чистая водичка, Христова матушка, омываешь ты берега, коренья, омой и меня, бедное, грешное существо*").

²³ См. работу: Судник Т.М. Белорусские заговоры, обращенные к воде // ЭТ. С. 72–74. В результате анализа внушительного набора обращений к воде автор относит подобные заговоры к кругу космологических текстов.

²⁴ "Еленюю" называют особый род непечатой воды (по имени изобретательницы). Для того, чтобы иметь воду Елену, нужно, чтобы зачерпывавший ее, был на тощах, и чтобы, идя за водой и возвращаясь с нею, ни с кем не разговаривал. Эта вода употребляется как лекарство от переструги, от пѳвиза, вихра, от курочки, от стѳклызны" (Еф. МЗ 29, № 85). О назывании воды у русских, белорусов, украинцев именами Елена, Ульяна см.: Агеева Р.А. "Царица-водица" в заговорах восточных славян // ЭТ. С. 39.

²⁵ Schnajder J. Z kraju Huculów // Lud. Lwów, 1899. Т. 5. С. 213. Украинское заклинание дано в переводе на польский язык.

²⁶ *Szyfer A. Zwyczaj, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*. Olsztyn, 1975. С. 56. Подобные тексты произносили и здоровые, прося оградить их от болезней в течение целого года, и больные, желающие излечиться от определенного недуга (в основном, от кожных болезней).

²⁷ Мотив обмена отражен в тексте, записанном в Далматской Загоре. Там на Рождество, придя к источнику, предлагали воде обмен дарами – ей бросали жито, вино, яблоки, а взамен просили счастье и здоровье: "*Hladno vodo, ja ti dajem dara, a ti mi ni srećice i zdravlja!*" (*Hrvatska Enciklopedija*. Zagreb, 1942. Sv. 3. S. 199: статья "Božić"). Закарпатские украинцы, одаривая воду, также просили взамен счастье, удачу: "Добрий день, *водічко арданічко!* Ти обмиваеш луги, береги, чорне каміня, жовте коріня, обмиј і мене рабу Божу Васи́ліну. Я даю тобі платню, а от тебе беру хосну" (*Потушняк Ф.* Вода в народнім верованю // Зоря. Унгар, 1942. Роч. 1. Ч. № 3–4. С. 359).

²⁸ Ср. приговор без обращения, в котором представлена двусоставная магическая формула, основанная на параллелизме: "Как чиста вода эта, так чтобы глаза мои были чисты" – при этом промывают глаза ключевой водой, в ключ бросают копейку (Даль ПРН 403), а в Хорватии (с. Ступинч близ Загреба) в первое утро нового года девушка обрызгивала всех домашних свежей водой, приговаривая: "*Tak budite friški, vi lenguzi (liječnice), kak je friška ova voda!*" (*Korenić St. Život, jezik i običaji Stupničana kraj Zagreba* // ZNŽO. Zagreb, 1896. Sv. 1. S. 143. "Будьте так резвы, вы лентяи, как быстра эта вода").

²⁹ У западных славян землю называют святой, обращаясь к ней не с просьбой исцеления, а желая поблагодарить за все то, что она дает человеку, за то, что она его носит: "*Dziękuję ci, święta ziemia, która mnie nosisz*" (Mosz. KLS 511–512).

³⁰ *Kuret N. Praznično leto Slovencev*. Celje, 1967. D. 2. S. 37. В других местах (Шкофа Лока), умываясь росой, говорили так, "*Oj binkoštna rosica, / napoln moja dušica!*" (Ibid.), а в Блоках просили у росы красоты: "*O, prcljuba binkoštna, rosica, / daj, da lepa bodo moja lica!*" (Mód. LMS 207).

³¹ *Пирински край*: Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. С. 459.

³² "Несколько неясна причина постоянного обращения к месяцу при заговаривании зубов. Мне кажется, что она кроется, с одной стороны, в представлении месяца как камнем... С другой стороны, в ассоциации месяца в народном представлении с покойником. Бледный лик луны напоминает лицо покойника... По этой ассоциации и обращаются к месяцу. Может быть, влияло сходство молодого месяца с зубом" (Познанский 268). По свидетельству польского ученого Й. Лигензы, в Силезии приветствовали только новый месяц, прося у него здоровья ног и зубов (*Ligeza J. Śląska kultura ludowa*. Katowice; Wrocław, 1948. S. 46).

³³ См. приговорные формулы, в которых обращаются к луне с просьбой о здоровье, об урожае, счастье в нашей работе "Молитвенные обращения к луне" // ЭТ. С. 189–190.

³⁴ Индоевропейское **louksnā*, к которому возводится слав. луна 'планета', появилось в результате табуистической замены давнего и.-е. названия **mēns-*, откуда праслав. **mēsęcь*. Запрет употребления первоначального названия основывался на верованиях в магические свойства луны (Этимологічний словник української мови. Київ. 1989. Т. 3. С. 305).

³⁵ *Буслав Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности. СПб., 1861. Т. 1. С. 248.

³⁶ Ср. блр. приговор, которые произносит страдающий лихорадкой, грызя кору осины "Zjem ja seb'ě!" – полагают, что горечь осины испугает болезнь (Mosz. KLS 213).

³⁷ Дереву передавали свою болезнь или получали от него силу, "Этнограф и теперь может наблюдать в "белой магии" европейских крестьян искусство лечить горячку и головные боли посредством передачи их раку или иглице, а лихорадку, подгагу и бородавку – передачей их иве, бузине, сосне или осине, с наговорами вроде следующих: "Доброе утро старушка, я отдаю тебе озноб"; "Добрый вечер, госпожа бузина, я принес мою лихорадку привешиваю ее к тебе и ухажу прочь..." (Гайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 334–335).

³⁸ Д. Зеленин называет чертополох, волчек, крапиву, дзеванну. От них требовали вывести червей в ране у домашнего скота (Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.: Л., 1937. С. 605). По свидетельству В.И. Даля, "на видах растения татарник народ заговаривает кровь, червей, лихорадку. Стебель пригибают, ломая и говоря: "Изведешь, отпущу, не изведешь, с корнем изжену". Коли заговор сделал свое, то идут в поле и отпускают татарник" (Даль 1,94: под *бодяк*). Интересен текст и рукописного чешского Травника 1700 г., в котором некий Ян, обращаясь к татарнику, предупреждает растение, что его мучения кончатся только тогда, когда оно выведет червей из головы Дороты, из ее тела, из всех ее членов. Текст обрамлен поздними христианскими клише – во имя Бога Отца, Бога Сына...: "Ve jménu Boha Odce, Boha Syna, Boha Duchu Svatého. Já Jan shejbám tě, zakrývám tě, mořím tě, *bodláčce*, dokud nedobydeš Dorotě červa z její hlavy, z jejího těla, z jejího ze všeho oudu. Toho mi dopomáhej Bůh † Odtec, Bůh † Syn, Bůh † Duch Svatý, všejeden Hospodin, jeden Bůh od věků na věky. Amen!" (ČL 22, 206).

³⁹ *Ciszewski St. Lud rolniczco-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim // ZWAK Kraków, 1887. Т. 11. С. 55.*

⁴⁰ Перенесение лихорадки и зубной боли на дерево, чаще всего на бузину, кроме славян, известно германским и романским народам (Bieg. KOM 472).

⁴¹ *Тульцева Л.А. Рябина в народных поверьях // СЭ. 1976. № 5. С. 94.* Ср. приговор без обращения: "Рябины никогда не есть, а (у такого-то) зубам не болеть" (Муром. у. – там же). Н. Познанский отмечает, что в заговорах от зубной боли, кроме рябины, упоминается бузина и дуб (Познанский 267). "В старину в засеках тульской губернии поселене отыскивали старые дубов, при которых вытекали бы ключи. С таких дубов они сдирали кору..., привешивали себе на ладонки – в предохранение от зубной боли" (Сахаров СРН 291).

⁴² "На осину заговаривают лихорадку и зубы: вырезав треугольник из коры..., трут и десны до крови, и прикладывают его опять на свое место" (Даль 2,696: под *осина*).

⁴³ *Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 146.*

⁴⁴ *Даль В.И. О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа. М., 1880. С. 79.* В обряде действительно "участвует" живой рак, которому в клешню вкладывают срезанные большого ногтя и волосы, завернутые в бумажку, после чего рака пускают в воду приведенными выше словами.

⁴⁵ Ср. украинский приговор, в котором просят ласточку, увидев ее весной первый раз забрать веснушки: "*Ластивко! ластивко!* на тобі веснянки, дай мені білянки" (Вест. 278). У южных славян к птицам обращаются при выпадении у ребенка первого зуба: болг. "На ти, *врано*, кокален зъб, дай ми железен" (*Пирински край*, 387), серб. "*Врано, врано*, на ти коскен, дай ми гвоздени!" (Лесковачка Морава – Торф. 434) макед. "Савка, савка, на ти, *konjski zub, / Da mi dađeš železan zub!*" (*Simić S. Narodna medicina u Kratovu // ZNŽO. Zagreb. 1964. Кн. 42. С. 438*). Ср. белорусский шуточный приговор, который произносят дети после купания, прыгая на одной ноге: "*Уддду, уддду, вулі з вуха вуду*" (Тсл 5, 182).

⁴⁶ Обращаются к животным при выпадении первого зуба у ребенка с целью охранительной будущей от зубной боли. Адресатом вербального оберега является м ы ш ь (блр. *Мушка мушка* (т.е. мышка), на тебе косяного, а дай мне железного!" – Тсл 2,168; польск. "*Myśzka zrzepiayu, a dej mi kościany*" – Куявы – Sz.-B. 34), л и с и ц а (чеш. силез. "Ty máš *liščičko*, koščany a přines mi zaň železnu" – *Vyhliďal J. Ze života slezských dětí // ČL. Praha, 1896. Roč. 6. S. 144*). с о б а к а (болг. "На ти, *куче*, кокален зъб, та ми дай джилезен" (*Вакарелски Хр. Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото*). Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961. С. 62: скармливают собак-зуб, вложенный в кусок хлеба). Подобные формулы весьма многочисленны и однотипны как по структуре, так и по содержанию.

⁴⁷ Святые и боги "вводились для того, чтобы сослаться на их авторитет в оправдание того приема, какой применяет захарь" (Познанский 147).

⁴⁸ В СРНГ (вып. 5, с. 108) в словарной статье *Ворогуша* отмечено значение 'ночная бабочка' и объяснение: "Она дрожит крыльями, как в ознобе. Когда она летит, крестятся, говоря: *Прости, мне, бог от ней!*" (Жиздр. у. Калуж. г.). Если ее проглотить, то человек заболит лихорадкой, которую называют "ворогуша". Возможно здесь выступает обращение к Богу, но оно не выражено зват. формой.

⁴⁹ Приговор произносит больной лихорадкой, бросая нитку с узлами (по числу приступов болезни) через голову в воду, и быстро убегает, чтобы лихорадка не пошла за ним. Н.Ф. Сумцов, говоря о подобных словесных формулах, упоминает древних греков, которые всякое произвольное физиологическое явление приписывали влиянию божества, поэтому чихнув, восклицали: "Спаси, Зеве!" (*Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская Старина. Киев, 1890. Т. 28. № 1. С. 76*).

⁵⁰ По мнению С.С. Ожеговой, такие тексты – результат изменения первоначальной структуры заговора, проявляющийся в тенденции схематизации формулы, в выпадении отдельных мотивов, деградации художественной формы (Ожегова 47).

⁵¹ *Eljasz-Radzikowski S. Z folklorystyki słowackiej // Lud. Lwów, 1899. Т. 5. S. 298.* (Цит. работа У. Податранского в: "Sborník museálnej slovenskej spoločnosti").

⁵² Ср. подобный приговор, где обращение опущено: "Jutri pridí, bom ti dala tri dari: / kruha, moke in soli" (Mód. LMS 114).

СОКРАЩЕНИЯ

- Аф. – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Ч. 1–3.
БХ – Банатские Хсры. Нови Сад, 1958.
Вег. 1 – *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова // РФВ. Варшава, 1905. Т. 53. № 2.
Вег. 2 – *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания... // РФВ. Варшава, 1905. Т. 54. № 4.
Вег. 3 – *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания... // РФВ. Варшава, 1906. Т. 55. № 1–2.
Вег. 4 – *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания... // РФВ. Варшава, 1907. Т. 57. № 1–2, 3.
Виноградов – *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги и спасительные молитвы. СПб., 1909. Вып. 2.
Виноградова – *Виноградова Л.Н.* Славянские заговорные формулы от детской бессонницы // ЭТ. М., 1988. Ч. 1.
Гильф. – *Гильфердинг А.Ф.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // Этнографический сборник. СПб., 1862. Вып. 5.
ГР. ЭМ – *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Вып. 2.
Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1–4.
Даль ПРН – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
Добр. СЭС – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
Торп. – *Торфевит Т.Р.* Живот и обичаи народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
Еф. МЗ – *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
Кул. – *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
Маджаров – *Миджаров П.* Баяния и заклинания в репертоара на една посетелка на фолклор от источния дял на Странджа // Български фолклор. София, 1978. № 1.
Манд. – *Мандельштам И.* Опыт объяснения обычаев индоевропейских народов, созданных под влиянием мифа. СПб., 1882. Ч. 1.
Машкин – *Машкин.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1862. Вып. 5.
Мил. – *Миличевић М.* Живот Срба селѧка. Београд, 1984.
Николов – *Николов В.* Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово // Гласник етнографскога музеја, Скопју, 1960. I.
Ожегова – *Ожегова С.С.* Композиция и типы севернорусских заговоров // ЭТ. М., 1988. Ч. 1.
Павлова – *Павлова М.Р.* Использование атрибутов ткацкого производства в заговорах // ЭТ. М., 1988. Ч. 1.
Подв. – *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

- Познанский – Познанский Н.Ф. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Романов – Романов Е.Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- Савельев – Лечебные "наговоры" Приангарского края: из собрания А.А. Савельева. М., 1990 / Сост. В.Л. Кляус.
- Сахаров СРН – Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1989.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров / Под ред Ф.П. Филина. Л., 1965 –. Вып. 1 –.
- Токарев – Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М.; Л., 1957.
- Топоров – Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. IV.
- ТСл – Тураўскі слоўнік. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.
- ЭТ – Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. Ч. 1.
- Adámek – Adámek K.V. O léčení lidové. Praha, 1903.
- Baran. – Baranowski B. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Bart. ML – Bartoš F. Moravský lid. Telč, 1892.
- Bieg. KOM – Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
- Fed. – Federowski M. Lud białoruski na Rusi litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
- Holuby NP – Holuby J.L. Národopisné práce. Bratislava, 1958.
- Horv. RZ1 – Horváthová E. Rok v zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1987.
- Horv. 1970 – Horváthová E. Zvyky pri narodení dieťaťa v Slovenskom Komľóši v Maďarsku // Slavistika. Národopis. Bratislava, 1970.
- Kasjan – Kasjan J.M. Strategia i taktyka walki z chorobą w zamawianiach // Od Kochanowskiego do Różewicza. Warszawa; Poznań; Toruń, 1988.
- Kolb. – Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław, 1962. T. 15. Wrocław; Poznań, 1963. T. 31. 34. 1965. T. 39.
- Krauss – Krauss F.S. Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven. Münster i W., 1890.
- Maretić – Maretić T. Studije iz pučkoga vjerovanja i pričanja u Hrvatâ i Srbâ // Rad JAZU. Zagreb, 1882. Knj. 60.
- Möd. LMS – Möderndorfer V. Ljudska medicina pri slovcnih. Ljubljana, 1964.
- Mosz. KLS. – Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Cz. 1.
- MS – Moravské Slovensko. Praha, 1922. Sv. 2.
- Muš. – Mušinka M. Zdravotné povery v nektorých severozapadných obciach Bardejovského okresu. Nové obzory. Košice, 1962. N 4.
- Nadm. – Nadmorski J. Kaszuby i Kociewie: Język, zwyczaje, przesady... ludowe w północnej części Prus Zachodnich. Poznań, 1892.
- Pelka PDL – Pelka L. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
- Sobotka – Sobotka P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech i pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice. Praha, 1897.
- Sz.-B. – Szychowska-Boebel B. Lecznictwo ludowe na Kujawach. Toruń, 1972.

ОБОРОТНИЧЕСТВО КАК СВОЙСТВО СКАЗОЧНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Н.А. Ипатова

Мотив оборотничества может быть признан универсальным для разных этнических фольклорных и мифологических сюжетов. Способность к оборотничеству – характерная черта персонажей низшей мифологии (духов демонов, покойников, умерших предков). Этот мотив до настоящего времени не исследовался как самостоятельная проблема: обычно к теме оборотничества фольклористы обращались при изучении других вопросов

(чаще всего – быличек). Между тем, оборотничество заслуживает подробного исследования. В сказках, быличках, поверьях оно занимает особое место и может рассматриваться как межжанровый мотив, как элемент поэтики отдельного жанра. Особую роль этот мотив играет в составе волшебной сказки, где он служит "опознавательным знаком" при определении мифологического статуса сказочного персонажа (СП). Мотив оборотничества позволяет по-новому оценить систему СП в целом.

Оборотничество обычно понимается как перемена облика неким магическим способом, причем речь идет о временном превращении, с последующим возвращением к исходному виду (см.: Мифы народов мира. М. 1988. Т. 2. С. 234). Наиболее традиционной формой перемены облика (и в мифологических поверьях и в сказочных сюжетах) является перемена ипостаси (антропоморфный → зооморфный; зооморфный → антропоморфный). В более редких случаях и только в сказочных сюжетах СП может принимать вид нерасчлененного целого (змеиха одновременно является зеленым лугом с колодцем и плавающими в нем чашами, Афанасьев, № 136). К оборотничеству также относятся случаи, когда меняется не ипостась как таковая, а ее отдельные характеристики (размер, возраст, внешние данные); например, в рамках единого антропоморфного облика персонаж становится то старым, то молодым, то красивым и т.п. В более редких случаях возможно качественное изменение СП (у Ворона Вороновича отнимают перышко, и он, превратившись в обычного ворона, улетает в лес, Афанасьев, № 130). Особое место занимают превращения умерших. Кроме случаев явного перевоплощения после смерти (по совету коня, служанка разбрасывает "кругом дворца" землю, политую его кровью: вскоре там вырастают "славные садовые деревья", Афанасьев, № 209), к ним относятся также случаи, напоминающие переселение душ в растение (тростниковая дудочка поет голосом убитого брата, Афанасьев, № 244). Не совсем ясно, можно ли отнести к оборотничеству мотив оживления умерших.

Из-за сказочной недоговоренности иногда трудно бывает определить характер превращения. Поэтому сложными являются почти все ситуации типа "купания в молоке" (царевна вынуждает царя сварить Ивана в молоке, и Иван становится добрым молодцем, Афанасьев, № 130). К трудным относятся и случаи превращения в невидимку.

В качестве объекта исследования нами избирается ситуация оборотничества в составе сюжета волшебной сказки. Оборотничество может быть двух типов: 1) самопревращение ($S \rightarrow O$), где S – тот, кто превращается, O – тот, в кого превращается. Если же персонаж меняет облик не самостоятельно, а его "заколдовывает" другой, то такую ситуацию определяем как 2) агентивное превращение ($A \sim S \rightarrow O$), где A – агент (рис., Механизм превращения).

В типичной ситуации самопревращения персонаж меняет ипостась специально, с какой-то выгодной для него целью (бегство и т.п.). Особыми являются случаи, когда персонаж не может изменить облика без помощи другого лица (следуя совету, служанка бросает щепочку-молодца в озеро, и щепочка становится селезнем, Афанасьев, № 209). В схему усложненного оборотничества включается посредник (P), который иногда играет

I. Механизм превращения

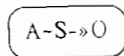
Основные типы превращения

I тип



(самопревращение)

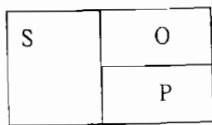
II тип



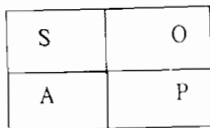
(заколдовывание)

Структура

I



II

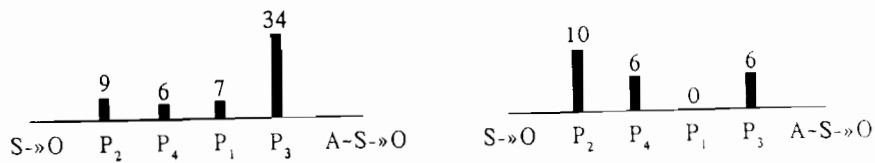


II. Шкала мифологичности



Русская сказка (56)

Белорусская сказка (22)



Основные символы

Посредник

S - кто превращается (кого превращают)
O - в кого превращается (в кого превращают)
A - кто превращает
P - помощник в превращении

P₁ - советчик
P₂ - активный посредник
P₃ - исполнитель указания
P₄ - несведущий посредник

очень важную роль, и функция превращения дополнительно распределяется между субъектом и посредником (по совету отца, Иван влезает в ухо коня и превращается в красавца, Афанасьев, № 179). Схема такого превращения на рис. (Структура, I).

Ситуацией оборотничества мы считаем факт одного превращения в пределах сказочного текста. При этом расколдовывание и возвращение к исходной ипостаси считается следующей ситуацией превращения. В сюжете сказки превращения могут быть цепочными, когда они следуют друг

за другом без возвращения в исходную ипостась (солдат становится малиновкой, малиновка затем мухой, и лишь потом муха превращается в солдата, Афанасьев, № 236). В рамках одного сказочного сюжета возможно несколько превращений. Иногда сказка сообщает о превращении, но умалчивает о "расколдовывании", хотя позднее тот же персонаж встречается в сказке уже в исходной ипостаси. В таких случаях "расколдовывание" реконструируется нами и учитывается наравне с другими ситуациями превращения (Василиса Премудрая, спасаясь от погони, оборачивается церковью. Погоня возвращается, а она в прежнем виде продолжает бегство, Афанасьев, № 219).

В ситуации $A \sim S \rightarrow O$ под A (агент) понимается лицо, оказывающее на субъект непосредственное воздействие. Но и агент действует нередко не самостоятельно, а по подсказке посредника (P): знахарь рассказывает мужику, как превратить в козу неверную жену, Афанасьев, № 254 (рис., Структура, II).

Таким образом, система персонажей усложняется (A, S, P, O), что и создает новые персонажные взаимоотношения.

В настоящей работе используется материал сборника "Народные русские сказки" А.Н. Афанасьева в трех томах (М., 1985-1986). Всего привлечено 572 текста, из них выделено 100 текстов, включающих превращения. Самих ситуаций превращения рассмотрено 550. Для сравнения взят белорусский материал (сборник "Чарадзейныя казкі". Минск, 1978. Ч. 2): 136 текстов, из них - 41 текст с превращениями. Всего 205 превращений.

* * *

Механизм превращения. Как уже отмечалось, превращения бывают двух типов: самопревращение ($S \rightarrow O$) и "заколдовывание" ($A \sim S \rightarrow O$). Нередко в процессе превращения участвует посредник (P). Тому есть несколько причин: иногда персонаж, желающий преобразиться, не обладает мифологическими способностями и P ему просто необходим; иногда наоборот: умея оборачиваться, персонаж, в силу обстоятельств, нуждается в исполнителе своих указаний и т.п. В результате, помимо основных превращений, в сказке возможны варианты с участием P.

В зависимости от активности посредничества, превращение тяготеет к $S \rightarrow O$, или к $A \sim S \rightarrow O$. Иначе говоря, сказочные превращения образуют систему, которую можно представить в виде шкалы с полюсами $S \rightarrow O/A \sim S \rightarrow O$, между которыми располагаются варианты с P. Среди посредников встречаются: P₁ - советчик, P₃ - активный посредник, P₂ - исполнитель указания, P₄ - несведущий посредник. К самопревращению ближе ситуации с P₂ и P₄, а к заколдовыванию - P₃ (рис., Шкала мифологичности).

Шкалу мифологичности можно считать универсальной при рассмотрении оборотничества СП, т.к. она отражает и особенности самих превращающихся.

Система превращений СП белорусской сказки имеет (по сравнению с русской) некоторые особенности. Используя тот же механизм превращения, что и русская, белорусская сказка обладает менее разветвленной

сеть посредников (в частности, в ней отсутствует советчик). Это означает, что граница между $S \rightarrow O$ и $A \sim S \rightarrow O$ в ней четче. Когда же оказывается, что из 22 помощников – 16 несведущих (P_2 и P_4), и только 6 активно влияющих на превращение (иными словами, из 205 превращений – 142 по праву являются $S \rightarrow O$), становится ясно, какому из двух типов отдает предпочтение белорусская сказка (см. рис., Шкала мифологичности).

Прежде чем анализировать ситуацию превращения, отметим, что при разборе оборотничества СП в белорусской сказке проявились черты, сближающие ее с быличкой. В ней часто превращаются умершие, только здесь в оборотничестве участвуют "проклятые дети", среди СП женского рода много ведьм, и в то же время почти нет зооморфных СП и др. Можно предположить, что это возможная причина ее особого отношения к $S \rightarrow O$.

Система персонажей. При анализе превращений выявились основные участники: субъект (S), агент (A), посредник (P) и объект (O) (в том случае, когда он персонифицирован).

Как и систему превращений, систему персонажей можно представить в виде шкалы, отражающей мифологические способности участников превращения. (Под мифологическими способностями – МС – понимается: для S – способность к оборотничеству; для P или A – способность влиять на превращение). Полярными являются персонажи с высокой "мифологичностью" и персонажи, не имеющие "мифологичности" (обычные люди). Активность P зависит, как правило, от МС превращающегося. Таким образом, благодаря P можно классифицировать превращающихся по МС: "владеющие МС изначально", "приобретшие МС" и "не владеющие МС". К первым принадлежат все зооморфные, большинство СП женского рода и около половины СП мужского рода; ко вторым – все, по какой-то причине получившие МС; к третьим – СП, не склонные к самопревращению.

Шкала показывает, что оборотничество может служить показателем мифологического статуса СП. Белорусский материал подтверждает сказанное.

Мифологические способности сказочных персонажей. Для характеристики оборотнических свойств СП необходимо знать: а) кто и как часто превращается и б) кто в кого превращается (облики – O).

а) Кто превращается?

Превращаются мужские (МСП) и женские (ЖСП) персонажи, зооморфные и антропоморфные, живые и умершие.

Состав антропоморфных МСП неоднороден. В русских сказках мы встречаем чудесных молодцев, оборотней, чью исходную ипостась трудно определить, удальцов, обычных людей и др., всего – 55. Чаще они владеют МС изначально или не умеют превращаться вообще; реже – получают МС в учении или в награду. Обладая высокими МС, МСП не стремятся, однако, влиять на других (A и P_3 среди них мало), а если же им приходится это делать, то действуют без злого умысла. "Помощь" этих персонажей включает обычно "слово" и "дело": они дают что-либо и учат,

как пользоваться волшебным предметом (братья: орел, сокол и воробей – дают перстень, Афанасьев, № 209; знахарь – пруттик, Афанасьев, № 254 и т.п.).

В отличие от русских, большинство белорусских МСП (всего их 27) приобретает МС: одни – в учении, другие – после заколдовывания, или, что нехарактерно для русской сказки, после проклятия. Лишь немногие владеют МС изначально (*вядзьмары*, *удальцы*) или совсем не способны к самостоятельному перевоплощению. У белорусских СП разный мифологический статус, но характер исходной ипостаси всегда ясен. Еще одно отличие белорусских МСП состоит в явном желании некоторых из них воздействовать на других в качестве A и P_3 (заклятый царевич, *чараўнік*, *вядзьмар*, *ваўкулака*, *вятрак* и некоторые другие). В остальном они ведут себя так же, как МСП русской сказки.

Зооморфные СП мужского рода (17) по праву занимают полюс на шкале мифологичности. Чаще всего это Змей и Нечистый (последний относится сюда, несмотря на неопределенность его ипостаси). Они обладают наиболее высоким уровнем МС, но крайне редко воздействуют на других персонажей в качестве P или A . Такая же ситуация характерна и для белорусского материала.

Персонажи женского рода и их МС. Антропоморфные ЖСП (русских – 35, белорусских – 22) в отличие от МСП, однороднее по МС и чаще встречаются на полюсе высокой мифологичности. Для превращения им не нужен P , но сами они этой роли не избегают (причем любят давать советы, т.е. демонстрировать особое мифологическое знание). Об их мифологической активности говорит и способность заколдовывать (как с добрыми, так и вредными намерениями). В русской сказке в этой роли чаще встречается Василиса Премудрая и под., реже – ведьмы.

Подтверждая в целом эти наблюдения, белорусская сказка подчеркивает способность ЖСП к вредительству. Хотя оборачиваются они без злого умысла, зато колдовство их редко кончается добром. Активность же их как A высока (ср.: из 36 A русской сказки – 13 ЖСП; из 30 белорусской – 20). Если в русской сказке A женского и мужского пола примерно поровну (разница лишь в их мифологическом статусе), то в белорусской сказке колдовство (особенно вредоносное) – удел ЖСП.

Зооморфных ЖСП – 17 (16 змеих). Они никогда не становятся P или A (лишь изредка советуют) и всегда враждебны по отношению к герою, а их самопревращение преследует недобрые цели. В рассмотренном белорусском материале зооморфных ЖСП – нет.

б) в кого превращаются СП (облики)?

И русский и белорусский материалы показывают, что облики ЖСП и МСП редко совпадают. Внутри одной группы могут различаться O антропоморфных и зооморфных персонажей.

В русской сказке антропоморфные СП мужского рода (напомним – их 55) превращаются в птиц – 29, животных – 24, насекомых – 6, предметы – 10, рыб – 7, растения – 4, людей – 14. Типичными являются: птицы и животные, реже – предметы и совсем редкими – насекомые, рыбы, растения (табл. 1).

Таблица 1. Облики антропоморфных СП мужского рода. Русские сказки

птицы	животные	предметы	рыбы	люди	растения	насекомые	невидимка
29	24	10	7	14	4	6	1
сокол - 9 орел - 4 голубь - 3 ястреб - 3 воробей - 2 петух - 2 ворон - 1 лебедь - 1 селезень - 1 малиновка - 1 птичка - 2	конь - 7 козел - 4 собака - 3 кот - 2 медведь - 2 волк - 3 заяц - 1 олень - 1 баран - 1	золотое кольцо - 2 перстень - 2 жемчуг - 2 камень - 2 перышко - 1 звезда - 1	ерш - 4 карась - 1 щука - 2 жемчуг - 2 камень - 2 перышко - 1 звезда - 1	молодец и красавец - 11 молодой царь - 3	цветок - 1 садовые деревья - 1 (щепочка) зерно - 1 мелкое просо - 1 (зернышко)	мушка - 4 (муха) комар - 1 муравей - 1	-

Таблица 2. Облики зооморфных СП мужского рода. Русские сказки

птицы	животные	предметы	люди	рыбы	разное
7	4	3	12	2	1
пташка - 1 простой ворон - 1 сокол - 1 орел - 2 петух - 2	жеребец - 1 треглавый змей - 1 мышка - 1 лев - 1	веник - 1 помело - 1 ухват - 1	молодец - 7 человек - 2 старец - 1 кушцы - 1 муж вдовы - 1	щука - 2	невидимка - 1

Таблица 3. Облики антропоморфных СП мужского рода. Белорусские сказки

птицы	животные	предметы	растения	рыбы	люди	насекомые
13	22	3	5	4	5	1
голубь - 4 птишки - 2 велиптах - 1 варлы - 1 петух - 3 залатая качка - 1 гараб' - 1	рак - 2 вауки - 2 хорт - 3 конь - 3 вол - 2 сабака - 1 вогер - 1 бараньяка - 2 заяц - 4 сообаль - 1 белый горностай - 1	іголачка - 1 пярсецнек - 2	залатая яблынька - 1 мак - 3 (зерна) три цветка - 1	вокунь - 2 рыба - 2	красавец - 5	муха - 1

Таблица 4. Облики антропоморфных СП женского рода. Русские сказки

птицы	животные	предметы	люди	растения	рыбы
28	11	11	2	1	1
голубка - 9 утица - 6 лебедь - 4 коплица - 3 птичка - 3 кто-то летающий - 2 горлица - 1	лягушка - 4 (жаба) змяя - 3 разные гады - 1 овечка - 1 львица - 1 зверь - 1 Арьсь-поле	церковь - 3 веретено - 2 булавка - 1 стрела - 1 звезда - 1 ковшик - 1 колодец - 1 река - 1	малый ребенок - 1 старик - 1	кочан капусты - 1	щука - 1

В превращениях, связанных с изменением ипостаси, как правило, участвуют СП с высокими МС (ученики колдунов и др.). Обычные люди чаще ограничиваются изменением внешнего *O* (т.е. лишь одной из характеристик ипостаси): Иван залезает в ухо коня и становится красавцем (Афанасьев, № 179). (Нельзя не отметить, что в обликах СП мужского рода – особенно *O*-животных – есть общее с *O* персонажей быличек. В этом смысле исключение – *O*-предмет: перстень и т.п.).

Ситуация $A \sim S \rightarrow O$ по особому дополняет наблюдения: выбор агентом таких же птиц, животных и т.п. свидетельствует об устойчивости некоторых *O* сказочных персонажей мужского рода. Правда, есть расхождение в предметах: агенты настойчиво превращают молодцев в булавки, т.е. предпочитают предмет, встречающийся и в других жанрах (например, в быличках).

Зооморфные персонажи мужского рода в *O* практически повторяют антропоморфных (хотя групп *O* меньше: птицы, животные, предметы, люди), т.е. зооморфность исходной ипостаси ощутимо не повлияла на характер *O* (табл. 2).

Сказанное о русской сказке можно в основном отнести и к сказке белорусской. Облики антропоморфных СП мужского рода образуют те же группы (табл. 3).

Есть, конечно, и отличия, например, преобладание *O*-животных, или появление особых *O*, не характерных для МСП русской сказки (рак, соболь и некоторые другие).

О превращении зооморфных МСП рассмотренный белорусский материал сообщает мало: их три. Все они выбирают антропоморфную ипостась и становятся "молодцами". Можно только предполагать, что для этих СП (как и в русской сказке) облик антропоморфный является основным.

Как отмечалось, облики ЖСП редко совпадают с обликами МСП. Группы те же, но внутри групп сходства нет.

Антропоморфные ЖСП русской сказки чаще становятся птицами – 28, реже – животными (11) и предметами (11) и крайне редко – людьми (2), растениями (1), рыбами (1) (табл. 4).

Из птиц, как правило, выбираются голубка или утица, из животных – "разные гады" (лягушки, змеи), из предметов – или "колющие", типа веретена, или связанные с водой (колодец) и т.д. Главная особенность большинства *O* ЖСП – их межжанровый характер. Так, девица, пойманная царевичем, пачинает оборачиваться лягушкой, змеей и "разными гадами". Афанасьев, № 264, при этом поразительно напоминая колдунов и ведьм былички.

Ситуация $A \sim S \rightarrow O$ эти наблюдения подтверждает.

Белорусские ЖСП чаще выбирают те же *O*, что и русские. Основное расхождение – в "предметах" (их крайне мало) и в отсутствие "растений" (табл. 5).

По-своему дополняют картину облики зооморфных ЖСП. Здесь надо отметить наредкость небольшое число групп *O* (животные, предметы, растения), предпочтение, оказанное предметам и растениям, и непривыч-

Таблица 5. Облики антропоморфных СП женского рода. Белорусские сказки

птицы	животные	предметы	рыбы	люди
11 (12)	5 (8)	1	2	1
утка – 4 (+ 1V ₁₀) (качка)	жаба – 2 (+ 3V ₁₀) сучка – 2 мышь – 1	палка – 1	рыбина – 2 (рыбки)	красавица – 1
голубка – 2				
гусь – 2				
птицы – 2 (пушка)				
сорока – 1				

Таблица 6. Облики зооморфных СП женского рода. Русские сказки

духи	животные	предметы	люди	нерасчлененные	растения
1	2	8	1	4	3
ард – 1	свинья – 1 кобыла – 1	кровать – 3 (койка, золотая кроватка) шелковые подушки – 1 колодец – 2 (крыница) старая избушка – 1 луг – 1	царица – 1 (облик Аленушки)	луг – колодец – серебряная чарочка – тесовая кроватка – 1 прекрасный сад с плодами – 1 яблоня с золотыми и серебряными яблочками – 1 колодец с золотой и серебряной чащами – 1	яблоня – 3

пос для зооморфных СП игнорирование антропоморфной ипостаси (табл. 6).

Главная особенность зооморфных ЖСП – в способности принимать "нерасчленимые" *O* (луг-колодец-серебряная чарочка-тесовая кроватка); такой вид оборотничества встречается только в сказке. Груша растений отличается однородностью состава: это всегда деревья. (Тяготение к растениям является общей чертой зооморфных ЖСП и умерших). Состав животных совпадает с типичными *O* ведьм в быличках.

* * *

Анализ групп СП сквозь призму оборотничества позволил увидеть новые качества СП. Так как оборотничество является свойством мифологических персонажей, то по способности к превращению можно судить об уровне мифологичности тех или иных СП. Так, среди ЖСП можно выделить:

- 1) зооморфных (мифологических по природе);
- 2) "знающих" (Василиса Премудрая, ведьма: они владеют особым знанием; об этом говорят эпитеты: "премудрая", а также способность советовать и заколдовывать);
- 3) активно превращающихся (девицы-утицы: они легко оборачиваются, но особого знания при этом не проявляют);
- 4) обычные люди (случайно приобретшие некоторые МС или использующие *P*).

Очевидно, что уровень мифологичности ЖСП очень высок: обычные люди среди них встречаются редко, зато достаточно часто – люди, владеющие особым знанием. Большая группа "знающих" позволяет признать за ЖСП высокую мифологическую активность. Подтверждает это и часто встречающееся (особенно у зооморфных) желание навредить, а также склонность давать советы как излюбленная форма посредничества.

Мы еще раз обращаемся к важнейшим чертам ЖСП, т.к. они дают основания для вывода о большей мифологичности ЖСП по сравнению с МСП. Казалось бы, МСП дифференцируются так же (с небольшими отличиями):

- 1) зооморфные;
- 2) молодцы-оборотни (Финист ясный сокол: трудно определить исходную ипостась. Сюда же относим небольшую группу "знающих");
- 3) активно превращающиеся;
- 4) обычные люди.

Но в действительности среди МСП гораздо больше (чем среди ЖСП) обычных людей, а вот число "знающих" гораздо меньше. Т.е. в противоположность ЖСП они не однородны по МС. Другое яркое отличие их от ЖСП – проявление знания: МСП не стремятся влиять на других, по в редких случаях своего посредничества предпочитают словам дело (дарят магический предмет и т.п.).

При всем различии мифологических возможностей у ЖСП и МСП, нельзя не отметить важнейшего сходства: внутри каждой группы есть, с одной стороны, "самые мифологичные" персонажи, с другой – "обычные люди", а также персонажи, занимающие промежуточное положение. Ины-

ми словами, через способность к оборотничеству оказывается возможным по-новому взглянуть на систему СП. При этом выясняется, что все СП располагаются на шкале мифологичности между полюсами: "высокие МС"/"отсутствие МС".

Другой аспект проблемы – это типология оборотничества. При анализе превращений нам встретился помощник, который и позволил говорить о системности (типологии) сказочного оборотничества. То пассивное (по просьбе *S*), то активное вмешательство помощника, зависящее от нужд превращающегося, осложняет механизм превращения: вместо привычных $S \rightarrow O$ и $A \sim S \rightarrow O$ появляются их многочисленные варианты с *P*. Поскольку *P* не только выполняет указания *S*, но также дает советы и даже дарит магические предметы (что сближает его с *A*), выясняется, что ситуации типа $S \rightarrow O$, в действительности по-разному соответствуют этому типу. По сути к самопревращению относятся варианты с участием пассивного (P_2) или несведущего (P_4) помощника, все же остальные в большей или меньшей степени тяготеют к заколдовыванию. Учитывая эту тенденцию, можно говорить о том, что превращения сказки образуют систему, особенности которой отражает шкала с полюсами $S \rightarrow O$ и $A \sim S \rightarrow O$.

Эта сторона сказочного оборотничества раскрывает новые перспективы исследования. Можно предположить, что разветвленная сеть помощников является характерной чертой сказки. Сравнив механизм превращения сказки и, например, былички, в дальнейшем можно выявить их принципиальные жанровые особенности.

Кроме того, появляется возможность по-новому оценить значение ситуации сказочного заколдовывания. Хотя число ситуаций типа $S \rightarrow O$ превышает число $A \sim S \rightarrow O$, в действительности оказывается, что большинство сказочных персонажей тяготеет к заколдовыванию. Т.е. заколдовывание для сказки имеет большее значение, чем кажется на первый взгляд.

Наблюдения над русским материалом дополняются материалом белорусским. Некоторые особенности оборотничества в белорусской сказке (часто встречающиеся среди СП проклятые дети, мертвые и т.п.) сближают ее с быличкой, и, возможно, являются причиной редких, но серьезных расхождений с русской сказкой (отношение к $A \sim S \rightarrow O$).

МАТЕРИАЛЫ ПО КАРПАТСКОЙ МИФОЛОГИИ

Е.Е. Левкиевская

В настоящей публикации представлены материалы из трех гуцульских сел: в основном из с. Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., дополненные записями из сел Луги Раховского р-на Закарпатской обл. и Самаково Путильского р-на Черновицкой обл.

Карпатская, в том числе и гуцульская, демонология сохраняет традиционные мифологические локусы (дом, лес, вода, межа и пр.) как места

обитания различных демонов, но, в отличие от других мифологических систем, например северо-русской или полесской, она почти не осмысляет этих демонов как хозяев данных пространств. Четкая "локусная" система, где каждому пространству соответствует определенный хозяин (в лесу – леший, в реке – водяной, в доме – домовый и т.д.) здесь в значительной степени размыта.

Материал в публикации расположен в следующем порядке: сначала представлены поверья о демонах, обитающих в доме, это домовик, ласка и уж. Затем идет подборка текстов о мифологических персонажах, происходящих из покойников, умерших преждевременной или неестественной смертью (самоубийцы, некрещенные дети, упыри). Довольно большое место отводится одному из центральных персонажей гуцульской мифологии – ведьме, а также способам борьбы с ней. В конце даны былички о лесных персонажах, находящихся на периферии мифологической системы, а также поверья о вихре. Завершает публикацию быличка о черте.

* * *

Д о м а ш н е й, ш ч э з н е к: Трэба бэло вид чорной кўрки йейцэ пид лївем плэчэм (носить), седїте за кóмином, ни с ким нэ бáстетеса и говорéте, и на дэвятїей дэнь с того йейця вехóдет цей робéтник, кáжэ: "Для чбóго?" – "На худóбу, на пóлэ (и т.д.). (Чтобы от него избавиться), трéба ўдáрете йего лївóу рукóу бўком, навїдлю, не обэртáтеса на нэго. Однэм мáхом трéба ўбéте. Колé йогó нэ ўбьэ, то вин лешейця ў тей хáти, йек шо grim нэ ўбьэ, або хтось другей нэ ўбьэ (Головы, ЧЕЛ).

Шчэзпéка купўют. Такї булэ знахарї, шо вонé чортé ўзрóщевале, висéжевале. Говорéле, шо йек кўрка чóрна знэсэ пэршэ йейцэ, тодé кладэ пид лївэ плэче, ни з ним нэ говорéте, Йек виклече, (черт спрашивает): "На цо те мэнэ виклэчевайеш?" Тот, котрей виклэчевайе, мáйе казáте, на цо: на грóши, на маржéну, диўкэ видавáте. Вин слўжет чоловїкóве, або йек чоловїк помрэ, то ўже чоловїк слўжет йомў. Чорт заставїйе – гáзда че повїсея мáйе, че зарїзувайеця (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Вин, домáшней – йомў йсте варéле, смэтáну и мукá кукурўдзяна и стáвеле на стрих, на обрўбену. Йек вин нагодóванной – вин тéхо седéт, а йек голóдней – то grimé, мáче. Вин пэрэтворїюэця на кóта, на собáку, на людéну мóжэ показáтця (Головы, БСП, ЛЕЕ).

То сатанá, дявил, пропáў бе. Клоче людé. Дїдько, пропáў бе. Чóрна кўрица пэршэ йейцэ снэсэ, (хозяин) кладэ пид лївэ плэчэ, седéт дэвїеть дїўў у йéми, йек клóчка и на дэвїэтей дэнь – пропáў бе – хлóпчек, копéта кїньськи, на голóвї – рóги. "Дай робóту, – (говорит) пропáў бе. Цей дїдо (который его высидел,) напўдеўся, тай спэр му дух. А вин, пропáў бе, кáжэ: "Дай голóву". А дїдо кáжэ: "Бэрé дитéну". И возьмэ тогó хлóпчэка морéте. Так морéў, цо кóсточки трицáле. Жинка пїшлá до понá, то пэршлó на старóгэ, то морéло йогó. Дїдько йист солóдко молоко, кулэшу нэсолэну, бо вин бойтеса солé, пропáў бе. А вин жэрте хóчэ, а йек нэмá комў годувáте, хóдет по людéх и пристáйэ до вас, пропáў бе (Луги, ЛЕЕ).

Йек чоловїк хóчэ мáте слугў, то сидáйе на однó йейцэ, то сидáйе и вин кáжэ: на то, на то, на грóши, че на цо. Та дэвїеть дэнь абé нэ пеў, нэ йиў, нэ говорéў ничóго, кáжут, дэвїеть дэнь, вин ужэ мáйе слугў, дóки нэ

умрэ. Вин (чорт) седéт на грóши, годувáте хáту, че куновáте. Йек хозяйн умэрáйе, вин нэ веконáйе, так вин (чорт) йегó дўшет. Хáту обэртáйе сюдá-тудá. Вин так харчéт, йек умэрáйе. (Про богатого человека) кáжут: вин мáйе хлбпця, хлбпéц помагáйе (Самаково, ЛЕЕ).

Л á с о ч к а: Вид нэий свéто Ёлáсия, то нэ рóблет, áбе вонá нэ кивáла худóбу, бо нехтó нэ ўликўйе, и падэ худóба. Жевэ у мўрах по–пид хáтоу. Вонá ... йек кит, а голóвá, йек у рéбе, такá плескóва. Лáсочка бїла, а зимóў жбўта стáйэ (Головы, БСП).

Лáсочку нэ мóжно убевáте, то Ббжя рукавїчка. Любе молокоб, мóжэ ссáте корóву, корóву мóжэ укусéте (Головы, ЧЕЛ).

Лáсочка малэнька, дбўга. Вид нэй ликарь нэ мáйе (лекарств), йек укўсет. Бо онá хозяйка, онá леш дэ скот йейй нехтó нэ нарушўйе. (Если ее убить,) кáжут, шо бўдэ шкóда худóби, худóба бўдэ здехáте (Луги, ЛЕЕ).

У ж: Цэ йе домáшней вуж, йому дайўт молокоб, до нэго мсочку мáйут, здбет молокоб и йомў дают. Жевэ у стáйни. Йек бе йогó убéў, то корóва бэ унáла (Головы, ЧЕЛ).

Уж у такїх йе, шо онї чужбóйе мáсло (отбирают). Тотó гáдена звэ си пóлоз. Йе у такéх, шо онé мáют свóго (т.е. черта). Такї йе черэдїльнеке, шо онé ведберáют у корóвэ мáнну – смэтáну и собї заберáют. Тот йим пренóсет, вин заберáйе вид корóў. Котрэ сэбэ заберáют, шо кáжут, онї мáют свóго, шо вин пропáў бе (Луги, ЛЕЕ).

Центральное место в гуцульской демонологии занимают мифологические персонажи, происходящие из "заложных покойников".

У б ї н е к (тот, кого убили), шо вин нэчасовей, маў жéте, а йогó убéле, то вин хóде по зэмлэ до свóго чéсу. Показўйе сс колé новей мїсец (Головы, ЛЕЕ).

Йек у ночé (дванацата годена), дэ убїют чоловїка, вам пўнно, и покáжется áбо кóтом, кутўгом. Брáте зáпаску да и на то кéнуте, то з тогó мóжэ зрбэце зóлото (Головы, ЧЕЛ).

С у к р ó в и щ е: йе сукрóвище – людэї, цо ўбивáют, той цо ўбивáйе – з нех, йек помрўт, то ўжэ бисновáта людéна (может показаться в полдень или в полночь) (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Сукровище в значении "душа ходячего покойника" зафиксировано П. Шекериком, крестьянином с. Головы, материалы которого опубликовал В. Гнатюк: "Низаз си трафило, шо умерла душа показувала си на тим мїсци, де умерла и просила прохожого, шоб зробив їи похорон, ек си покаже умерла душа, "сукровище", то лиш аби мїг нагадати у шо бив сетий вечир того року, тай то муси пронасти отак ек би и не було (Гнатюк, 1912. 253). У гуцулов существует еще одно значение этого слова: "место, где произошло убийство" (Шухевич, 1, 185). Место это считается опасным для скота: "Як би вївци на сукровищї попасли, зараз їм уняло манну – вони утратили би молоко" (Шухевич, 1, 210).

Йек мїсець пóвней, мóжэ покáзатеса повїпельник, колé порóжна нич, у дванáдцатой годéни превéжувалеса утоплéнекé. Шоб вин пропáў. Трэба нагадáте, йекей дэнь буў светей вэчор и казáте "Отчэ наш" и "те пропадáй вид мэнэ" (Головы, ЧЕЛ).

В селе Головы верили, что самоубийцы после смерти попадают на

Черногору (на границе Ивано-Франковской и Закарпатской областей), где куют град, а после разносят его в тучах по всему свету.

Ну, говорёле, шо в Чэрногэри там, йе шо погубше дўни рббйет, праціют тот град. Вероблэют тай нбсэ, весепают (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Считалось, что существовали люди, умеющие отгонять от плодородных полей тучи с градом, влекомые душами самоубийц (специального названия для таких людей установить не удалось):

Йе таки диде, (что умеют отгонять) тўчу, по дужэ тэпэр мало. Це йе шо находет таку, ну... гадюга... йист гадена жэбу. Ну, тай тоді дїдо бэрэ бук такэй, тай розбонюе их. Тай кажэ: Я вас розогнаў, так йек бе тўчу це бе". Та цим бўком махайе, це говоре, тай прогоне тўчу. Цей се прбсет той, шо погубшия дўшия, шо нбсет цей град, ну, кажэ, шоб вин пустїў, шоб вона нэ тремала, так бо кажэ: "Я пўкаю, я нэ гонна, – кажэ, – дэржэте. Пуэте мэнэ". А вин тогдэ пускайе йего по водї, по дорбгах, по лисах вона идэ, шоб огорбде нэ биў (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Поскольку градовые тучи, буря, сильные ливни считаются результатом деятельности "заложных покойников", большинство действий, связанных с предотвращением непогоды, направлено на "умиротворение" этой категории умерших.

На пэршей светей вэчир (т.е. на Рождество), хто хочэ, шоб тўча нэ преходэла (летом), нэ бела горбде, той клечэ до вэчэри: "Будь ласкави, преходэт до вэчэри", назвайе ймые (висельника, утопленика). Йек тўча прехдэ (летом), и булэ диде, шо сперале, казале: "Идэ по водї, по дорбзи, по лїсу, а тўча прбсэ: "Пустэ, тэшко пэстэ той град". (И если человек, отгоняющий тучу, не приглашал на Рождество самоубийц к себе на ужин, погубший, шо нбсет град, кажэ: "Йек те нэ клэкау мэнэ до вэчэри, так нэ клеч и тэпэр. Тому трэба клэкате йих на светей вэчир (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Тучи, гонимые самоубийцами, можно отогнать с помощью вербной ветки, освещенной в Вербное воскресенье (Бэчкова неделя):

Бэчкова пэдїла – збэрают бэчки, свэтет и затекают ў хати, цэй бэчкоў видвэртают град. Це ти пускают град, цэй град нбсят, шо они сами себя погубэле – потопелися, повїшзелися. Хто умйе видмовлэте словами, тою бэчкоў махайе, мблице за йих. Ббга прбсет, кажут: "Ци, шо сами сэбэ погубэле, нэ майе ни звїтки (так!) и ратўнку, поратуй йих, Ббжэ и видвэрнэ вид мбйей хате, вид мбго пбля, пишлэ на лїсе и на моря (Головы, ЧЕЛ).

Ср. отрывок из записей П. Шекерика: "Всі стратники идут в Черногору град кувати; там ними бїда у зистрїть вози смеречэ. И йек йе всеки фортунї, то вин проваде то все. Скоро си екїй страти, то тогда мусї бути фортуна, бо бїда си тоди жепї и иде за душев того стратника (Гнатюк, 1912, 287).

У гуцулов почти не встречаются поверья о мифологических персонажах, обитающих в водоемах, их место занимают утопленики:

Там утопéся хлопэц. Идў я нбччу, так мясечно бўло, стоїт чоловик клонїцїя на бережку, дэ вин утопéся. Нич. Я идў: "Дббрей вэчир". Вин пэ отповїдаў менї, вин запэтáў: "Твой нич, че мой?" Дўмаю, шо

казáте? (Отвечáю): "Твой! Шо хоч, Ббжей Духу? – глаблю, – Россéсья!" Тїльки бўркнуло в водї. Вин, то сукрбвищэ бўло (Головы, ЧЕЛ).

Гуцулам известен широко распространенный сюжет о муже, приходившем после смерти к тоскующей по нему жене. Часто считают, что приходит не сам покойный, а черт, принимающий его облик:

Бўле молодї, та брале ся. И скбро убїло його ў лїси. Лешелася жепá без чоловика и мала двоїх дїтэй малэх. Так голосела за ним, плакала, шчо вин пресбх. Он преказуваў шчо вин бўдэ все робёте – бо нэчэсте, то сáтан пресбх ся, дух святей з нами, пропаў бе. Так до нэй ходёў, шчо нэ гбдна булá ходёте. И забэрэменила вид тбїи нэчестойї сэле, роделá хлопчэка. (Дїтя было), йек мэртвойе, студэнэ, очкаме клїпало. И так сусїда (видит), шчо вин ходэ. Нбччу бїда зрббет, встанут – у нэй нарбблэно. И так презвале пона, вин прчестеў, вэсветеў у хати, и тай дїтэпа умэрла, йек пип посветеў (Луѓи, ЛЕЕ).

Булá жїнка. Помэр чоловик, она за ним дужэ скучела. Вин стаў приходёте. Цэй йийї чоловик кбжну нич преходёў. Она никому пэ казалá. Пбтим жинкам розказала. Цїлей рик ходёў. Жинкэ порáделе: "Йек хочэш, шоб вин до тэбэ нэ ходёў, то збэрэ своих двух дїтэй по вэсїльному, збэрї на молодў и молодбго. Жинкэ прїйшлэ на другей вэчир, помоглэ зїбрате цїх дїтэй, колачэ на стиў, дэрэўця, йек по вэсїльному. Пбтим чужей жинкэ пишлэ. Никого нэ бўло в хати. Ждут дванáдцатой годене. Вип роскрёў двэри и ходёў ў хату, и прейшбў, стаў сэред хате, плїнуў на пїдлбгу и казаў: "Скїльки я жей, я николэ нэ бачеў и нэ чуў, шобс рїднї дїте дружелеса. "А вона: "Скїльки я желá, я николэ нэ чула и нэ бачела, шобс мэрвей до жевой ходёў". Тодї вин вэрнўеся и пишбў чэрэз стрэх, а так заgrimїў, шо бáба думала – дах урвáўся, алэ нэ шла деветеса. Ранёнко подевёлеса – (крыша была на месте) (Головы, ЧЕЛ).

Если покойный муж приходил к жене, то прекратить его появления можно было и таким способом:

Так казаў менї премéўник: "Йек майеш постолбци старї з лївой ногé, и идé на потбчену и бэрé водé, и чэрэз спéну трé рáзе водé з тогб постолá вэрж. И казáте: "Йек мэни нэ трэба цїгбг постолá, то и тобї нэ трэба ходёте". То ўже нэ бўдэ (приходить) (Головы, БСП).

При изучении народной духовной культуры приходится учитывать, что комплексе верований и мифологических представлений не существует в застывшем виде, изменения продолжаютя и по сей день, чему убедительным свидетельством являются представления об упыре, зафиксированные в 1912 г. (Гнатюк, 1912, 287) и материалы, собранные экспедицией в 1990 г. Приводим запись Шекерика:

Опирь ек умре, то вин все червоний и правэ око в него зажмурене, а лївим си дивї. Опирї чьоловиками дэ вид одного дедї и вид однош мамї сїм синїв. то сей мусї бути упир. Упирї ходэ в ночї и у тих людїй, шо си ни молé Богу, випивают кров з тїла. На нї одинока оборона говорити "Очїнаш", то упирь си не наверпе до чьоловика, часом си трафэ, шо упир, ек умре, то в одно ходи до своеї хати и пужї людїй. На ценичого способу нима, лїпн си мусї видкпатї того упира и видтети му голов, покластї мїжї ноги, то тогди вин пї ме ходити нїкуда. Упира з гробу мож пїзнати, бо вин перевернений лицем у долину... (Гнатюк, 1912, 287).

В настоящее время представление о зловредности упыря (он ходит после смерти, пьет у людей кровь) практически исчезло. Связь упыря с миром "заложных покойников" сохраняется в виде мотива бури, сильного дождя, непогоды во время его похорон. Неожиданной чертой является аномальность его сексуального поведения:

У п е р: така рождэна людéна. Вин нэ шкбдэ, áле колé вин помэра́йе, то та́кй ветре, дощй, вурáган нэ да́йе домовéну на плéче узéте. Трэ́ба видкрё́те домовéну и пэрэвэртáте, де голова́, там кла́сте нóге на пóдушку. А каза́ле, шо бу́ло отб́: видкрё́ле домовéну, а там кйньска голова́ (Головы, БСП).

Я зна́ю отб́, шо вин нэ ма́йе ничо́ з жинка́ме, вин жинóк нэ лю́бет, ни дйу́чет, никóго, леш тйлькй хлóпцив. Вин собй́ з хлóпцямй ма́йе дйло... Ну, йек онé (упыри) умэра́ют, онé тэ́жко умэра́ют. Алэ то́дй се зру́пуйе така́ слóта на дворй́, грязь така́, грóме, блескй такй. (Вопрос: После смерти он ходит?) – Не, вин ужэ́ нэ хóдет (Головы, ЛЕЕ).

На вопрос, что делать, если продолжительное время идут сильные дожди, был получен ответ:

Ну, то бэр́ут (упыря) то, та пэрэвэртáют йего́ то, обэрта́ют то, ведкóпукют, та пэрэвэртáют йего́. Ну, так он лэ́жёт до вэр́ху, а йего́ пэрэвэртáют до нйзу, ужэ́ так (Головы, ЛЕЕ). Йек похováют цйх уперй́х (так!), дошч пййде по два мйсеця, то́дй видкбáют да обэрта́ют на дру́гу стóрону (чтобы дождь кончился) (Головы, ЧЕЛ).

Особое место в системе мифологических персонажей у гуцулов занимают ведьмы (*чароу́нке́, чэрэ́дййнеке*), отбирающие у коров молоко и наводящие порчу на людей.

Ч э р э д и й н е к е: бо то йе та́кй чэрэ́дййнеке, шо корóву чэрэ́дйют, видбэра́ют у корóве ма́нну. Вонé йе родй́мй, вонé таке́, шо колé б вонé нэ пользóвались оцй́м, то вонé бе пукле. Ййм нэма́ вéходу йншого, мýсят таке́ цэ робéте, вонé родéмй. Колé йе шйсть дывóк, пйётё, то пьёта – ця, áбо дэвйё́та ця, и сэма и дэвйё́та. О цй та́кй, шо вонá мбжэ́ (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Считается также, что ведьма не сама ходит отбирать молоко, а ее душа в виде красного или светящегося шара, который летает по ночам. Тело ведьмы остается неподвижным до тех пор, пока душа ее не возвратится обратно. Единственный способ поймать шар, в который воплощается душа ведьмы, – это накрыть его мужскими исподними штанами:

Чэрэ́дййнеця ходéла по ста́йнях. Одéн чоловйк захова́ўся, ба́чет, мяч чэрвóней качёйнеця. Та людéна спáла, а душа́ ходйла чаровáте. Вин ударе́у цей мяч, та́й шо завэрэщéло. (Пришел домой, рассказал жене), а жйнка ка́жэ: "Те ж вй́дму ўбё́у. За́втра б́удем зна́те". Ра́но уста́ют, а нэдалéко жйнка умерла́. Тодй́ ужэ́ знале́, шо вй́дма (Головы, ЧЕЛ).

Вонá (ведьма) мбжэ́ нбччу итé. Отут нэда́ўно бу́ло: чоловйк косе́у, бу́ло мйсячно, вин косе́у, а та чэрэ́дййнеця идэ, жйнка гóла, гэт, бэз вёркого, нбччу, ужэ́ тре годéне нóчы, áлз гáрно мйсяц свйтэ́. Ка́жэ, так настра́шэу, цо леш ко́су упуетéу, та сйу́, и нэ заговорéу, цо цэ та́кэ – вй́дма, цй шо? Та прййшла́ днэм, а вин впйзнаў: "Шо те у ночй́?" Впйзнаў йййй. Ка́йс (ведьма): "Я собй́ так, я маю́ так ходéте". Та́й цо те зрбеш, то та́кй йе

спорбде. То бу́ло пэрэд Ивáном. Особэ́нно пэрэд Ивáном. Оцй́ чэрэ́дййнецы, вонй́ до свйта на Ивáна (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Различают ведьм "врожденных" и "ученых", т.е. таких, которые по своей воле учатся чародейному ремеслу:

Бу́ло двй сусй́дцы. Однá чэрэ́дййнеця, другá – нй. Бй́дна ка́жэ: "Нау́чэ мэ́нй чэрэ́дывáте, бо нэ маю́ сметáне. Так. Обй пйплé на потб́цы, взéли сэ́ра по б́удю, прййшлé, за́паске постэлéле и покла́ле сэ́ра. У цей бй́дной то нйчóго нэ кывáло сер. А у чэрэ́дййнецы всэ гáдене збйглся, уся́ке гадйóке, и чэрэ́дййнеця ка́жет: "То так мо́ю д́ушу б́удут ййсте, моя́ душа́ (грязная), а твоя́ душа́ чёста". Та бй́дна нап́уделась, ужэ́ нэма чэрэ́дывáте (Головы, ЧЕЛ).

Душа ведьмы, летающая в виде шара, имеет особое название: *дэмол*, *дэмолáка*:

На Рбэгре, Ивáна, у Свёту нэ́дйлю кочеця та́кэ крýглэ, дэ́моле, то з тех вехóдят вй́дмэ и корóве чэрэ́дйют (Головы, БСП).

У ночй́ колéсь ходéле ма́ре, мйсячнеке ходéле, назева́лесь дэ́моле, дэ́мола́ке, каза́ле, таке́й гáрбуз хóдэ крýглей, а в сэ́реденэ свй́чка горéт, сам хóдэ. Ма́ма цэ ве́дыла: ко́чеця пэрэд ва́ме така́ ма́ра (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Я па́мятаю, вй́вцы я пас. Та пэрэд Ивáном ввэ́чир, нй, ранéнько на Ивáна така́ ро́пұха вэлэ́ка. А той дй́до бу́у старей та ка́жэ... А то бу́ла Чопéха, чэрэ́дййнеця, ймя та́кэ. Та ка́жэ дй́до: "Цэ Чопéха прййшла́!" Ка́жэ: "Дава́йтэ бй́гом ва́тре, трисóк, котэл". Та́й накла́ле у котлй́ триснэ́ча тогб́, запалéле, та́й ту ра́хоўку вэрле ту́да у вогб́нь той. А вонá йек лóпнула, áлэ так, йек с пистолéте лýснула, та́й стра́шнэ́ молоко́ та смэ́тане розсы́ялося. Та то́дй у той момэ́нт, у той, цо чэрэ́дывáла, Чопéхе, корóва пукнула, умэ́рла (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Бу́ле та́ке́ лйóде, цо вин зна́йе ча́ре. То вин ба́чэ, он там, далéко – ма́рже́на. И вй́змэ нйж и устрéмет: йек кроў – то тэлéця, йек молоко́ – то корóўка, и то вин молоко́ збйра́йе, ма́ну видбйра́ют (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Особое место в гуцульских мифологических представлениях занимают действия, направленные на защиту от ведьм. Об этом, в частности, свидетельствует целая система слов со значением "сглазить, отнять молоко, жизненную силу": *зурбóчете, зчэрэ́дывáте, збáвете, врэ́ктé, зчаровáте* и др.

Кризь ка́мйнь, йекйсь йе, цо гадйóка вй́двэ́йе дёрку, та кризь той ка́мйнь (доили). То таке́й ка́мйнь, цо зййду́ця двй гадйóке, та́й д́уют, то та́й ка́мйнь и прод́уют, цо дёрка йе, то йек тэлéця пэрше раз ма́йе тэ́ля, то ужэ́ нйколé нэ зчэрэ́дйют (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Йе колé вполóжеця тэлéця пэршей раз, то трэ́ба розебратй́ся гэт, пбвйньстью, догола́ (хозяйке), цо́б вонá нэ ма́ла нэ когуткйу́, нэ пэрстнйу́, нйчóго на шэ́й. Йек наро́дйца, так цо́б вонá бу́ла. Так взéте зубáме мйсцэ́ цэ, послй́днэ, колé вонб́ з нэйй (коровы) вй́ходэ́, обййтэ́ тре рáзе тэлéцю и цэ вй́днэ́сте закопáте в голове́цю. Нйхтб́ йййй тогдé нэ зчэрэ́дуе́ (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Пэршэ́ йейцэ́ вй́д (черной) кýрке залева́ют корб́вй (в рот), цо пэршей раз отэлéлась, хоч бе то йейцэ́ рйк стойёло, йего́ трэ́ба збэрэгтé, то корб́ву чэрэ́дывáте нэ б́удут (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Колé тэлéця полб́жеця, то зра́зу ма́ма дойла на ко́су, цо ко́сят, нагрй́е в пэ́чэ, та йе за́дня пй́тка, ко́ло па́лочке, та молоко́ тре рáзе дбййт (в дырку

на пятке косы), щобє пїчкало на горéчей косї, щоб не зчэрэдувалє (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Каб я зна́ла, що ве мэнэ корóву зчэрэдувалє, так нужно пийтє у рїчку, поймáте ребу, пренэсте, щоб рэба жевá булá, у видрò, прейтє до дóму, наклáстэ вáтерку у пэчє, та вáтра прогорét, та нагрїєця пїчка, та вébrate ту грань, просúnутє сюдє (к устью печки), а ту рéбку жеву́ вéтягнутє з водє, та пийтє здойте корóву, а ту рéбку кэнутє у молоко́, щоб вона́ напéлась тогó молока́, хлэсну́ла ця рéбка, и тогдє йийй рáптом за цю грань кэнутє (в печь), и тогдє, колé вона́ за ций грáней спикéця и розтрїскаєця. так у того хозяина корóва пúкаєя, надувáцяя корóва тáй здехáєя. Алэ цэ, гóвóрят, шо грих. Шо корóва венна? (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Видьма бэрэ мáсло вид корóви. Ну, то йє, шо на Благовїщеньє, на Иван–Дэнь, на Овдэние у дэцэмбрі. Ну, тотó обсепáлє хлив мáком–самóсиком, чэснеком, казáлє, щоб видьмє нэ видбэрáлє (Луги, ЛЕЕ).

(Когда на полонине готовят первый сыр), Так бувалò, що колé сер уж зрòблят, вéженут вси вівци, бэрúт свэчэну силь, шо шип мòлет, и ста́ют на струнгáх два лэгинї гóли, роздїтє, таки, шо за ди́кáмє нэ ходéлє. И стоя́т на струнгáх и сюдє проходя́т вівци промэ́жэ нòгє. Бо казáлє: бáбє молоко́ видбэрáлє вид худóбє – черивнэци, так и дидє белє черив–некє (это делали, чтобы чаривныкы не отбирали молоко) (Луги, ЛЕЕ).

Гуцулам известны мифологические персонажи, связанные с лесом, в частности, лисовá видьма (другие названия: лиснї, краснэ, бисэця, прòстє видьма). Лисовá видьма, персонаж, безусловно близкий дикой бабе, пэрэ–лестнице, литавице, встречающимся в других районах Карпат. Объединяют их две главные функции: подмена детей и привораживание хлопцев. Но, у гуцульского персонажа есть существенное отличие: ее взаимосвязи с лисовым дидом, который ловит лесных ведьм, почет и ест.

(Если ребенок не окрещен, его нельзя оставлять одного), ну, свїтлє свїтят, шо нэ хóчут гасéте, шо кáут, шо дитéну мójут пидминéте, ... шо нэ хóчут гасéте свїтло, дóки дитéну нэ схрэстят. Ну, я зна́ю, шо гóвóрят шо йє такá... ци видьмэ, ци хто тотó обмїнює. Казáли, дїдо йєкий казáю шо ходéю у бóтен, та чúє, шо дитéна плáчэ. Прийшо́ў, а она́ дитéну, та видьма, так за сук залáделá колéску, то там та дитéна так плáчет... То йє шо свойé видмэнэ пэхнэ, та тобї вэржэ, а твоей вóзмэ́т собї. (Чтобы вернуть своего ребенка), бэрúт глòгове дэвїять пругїу́, лбмят, та тэме прутáми бїют тотú дитéну, та она́ тодє унóсет, та видьма, твоей, шпурнэ́ посэрэд хáте, та кáжэ: "На, собї сойé. Бэй сойé, нэ мойé, подáй мойé, нэ бэй мойé" – кáжэ (Головы, ЛЕЕ).

Лисовэ, лиснэ бильш лисáмє идут, йих у лїси мójно у ноч зострэтэте. А на Рóзегре граюця, скрїзь бїгают поляме кóло хат Спивáлє дужэ фáйно. Казáлє, на Рóзегре нэ мójно спáте на дворї, бó мójжэ лиснэ узéте з собо́ў, опáсне на Рóзегре (Головы, ЧЕЛ).

Лисовэ жинкэ – то чòртове жинкэ. Спéрэди дужэ гáрна булá, а ззáду кишкэ по зэмлї вэзлїсе. Нòгє дужэ малэнькє. Моглá ходéте босá, моглá у чэрэвїчкє (быть обута). Фáйне тонэньки гóлос. Колé она́ спивáєє озевáтеся нóчтю нэ мójно, бó прихòдэ и заберáєє людéну. Лиснá. Лисовá видьма (Головы, ЧЕЛ).

То видьма нò полю ходет. Онó йє у людéну так, шо у нэй ззáду кишкє

висét. Йє такéй чòловїк, шо вин йийй лóвет. То опер. То видьма, шо кишкэ ззáду, она́ собї ходет. Белá такá колéба у лїси... Та видьма пребїгла до колéбє, она́ казáлá, шо ховáйтэ мэнэ. Опер (ее ловит и раздирает на части). Вин сá сэрдет, шо вид нэго тика́єє (Самаково, ЛЕЕ).

Краснї, лисовї – такє жинкэ, йєк и мє, онї вид нáшех людéй сá скревáют. Красэви, красэви ти ди́чáта лисовї. Онї хозя́йкє, онї мáют олэни, онї до тóго йє. Тїльки такòго (хлопца) мójут приворожéте, котрэй за жїнку свїдиу́. (Но его родители могут отчитать молитвами, тогда он вернется). Колé сá дитéна нарòдет, йєк дитéне свїт нэ свїтет, онї мójут нóчтю прийтє и пидминéте, бó онї нэвидэме. Нэдòбра та дитéна (ребенок лесной). Старї людє зна́лє так премовлéте и зрòбэте, шо онэ казáд принэсут (Луги, ЛЕЕ).

Дидє йє лисовї. Вин похòжєй такэ на людéну. Алэ обрòслєй, вєсокей. Вин так мáєє сойé хозя́йство. Вин лóвет краснэх, вин йєк смэрты их. Вин лóвет, пэчэ, та йист (Луги, ЛЕЕ).

Поверья о вихре:

Вéхор, кáжут, нэчэстей дух крутєт. Вéхор, шо пидлитáєє, болїсть такú мójжэ мáте людéна, мójжэ услїшнутє, мójжэ скрутétэ, спарализувáте, на ум мójжэ потэрáте. Колé вїтэр надхòдет до вас, трэбá нòги пэрэплитáте (перекрещивать) и пречекáте на зэмлю, абэ нэ залéтїу́ (Головы, БСП, ЛЕЕ).

Йє такá болéзнь, напрéклад, вє болїлє йєкúюсь болéзнью, йєкú вам видмòвелє, примовлéлє так(т.е. наговорили на какую-нибудь вещь), та вє з тим мójжэтэ ходéте, носéте собї, покї нэ покáжэця звéхор и вє на цей звéхор цє вєсепáйтэ и цэ ужэ литáєє пид дрúгу людéну и лóвєця на дрúгу. Тож премовлéют на зїлля, на сòлє, и то вєсепáте (Головы, БСП, ЛЕЕ).

То у нас кáжут – видьмэ танцúют, то пидвивáєє, нòгє виднимáєє, бидá, цурáха им, цур, будá, вид людéне. Трэбá казáте: "Краснї, краснї, вє собї гуляйтэ, а мэнї спóкий дáйтэ". Так тре рáза (Луги, ЛЕЕ).

Такá стрáпнá вéхòлá. Вїхор, кáжут, йєк вона́ крутєт, то вона́ пидвивáєє людéну, то вин ужэ слабéй, дэрэвэт людéну. Йєгò примовлéют, у вїхору посылáют пòрчу, йєк тобї нэ любя́т. (Если наслали порчу), копийкáмє чє платòком обтерáте людéну и на дрúгу хáту мэ́чут, дэ свїтло йє (Самаково, ЛЕЕ).

Былички о черте столь многочисленны, что могли бы составить отдельную публикацию. Приводим одну из самых характерных:

Ну, grim бїс тотó дэрэво, потомú, шо тáмэчки пид тотó цэй дїдько ховáєєця. Мáма мóя повїстувáлá, шо пáсла корóву... То там узрїлє – хлòпец з корїння з смэрэке велїзáєє, такéй нэвэлéкєй, у чэрвлэной сорòцици, там щепòчка червлэна, йєкїсь штанэтка червлэни на ним, тай лїзэ з тогò корїння, тай такї, шо у смэрэку, у вэршек улїзáєє, а з вэршека злїзáєє – зноу́ у корїння та велїзáєє. Тай так гéну (молния) такá, шо той хлòпец запещéў, вéдко, шо убéло, а смэрэку гэт вёрвало. Так казáлэ (мама), шо булò крòвє леш там. Тотá кроу́ тójжэ, кáжут, шо дòбра – спидкúревáтєсє с пэрэполòху – из тóйи сатанé, ну, тотó, шо там йєгò убьє – чòрна кроу́. Ну, она́ вэсохнэ, ну, и тай брáтє, та палéте на чєм, йєкїмсь зїллє, та пидкúревáте вид переполòху (Головы, ЛЕЕ).

С 1987 г. сектор этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН проводит этнолингвистические экспедиции в Карпаты и Предкарпатье. Первая группа под руководством сотрудника Института Е.Э. Будовской выехала в Карпаты в январе 1987 г. Основу экспедиции составили студенты этнолингвистического семинара академика Н.И. Толстого филологического факультета МГУ им. Ломоносова. Было обследовано село Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл. Студенты И.Г. Двойнишникова и Е.Е. Левкиевская работали также в соседнем селе Лесковец.

Летом 1987 г. экспедиция работала в Черновицкой обл. С этого времени к этнолингвистам присоединилась группа акцентологов во главе с сотрудником Института С.Л. Николаевым, и параллельно с изучением духовной культуры начались исследования в области карпатской диалектологии и акцентологии. Были обследованы села Лукачаны и Днестровка Кельменецкого р-на и Симаково Путильского р-на. В январе-феврале 1988 г. экспедиционные группы выехали в Ивано-Франковскую обл. Группа под руководством студентки МГУ С. Ангошиной работала в с. Крылос Галицкого р-на, группа под руководством С.Л. Николаева – в с. Брынь Галицкого р-на, в с. Ясень Рожнятовского р-на и в с. Тисов Долинского р-на. После этого группа под руководством С.Л. Николаева повторно обследовала с. Новоселицу. Летом 1988 г. экспедиция работала в Закарпатской обл. Группа студентов филологического факультета МГУ под руководством Е.Е. Левкиевской обследовала с. Худлово Ужгородского р-на и с. Дубы Иршавского р-на, а группа С.Л. Николаева работала в с. Яроч Ужгородского р-на и в с. Брод Иршавского р-на, затем группы соединились в с. Широкий Луг Тячевского р-на.

Зимой 1989 г. проводились исследования в с. Чапли и в с. Миженец Старосамборского р-на Львовской обл. Летом этого же года экспедиция выехала в Закарпатье. Обследовались с. Луги и с. Богдан Раховского р-на, с. Люта Великоберезнянского р-на и частично с. Боронява Хустского р-на. Зимой 1990 г., к сожалению, проводились в основном диалектологические исследования, хотя благодаря усилиям отдельных участников (в основном Е. Лесиной) удалось собрать материал по некоторым этнолингвистическим программам. Летом этого же года этнолингвистическая и акцентологическая группы работали раздельно. Этнолингвисты работали в двух селах Ивано-Франковской области: в с. Далешево Горденковского р-на и в с. Головы Верховинского р-на.

Сбор материала по карпатской демонологии велся в основном по традиционной полесской программе (см. Полесский этнолингвистический сборник, 1983) с некоторыми добавлениями и корректировками. Учитывая, что круг мифологических персонажей карпатского региона лишь отчасти совпадает с полесским, участники экспедиции видят необходимость создания новой - карпатской - программы по демонологии, отражающей специфику духовной культуры региона. Материалы, собранные этнолингвистической экспедицией, к сожалению, недостаточно точно передают фонетические особенности говоров. Осознавая это, мы, тем не менее, считаем бессмысленной публикацию материалов экспедиции по карпатской народной культуре. В записях используются буквы русской орфографии. Мягкость и палатальность согласных перед согласными и на конце слова обозначается мягким знаком. Гласные *a, o, y, e, э* в нашей транскрипции обозначают твердость предшествующего согласного, гласные *и, е, я, ю, ё* - мягкость предшествующего согласного. Необходимо отметить, что согласные *m, d, n*, перед *e, э* произносятся полумягко, а гласные имеют при этом длинную *и*-образную фазу (наблюдение А.В. Тер-Аванесовой).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.* Похоронні звичай і обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII.
 Полесский сборник, 1983 – Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
 Шухевич, 1 – *Шухевич В.* Гуцульщина // МУРЕ. 1900. Т. 3.
 Имена собирателей: БСП – Бушкевич С.П., ЛЕЕ – Левкиевская Е.Е., ЧЕЛ – Чеканова Е.Л.

бачете – видеть
 беда – черт, нечистая сила
 будзень – кусок
 бутен – лес, предназначенный для вырубki
 ватра – огонь
 гарней – красивый
 головоца – родник, ключ
 грань – уголь
 дах – крыша
 доба – сутки
 дружете ся – вступать в брак
 дуннете (лит. дуднити) – гудеть, шуметь
 кляуза – искусственный водоем
 когутке – серьги
 колеба – лесная хижина для пастухов
 лишате – оставлять

лэгинь – парень
 маржина – скотина
 напудете ся – напугаться
 пидлога – пол
 постоле – кожаная крестьянская обувь
 поточена – ручей
 пукате – лопаться, растрескиваться
 пуно (лит. пудно) – страшно
 раптом – вдруг, внезапно
 ратунок – спасение
 Розегре – первый день Петрова поста
 слота – буря
 смэрэка – пихта европейская
 стратете ся – покончить с жизнью
 струнге – проход в загородке для овец
 треске (лит. триски) – щепки
 фортуна – туча, буря

- ГЕМБ – Гласник етнографског музеја у Београду. Београд. 1926. – Књ. 1–.
 ЖС – Живая старина. Отделение этнографии РГО. СПб., 1890–.
 ИЕИМ – Известия на Етнографския институт с музей. БАН. София. 1953–1975. Кн. 1–16.
 МУРЕ – Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1899–1918. Т. 1–22.
 ПА – Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН.
 СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. – Кн. 1–.
 СЕЗ – Српски етнографски зборник. САН. Београд, 1894–. Књ. 1–.
 ЭО – Этнографическое обозрение. М., 1889–1916.
 ĀL – Āeský lid. Praha, 1892–. R. – 1.
 LL – Literatura ludowa. Warszawa, 1957–.
 МААЕ – Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896–1919. Т. 1–14.
 NU – Narodna umjetnost. Zagreb, 1962–. Knj. 1–.
 SN – Slovenský narodopis. Bratislava, 1953–. R. 1–.
 ZNĀO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896–. Knj. 1–.
 ZWAK – Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877–1895. Т. 1–18.

КОРРЕКТУРНЫЕ ДОПОЛНЕНИЯ
 К СТАТЬЕ Н.И. ТОЛСТОГО
 "VITA HERBAE ET VITA REI В
 СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ"

1. К с. 142

Мотив рассказа об обработке ("муках") конопли в качестве апотропея присутствует и в быличках, бытовавших и, вероятно, и сейчас бытующих на Полтавщине. По свидетельству В.П. Милорадовича, "во многих народных рассказах, записанных в Лубенском уезде, мертвецы стараются уничтожить стерегущих их. Так, женщина спасалась от смерти только тем, что развлекала мертвеца, рассказывала ему, *как готовят конопли для рубашки*. По другому варианту таким же образом спасается женщина от мертвой сестры" (Укр. НВПД, 410).

2. К с. 150

Житие хлеба может быть и частью ритуала выпекания "чесницы" – сакрального рождественского широго у сербов. Так, в Верхней Краине (Горња Крајина) было принято, чтобы хозяин дома, выпекающий "чесницу", засыпал ее горячим пеплом и при этом обращался к ней со словами приветствия и заклинания: "Благословио те Бог и данашњи год, у пољу нарасла, српом се нажињала, на вршају се навршила, у амбару се насипала, а у млину се намиљала, у наћвама се накувавала, у ватри напјецала, а на столу се размрвила" (= Благослови тебя Бог и сегодняшний праздник. Ты в поле выросла, серпом тебя сжали, на молотье обмолотили, в амбар засыпали, на мельнице смолотили, в квашне квасили, в огне пекли, а на столе ты раскрошишься – Кул. ССР, 58). "Чесница" у сербов считается священной и является компонентом многих магических действий.

В свете изложенных народных представлений о "житии хлеба", о сакральности и силе хлеба и особенно об апотропеической, защитной функции называния, рассказывания, перечисления этапов хлебного жития становится понятным и мифологический смысл популярной русской сказки "Колобок", в которой ее герой Колобок поет своим преследователям: "Я по коробу скребен, / По сусеку метен, / На сметане мешен, / Да в масле пряжен, / На окошке стужен..." и беспрепятственно катится дальше. И лишь в четвертый раз лукавство лисы, заманившей Колобка на язык, оказалось для героя сказки трагическим (НРС I, 46–47).

3. К с. 152

У болгар в зоне Пловдива был обычай делать в одну ночь детскую рубашонку, чтобы защитить ребенка от смерти. Если у женщины умирали дети, то следовало для родившегося младенца сделать защитную

рубашечку (*брань ризкѣ*). За это дело брались женщины, у которых окончились месячные ("ги е оставило прането") и число которых должно было быть нечетным ("тек жени") – 7 или 5 и т.п. Каждая из них приносила по мотку пряжи к той, у которой есть ткацкий станок, и за одну ночь полотно ткали, а потом его кроили и шили рубашечку (Пл.К., 218). У сербов в Банате (у банатских "гер"), если кто-то из мужчин хотел уйти в гайдуки (разбойники), собирались женщины и в один день (или ночь) завершали работу с рубахой-"однодневкой" (*једноданка*). Одна из них сучила нитки, другая сновала, третья ткала и т.д. Считалось, что того, кто носит такую рубаху, пуля не берет и враг не может схватить (БХ, 288).

4. К с. 152

Одновременное изготовление обыденного полотна и обыденного креста осуществлялось во время второй мировой войны и на Черниговщине. По свидетельству Петра Григорьевича Мороза, уроженца села Стольное Менского района, в его селе, чтобы добиться прекращения войны, собирались 12 вдов, брали лен и за сутки проделывали все работы, необходимые для того, чтобы выткать рушник: трепали лен, пряли, белили и т.д. За это же время мужчины, оставшиеся в селе, делали крест и устанавливали его на развилке дорог. На крест вешался рушник и служил молебн (Арх. НТ).

В Петербургском государственном музее этнографии в коллекции предметов хранится полотенце, обнаруженное в Полесье в селе Терезежов Пинского уезда. Полотенце было выткано, чтобы предохранить скот от мора, в один день, и потому называлось *обыденник*. Обыденник постоянно висел в церкви на переносной иконе, и им пользовались по надобности. На нем были вытканы красные поперечные полосы, число которых равнялось числу женщин, принимавших участие в работе над полотенцем. На опубликованной фотографии обыденника можно увидеть 27 поперечных полос (Мас. НОВТ, 208).

Подобное действие было описано более века тому назад Иваном Эремичем, к сожалению, не указавшим точного места его исполнения: "В белорусском Полесье в храмовые праздники существует обычай, в силу которого, после молебна с водосвятием, окропляются святой водою поля, дома и скот. При этом окропленный святою водою скот в некоторых местах Полесья прогоняется по такому куску полотна, который усердием нескольких жен и девиц в один день выпряден и соткан. Холст после вымывается и жертвуется в приходскую церковь. По мнению простолюдыя, скот, перешедший через такое полотно, не боится скотского падежа" (Эр. ОБП, 32). Несколько позже, век тому назад, такое описание, правда, с другими деталями, повторил А.Е. Богданович в своей книге "Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов", опять-таки не отметив места, где совершался ритуал. А.Е. Богданович писал: "Другим (после опаживания) средством против мора считается "однодневное полотенце". В назначенный день, до восхода солнца, собираются девушки со всего села в одну избу, и каждая из них приносит с собой по горсточке

льна. Они дружно, в глубоком молчании, принимаются за работу: прядут лен, снуют основу, ставят кросна и ткут полотно. Когда полотно готово, все жители выходят за деревню и обходят вокруг нее, причем девушки, ткавшие полотно, несут его над головой с заунывным пением: *аю-га!* Когда делают полный обход, то на том месте, с которого вышли, раскладывают небольшой огонь из щепок или лучинок, принесенных с каждого двора. Две девушки держат за концы полотно над огнем, и все жители деревни проходят через огонь под полотном и переносят детей и больших. Затем полотно сжигают на том же огне. Все это следует проделать в течение одного дня с восхода до захода солнца" (Бог. ПДМБ, 162). В общих чертах тот же обряд описал и М.А. Дмитриев с некоторым уточнением места записи: "В случае моровой язвы или падежа скота приносят в церковь так называемый *обыденник* (полотенце), сотканный из льну девушками и вышитый разными узорами в один день от восхода до заката солнца. Этим "обыденником" покрывают подвижную (которую носят в процессиях) икону Божьей Матери. Священник служит молебен. В Дисне этот холст называется "*намиткою*" (Дм. СПСО, 264).

Это же название употребительно и в бывш. Борисовском уезде, где, по свидетельству Е. Тышкевича, "для испрошения дождя или ведра белорусы-католики готовят кусок полотна". При этом "требуется в один день выпрясть так называемую "намётку". Ею покрывают в костеле тот "алтарь" (род аналоя с иконами), который носят во время крестного хода вокруг костела. Такая намётка называется "абыдзянная" (Tysz. ОРВ, 410).

Православный священник о. Дмитрий Булгаковский записал в 70-е годы XIX в. у пинчуков (жителей Пинщины) верование, что злые люди-покойники блуждают ночью по домам. Такие покойники "хукают", т.е. дышат над детьми, и от этого дети скоростижно умирают. Они могут также ночью пугать до полусмерти, убивать животных и даже людей, которые после смерти становятся черными. От этой беды, по свидетельству о. Дмитрия, принимались следующие меры: "Избирают какой-либо день и собираются все женщины в одну хату. Ночью прядут нитки, снуют, ткут кросна и таким образом за одну ночь получают холст, через который женщины, имеющие детей, переходят по три раза; потом все выносят его за село и закапывают вблизи креста. С этого времени покойники перестают дышать над детьми" (Булг. Пин., 191).

Наконец, как сообщил Д.К. Зеленин в своей статье об обыденных полотенцах и храмах, в холерный 1892 год в деревне Станчинеты и в соседних деревнях Свентянского уезда Виленской губернии, населенных белорусами-католиками, "кросна ткали", т.е. ткали холст, чтобы не допустить холеру. В соседней деревне Динавишки холера уже была. На конце деревни, обращенном к Динавишкам, в крайнем к закату доме собрались женщины и девицы с прялками и другими принадлежностями ткацкого искусства и в одну ночь направились, насновали и выткали аршин шесть узкого холста. К утру до восхода солнца холст разостлали поперек дороги при въезде в деревню и приколотили его к дороге дубовыми кольщиками, а концы холста – к углам зданий железными гвоздями. Все же орудия, служившие для выработки этого холста ("прасницы, каравлоды, веретены, ставы, ничельницы, колесцы, набельницы, навоё,

завирыч, бёрда, челноки, поножи" и др.; орудия эти выбирались старые) отнесли несколько дальше за деревню (во избежание пожара), положили на ржаную солому, закрыли сверху соломой же и сожгли. Холеры в деревне не было" (Зел. ОПОХ, 12). Сжигали обыденное полотенце от "пошести" (эпидемии скота) и в Новгород-Северском уезде на Черниговщине. Там через вытканное за одну ночь из собранных по хатам ниток полотенце утром за селом прогоняли скот, служили молебен, а затем его предавали огню (Грин. ЭМЧГ, 37).

Из приведенных в статье и в корректурных дополнениях материалов особый интерес представляют те примеры, которые свидетельствуют о погребении, похоронах обыденного полотна (и даже орудий, при помощи которых выткано полотно). Этими похоронами, сжиганием или закапыванием полотна у креста завершается, замыкается жизненный цикл "обыденника", путь от "рождения" до кончины, путь, "спрессованный" до одного дня. В сожжении вытканного в один день (или одну ночь) холста или в его закапывании в землю заманчиво увидеть два древних, еще дохристианских, способа погребения – трупосожжение и трупоположение (согласно археологической терминологии). В большинстве случаев, однако, христианство заменило этот финальный момент отнесением обыденного полотна или полотенца в храм и оставлением его там на "подвижной" (выносной) иконе Богородицы. Элементы погребения довольно ярко присутствуют в описанном А.Е. Богдановичем ритуале несения девицами вытканного полотна над головой с заунывным пением "аю-га!", перед прохождением под полотенцем и его сжиганием.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- БХ – Банатске Хере. Нови сад, 1958.
 Бог. ПДМБ – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов. Гродно, 1895.
 Булг. Пин. – *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
 Грин. ЭМЧГ – *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних губерниях. Вып. I. Чернигов, 1895.
 Дм. СПСО – *Дмитриев М.А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.
 Драг. МНПР – *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
 Кул. ССР – *Кулишић Ђ Ш.* Из старе српске религије. Београд, 1970.
 Мас. НОВТ – *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.
 НРС I – Народные русские сказки А.П. Афанасьева в трех томах. Т. I. М., 1984.
 Пл. К. – Пловдивский край. Этнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1986.
 Укр. НВПД – Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
 Эр. ОБП – *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1868.
 Tysz. OPB – *Tyszkiewicz E.* Opisanie powiatu borysowskiego... Wilno, 1847.

I

- Толстой Н.И.*
 Еще раз о теме "тучи – говьяда, дождь – молоко"..... 3
Виноградова Л.Н., Толстая С.М.
 К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии 16
Санникова О.В.
 Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста..... 44

II

- Агапкина Т.А.*
 Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе..... 84
Толстая С.М.
 Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах 111
Седакова И.А.
 Хлеб в традиционной обрядности болгар: родины и основные этапы развития ребенка..... 130

III

- Толстой Н.И.*
 Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции..... 139
Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н.
 Благопожелание: ритуал и текст..... 168
Кабакова Г.И.
 Структура и география легенды о мартовской старухе..... 209
Усачева В.В.
 Вокативные формулы в народной медицине славян..... 222

<i>Ипатова Н.А.</i>	
Оборотничество как свойство сказочных персонажей.....	240
<i>Левкиевская Е.Е.</i>	
Материалы по карпатской демонологии.....	251
Принятые сокращения	262
Корректирующие дополнения к статье Н.И. Толстого "Vita herbae et vita gei в славянской народной традиции"	263

Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. –
С47 М.: Наука, 1994. – 270 с.
ISBN 5-02-011499-5

Выпуск посвящен проблемам символики архаических форм славянской народной культуры. В центре внимания авторов жанры славянского фольклора, мифологические представления и языческие верования славян, их обряды и обычаи.

Для широкого круга читателей, интересующихся славянской мифологией и древностями.

Научное издание

СЛАВЯНСКИЙ
И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

Верования. Текст. Ритуал

Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики РАН

Руководитель фирмы "Наука-культура"

А.И. Кучинская

Редакторы издательства

Г.П. Максимовская, Т.М. Скрипова

Художественный редактор Н.Н. Михайлова

Технический редактор И.Н. Кокина

Корректоры Р.С. Алимова, Ф.Г. Сурова

ИБ № 280

ЛР № 020297 от 27.11.1991

Сдано в набор 20.12.93

Подписано к печати 14.03.94

Формат 60 х 90 1/16

Гарнитура Таймс

Печать офсетная

Усл. печ. л. 17,0. Усл. кр. отт. 17,0. Уч.-изд. л. 20,3

Тираж 800 экз. Тип. зак. 3068

Ордена Трудового Красного Знамени

издательство "Наука"

117864 ГСП-7, Москва, В-485,

Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография № 1

ВО "Наука"

199034, Санкт-Петербург, В-34

9-я линия, 12

В издательстве

"НАУКА"

готовятся к печати

ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ
СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКОВ:

Праславянский лексический фонд

Вып. 20

20 л.

Словарь построен на исчерпывающем использовании всех доступных исторических и диалектных материалов как в плане словообразовательном, так и в плане выявления лексических диалектизмов. Словарные статьи содержат много нового и интересного в общетеоретическом и конкретно-этимологическом плане.

Для языковедов – специалистов по этимологии, лексикологии, лексикографии, а также историков и этнографов.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ
И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ
СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКОВ

18 л.

В книге освещаются наиболее актуальные теоретические и методологические проблемы сопоставительного изучения близкородственных языков – одного из магистральных направлений современной лингвистики. Учитывая огромный интерес к использованию сопоставительного метода в различных научных дисциплинах, занимающихся системным анализом, авторы сборника стремились показать перспективность его применения при изучении разных уровней языковой системы, для выявления общего и специфического в близкородственных – славянских – языках. По-новому, с привлечением интересного и ранее не описанного материала, решаются важные проблемы лексикологии, ономастиологии, семантики, морфологии, морфонологии, акцентологии, словообразования.
Для славистов, лексикологов, историков.





1992 СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР