

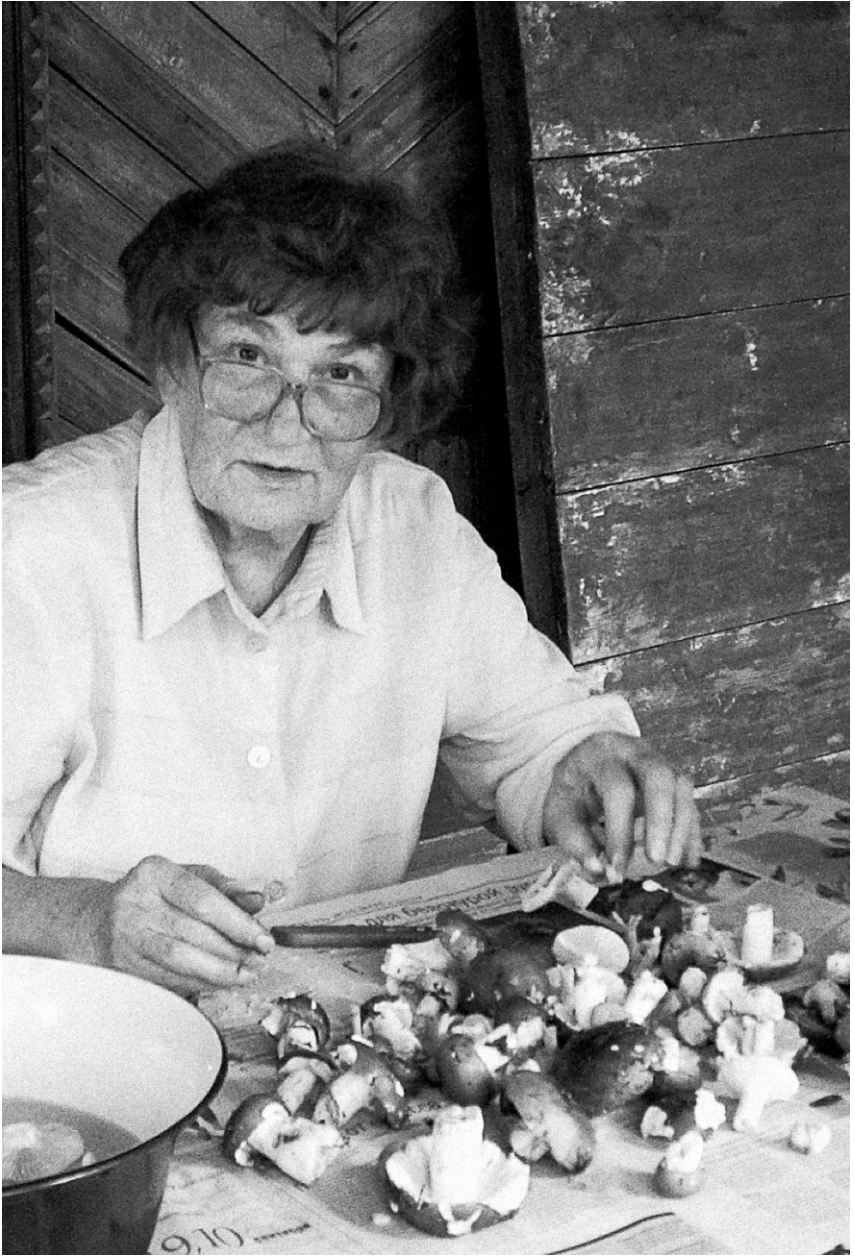
СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

2011



СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

ВИНОГРАДЬЕ

К ЮБИЛЕЮ
ЛЮДМИЛЫ
НИКОЛАЕВНЫ
ВИНОГРАДОВОЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2011

УДК 398
ББК 82
С 47

*Издание осуществлено и подготовлено при поддержке
Программы ОИФН РАН
«Генезис и взаимодействие социальных,
культурных и языковых общностей»*

Редколлегия:

О. В. БЕЛОВА

А. В. ГУРА (ответственный редактор)

С. М. ТОЛСТАЯ

Славянский и балканский фольклор. Виноградье. [Вып. 11]. —
М.: Индрик, 2011. — 376 с., ил.

ISBN 978-5-91674-165-0

Одиннадцатый выпуск серии «Славянский и балканский фольклор» посвящен юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой.

Помещенные в сборнике статьи сгруппированы в пять разделов, которые связаны с широким кругом тем, интересующих Людмилу Николаевну. Первый раздел посвящен общим вопросам этнолингвистики, семантическим категориям языка культуры, культурной семантике и функции лексики и фразеологии. Второй раздел содержит работы по славянской народной демонологии – области, наиболее близкой юбиляру. В третьем разделе публикуются статьи, анализирующие фольклорные тексты магического характера (заговоры, проклятия) и духовные стихи. В четвертом разделе рассматриваются обряды (свадебный, календарные, окказиональные) и обрядовый фольклор в контексте верований и мифологии. Наконец, в статьях пятого раздела анализируются мифологические мотивы в литературных произведениях и искусстве. Несколько публикаций посвящено народной культуре Закарпатья, с которым связаны юные годы Людмилы Николаевны – в Мукачеве она окончила среднюю школу, в Ужгороде – филологический факультет университета.

Завершает сборник список научных трудов юбиляра.

© Коллектив авторов, Текст, 2011

© Оформление.

ISBN 978-5-91674-165-0

Издательство «Индрик», 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
--------------------------	---

Язык и культура

<i>Толстая С.М.</i> Предметные оппозиции, их семантическая структура и символические функции	9
<i>Антропов Н.П.</i> Аксиологические мотивы этнолингвистической аттракции.	19
<i>Березович Е.Л., Казакова Е.Д.</i> Ситуация «языкового испытания» в народной культуре	27
<i>Кабакова Г.И.</i> Приглашение к застолью	39
<i>Гура А.В.</i> О конфликтных ситуациях в традиционной крестьянской культуре	49
<i>Морозов И.А., Фролова О.Е.</i> Живое/неживое в культурных и языковых контекстах.	61

Народная демонология

<i>Раденкович Л.</i> Опасные места в славянской народной демонологии	73
<i>Колосова В.Б.</i> Демонология в славянской этноботанике	89
<i>Андрюнина М.А.</i> «Заложные» покойники – локусы тела и локусы души	99
<i>Ясинская М.В.</i> Визуализация невидимого: способы контакта с иным миром . . .	109
<i>Мороз А.Б.</i> «Старичок». Опыт описания мифологического персонажа	121
<i>Добровольская В.Е.</i> Икота в традиционной культуре (на материалах Владимирской области)	131
<i>Плотникова А.А.</i> Народная мифология в закарпатской Верховине.	141
<i>Толстая М.Н.</i> <i>Потинка</i> и <i>баяние</i> в закарпатском селе Синевир	149
<i>Валенцова М.М.</i> Демонологические представления Оравы	157

Фольклор: темы, мотивы, прагматика

<i>Никитина С.Е.</i> Огонь, вода и (медные) трубы (на материале фольклорных религиозных песенных текстов).	167
<i>Небжеговска-Бартминьска С.</i> «Posłuchajcie, grzesznicy, o straszliwym sądzie...» Wykonawca, narrator i bohater ludowych pieśni dziadowskich	181

<i>Неклюдов С.Ю.</i> Голая невеста на дереве	195
<i>Агапкина Т.А.</i> О некоторых особенностях передачи и функционирования восточнославянской заговорной традиции	205
<i>Юдин А.В.</i> Бабушка Соломония в восточнославянских заговорах и источник ее образа	215
<i>Седакова И.А.</i> Проклятие в народных болгарских песнях: Этнолингвистика и фольклорная поэтика	225

Обряды и обрядовый фольклор

<i>Пашина О.А.</i> О критериях выделения видов и версий свадьбы-веселья (на примере смоленской свадьбы)	237
<i>Курочкин А.В.</i> Элементы греко-католического синкретизма в календарной обрядности украинцев.	243
<i>Белова О.В.</i> «Тюти-тютю, Мошке, погуляемо трошки...» (современное святочное ряжение в Галиции).	253
<i>Чёха О.В.</i> Святочное ряжение в западной Македонии: <i>роукатсáрия</i> и <i>иповипоутсáрия</i>	267
<i>Бондарь Н.И.</i> Магия луны (из окказиональной обрядности восточнославянского населения Северного Кавказа: XIX – нач. XXI в.).	281
<i>Узенёва Е.С.</i> Запреты и предписания в традиционной культуре Закарпатья (с. Колочава Межгорского р-на Закарпатской области).	289

Миф – фольклор – литература

<i>Петрухин В.Я.</i> Пожиратели материнского молока у Псевдо-Кесария: демонологический мотив или «религиозный навет»?	299
<i>Топорков А.Л.</i> Мифологический образ дерева, растущего из женского тела	305
<i>Софронова Л.А.</i> «Некто» и «нечто» в ранних повестях Гоголя	315
<i>Айдачич Д.</i> Чернокнижник пан Твардовский и договор с дьяволом в литературе XIX в.	323
<i>Цивьян Т.В.</i> Вербная тема в русской литературе XX в.: мерцающая мифология (Несколько примеров)	331
<i>Свирида И.И.</i> <i>Свое</i> и <i>чужое</i> имя в искусстве	343

Список научных трудов Л.Н. Виноградовой	357
--	-----

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий (одиннадцатый) выпуск серии «Славянский и балканский фольклор» посвящен юбилею Людмилы Николаевны Виноградской, которая по этой причине не входит в число его авторов, хотя в каждом из прежних выпусков публиковались ее яркие работы, которые во многом определяли лицо и уровень этого издания. Здесь были напечатаны такие ее ставшие знаменитыми статьи, как «Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки» (1978), «Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели)» (1981), «Мифологический аспект полеской “русальной” традиции» (1986), «Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших» (2000), «Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев» (2006) и др.

Работы, составившие этот том, — дань уважения и признания коллег и друзей замечательному ученому, неутомимому труженику, благородному и скромному человеку. Подзаголовок «Виноградье» как нельзя лучше подходит к данному случаю. Этот рефрен русских рождественских песен, перекликающийся с именем юбиляра, отправляет нас к актуальному для юбилея жанру и мотиву величания и благопожеланий, так и к теме зимней рождественской поэзии славян, которой посвящена широко известная первая книга Людмилы Николаевны «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян» (1982). *Виноград* в русском народном языке означает ‘всякий плод’, а также ‘сад’, значит, *виноградье* мы можем понимать здесь как выращенные Людмилой Николаевной за годы творчества прекрасные научные плоды, заслужившие признание в нашей стране и за ее пределами. Усилиями и талантом Людмилы Николаевны создано особое направление, изучающее славянскую народную демонологию, — эта сфера народной культуры долгое время у нас не разрабатывалась и вообще не считалась предметом науки. Книга Людмилы Николаевны «Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян» (2000)

в первый же месяц после выхода в свет была раскуплена и стала библиографической редкостью; ее «индекс цитирования» чрезвычайно высок. В словаре «Славянские древности» многие статьи на темы низшей мифологии и мифологических верований принадлежат ей. В 2010 г. вышел из печати первый из четырех томов материалов «Народная демонология Полесья», подготовленный Л.Н. Виноградовой совместно с Е.Е. Левкиевской.

Помещенные в настоящем томе статьи сгруппированы в пять разделов; они связаны с широким кругом тем, интересующих Людмилу Николаевну. Первый раздел посвящен общим вопросам этнолингвистики, семантическим категориям языка культуры, культурной семантике и функциям лексики и фразеологии. Второй раздел содержит работы по славянской народной демонологии – области, наиболее близкой юбилару. В третьем разделе публикуются статьи, анализирующие фольклорные тексты магического характера (заговоры, проклятия) и духовные стихи. В четвертом разделе рассматриваются обряды (свадебный, календарные, окказиональные) и обрядовый фольклор в контексте верований и мифологии. Наконец, в статьях пятого раздела анализируются мифологические мотивы в литературных произведениях и искусстве. Несколько публикаций посвящено народной культуре Закарпатья, с которым связаны юные годы Людмилы Николаевны – в Мукачево она окончила среднюю школу, в Ужгороде – филологический факультет университета.

Подобно участникам рождественских обходов, авторы настоящего тома хотели бы выступить в жанре величания, исходя из определения, данного в словаре «Славянские древности»: «величание – ритуальное восхваление и прославление», в котором часто «на первое место выходит благопожелательный компонент». Восхваляя и поздравляя Людмилу Николаевну, мы желаем ей здоровья и еще многих лет творчества на благо нашей науки!

С. М. Толстая

С. М. Толстая

*ПРЕДМЕТНЫЕ ОППОЗИЦИИ,
ИХ СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА
И СИМВОЛИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ*

Много лет тому назад в нашей совместной с Людмилой Николаевной статье о венке (Виноградова, Толстая 1993) мы попытались кратко определить основные признаки (свойства) предмета (в частности артефакта), релевантные для его концептуализации и символизации в языке традиционной культуры, – утилитарная функция, форма, цвет и другие внешние признаки, отношение к другим предметам (вхождение в ряд), характерные для него параметры места и времени, его «происхождение» (способ изготовления, материал и т.п.), его типичные «владельцы» или «деятели» и др. В настоящих заметках я хочу продолжить тему предметного кода культуры и коснуться вопроса о предметных оппозициях, т.е. об антитетическом противопоставлении предметов (часто ситуативно или контекстно обусловленном). Например, в свадебной песне, записанной в Заонежье, в обращении невесты к родителям: «Вы послушайте, желанные родители, / Как приехали поезжанюшка, / Лошаденка лысатая, / А поезжанюшка плешатая. / Скатеретушку кладите им онученьку, / Хлеб-то вы кладите сухаришечко, / Кладите чашечки да им да черепашечки, / Кладите ложечко да им обгрыжченко» (Кузнецова, Логинов 2001: 48), – содержатся оппозиции «скатерть – онуча», «хлеб – сухарь», «чашка – черепушка». Прежде чем заняться анализом подобных оппозиций, необходимо уточнить сами понятия предмета и оппозиции применительно к языку культуры.

В логике и философии противопоставляются **предмет** и **предикат** (свойство, признак и действие) как два разных типа онтологических сущностей, взаимодополнительных и определяемых друг через друга: предмет идентифицируется по совокупности своих признаков и характерных действий, а предикат – по совокупности своих предметных «актантов»; предмет представляет собой целостный объект действительности, а предикат – абстрагированный от объекта признак, не имеющий конкретного воплощения, но присущий многим предметам; предмет существует в пространстве (занимает определен-

ное место в пространстве, материальном или идеальном), а предикат – во времени; предикат связан с определенной целостной ситуацией, а предмет – с множеством ситуаций, и т.д. В лингвистике предметные и предикатные имена также кардинально противопоставляются, ср.: «Для предметных лексем нужно строить дифференциальные толкования, потому что исчерпывающие невозможны, а для предикатных – исчерпывающие, потому что дифференциальные недостаточны. <...> Двум разрядам лексики и, соответственно, двум типам толкований соответствуют и две разные семантические классификации языковых единиц – таксономическая и фундаментальная. Первая предназначена для предметных единиц (например, названий различных объектов живой и неживой природы), а вторая для предикатных» (Апресян 2009: 28).

Как в языке, так и в культуре образ предмета как компонента картины мира антропоцентричен, т.е. в нем закреплены только те признаки и свойства, которые значимы для человека, имеют отношение к человеку. В языке совокупность релевантных признаков предмета («кластер» его свойств) формирует семантику слова, в культуре они определяют культурный знак – стереотип (или концепт), отражающий культурные (символические) функции предмета. Семантические характеристики предметного слова в языке и категоризация предмета в культуре (его культурная семантика и функции) зависят от их принадлежности к определенному таксономическому классу: имена и стереотипы животных отличаются от имен и стереотипов растений, орудий, явлений природы, артефактов и т.п.¹

Подобно словам в языке, предметные знаки культуры вступают в системные парадигматические отношения с другими знаками культуры. Как и слова, они могут быть многозначными (полисемия), вступать в отношения синонимии (изофункциональности), омонимии, антонимии (см. Толстая 2010: 14–17), в другие виды отношений и зависимостей, например, устойчивой взаимодополнительности (ср. *ключ* и *замок*, *ступа* и *пест*).

Понятие семантических **оппозиций**, широко используемое в исследованиях содержательного плана культуры (см. Толстая 2004), относится прежде всего к предикатам (признакам), даже если они формулируются на языке имен, ср. «мужской–женский», «свой–чужой», «верх–низ», «sacrum–profanum», «далеко–близко», «восток–запад», «здоровье–болезнь» и т.п. Предикатные оппозиции представляют со-

1 Об отличительных свойствах предметных имен см. Рахилина 2001; о предметном коде культуры см.: Байбурун 1981; Топорков 1989; Топоров 1993; Добровольская 2009.

бой пары альтернативных признаков, которые могут противопоставлять множество предметов, наделенных этими признаками. Предметные оппозиции имеют принципиально иную природу. В отличие от предикатных, они противопоставляют друг другу не абстрактные признаки, а целостные «индивидуальные» образы объектов или явлений действительности, обладающих определенным набором предикатных характеристик (признаков и свойств), из которых, однако, в каждой отдельной оппозиции актуализируется какой-то один из релевантных признаков. Так, в приведенном выше примере *скатерть* как предмет «высокой» сферы, символизирующий гостеприимство и сакральность трапезы, противопоставляется *онуче* как предмету сугубо утилитарного, «низкого» назначения, не совместимому с ситуацией гостеприимства; при этом другие признаки этих предметов, например, материал, из которого они изготовлены (полотно), в расчет не принимаются.

В основе любой оппозиции в языке культуры лежит **оценка**: положительное противопоставляется отрицательному, хорошее – плохому, доброе – злему, полезное – бесполезному и т.д., поэтому бинарные оппозиции (особенно предикатные) могут приравниваться друг к другу, составлять эквивалентные ряды и символически отождествляться: «мужской–женский» может коррелировать с «правый–левый», «верхний–нижний», «внутренний–внешний» и т.п. на том основании, что все левые члены пар оцениваются положительно (во всех или в каком-то определенном отношении), а правые – отрицательно (см. Толстой 1987).

Семантические оппозиции сопоставимы с явлением антонимии в лексике, и так же, как и антонимия, они могут быть разными – и по характеру отношений между членами оппозиции, и по характеру (степени) противопоставленности членов антитезы, и по их прагматике (см. Толстая 2008). В зависимости от того, какие объекты действительности противопоставляются друг другу, среди предметных оппозиций могут быть выделены разные **таксономические** (онтологические) типы (явления природы, растения, животные, человек, артефакты и др.). В зависимости от того, по какому признаку они противопоставляются (мужской–женский, «верх–низ», «sacrum–profanum», «больше–меньше» и т.д.), могут быть выделены **семантические** типы предметных оппозиций. По характеру самого противопоставления могут различаться **логические типы** оппозиций (привативные, эквивалентные, градуальные и т.п.). Наконец, по условиям (ситуациям) противопоставления могут быть выделены **системные** (регулярные) и **контекстные** (окаzionaliальные) оппозиции. Рассмотрим их кратко.

Таксономические типы оппозиций можно иллюстрировать следующими примерами (для краткости берутся примеры из паремиоло-

гического фонда – русского², украинского³ и сербского⁴, однако многие из них могут быть подтверждены и дополнены данными других форм и жанров символического языка культуры⁵):

- объекты и явления природы (мироздание, рельеф, погода): солнце–луна (*Как месяц ни свети, а все не солнышко; Светило б солнце, а месяц даром; И месяц светит, когда солнца нет; Сонця нема, то й місяць світить; Сонце – батько, а місяць – вітчим*); месяц–звезды (*Не дбаю о звізди, коли мій місяць світить*); солнце–тучи (*Хмарні дні учать нас любити сонце*); солнце–дождь (*После дождичка даст Бог солнышка; Дождик вымочит, а красно солнышко высушит; Коробом сонце, ситом доц; Доц вимочить, сонечко висушить, буйні вітри голову розчешуть*); море–лужа (*Не щци моря, и в луже утонеш*); небо–земля (*На небо не взлезешь, в землю не уйдешь; По небу широко, а по земле далеко; Да это как небо от земли (разнится); Небо – престол Божий, земля – подножие; Моя хата небом крыта, землю підбита, вітром загороджена*); небо–море (*Як небесна височина, так морська глибина*); поле–лес (*Поле бачить, а ліс чує; Поле видне та глухе, а ліс темний та чуйний; Поле плаче, а ліс скаче*); гора–дол (*Гори високі мають доли глибокі; Гору хвали, а низ ори*) и т.п.

- время: день–ночь, вечер (*Якби не було ночі, то не знали б, що таке день*); лето–зима (*Готовь сани летом, а телегу зимой; Ко у лето не ради, у зиму гладує*); осень–весна (*Восени багач, а навесні прохач; Весна говорить – уроджу, а осінь каже – я ще погляджу*) и т.п.

- растения: верба–яблоки, груши (*Дождешься, как от вербы яблоск*); крапива–лилия (*Часом і між кропивою лілія росте*); береза–дуб (*Аби дубки, а берізки будуть; Що дуб – то не береза*) и т.п.

- животный мир: пчела–оса (см. Гура 1997: 450); вол–конь (*Кінь волові не товариш*); вол–корова (*Боље је за годину волом него сто година кравом*); волк–овца (*Волк в овечьей шкуре; И све овци и сити вуци*); вол–лягушка (*Как ни дуїся лягушка, а до вола далеко*); кошка–волк (*Лиже као мачка, а ждере као вук*); сокол–ворона (*На чужој стороне и сокола зовут вороною*); синица–журавль (*Лучше синица в руках, чем журавль в небе*); петух–курица (*Боље је бити пјевац један дан него кокош мјесец*); яйцо–курица (*Лучше лишиться яйца, чем курицы*) и т.п.

- субстанции и вещества: вода–молоко (*Обожжешься на молоке, станешь дуть и на воду; Кто опікса на молоці, то й на зимну воду дмухає; Як з поганим молоком, то краще з водою*); хлеб–вода (*Хліб –*

2 Даль 1957; Снегирев 1999.

3 Прислів'я та приказки 1989–1991.

4 Карацић 1972.

5 См. «предметные» статьи в словаре СД.

батько, вода – мати); вода–мед (Лучше воду пить в радости, нежели мед в кручине); мед–деготь (Кадка (бочка) меду, ложка дегтю: все испортишь); деготь–сметана (Не обычай дегтем щип белить, на то сметана); вода–огонь (Він ані в воді не втоне, ані в огні не згорить; Огонь и вода – то добро і біда; Вогонь палить, вода студить); вода–кровь (Кровь людская не водица; Крв није вода); вода–камень (Вода м'яка, а камінь пробиває); грязь–золото (Казав овес: сій мене в болото – буду золото; Кинь ячмін в болото – вбере тебе в золото); огонь–дым (Док се чоек дима не надими, не може се ватре нагријати); шерсть–железо (У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке) и т.п.

- локусы: дом–поле (Что в поле ни родится, все в доме пригодится); дверь–окно (Заступи природу дверима, то вона тобі вікном); дом–баня (см. СД 1: 138–140); хата–каменные палаты, светлица (Своя хата краца від чужих палат кам'яних; Своя мазанка ліпша чужої світлиці); хлев–горница (Як хліба край, так і в хліві рай, а як хліба ні куска, так і в горниці тоска); дом–могила (Ближе сам гробу него дому; Данас у дом, а сјутра у гроб) и т.д.

- тело (человека, животного): тело–душа (Телу простор – душе тесно; Грешное тело и душу съело); плоть–дух, душа (Плоть грешна, да душа хороша); голова–ноги (Дурная голова ногам покоя не дает; Увязнешь ногою, поплатишься головою; Тешико ногама под лудом главом); голова–руки (Легче работать руками, чем головою); голова–волосы (Снявши голову по волосам не плачут); голова–шапка (Спихва- тился шапки, когда головы не стало; Док је главе, биће капа); голова–хвост (Голова хвоста не ждет; Была бы голова, а хвост будет); глаза–уши (Жену выбирай не глазами, а ушами); глаза–ноги (Очи су да гледу а ноге да греду); уши–хвост (Не держал за уши (за гриву), а за хвост не удержишь); ухо–брюхо (Слушай ухом, а не брюхом); зверь–шкура (Не продавай шкіри не вбивши звіра) и т.п.

- человек социальный и духовный: мать–мачеха (Мать гладит по шерсти, мачеха против; Природа одному мама, а другому мачуха); мать–дитя (Док дијете не заплаче, мати га се не сјећа); хозяин–слуга (Кто господин деньгам, а кто слуга; Вогонь добрий слуга, але поганий хазяїн); хозяин–хозяйка (Од господаря повинно пахнути вітром, а од господині – димом); друг–враг (Лучше друг вдали, чем враг вблизи); Бог–люди (Как Бог до людей, так отец до детей); Бог–черт (Бог дает путь, а дьявол крюк; Бога не гневи, а черта не смейши) и т.п.

- артефакты: ложка–ведро, бочка (На весну корець дощу – ложка болота, восени ложка дощу – корець болота); мешок–торба (Сьогодні з мішком, а завтра з торбинкою); серп–бритва (Багато- го й серп голить, а убогого і бритва не хоче); нож–ложка (Нож со стола упал – гость будет; ложка или вилка – гостья); нож–топор

(*Не по что с ножом, где топор заложен*); сани–телега (*Готовь сани летом, а телегу зимой*); веник–венок (*Барвінок на вінок, а полин на віник*); полотенце–онуча (*После полотенчика онучей не утираються*); нитка–рубаха (*С миру по нитке – голому рубаха*); крест–лопата (*З одного дерева і хрест і лопата*); крест–пест (*Дурак не боится креста, а боится песта*); икона–лопата (*В лесу живем, в кулак жнем, пенью кланяемся, лопате молимся; Из одного дерева икона и лопата; З одного дерева і ікона і лопата*); стол–престол (*Хлеб на стол, так стол престол; а хлеба ни куска – так и стол доска; Коли хліб на столі, то стіл – престіл, а коли хліба ні куска, тоді стіл лиші гола дошка*); церковь–кабак (*Хоть церковь и близко, да ходитъ склизко, а кабак далеконько, да хожу потихоньку*); хлеб–булка, паляница, калач, пирог (*Голодному здається кожен хліб за булку; Краще хліб з водою, ніж паляниця з бідою; Краще сухий хліб з водою, як калач з бідою; Ешь пироги, а хлеб вперед береги*) и т.п.

Семантические типы предметных оппозиций определяются тем, какие признаки лежат в их основе. Например, признак «мужской–женский» служит основой противопоставлений: *хозяин–хозяйка, парень–девушка* и т.п.; *ложка–нож, ступа–пест* и т.п., но на этот признак могут накладываться другие смыслы: статусная иерархия (*хозяин* имеет более высокий статус, чем *хозяйка*), эротические коннотации (*ступа–пест*) и др. Смысл антитезы *хлеб–вода* раскрывается через посредство оппозиции *отец–мать* (*Хліб – батько, вода – мати*), основанной на признаке «мужской–женский», однако этой гендерной оппозицией не исчерпывается семантика паремии, т.к. за ней стоит идея кардинального для человека единства этих двух начал – отцовского и материнского (без их статусного сравнения).

Признак «верх–низ» лежит в основе оппозиций *небо–земля, небо–море, гора–дол*, в первом случае он может принимать «идеологическую» трактовку и противопоставлять *небо* как высший духовный, сакральный, божественный мир *земле* как низшей, человеческой сфере жизни. Формально этот же признак противопоставляет *голову* и *ноги*, однако в большинстве случаев их оппозиция строится на «функциональном» толковании частей тела, т.е. *голова* как «орган» интеллектуальной деятельности человека противопоставляется *ногам* как «орудию» физической активности (ср. *Дурная голова ногам покоя не дает*).

Оппозиции *мать–мачеха, отец–отчим* можно считать привативными: в них сопоставляемые члены имеют общий признак «мужской–женский», занимают одинаковое место в системе родства, но различаются по признаку «свой–чужой» («родной – не родной»), что получает ценностную интерпретацию, ср. *Сонце – батько, а місяць – вітчим*.

Предметы могут противопоставляться друг другу по степени проявления некоторого признака: «больше–меньше», «сильнее–слабее» и т.п. В поговорке *Сонця нема, то й місяць світить* отношение между солнцем и месяцем определяется их ценностным сопоставлением, в котором солнцу как более яркому светилу приписывается более высокая «ценность», чем месяцу, и эта антитеза носит градуальный характер (большая и меньшая степень проявления признака – способности светить). Ср. еще чисто «количественную» оппозицию *ложки* как емкости малого объема и *ведра* как емкости большего объема; оппозицию *капля–море* (ср. *капля в море*) и т.п. В оппозициях типа *хлеб–калач* «нормативный», «стандартный» предмет сопоставляется со своим «исключительным» вариантом, отличающимся более высоким качеством (вид привативной оппозиции). Антитезы сравнительной количественной оценки (наряду с другими видами оценки) часто выступают в так называемых паремиях предпочтения (модель *Лучше меньше, да лучше*), ср. *Маленькая рыбка лучше большого таракана*⁶.

Антитеза может соотносить не только полярные в отношении того или иного признака предметы разных сфер действительности, но и сопрягать по принципу синекдохи целое с его частью (*голова–волосы, зверь–шкура*) или по принципу метонимии предметы, реально или ситуативно связанные друг с другом (*огонь–дым, голова–шапка, глаза–уши, дверь–окно* и т.п.), ср. *Не купив коровы, да завел подоийник*.

В «ролевых» оппозициях соотносятся взаимодействующие предметы или лица, и само противопоставление строится на противоположности их ролей (предикатов) относительно друг друга: *хозяин–слуга, мать–дитя, муж–жена, волк–овца* и т.п.

Прагматическая оценка (эстетическая или утилитарная) лежит в основе оппозиций *солнце–дождь* (солнечная погода предпочтительна с хозяйственной точки зрения), *мед–деготь* (мед предпочтительнее как ценный вид пищи), *золото–грязь* (золото – символ высшей ценности, грязь лишена полезных свойств), *лилия–крапива* (лилия – эталон красоты, а крапива ни эстетически, ни утилитарно непривлекательна), *венок–веник* (венок воспринимается прежде всего как атрибут девушки, а веник – как утилитарный предмет домашней утвари) и т.п.

Признак «*sacrum–profanum*» имеет особое значение в системе оценок и сопоставлений и потому часто оказывается основой антитетического противопоставления предметов, относящихся к самым разным сферам действительности, ср. *небо–земля, дом–баня, пчела–оса, липа–осина, престол–стол, икона–лопата, крест–лопата* и т.п.

6 О паремиях «предпочтения» см. Арутюнова 1985.

Во многих случаях предметная оппозиция носит опосредованный характер и вытекает не из прямого сопоставления предметов по их свойствам, а из антитезы символизируемых ими ситуаций, например, оппозиция *хлеб–камень* строится на вторичных, культурных значениях хлеба как знака угощения и гостеприимства и камня как знака враждебности (ср. *держатъ камень за пазухой*).

Примеры некоторых **логических типов оппозиций** (привативных, градуальных, ролевых) были приведены выше; остается назвать самый распространенный тип – оппозиции эквиполентные, в которых противопоставленные объекты имеют соотносительные (альтернативные) признаки, например, *лето* и *зима* противопоставлены по признакам «тепло–холодно», «долгие–короткие дни/ночи», «наличие–отсутствие зелени» и т.д. Ср. также *огонь–вода, камень–песок, день–ночь, небо–земля* и т.п.

Приведенный выше по необходимости схематичный обзор основных параметров и типов предметных оппозиций должен быть дополнен их **«текстовой» характеристикой**, т.е. указанием на их роль в организации фольклорных текстов. Антитеза, представляющая собой один из видов поэтических тропов, в некоторых жанрах используется как яркий сюжетообразующий прием. Такие тексты или их фрагменты можно отнести к особому «антитетическому» жанру (подобно тому как в фольклоре и книжности выделяется вопросо-ответный жанр)⁷. Кроме паремий, для которых антитеза – один из излюбленных приемов, к таким жанрам относятся, в частности, свадебные песни и причитания с мотивом противостояния мира невесты и мира жениха, где системная антитеза является составным элементом структуры целого текста. Примером развернутой предметной антитезы может служить фрагмент вологодского свадебного причитания невесты, в котором женскому головному убору «кике» противопоставляется девичий головной убор «красота», с которым прощается и который оплакивает невеста (Ефименкова 1980: 325):

Злодей кика та белая да	Чёсна дивьяя красота да
Во татарах родилася, да	Во хрестьянах родилася, да
Во зырянах крестилася, да	В божьей церкви крестиласе! Да
Ещё нет у кики белыё, да	Ещё есть у дивьей красоты да

7 В отличие от отрицательного параллелизма, или так называемой славянской антитезы, где имеет место не семантическая оппозиция, а скорее метафорическое отождествление (Гацак 1973), в данном случае имеется в виду именно семантическое противопоставление по одному или нескольким признакам.

Нет ни крёстного батюшка, да	Есть и крёсной-от батюшко, да
Да крестовые божатушки, да	Крёстовая божатушка! Да
Злою кичу ту белую да	Чёсну дивьюю красоту да
Шила баба та старая да	Шила красная девица да
В Филиппово говиньичё да	Среди лета тёплого да
Среди да ночи тёмного да	Она в новой-то горенке!
На запечном на столбике, да	
На полатном на брусике	

В тексте разворачивается оппозиция кики и красоты путем экспликации всех антитетических признаков (предикатов), противопоставляющих эти предметные символы женского и девичьего статуса: злодейство–честность, рождение «во татарах» – рождение «во хрестьянах», квази-крещение «во зырянах» – настоящее крещение в божьей церкви, отсутствие крестных восприемников – наличие крестных восприемников, продукт шитья старой бабы – продукт шитья красной девицы, порождение зимнего холодного времени (Филипповский пост) – порождение теплого летнего времени, «рождение» на запечном столбике – рождение в новой горенке. В первой части развернутой антитезы сопоставляются антропоморфные образы кики и красоты, а во второй – их реальные (предметные) образы (их шьют определенные лица в конкретное время и в конкретном месте).

Семантический и функциональный анализ предметных оппозиций с использованием логико-лингвистических понятий антонимии и антитезы позволяет приблизиться к раскрытию механизмов символизации предметных реалий в языке культуры и выявлению системных парадигматических и синтагматических отношений культурных знаков.

Литература и сокращения

- Апресян 2009 – *Апресян Ю.Д.* Исследования по семантике и лексикографии. Т. 1. Парадигматика. М., 2009.
- Арутюнова 1985 – *Арутюнова Н.Д.* Что мы предпочитаем? (семантическая структура народных суждений о предпочтительности) // Восточные славяне. Языки. История. Культура. К 85-летию акад. В.И. Борковского. М., 1985. С. 164–172.
- Байбурин 1981 – *Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 215–226.

- Виноградова, Толстая 1993 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-2. М., 1993. С. 3–36. [то же в кн.: *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 70–96].
- Гацак 1973 – *Гацак В.М.* Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973. С. 286–306.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1957 – Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.
- Добровольская 2009 – *Добровольская В.Е.* Предметные реалии русской волшебной сказки. М., 2009.
- Ефименкова 1980 – *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть. Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшенги (Вологодская область). М., 1980.
- Караčić 1972 – Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи. Издао их Вук Стеф. Караčić. Београд, 1972.
- Кузнецова, Логинов 2001 – *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Свадьба Заонежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск, 2001.
- Прислів'я та приказки 1989–1991 – Прислів'я та приказки. Київ, 1989. Природа. Господарська діяльність людини; 1990. Людина. Родине життя. Риси характеру; 1991. Взаємини між людьми.
- Рахилина 2001 – *Рахилина Е.В.* Когнитивный анализ предметных имен. М., 2001.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4.
- Снегирев 1999 – *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.
- Толстая 2004 – *Толстая С.М.* Оппозиции семантические // СД. Т. 3. С. 557–558.
- Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Антитеза и антонимия (на материале сербских пословиц) // Јужнословенски филолог. LXIV. Београд, 2008. С. 497–507.
- Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Толстой 1987 – *Толстой Н.И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый–левый, мужской–женский* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987 [то же: *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 151–166].
- Топорков 1989 – *Топорков А.Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 89–101.
- Топоров 1993 – *Топоров В.Н.* Вещь в антропоцентрической перспективе // Aequinox. М., 1993. С. 70–167.

Н. П. Антропов

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ АТТРАКЦИИ

Под этнолингвистическим притяжением (аттракцией) предлагается понимать особый случай народной этимологии, а именно омофонически обусловленное взаимное соотнесение некоторых наименований, часть которых в результате такого соотнесения может переходить в сферу вербального кода традиционной культуры того или иного этноса. Подобное народноэтимологическое (иначе – ложноэтимологическое) притяжение обычно неродственных (либо этимологически непрозрачных, изолированных и т.п.) слов и его этнокультурное наполнение, ведущее далее к этимологической магии, на большом славянском материале было рассмотрено более двух десятилетий назад Н.И. и С.М. Толстыми в докладе на X (Софийском 1988 г.) съезде славистов. Однако авторы принципиально расширили сам подход к исследованию этого явления: «Приемы, применяемые в собственно лингвистических работах по народной этимологии, оказываются здесь явно недостаточными ввиду большей сложности самого объекта: в качестве единицы описания в данном случае выступает не лексическая пара (подчеркнуто мною. – Н.А.) семантически сближенных созвучных слов, а, как правило, целый, нередко достаточно пространственный текст, в пределах которого только и может быть выявлена мотивировка самого сближения» (Толстые 1988: 251)¹. В статье приводится и коллекция разнообразных примеров сближений такого рода в славянских этнокультурах, ср., в частности, восточнославянские – такие хорошо известные собирателям сведений по традиционной народной культуре, как «Солнце *купаются* на *Купального* Ивана» или «Фёдор *Студит* землю *студит*» и т.п.

Однако, как представляется, небезынтересны и случаи этнолингвистического притяжения, связанные именно с парами лексем. Причем оказывается, что такая аттракция в собственно этнокультурной пара-

1 Впоследствии к этой теме неоднократно обращались, в частности, Р. Попов, Б. Сикимич, Ж.Ж. Варбот, А.Л. Топорков, М.В. Ясинская и др.

дигме может также иметь аксиологическую составляющую. В этом смысле представляют интерес некоторые славянские названия радуги.

Уже не раз обсуждалась в литературе и в особых комментариях не нуждается номинативно-адъективная пара [*весёлка*] – *весёлый*. Во всяком случае, в народном восприятии связь радуги с весельем, радостью совершенно очевидна, ср., например, записи из Полесского архива Института славяноведения РАН: «[Можно ли пройти под радугой (весёлкой)?] *Можна. Вес'óлым б'уде* [тот, кто пройдет]²; *Весел'уха ст'ала, б'уде дажш. Вр'оде кр'асная вес'олая, галуб'ая, зел'оная...*» (Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.). Между тем, наименование радуги, которое совершенно естественно связывалось с праславянским **vesel-* ‘веселый’ якобы от чувства удовлетворения древних (дохристианских времен) земледельца и пастуха, увидевших радугу, потому что ее появление «предвещает плодородие и предвещает тем самым радость и веселье», – согласно реконструкции Н.И. Толстого, обобщившего южнославянские данные (Толстой 1997: 179, 212), является, судя по всему, ранним мифопоэтическим трансформом древнеславянской исходной основы **vez-slo/*vez-slo* ‘1. то, что связано, связывает; чем связывается; 2. коромысло’, что в свое время было весьма убедительно показано А.А. Кривицким (Кривицькі 1995: 298–299) и позже поддержано А.Ф. Журавлевым (Журавлев 2005: 181) и Л.В. Куркиной (ЭССЯ 32: 157).

Адъективную апелляцию и соответствующий этнокультурный фон имеет уникальное воложинское (западная Минщина) наименование радуги *богатка*³, которое как бы явно от *богатый*. Действительно, в соответствии с записью священника Иоанна Бермана «*богатка* (радуга) предвещает продолжение дождя» и, таким образом, по мнению Н.И. Толстого, в прямой связи с этим входит – с корректной толстовской оговоркой «возможно» – в круг наименований, которыми символично (реконструктивно) манифестируются плодородие и будущий урожай, т.е. собственно богатство, что прямо коррелирует с обычаями южных славян, именно македонцев, болгар и сербов, а также албанцев «гадать по радуге об ожидаемом урожае» (Толстой 1997: 192; см. также: 193–195, 208–209). Есть, однако, весомые основания и в этом

2 Значительно чаще отмечались, впрочем, опасные последствия нахождения рядом с радугой или пересечения границы, ею обозначенной, например, угрозы быть схваченным радугой и переброшенным на другой берег водоема/реки, выпивания ею крови и т.п., но особенно – возможная смена пола (Толстой 1997: 206–208).

3 Так (т.е. с предупредным *о*, а не с естественным в белорусском говоре *а*) в русскоязычном оригинале (Берман 1873: 40).

случае предположить некую «материальную» основу для этимологии, а именно связь с праславянским корнем **bagat-*, который реализуется в **bagatje* ‘огонь’ (ЭССЯ 1: 124), **bagaty* ‘то, что горит, тлеет; жар, огонь’ (SP, 1: 176–177, 179–180), т.е. генетическое родство с наименованиями разных видов огня типа *багач* и под.⁴

Типологически близко им фиксируемое преимущественно на Львовщине *доўга́* (с рядом фонетических вариантов в более чем 10 пунктах), которое, разумеется, соотносимо с широко распространенным в карпатском регионе *дуга́* (АУМ 2: 80; к. № 355), однако аттракционно связано с *дóвгий*.

В этом же регионе (спорадически также в других местах, но не восточнее Тернополя) отчетливо выделяются три микроареала, где отмечена лексема *туга́*, также восходящая к *дуга́* с естественной метатезой первого согласного, но с еще более яркой аксиологической мотивированностью, а именно связью с *туга́* ‘печаль, тоска’, на которую обратил внимание В.В. Нимчук, предложив рассматривать наименование радуги как семантический антоним к дериватам от [весёлка] (Німчук 1992: 164), что, безусловно, в значительной степени вероятно, если учесть, что в указанном регионе эти дериваты кроме обычного *ве^uсёлка* фиксируются также в формах, семантически еще более определенных, т.е. *весёла*, *ве^uсе^uліця*, *ве^uселічка* и *ве^uселіўка*. Однако совершенно аналогичное украинскому наименованию радуги болг. диал. *тъга́* (и его варианты *тъга́-тъгѣца*, *тъгагѣца*, *тъга́-тъгагѣца*; ср. также макед. диал. *тъга*), парное к значительно шире распространенному *дъга́* с такими же вариантами (болгарские диалектные данные обобщены в: Толстой 1997: 173, 196) и также омонимически соотносимое с *тъга́* ‘тоска, печаль’, отнюдь не имеет подобной антонимической «поддержки» – равно, кстати, как и подобные польские и кашубские формы *tega*, *taqa*, что вновь возвращает к обсуждению иных, собственно лингвистических, возможностей толкования пар славянских названий радуги с начальными согласными, различающимися по признаку глухости/звонкости (подробнее см.: Толстой 1997: 172–174; Воруś 2006: 140–141).

Нетрудно заметить, что рассмотренные выше случаи отмечены достаточно ярко выраженным аксиологическим содержанием – положительными (преимущественно) или отрицательными коннотациями.

Не менее любопытны также народноэтимологические вариации самого распространенного восточнославянского наименования, т.е. лексемы *радуга*. Действительно, его неоднозначное этимологическое толкование в связи с возможностью различного структурирования

4 Подробнее см.: Антропаў 2009.

слова (*pa-дуга* // *рад-уга*) является здесь предпосылкой для действия этнолингвистической аттракции. Предложенные (начиная с Ф. Миклошича) версии происхождения этого наименования можно свести фактически к двум равнозначным: восточнославянское новообразование (согласно белорусскому этимологическому словарю «усходнеславянскі лакальны тэрмін», см.: ЭСБМ 11: 31) является:

а) суффиксальным производным с суффиксом *-oga* от праславянского адъективного корня **rad-* ‘радостный; веселый’⁵;

б) продолжением праславянского корня **doga* (= *дуга*). В последнем случае, естественно, нуждается в объяснении начальное *pa-*, в котором видели усеченные *pa(д)-*, *pa(й)-* (ср. рус. диал. и укр. *райдуга*), лит. *óras* ‘воздух, небо’, наконец, экспрессивный элемент типа *ga(й)-*, *жа(й)-* и т.д. (последние по времени обзоры версий см. в: Новое 2003: 190–191; Журавлев 2005: 181–182; ЭССЯ 32, 157–158; ЭСБМ 11: 31–32).

Подсознательно существующая (в когнитивном понимании) семантическая неопределенность/двусмысленность лексемы *радуга* может сниматься, как кажется, несколькими аттракционными возможностями:

а) в аксиологическом смысле нейтральной, а именно редупликацией второго элемента, ср. известные наименования типа рус. диал. *ра́дуга-дуга́*, *дуга́-ра́дуга*, а также уже однословное *дугора́дуга*⁶ и его усеченную, но зато с новым затемнением семантики форму *дугора́* (Букринская, Кармакова 1995: 95–96);

б) в аксиологическом смысле не нейтральными, а именно:

метатезой начального согласного первого слога, т.е. *p* в *pa(д)-*. Простой перебор всех возможных вариантов – но так, чтобы полученное все-таки имело смысл, не было семантически пустым – показал, что таких возможностей всего несколько, а именно **за́дуга*, **жа́дуга* (но в общем мало реальные из-за понятного созвучия с корнями *зад-* и

5 Интересно, что Ф. Славский не включил соответствующее **radoga* (либо собственно восточнославянское **raduga*) в число лексем с этим суффиксом (SP 1: 67–68), что, вероятно, должно быть, во-первых, свидетельством поддержки им версии б), а во-вторых, вообще отрицанием праславянского характера наименования даже в статусах – временном и/или пространственном – позднепраславянского или праславянского диалектного.

6 Кстати, именно эти сложные формы Н.И. Толстой считал исходными для восточнославянского наименования, ср.: «Более достоверно можно предположить, что форма *ра́дуга* возникла из сочетания типа **дуга́, ра́да дуга́...*, которое в скороговорке или в результате гаплоггии дало *дуга́-ра́дуга* и позже просто *ра́дуга*» (Толстой 1997: 198).

жад- и отсутствия осмысленных мотивировок), далее *náduga*, омонимичное театральному термину (также без реальной мотивировки), и наконец *láduga*, которое, естественно, можно сблизить с корнем *лад-*, имеющим положительные коннотации, на что уже обращалось внимание (Букринская, Кармакова 1995: 96). Последнее же наименование, а также его семантически развернутый за счет редупликации вариант *láduga-дуга* существуют совершенно реально, образуя, по данным карты № 89 второго выпуска лексического тома «Диалектологического атласа русского языка», два сравнительно небольших ареала в вологодских говорах (Букринская, Кармакова 1995: 94, 96)⁷;

протезами – внутренней и внешней.

Внутренние представлены согласными *-в-*, *-з-* и *-j-*. Две первые реализуются в единичных и семантически равных исходным формам, именно *rávдуга*, *rázдуга-дугá* (*'razduga-du'ga*) на русском диалектном севере и северо-западе (Букринская, Кармакова 1995: 99; Мат. ОЛА), а третья – в *ráйдуга* (ср. также *ráй-дуга*) в ряде русских и украинских говоров; в белорусских лексема отсутствует или пока не зафиксирована (Букринская, Кармакова 1995: 94–95, 99). Очевидно, что семантическое притяжение к *рай*, откуда возможна реконструкция словосочетания *райская дуга*, носит исключительно положительный характер.

Внешние представлены согласными *-г-* и *-к-*, причем перебор всех возможных согласных протез ими и ограничивается: теоретически возможные **nraduga* и **sraduga* невозможны по причинам семантическим, а более реальное **jraduga* все-таки не отмечено. Показательно, что сочетания лексемы *raduga* с протезами носит ярко выраженный отрицательный характер. «Протезирование» *-г-* и *-к-* приводит к образованию форм, где вычленяются новые корни *град-* и *крад-*, сближающие семантическую сферу радуги с семантическими сферами существительного *град* и глагола *красть*.

В диалектах реализуются, естественно, обе возможности. В первом случае это известные говорам всех восточнославянских языков наименования типа [гáрдовица], [гáрдовница], [гáрдовка], [гáрдуга], [гáрдуха], даже [гáра] с появлением стойкого представления о том, что радуга является причиной града, что в традиционной культуре

7 Между прочим, согласно Мат. ОЛА в с. Марково Ростовского р-на Ярославской обл. зафиксировано еще *mádugэ* (*'tadugэ*). Если это не ошибка в интерпретации оригинальной рукописной записи, сделанной в латинице, что более чем вероятно (*t = r*), то представить себе семантическое наполнение этого наименования при отсутствии примера употребления затруднительно – кроме, пожалуй, весьма гипотетического стяжения **ma duga* с передвижкой ударения на первый слог и редукцией заударного.

оценивается крайне негативно (хотя метеорологическими наблюдениями и не подтверждается).

Вторая возможность представлена белгородским *крадúха* ‘радуга’, появление которой можно представить как *крадúха* < *кράдуха* < *ра́духа* (< *ра́дуга*). Совершенно логично, что полевые записи о том, что радуга крадет, ворует людей, особенно детей (в том числе из материнской утробы), отнимает у человека душу, силу и здоровье, девичью красоту, способности (например, голос при пении, умение заговаривать, причитать и т.п.), обнаруживаются именно в южнорусских этнокультурных зонах, в частности на Владимирщине и Ярославщине, ср. некоторые нарративы: *Нас радугой пугали. Бабушка говорила: «Не ходи на улицу – радуга украдет». Мы боялись – вдруг украдет; Ой, радуга парней ворует, она молодых парней любит...; Радуга – это сейчас стали говорить, а так все ведьмин пояс. Ведьма пояс на небе сушит. Она воду ворует с земли-то и вот когда набирает, пояс мокнет, она его на небе и сушит...* (Добровольская 2011)⁸.

Возвращаясь к этнолингвистическому притяжению в рамках лексических пар, т.е. без соответствующего этнокультурного текстового наполнения, следует, как представляется, констатировать, что и его исследование также вполне продуктивно именно потому, что результатом такой аттракции является как раз появление соответствующего текста, причем он может оставаться латентным, т.е. вполне умозрительным (*туга́*, континуанты корня *град-*), либо реально проявиться – как в случае с наименованием *крадúха*.

Литература и источники

- Антропаў 2009 – *Антропаў М.П.* Багатка ‘вясёлка’ і багач ‘агонь’ (яшчэ пра этымалагічную «пазрыстасць») // Беларуская лінгвістыка. Мінск, 2009. Вып. 63. С. 113–117.
- АУМ 2 – Атлас української мови. Київ, 1988. Т. 2.
- Берман 1873 – *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии, Ошмянского уезда // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1873. С. 3–44. Т. V.
- Букринская, Кармакова 1995 – *Букринская И.А., Кармакова О.Е.* Карта 13. Названия радуги // Восточнославянские изоглоссы. 1995. М., 1995. С. 93–100.
- Добровольская 2011 – *Добровольская В.Е.* Богородицино коромысло, божий мост, ангелова дуга, николин подарочек или чертово коромысло, ведь-

8 Пользуясь случаем, благодарю автора за любезное разрешение ознакомиться со статьей в рукописи.

мин пояс, градовая дуга, русалий подарочек: к вопросу об амбивалентной природе радуги в Центральной России (в печати).

- Журавлев 2005 – Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Крывіцкі 1995 – Крывіцкі А. Беларускае *вясёлка* і македонскае *појас*: родныя ці сваякі? // Македонски јазик. Година XL–XLI: 1989–1990. Скопје, 1995. С. 291–300.
- Мат. ОЛА – Материалы Архива «Общеславянского лингвистического атласа» Российской национальной комиссии ОЛА.
- Німчук 1992 – Німчук В.В. Давньоруська спадщина в лексичі української мови. Київ, 1992.
- Новое 2003 – Новое в русской этимологии. I. М., 2003.
- Толстой 1997 – Толстой Н.И. Из географии славянских слов. 8. ‘Радуга’ // Толстой Н.И. Избранные труды. Т. I. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 168–216 (первая публикация в 1976 г.: «Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1974»).
- Толстые 1988 – Толстой Н.И., Толстая С.М. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов: Сб. докладов / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1988. С. 250–264.
- ЭСБМ 11 – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 2006. Т. 11.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974 Вып. 1; М., 2005. Вып. 32.
- Boryś 2006 – Boryś W. Тага // Boryś W., Popowska-Taborska H. Słownik etymologiczny kaszubszczyzny. Warszawa, 2006. Tom V. S. 140–141.
- SP 1 – Słownik prasłowiański. Wrocław etc., 1974. T. I.

Е. Л. Березович, Е. Д. Казакова

СИТУАЦИЯ «ЯЗЫКОВОГО ИСПЫТАНИЯ» В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ*

В Ярославской обл. был такой обычай: на свадьбе, когда жениху подают блины, его просят сначала *сыскать концы*, а потом разрезать блин и есть. Не знающие местных порядков женихи приходят в замешательство: «Блин круглый, где же тут искать концов?» Гости над ними смеются. «Знающий обыкновение в ту же минуту *найдет концы*: это значит, что должно перекреститься, и тогда уже резать блины» (ЯОС 9: 94). Как известно, испытания, через которые должен пройти жених, – необходимая составляющая свадебного обряда. В данном случае испытание, по сути, является языковым: жених должен правильно понять значение фразеологизма *сыскать концы*. Не зная его, женихи буквализируют образ, заложенный во фразеологизме, и тщетно пытаются *сыскать концы* у круглых блинов.

Этим примером мы начинаем анализ ситуаций языковых испытаний. Такое условное название предлагается для обозначения игровых ситуаций, которые в народной культуре служат способом своеобразной проверки языковой компетенции участников коммуникации. Языковые испытания разворачиваются так: «экзаменатор», намереваясь соотнести свой опыт с опытом «экзаменуемого» и проверить его смекалку, дает ему задание, которое имеет «лингвистическую» составляющую, т.е. требует правильного понимания значений слов и их употребления.

Не случайно первым был приведен «свадебный» пример: языковые испытания нередко встречаются на разных этапах свадебного обряда и затем – в первые годы совместной жизни молодых. Они

* Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»).

Авторы сердечно благодарят С. М. Толстую и О. В. Белову за ценные консультации и помощь при работе над статьей.

становятся для членов новой семьи формой своего рода инициации. Ср. коллекцию «застольных» испытаний молодых (в первую очередь зятя), собранную Г.И. Кабаковой: зятю предлагают *калитку*, а он не понимает, что речь идет о пироге (арх.); его просят выбрать между *соломатой* и *гогольками*, т.е. толком со сметаной или только с водой (влг.); невестке дают *пирог*, а она не знает, что так называют обычный белый хлеб (алт.), и др. (Кабакова 2009: 165–166).

Интенция испытания жениха может сочетаться с интенцией намеренного обмана, который, по сути, служит способом отказа при сватовстве. Согласно сюжету польского анекдота «Panna uczyła kawalera mówić “*po szlachecku*”» [Девушка учила парня говорить «по-шляхетски»], богатый парень сватался к девушке, которая не хотела выходить за него – вопреки воле родителей. Чтобы его спровадить, она предложила ему научиться говорить «по-шляхетски»: «...как будет *piec* [печь]? Это будет *dupa*, а *talerz* [тарелка] – это *pizda*, а *widelec* [вилка] – это *huj*». Жених приехал к родителям девушки и показал, как он усвоил урок: «Napaliłaś w *dupie*, jaź mi się po jajcach leje! <...> Postawiłaś *pizdę* daleko, że *hujem* nie mogę dostać». Родители его прогнали (люблинск.; АЕ UMCS). Здесь девушка испытывает парня на сообразительность, выдавая обценные слова за «шляхетские». Парень не выдерживает ни испытания на знание языка, предложенного девушкой, ни проверки на речевой этикет у ее родителей.

Почвой для языковых испытаний нередко являются междиалектные различия, обуславливающие незнание или непонимание участниками коммуникации специфических местных слов и выражений. На обыгрывании таких различий построен польский нарратив «Pichna i wścibak» [Пасхальное яйцо и колечко!]. Приходит парень к девушке в селение Красноброд (в окрестностях Люблина), а девушка просит его: «Kup tje *wścibak!*» [Купи мне колечко]. Он не понимает, что надо купить. Спрашивает ее: «Dałaś tje *pichny?*» [А ты дала мне пасхальное яичко?]. Она тоже не понимает. Оказалось, она ему не подарила *pisanki* [пасхальные яйца] на Пасху, а он ей за это не купил *pierscionek* [колечко] (люблинск.; АЕ UMCS). Молодые люди не понимают друг друга, поскольку используют диалектные синонимы для литературных слов: *wścibak* вместо *pierscionek* и *pichny* вместо *pisanki*. На первый взгляд, интенция языкового испытания здесь отсутствует – и в рассказе описаны непреднамеренные коммуникативные помехи. В то же время сценарий и логика свадебного обряда говорят о том, что герои попали в ситуацию недоразумения не случайно, она «подстроена» самой традицией: готовясь к свадьбе, жених и невеста должны лучше узнать = испытать друг друга, в данном случае – через языковой опыт.

Междиалектные различия – самое яркое и разительное проявление несходства языкового опыта для носителей народной культуры. Они обыгрываются не только в обрядовых, но и в бытовых ситуациях. Ср. рассказ носительницы костромских говоров, живущей на пограничье с Вяткой: «У нас в *ночёвках* хлеб катают, у ветчанёнков [жителей Вятки] навоз носят. Соседка-ветчануха была у меня. Раз пошутила над нашей девкой: “Дай, – говорит, – *ночёвки*, мне надо навоз выносить”. Та говорит: “Как ты его выносишь в такой-то маленькой посудинке?” Ой, смеялись мы!» (костр.; ЛКТЭ). Сев.-рус. и ср.-рус. *ночёвки* (*но́чв́а*, *но́чвы*, *ночёвка* и др.) – корытце, деревянный лоток, используемый для различных хозяйственных надобностей: так, костромичи готовят в *ночёвках* тесто, подкидывая его вверх и снова лоя в это корытце; у жителей Вятки *ночёвки* больше размером и используются для переноски навоза (СРНГ 21: 296–297; ЛКТЭ). Каждый считает свой способ использования реалии наиболее «правильным», а соседский – «неправильным». В нашем примере функции реалий вообще контрастны («высокая» – для хлеба / «низкая» – для навоза), что не может не вызывать комического эффекта.

В сюжетах языковых испытаний, основанных на обыгрывании междиалектных различий, нередко используется схема «пойди туда – не знаешь куда / принеси то – не знаешь что» (носителя чужого диалекта отправляют в неизвестное ему место или за неизвестным предметом). Сюжет «локативного» типа представлен, к примеру, в рассказах о двух *мостах*, ср.: «У вас *сени*, у нас *мост*. Кто чужие, дак не знают. Матрёна пошутила над невесткой: “Принеси с *моста* молока”. А та в потемках на реку пошла» (арх.; КСГРС); «*Сени мостом* звали. Племяннику из города сказал: “Сходи-ка на *мост*”. А он на реку ушел» (влг.; КСГРС); «Внучке говорю: “Пошли на *мост*?” Пришли: “Бабушка – тут чего?” – “<смеется> Да по-вашему *коридор*”» (костр.; ЛКТЭ). Здесь сталкиваются два значения слова *мост*: молодые и «чужие» ориентируются на литературное значение ‘сооружение для перехода через реку’, а в речи старших функционирует диалектное *мост* ‘сени’ (сев.-рус., ср.-рус.; СРНГ 18: 287). Рассказы о двух *мостах* являются, пожалуй, самыми популярными примерами языковых испытаний на Русском Севере, что подтверждается полевым опытом авторов данной статьи и других диалектологов, с которыми нам довелось обсуждать метаязыковые сюжеты. Этой популярности способствуют широкая распространенность обоих слов, присутствие их в активном словарном запасе информантов и бытовая значимость самих реалий.

Вот пример текста, в котором дается задание принести предмет, поименованный неизвестным словом. Невестка слышит от свекра: «На санях мои *кокольды* возьми иди!» Не поняв слова, она долго ис-

кала, но нашла на санях только рукавицы: «Папаша, дак вот *рукавицы*, а больше никаких *кокольдов* там нету!» – «Ха-ха-ха, дак это и есть *кокольды*!» (по рассказу А.С. Горбачевой, с. Карабула Богучанского р-на Красноярского края – видеоприложение к СГБС 1). В данном случае невестка не знает слова *кокольды* ‘охотничьи рукавицы, сшитые из оленьей, собачьей, лошадиной шкуры, с прорезьями на ладонях’ (байкал.; СРГС 2: 84–85).

В рассказах такого плана намерение проверить собеседника на знание языка может быть скрытым (казалось бы, носители диалекта «искренне» забывают о том, что «новичок» вряд ли знаком с тем или иным словом), однако его выдают указания на то, что «экзаменатор» решил пошутить, или его смех. Дополнительный маркер испытания – использование нарочито «смешных» или «странных» слов (типа *кокольды*).

Как можно ожидать, языковым испытаниям подвергаются и дети, чей языковой опыт заведомо невелик. Это легко просчитывается взрослыми – и испытание вновь становится намеренным обманом. Иногда это ритуальный обман.

Например, в Бабаевском р-не Вологодской обл. существовал такой обычай: перед тем, как начать ткать, детей *посылали за зéвом* к соседке. Ср.: «И мама поставила кросна и говорит: “*Сходи*, говорит, за *зевом* к бабушке Саше”. Я думаю, как это, идти к бабке Саше за *зевом*? Я говорю: “Бабушка Саша, мама *зевом* просила”. Она говорит: “Сейчас, пойдем в избу”. Она пришла в избу, потом вдруг стала на лавку, задрала платье свое, задрала сорочку, а раньше ведь без штанов ходили, подняла ногу. Ой, а я с таким ревом домой прибежала, так плачу. Мама хохочет-заливается. Это, когда кросна поставят, так многие посылали, чтобы *зевом* хорошее было»; «Меня маленькую, бывало, *посылали за зевом-то*. Хозяйка уставляла кросна, вот меня и отправила: “Наталья, сходи там к Марье, попроси *зевом*!” Я почему знаю, что за *зевом*, – побежала. Раньше старухи задницу заголят, дак покажут задницу голую, вот и *зевом*. Смеются это, издевались»; «Ребятишек иной раз *пошлют за зевом*. Парнишке матка сказала: “*Иди* к тетке Матрене за *зевом*! Чтоб кросна хорошо завелись, матке надо *зевом*!” К Матрене пошел, она его под подел посадила. Это, мол, *зевом*. Он-то заревел» (СГРС 4: 259; КСГРС).

В основе обмана – игра разными значениями слова *зевом*. Первое – диал. (широкого распространения) *зевом*, арх., влг. *зéвом* ‘пространство между верхними и нижними нитями основы, куда при тканье пропускается челнок’ (СРНГ 11: 242; СГРС 4: 258–259). *Зевание*¹ – важней-

1 Ср. костр. *зевать* ‘делать зев в основе движением ниченок от нажатия на подножки’ (Громов 1992: 71).

шее действие при тканье: «Не ленись ткать, зевай поцаяшше» (Громов 1992: 70), ср. приветствия-пожелания ткающим: ср.-урал. *зев в бердо*, костр., перм., нвсиб., ср.-урал. *зев в кросна* (СРНГ 11: 242; ЛКТЭ). Второе значение слова *зев* (*зев*) – ‘vulva’ – не зафиксировано, кажется, словарями², но является прозрачной метафорой, которая поддерживается тем, что для образования зева ткачиха должна *переступить, переходить*, т.е. нажимать поочередно ногами на подножки (педали) ткацкого станка (СРНГ 26: 233). Мотив хождения в связи с зевом обыгрывается и в другом варианте – шутивно-гиперболическом: ткачихе желают такого большого зева, чтобы через него мог пройти человек, ср. перм. *зев в кросна, чтоб я прошла* (СПГ 1: 324). Значение ‘vulva’ реализует, кажется, «двойную» метафору: перенос из сферы ткачества в сферу соматики, возможно, дополняется переносом на основе общенародного *зев* ‘выход из полости рта в глотку’, устар. ‘рот, пасть, глотка’, дающим проекцию телесного «верха» на телесный «низ» (аналогию можно усмотреть в разных соматических значениях слова *зуба*). Языковая метафора в данном случае подкрепляется продуцирующей символикou вувльвы (см.: СД 1: 494), что должно было магически способствовать успешному тканью. Эффект обмана возникает из-за заведомого незнания детьми «эротической» семантики *зева*. Очевидно, здесь включается продуцирующая функция обмана, известная народной культуре, хоть и нечасто используемая: к примеру, считалось, что ложь благоприятствует разведению домашней птицы, крашению пряжи (СД 3: 460; Толстая 1995: 112). Таким образом, языковая и «жизненная» невинность детей, которых обманывали, посылая за *зевом*³, служила залогом эффективности магических действий, обеспечивающих удачное тканье.

По отношению к детям интенция языкового испытания может сопровождаться интенцией обучения языку: детям помогают освоить слова, которые им пока неизвестны. «Смеялись бабки над маленькими ребятишками: “Сходи, посмотри, нет ли *бычка*?” А он: “Нет никакого *бычка*, одна телушечка ходит”» (костр.; ЛКТЭ). Шутка основана на

- 2 При этом значение ‘vulva’ не является, по всей видимости, номинативно свободным и функционирует именно в контексте описанного обряда.
- 3 Отметим, кстати, что значимость участия детей в ткаческой обрядности подчеркивается тем, что это участие сопровождало не только начало, но и конец тканья. Так, в Костромской обл. при завершении тканья детей посылали *слушать ниченицу* [палочка с нитяными петлями, в которые продеваются нити основы]. Дети засовывали ниченицу под одежду и слушали под окном какого-нибудь дома: «Что услышишь, так и жить будем весь год» (ЛКТЭ).

том, что дети не владеют переносным значением слова *бычок* ‘небольшое облако, тучка’ (костр.; ЛКТЭ). В следующем примере намерение обучить ребенка новому слову выражено более явно. Мальчику говорят: «Гриша, сходи-ка посмотри: квашня-то *сходит* ли?» Он побежал, двери открыл, поглядел, захлопнул: «Нет, мама, ещё на голбце стоит, не *сходит*!» – «Дак посмотри, тесто-то поднимается или нет, квашня-то *сходит* ли?» Он опять побежал, залез на голбец, посмотрел: «Нет, мама, ещё до края-то не дошло» (костр.; ЛКТЭ). Мать пытается пояснить мальчику, что означает глагол *сходить* применительно к тесту, поставив это слово в ряд с синонимом *подниматься*.

В фольклорных текстах с выраженной и развитой системой поэтических средств (например, в сказках) языковые испытания могут обретать особые жанровые рамки, превращаясь в специфический тип метаязыковых загадок. Рассмотрим русскую сказку о солдате, жадной старухе и петухе, представленную многочисленными вариациями. По сюжету одной из них («Петан Петанович»), солдат ночует у жадной бабы, которая его не кормит, а для себя тем временем варит петуха. Солдат догадался об этом – и, когда баба отвернулась, вытащил петуха из горшка, положил в свой ранец, а в горшок – лапоть. «Баба ему: “Вот что, кормилец-солдатушка, не слышал ли ты, где проживает такой *Петан Петанович, Печанской губернии, Заслонского уезду, Горшевской волости?*” Солдат будто не понял: “Как же матушка, слыхивал! Только он уехал *в Сумскую губернию, в Запечный уезд*, а вместо его *Плетан Плетанович* живет”. Баба не поняла. А ушел солдат – хват за горшок, а там лапоть вместо петуха» (псков.; РБС: 198, № 137)⁴. Герои подвергают друг друга взаимному испытанию: баба, гордая тем, что обманула солдата, укрыв от него петуха, хочет закрепить успех и провести солдата еще «языковым» способом, предлагая ему загадку, где зашифрованы *петух, печь, заслонка, горшок*; солдат обращает «оружие» бабы против нее же самой, предлагая ей ответную загадку, скрытыми денотатами которой являются *сумка, за плечами, лапоть*. Стоит обратить внимание на изобретательный «язык» шифра: используются квазиимена – «фантомные» антропонимы и топонимы, полученные в результате шифровки соответствующих нарицательных слов. При этом собственными именами наделяются предметы, которые их не имеют (лапоть, печь и др.); сами они обладают непривычно прозрачной внутренней формой, которую в то же время трудно прочесть, поскольку она не дает прямого указания на денотат, а лишь намекает на какие-то его свойства (лапоть *плетеный* → *Плетан*)

4 Варианты этого текста см.: ЖЧРФ 2: 383–384, 422; РБС 199–200, № 138 и др.

либо гипертрофирует их (печь – микролокус, но названа *губернией*, а ее содержимое – *уездом* и *волостью*).

Вообще, создание квазислов, с помощью которых один из говорящих проверяет смекалку другого, можно считать если не распространённым, то вполне закреплённым приемом поэтики сказок и анекдотов. Такие слова формируются не только пародированием имен собственных, но и другими способами, среди которых, к примеру, имитация слов чужого языка путем искажения своего. Этот прием представлен в польском анекдоте «*Ojciec uczył jedynaka*» [Отец учил единственного сына]. Отец узнал, что его сын, отправленный учиться в город, бездельничал и пропускал занятия. Он приехал за сыном:

– Ну, чему ты научился?

– Да латыни чуть-чуть научился.

– <...> А как «конь» будет на латыни?

– *Konianczyk*.

– А «повозка»?

– *Wozanczyk*.

– А «вилы»?

– *Widelczyk*.

– *Bierz wozanczyka, bierz konianczyka, i zakładaj do tego wozanczyka, i bierz widelczyk i nakładaj gumnianczyk!* [Бери повозку, коня, запрягай повозку, бери вилы и накладывай навоз!] (хелмск.; АЕ UMCS).

Невежественный, но находчивый сын «моделирует» латинские слова, подставляя к польским формант *-czyk*. Этот прием разгадан отцом, создавшим квазилатинский текст, с помощью которого он отправляет бездельника работать. В данном случае ситуация языкового испытания выглядит, как настоящий экзамен, в ходе которого сын пытается обмануть отца, но оказывается обманутым сам.

Есть фольклорные тексты, описывающие ситуацию «реального» испытания в каком-нибудь ремесле, не предполагающего языковой подоплеки, однако «экзаменуемый» герой переводит задачу в языковую плоскость. Именно так ведет себя герой польского фольклора Совизджал⁵ – бродячий ремесленник, плут и шут-озорник, надевающий на себя маску незадачливого простака. Он нанимается подмастерьем к разным мастерам – и проваливает те задания, которые от них получает. Когда мастер-пивовар просит его: «*Mój kochany, nie zapomnijże*

5 Этот образ ведет свое происхождение из фольклора северной Германии: Совизджал (*Sowizdrzał, Sowiźrzał*) – польский «собрат» Тиля Уленшпигеля.

tutaj włożyć *chmielu* do piwa [Мой милый, не забудь положить хмель в пиво]», Совизджал бросает в котел пса пивовара, которого звали *Chmiel*. Получив от портного задание *skroić parę butów* [скроить пару ботинок], плут кроит ботинки, но... для собак: «Trzeba było mówić, dla kogo się chce *butów*» [Нужно было говорить, для кого нужны ботинки]. В ответ на просьбу портного: «Przyrzuć mi te *rękawy* [Приметай мне эти рукава]», Совизджал приметывает один рукав к другому. «Что же ты делаешь?», – спрашивает портной. – «Przyrzucam *rękawy* [Приметываю рукава], как мастер приказал». Реагируя на возмущение портного, Совизджал заявляет: «Ха, так надо было понятней говорить» (малопольск.; Ciszewski 1887: 61–62). В первой из этих ситуаций Совизджал «путает» омонимы – нарицательное *chmiel* и кличку собаки *Chmiel*. Во второй и третьей – игнорирует особенности сочетаемости слов, стоящего за ними типового сценария: *buty* ‘ботинки’ «по умолчанию» носятся людьми, а не собаками; глагол *przyrzucac* ‘приметать, пришить крупными стежками’ имплицитно указывает на присоединение более мелких деталей костюма к основным, а не на соединение мелких частей друг с другом. Таким образом, Совизджал переворачивает ситуацию испытания: он находит у «бытийного» задания «лингвистическую» подоплеку и умело этим пользуется, чтобы проучить своих хозяев.

Подведем итоги.

Ситуации языковых испытаний встречаются в народной традиции сравнительно редко, но вместе с тем занимают вполне определенное и значимое место в ряду форм общественного контроля за знанием языка, который является основным способом передачи социокультурного опыта. Носители традиционной культуры не сдают экзаменов на знание языка, но коллектив говорящих «снизу» контролирует эти знания – в том числе в форме игровых языковых испытаний. Такие испытания весьма разнообразны с точки зрения культурных сценариев, в которые они включены, состава участников, обыгрываемых языковых явлений, прагматического «рисунка» (сочетания различных намерений говорящих).

Языковые испытания основаны на столкновении участников с разной языковой компетенцией. Они противопоставлены по возрасту (ребенок / взрослый), месту жительства (жители разных территорий, горожанин / житель деревни), социально-экономическому положению (барин, богач, хозяин / работник, слуга, солдат), семейному статусу (зять, невестка, сын, жених / теща, свекровь, мать, невеста), этноязыковой принадлежности (инородцы / сообщество говорящих на

основном языке какой-либо территории, страны и др.)⁶. Большой опыт приписывается тем коммуникантам, которые перечислены в правой части оппозиций (обозначим их А), меньший – коммуникантам в левой части (Б).

Каковы намерения участников этой ситуации? Во-первых, следует выделить основную интенцию языковых испытаний – «испытательно-посвятительную»: языковое испытание призвано служить одним из способов социализации новых членов сообщества. При реализации таких намерений коммуникант А, владеющий «более правильным» (местным) языком, выясняет границы языковой компетенции Б – как правило, «чужака», недавно введенного в новый коллектив (ср., к примеру, рассказы об испытаниях зятя, невестки, «внучки из города» и других «новичков», не знающих местного говора).

Во-вторых, намерение испытать собеседника может сопровождаться интенцией обучения языку (особенно в тех случаях, когда в роли «испытуемых» выступают дети).

В-третьих, интенция испытания иногда соседствует с интенцией умышленного обмана: А знает объем языкового опыта Б – и, пользуясь этим знанием, пытается поставить его в неловкое положение (ср. текст о невесте, которая учила жениха говорить «по-шляхетски»), обмануть или провести его (анекдоты о Совизджале). Возможен двойной обман: замысел обмануть А рождается у Б, опрометчиво недооценивающего языковой опыт собеседника, – и в результате А оказывается хитрее (сказка о Петане Петановиче, о сыне, говорящем с отцом на квазилатыни, и др.).

В-четвертых, выделяются ситуации магического обмана, являющегося формой ритуального поведения и имеющего, в частности, продуцирующую функцию (магический обман детей, которых посылали к соседке *за зевом*, чтобы обеспечить удачное тканье).

Интенции, проявленные в ситуациях языковых испытаний, могут быть выделены с разных позиций (по отношению к инициатору испытания) – изнутри и извне. Внутренняя позиция – это позиция самого героя фольклорного текста, высказываемая от лица участника коммуникации, «затянувшего» проверку собеседника. О внешней позиции следует говорить тогда, когда в тексте не эксплицировано желание героя проэкзаменовать адресата, но оно присутствует в самой логике произведения, принадлежит как бы его автору, творящему текст с

6 В примерах, приведенных в статье, были представлены не все перечисленные здесь участники ситуаций языковых испытаний (вследствие ограниченного объема текста). Данный перечень основан на имеющемся у нас материале, но и он, вероятно, не является исчерпывающим.

определенным намерением. В большинстве проанализированных ситуаций проявлена внутренняя позиция; случаи реализации внешней специально оговаривались (ср., к примеру, польский рассказ о женихе и невесте, которые якобы не поняли, какой подарок каждый из них должен подарить другому).

Языковые явления, лежащие в основе ситуаций недоразумений, связаны с различными аспектами языка – как социальными, так и когнитивными. Чаще всего осмысляется социально обусловленная многослойность лексической системы, несовпадение и подвижность границ лексических групп для разных носителей языка, что приводит к обыгрыванию в текстах явлений полисемии (*бычок* ‘животное’ и ‘облако’, *сходить* – о человеке и о тесте), в том числе междиалектной (*ночѣвки* как емкость для выкатывания хлебов или переноски навоза), омонимии (польск. нарицательное *chmiel* и зооним *Chmiel*), междиалектной синонимии (*рукавицы* // *кокольды*, польск. *wścibak* // *pierścionek* ‘колечко’) и др. Внимание к этим феноменам во многом определяется «диалектностью» народного восприятия языка, неслучайно в центре внимания носителей народной культуры оказываются прежде всего междиалектная синонимия и полисемия. Что касается когнитивных сторон языка, то в первую очередь обдумывается соотношение слова и вещи, слова и понятия, ср. попытки буквализации внутренней формы слов (*сыскать концы* ‘перекреститься перед едой’), изменения структуры значения (польск. *buty* ‘ботинки’ для собак, а не людей), придумывания новых имен для известных предметов (*Плетан Плетанович* – лапоть) и др.

Литература и источники

- Громов 1992 – Громов А.В. Словарь лексики льноводства, прядения и ткачества в костромских говорах по реке Унже. Ярославль, 1992.
- ЖЧРФ 1, 2 – Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 1: Младенчество. Детство. М., 1991; вып. 2: Детство. Отрочество. М., 1994.
- Кабакова 2009 – Кабакова Г.И. Родня за столом // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 159–169.
- КСГРС – картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета, Екатеринбург).
- ЛКТЭ – лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- РБС – Русская бытовая сказка. Л., 1987.

- СГБС – *Афанасьева-Медведева Г.В.* Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири. СПб., 2007–. Т. 1–.
- СГРС – Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.
- СД – Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–.
- СПГ – Словарь пермских говоров. Пермь, 1999–2002. Вып. 1–2.
- СРГС – Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
- Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Магия обмана и чуда в народной культуре // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995. С. 109–115.
- ЯОС – Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.
- AE UMCS – *Archiwum Etnolingwistyczne UMCS.* Lublin, Polska (Люблин, Польша).
- Ciszewski 1887 – *Ciszewski S.* Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1887. Т. XI. S. 1–130.

Г. И. Кабакова

ПРИГЛАШЕНИЕ К ЗАСТОЛЬЮ

Анализируя структуру ритуала приема гостей, антропологи подчеркивают особую роль, которую играет приглашение. Оно представляет собой просьбу, но просьбу особую, поскольку она исходит от того, кто собирается оказать гостеприимство. Главная цель приглашения – освободить посетителя от необходимости просить о гостеприимстве, тогда приглашенный может оказать его в свою очередь совершенно свободно, не чувствуя себя обязанным (Godbout 1997: 43–44). Работы Л.Н. Виноградовой, С.М. Толстой и И.А. Седаковой, посвященные приглашению, дают достаточно полное представление о его высокой роли в славянской традиции. Наша задача – осветить некоторые этнолингвистические аспекты приглашения в структуре русского застолья.

В ряде традиций наличие или отсутствие приглашения выступает важным критерием для построения типологии праздников. Это различие отражается и в терминологии праздников: так, в олонцком диалекте различали *вечеринки званые*, на которые приглашали к себе люди зажиточные (такой праздник мог обозначаться и как *приглашённый вечер*) и *вечеринки огульные*, устраиваемые семьями беднее (СРНГ 22: 363, СРГК 1: 188). Однако чаще всего организация большинства праздников включает в себя приглашение. Паремии настаивают на этом обстоятельстве, напоминая и о сакральном характере гостеприимства: «К обедне ходят по звону, а к обеду по зову» (ТФ 2006: 34). Обязательность соблюдения ритуала приглашения была очевидна для большинства носителей традиции, и плохо приходилось тем, кто недооценивал его важность. Один из документов, хранящихся в Тенишевском архиве, служит прекрасной тому иллюстрацией. Крестьянин д. Калистьево Вологодского уезда, недавно выдавший замуж свою дочь, собрался накануне масленичной недели заехать к молодым, чтобы позвать их к себе *доедать барана*, т.е. попить перед Великим постом. Самые предусмотрительные родители приезжали к новобрачным в субботу на пару дней, чтобы выпить и закусить. Однако в данном случае дочь, разумеется исполненная лучших намерений, решила

избавить отца от тягот неблизкого пути и передала через брата, что она и без формального приглашения, *безо-зва*, непременно навестит отца. Такой ответ оскорбил отца, и, когда молодая пара приехала погостить, он выставил их за дверь и высказал в самых нецензурных выражениях все, что он думает по поводу «неприглашения» дочери. Паре пришлось переночевать у соседей, и, хотя наутро и состоялось примирение с обиженным отцом, молодые уехали, как пишет этнограф, «с не совсем приятными впечатлениями» (РКЖБН 5/1: 258).

Приглашение воспринимается как главное условие полноценного социального общения, как показывают выражения *зваться домами* ‘бывать друг у друга на званых пирах’ (орлов., Даль 1: 671), *зваться между собою* ‘приглашать друг друга в гости’ (тобол., СРНГ 11: 211), *перезывать* ‘то же’ (мурман., СРГК 4: 446) и даже *зваться* ‘дружить’ (краснояр., СРГС 1/2: 238). А прекращение общения обозначается как отсутствие взаимных приглашений *беззву*, *беззыва*, *беззова* (арханг., Даль 1: 63, Подвысоцкий 1885: 5, СРНГ 2: 191)¹.

Названия праздника могут напрямую отсылать к ритуалу приглашения: *призывуха* (новосиб., псков., твер., СРГС 5: 463, СРНГ 31: 230), *позовушка* (костром., перм., тобол., ЖС 1899/9: 347, СРНГ 28: 336), *созывень* (псков., твер., СРНГ 39: 226). Мотив приглашения оказывается особенно актуальным при описании свадебного обряда, в том числе определенных этапов свадьбы: *звалки* ‘приглашение на свадьбу’ (орлов., СОГ 4: 103), ярослав. *обзывание* ‘приглашение родных на свадьбу’ (ЯОС 7: 9), *зватиться* ‘о взаимных визитах родственников молодых в предсвадебный период’ (Республика Коми, СКП), *идти на позываты* ‘идти к молодой после венчания’, *зывашки* ‘вечеринки у невесты между смотром и кануном венчания’ (волог., РКЖБН 5/3: 399), *отзывки* ‘приемы, устраиваемые родственниками молодых после свадьбы’ (ульянов., <http://russwedding.narod.ru/Marriage/Dictionary/O/O.htm>).

Диалекты используют множество глаголов речи со значением ‘приглашать’, это прежде всего производные от *звать*: *призвать*, *назвать*, *созывать*, *взывать*, *испозвать*, а также *кричать*, *вопить*, *зывать*, *скликнуть*, *загукать*, *гласить*, *вызвучивать*, *звонеть*²; кроме того с.-рус. *брать (гостей)* (СРГК 1: 108, СРГМ 1: 477), урал. *жаловать* (Малеча 1: 465), волог. *кучить* (СРНГ 16: 190), вят. *кучиться* (ОСВГ 5), бурят. *загадывать* (семейские, СГССЗ: 150), *унимать* (Элиасов 1980:

- 1 Прекращение взаимных визитов может определяться и как *закрестить дорогу* (волог., СВГ 2: 124).
- 2 Глаголы речи с дополнительной семьей «кричать» используются и в значении ‘приглашать к столу’: свердлов. *подгаркивать* (к столу), *пригаркивать*, *подкрикивать* (КЭИС).

196, 426), бурят., алтай. *манить* (СРГА 3/1: 56), карел. *возымать*, ленинград. *вздымать*, арханг. *доставать* (СРГК 1: 195, 220, 495), волог. *занимать* (СРГК 2: 164), орлов. *замать* (СОГ 4: 61), новгород. *залучить* (НОС 3: 46) и алтай. *цыганить* (СРГА 4: 203), в котором подчеркивается настоятельность приглашения.

Глаголы со значением ‘приглашать’ могут одновременно означать «потчевать, приветствовать»: смолен. *привечать*, ср. также *привет* ‘вечеруха’, *приветное* ‘угощение, которое просят во время толоки’ (СОС 3: 705–706), калуж. *приветная* ‘угощение за счет жениха в доме невесты перед сватаньем’ (СРНГ 31: 135). Полисемия некоторых выражений может также соединять значения «приглашать» и «угощать»: например, алтай. *делать столы* охватывает все основные моменты приема: готовить угощение, приглашать и потчевать (Богданов 1: 142).

Для того, чтобы фигурировать среди гостей желанных, необходимо получить приглашение: моск., олонец. *звание, званьё*, вят. *званцы, позов* (СРНГ 11: 210, СРГК 2: 244, Васнецов 1907: 226), алтай. *созыванье* (СРНГ 39: 226), костром. *позыв* (РКЖБН 1: 239), волог. *заказ* (СВГ 2: 119), новгород. *залучье* (НОС 3: 46), ярослав. *присыл* (ЯОС 8: 93), сибир. *пригласье* (СРНГ 31: 158).

В самых торжественных случаях, например в случае свадьбы, с приглашением, разумеется устным, приходит особый персонаж: псков., волог., нижегород., ярослав., перм., оренбург. *зватый* (СРНГ 11: 211, НС 1998: 67); псков. *зват, зватый, зазывала, звалка, зовуха* (ПОС 13: 86); вят. *позватель* (Васнецов 1907: 226); волог., олонец. *зватья, звата, зватая* (Даль 1: 671, СРНГ 11: 211); перм. *позыватка, зазыватка* (Подюков 2004: 63, СРНГ 10: 99); орлов. *зазывала, зазывалка, зватые* (Костромичева 1998: 54, 153); тамбов. *зазывальщик* (СРНГ 10: 99); ц.-рус. *позыватый(-ая)*, рязан. *позывщик*, псков., твер. *позывень* (СРНГ 28: 340–341)³; карел. *перезовник* (Кузнецова, Логинов 2001: 17, 159); ю.-зап. *просатый* (СРНГ 32: 223); орлов. *приглашенка* (Костромичева 1998: 157). В названиях может подчеркиваться идея преодоления пространства, например в волог. *ямщик, гонец* (РКЖБН 5/4: 337, СРНГ 7: 5), или момента, когда приглашение передается: ср. арханг. *опсленики* ‘пришедшие после венчания дружки, чтобы позвать к проводному столу’ (СРНГ 23: 283).

О личности посланца, как правило, сообщается немного. Обычно это один из родственников, например самый юный член семьи. Его посылают звать на свадьбу, а также на масленицу, когда тесть принимает у себя молодого и его родню (вят.) или, наоборот, когда молодые зовут к себе родителей молодой (костром.). В Ярославской губ. с при-

3 Ср. также термин *позовщик*, который в «Ипатьевской летописи» означает посланца, оповещающего о начале пира (Липец 1969: 150).

глашением прийти отметить праздник по просьбе хозяев обходит их родню старуха – *зов* (ЯОС 4: 126).

В строго кодифицированных приглашениях часто используются разные глаголы движения: ц.-, в.-рус., сибир. *гуляйте к нам (жалуйте, ходите)* (Быт 1993: 92, СРНГ 7: 224, СРГС 3: 271); алтай. *добегайте к нам* (Богданов 1: 147); олонец., псков. *залукайтесь* (СРНГ 10: 223; ср. лукнуть-ся ‘метнуться, броситься, кинуться’ – Даль 2: 272). Часто употребляются глаголы и обороты со значением ‘гостить’: карел. *бесёдуите* (СРГК 1: 69); карел., арханг., смолен., волог. *гостите (к нам)* (СРНГ 2: 266, СОС: 140, СРГК 1: 381, СВГ 1: 126); смолен. *бувайте-ка мне у гости* (СОС: 45); новгород. *гостить бывай у меня, бывайте гостить* (НОС 1: 103), отсюда и ярослав. *бывай делать* ‘приглашать’ (ЯОС 2: 340).

В таких пригласительных формулах хозяева подчеркивают неформальный характер визита: перм. *пожалуй в гости завсяко-просто* (СРНГ 9: 343); сибир. *гуляйте к нам за всяко-просто*, байкал. *бывайте к нам за всяко-просто*, краснояр. *заходите повсяко-просто* (ФСРГС: 50, СРГС 3: 271). «Простота», «неформальность» могут включаться как релевантный признак в типологию праздников. Например, в Каргополе *гостьба (за-просто хлеба откушать)* на самом деле обозначает прием, устраиваемый зажиточными семьями и состоящий из нескольких перемен блюд. Его «простота» состояла лишь в отсутствии оркестра, который, напротив того, всегда сопровождал *гостью-бал* (олонец., Кораблев 1851: 63).

Формулы приглашений могут также включать главные метафоры гостеприимства: арханг. *«Загости ко мне хлеба соли кушать, на винну чарку»* (Подвысоцкий 1885: 34).

Часто одни и те же стандартные формулы используются независимо от характера праздника, например: владимир. «Праздновать к нам просим милости», на что будущие гости отвечают: «Ваши гости. Не оставьте!» (Быт 1993: 76). Формула согласия «Ваши гости!» может использоваться также и в качестве приглашения (Тимофеев 2003: 68). Приглашение может содержать и трансцендентное измерение. Так, в Курской обл. отец новорожденного, приходя звать в крестные, говорит: «Я пришел просить Бога и вас на крестьбины до нас!» (Науменко 1998: 75).

Материальные атрибуты могут играть важную роль в ритуале приглашения, например, указывать на функцию гонца. У посыльного, зовущего на свадьбу, в руках может быть *позываха* – палочка, украшенная цветными лентами (новосиб.; СРНГ 28: 341)⁴. В Среднем Поволжье подружки невесты ходят по домам ее родни с елочкой, приглашая на особое угощение накануне свадьбы со словами: «Кланялась наша невеста кашницу есть» (Зорин 2001: 71).

4 Ср. также: Седакова 2009: 264.

Хотя приглашение, как правило, является речевым актом, включенным в достаточно сложный ритуал, оно может быть целиком выражено предметом, смысл которого очевиден для всех носителей локальной традиции. Особенно успешно выполняют эту перформативную функцию ритуальные блюда. Приведем лишь два примера. На масленицу повсюду был известен обычай приглашать зятьев есть блины, неслучайно в Олонецкой губ. неделя, предшествующая масленичной (или сама масленица), называется *зят(ь)ницей* (СРНГ 12: 51). Один из ее дней, когда молодые приезжают в гости к родителям, зовется *зятьевыми блинами* (перм.; СПГ 1:41), а первое воскресенье Великого Поста – *хоровинным* (т.е. тещиным) (новгород.; Агапкина 2002:247). В Беломорском районе Карелии в виде приглашения теща посылает зятю *масляные ручки*, т.е. блины и иную снедь (СРНГ 18: 12–13).

Другой пример относится к родильному циклу. Едва разрешившись от бремени, роженица шлет родне и друзьям *кромяное, кромяны*, выпечку, оповещающую о счастливом событии и одновременно приглашающую прийти окрестить младенца (арханг.; Подвысоцкий 1885: 75)⁵.

Приглашенные выражают свое согласие также словесными формулами или с помощью материальных предметов. В севернорусской традиции невеста лично ходит звать гостей на плач перед отъездом в церковь. В ответ соседки одаривают ее деньгами и полотенцами. А если невеста еще вдобавок бедная сирота, они дарят ей ткани и одежду, чтобы она не осталась без приданого (волог.; РКЖБН 5/2: 635).

Ритуал приглашения на свадьбу может походить на спектакль. Так, в Архангельской губ. три *зазыватых* ходили по домам и на разные голоса призывали: «К нашему молодому князю – хлеба-соли кушать пожалуйста». Приглашение повторяется от пяти до десяти раз. В ответ приглашенные давали им два-три яйца или две-три копейки. И в том и в другом случае *зазыватые* выменивали подаренное на выпивку (Ильинский 1894: 353). Сцена приглашения может закончиться попойкой в доме у приглашенных (вят.; Васнецов 1907: 226).

Посыльные недвусмысленно требуют подарки в рифмованном приглашении: «На красный падог – яичек пяток, / А милость усть – яичек шесть, / И восемь не бросим, / А на свадьбу милости просим» и протягивают пустую корзинку (НС 1998: 169).

В отдельных случаях текст приглашения служит прологом к свадебному пиру и разрабатывает одну из центральных проблем торжественного приема – порядок рассаживания гостей за столом. Так,

5 Такого рода примеров можно привести немало. Так, в Пермской обл. в виде приглашения на свадьбу посылают ритуальный хлеб *мушник* (Подюков 2004: 89).

дружка приходит звать на пир родню молодой, которую он собирается усадить с соответствии со свадебными чинами симметрично напротив родни молодого: «Просит наш князь новображный к себе в гости. И просит вас покорно собраться в гости: против тысяцкого – тысяцкому, против бояр – боярам, против дружки – дружке, против свах – свахам. Сделайте милость, не в двое и трое, а в десятыро приезжайте» (Поспелов 1877).

Текст приглашения может разворачиваться в кумулятивную формулу, напоминающую загадку: «Хозяин, иди вот на пир. Иди – хозяйку не веди, хозяйка, иди – детей не веди, дети, идите – собак не ведите» (перм.; Подюков 2004: 29). Как нам представляется, формула призывает к тому же, что и формулировка более прозрачного содержания: «Просим к нам, опричь хором, всем двором», в которой приглашающий созывает на праздник весь род человеческий (Даль 2: 685).

Использование загадок на свадьбе, в том числе в виде приглашения, постоянно встречается на разных ее этапах. Загадка выступает своего рода испытанием, которому подвергаются не только новобрачные, но также и другие участники, которые должны продемонстрировать свою принадлежность к данному сообществу, использующему свой язык, в том числе и кодированный. Так, своего рода паролем выступает объявление «Овин сгорел», которое произносит отец молодой в качестве приглашения к застолью на второй день свадьбы после отъезда невесты из дома (орлов., СОГ 8: 68). Как представляется, формула побуждает гостей прийти «залить» спиртным несуществующий овин.

В отличие от свадьбы, в похоронном цикле ритуал приглашения лаконичен. Созывая на поминальный обед, «гонцы» стучат палками в стену дома с криками: «На пахаронки! На пахаронки!» (калуж.; Седакова 2009: 268) или «На поминки!» (имеется в виду 40-й день) (смолен.; СОС: 454).

В соответствии с правилами поведения приглашенный должен сначала отказаться от приглашения, поскольку, как предписывает пословица, «По первому зову в гости не ездят» (Даль 1: 671). Поэтому в некоторых традициях предусмотрено повторение, причем неоднократно, ритуала приглашения, что обозначается как *на один зов, на два, три зова приглашать* (перм.; Подюков 2004: 65). Такое настойчивое поведение, когда речь идет о почетном госте, обозначается и как *копаться между гостями* (новгород.; СРНГ 14: 286) или тавтологическими выражениями *звать позовом* (ленинград.; СРГК 5: 33) и *позыв позывать* 'приглашать на свадьбу' (воронеж.; СРНГ 28: 340). Подобная настойчивость проявлялась при приглашении зажиточных крестьян и старосты. Кроме того, хозяин стремился и к тому, чтобы первым его гостем стал человек симпатичный и благожелательный, особенно при

влазинах (новоселье), когда от характера первого посетителя зависит жизнь всей семьи в новом доме (с.-рус.; Воронина 2001: 409).

При этом потенциальный гость иногда делает все возможное, чтобы уклониться от приглашения и самому выступить в роли принимающей стороны, что в псковском говоре называется *ждатьаться* (ПОС 10: 174). Подобное поведение объясняется тем, что роль хозяина, хотя и более хлопотная, расценивается как социально более престижная, поскольку, оказывая гостеприимство, он увеличивает свой символический капитал.

Литература и источники

- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Богданов – *Богданов В. Н.* Талицкий словарь: Диал. лексика русского старожильского населения Талицкого сельского совета Усть-Каменского р-на Горно-Алтайской автономной области. Барнаул, 1981. Т. 1–2. Томск, 2002–. Т. 3–.
- Быт 1993 – Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- Васнецов 1907 – *Васнецов Н.М.* Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907.
- Воронина 2001 – *Воронина Т.А.* Пища и утварь // Русский Север. М., 2001. С. 367–424.
- Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980. Т. 1–4 (репринт 2-го изд. СПб., 1880–1882).
- ЖС – Живая старина. СПб., 1890–1917; М., 1994–.
- Зорин 2001 – *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001.
- Ильинский 1894 – *Ильинский В.* Свадебные обычаи в Реговском приходе Каргопольского уезда // Олонекский сборник. 1894. Т. 3. С. 347–366.
- Кораблев 1851 – *Кораблев С.П.* Этнографическое и географическое описание города Каргополя Олонекской губернии со словарем особенностей тамошнего наречия. М., 1851.
- Костромичева 1998 – *Костромичева М.В.* Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел, 1998.
- Кузнецова, Логинов 2001 – *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья: конец XIX – начало XX века. Петрозаводск, 2001.
- КЭИС – Картотека Этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Екатеринбург.
- Липец 1969 – *Липец Р.С.* Эпос и древняя Русь. М., 1969.
- Малеча – *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков: в 4 т. Оренбург, 2002–2003.

- Науменко 1998 – *Науменко Г.М.* Этнография детства. М., 1998.
- НОС – Новгородский областной словарь: в 12 вып. / Ред. В.П. Строгова. Новгород, 1992–1995.
- НС 1998 – Нижегородская свадьба / Сост. М.А. Лобанов, К.Е. Корепова. СПб., 1998.
- ОСВГ – Областной словарь вятских говоров / Под ред. В.Г. Долгушева, З.В. Сметаниной. Киров, 1996–. Вып. 1–.
- Подвысоцкий 1885 – *Подвысоцкий А.И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Подюков 2004 – *Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь, 2004.
- ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- Поспелов 1877 – *Поспелов М.М.* Свадебные обычаи Ветлужского края Маркарьевского уезда. Нижний Новгород, 1877 (http://www.trust.narod.ru/arcpubl_6.htm)
- РКЖБН – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004; т. 5. Ч. 1–3: Вологодская губерния. СПб., 2007.
- СВГ – Словарь вологодских говоров: в 12 вып. / Ред. Т.Г. Паникаровская. Вологда, 1983–2007.
- СГССЗ – Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья / Под ред. Т.Б. Юмсуновой. Новосибирск, 1999.
- Седакова 2009 – *Седакова И.А.* Приглашать, приглашение // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 265–269.
- СКП – Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006.
- СОГ – Словарь орловских говоров: Учеб. пособие по русской диалектологии. Ярославль, 1989–1991. Вып. 1–4. Орел, 1992–. Вып. 5–.
- СОС – Смоленский областной словарь / Сост. В.Н. Добровольский. Смоленск, 1914.
- СПГ – Словарь пермских говоров: в 2 т. Пермь, 2002.
- СРГА – Словарь русских говоров Алтая: в 4 т. / Под ред. И.А. Воробьевой. Барнаул, 1993–1998.
- СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 вып. / Гл. ред. А.С. Герд. СПб., 1994–2005.
- СРГМ – Словарь русских говоров на территории Мордовской АССР: Учеб. пособие по русской диалектологии / Сост. Э.С. Большакова, Н.П. Кудряшова и др. Саранск, 1978–. Вып. 1–.
- СРГС – Словарь русских говоров Сибири: в 5 т. / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск, 1999–2006.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Т. 1–.
- Тимофеев 2003 – *Тимофеев В.П.* Фразеология диалектной личности: словарь. Шадринск, 2003.

- ТФ 2006 – Традиционный фольклор Новгородской области. Пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверия. Детский фольклор. Эсхатология. По записям 1963–2002 гг. / Сост. М.Н. Власова, В.Н. Жекулин. СПб., 2006.
- ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск, 1983.
- Элиасов 1980 – *Элиасов Л.Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980.
- ЯОС – Ярославский областной словарь: в 10 вып. / Отв. ред. Г.Г. Мельниченко. Ярославль, 1981–1991.
- Godbout 1997 – *Godbout J.T.* Recevoir c'est donner // *Communications*. 1997. № 65 (L'hospitalité). P. 35–48.

А. В. Гура

*О КОНФЛИКТНЫХ СИТУАЦИЯХ
В ТРАДИЦИОННОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ*

Суть всякого конфликта – в нарушении определенных норм: социальных, имущественных, обычно-правовых, семейных, моральных. Но в народной традиции они приобретают культурно-символическое значение, и природа даже бытовых конфликтов не может быть до конца понята без учета традиционного мировоззрения, той символики и обрядности, в которых оно выражается. Семейные конфликты (женская супружеская измена, уход жены от мужа и т.д.) направлены на разрыв установленных традицией жестко структурированных отношений между супругами в крестьянской семье. Так, побег жены от мужа к своим родителям, приводивший к временному разрыву между супругами, это еще и попытка обратить вспять ритуально освященный и закреплённый раз и навсегда переход невесты в дом мужа¹. Причиной соседских ссор, например по поводу изменения межи земельных участков, является намеренный выход одной из сторон за границы предписанного обычаем внутреннего социального пространства. Обделение имуществом при семейных разделах, кража либо отбирание магическим путем солоха или «спорины» (урожая) ведьмой могут осмысляться как посягательство на личную «долю», т.е. жизненную меру или судьбу, отпущенную каждому в его жизни, что приводит к нарушению совокупной доли, а следовательно и общего жизненного баланса.

Внешние формы проявления конфликта могли быть как физическими (драки, побои), так и словесными (инвективы, перебранка). Однако, по свидетельству многих этнографов, драки между крестьянами на бытовой почве случались нечасто, мирились после таких ссор очень легко и брани и оскорблениям большого значения не придавали, считая, что «брань на вороту не виснет», «брань не дым – глаз не выкурит»².

1 Кушкова 2003: 15.

2 РКЖБН 1: 476 (Тверская губ., Зубцовский у.).

По убеждению рыбаков западной Белоруссии и польского Подлясья, ссора, драка, нанесение друг другу побоев во время рыбной ловли сулила им хороший улов³. В Пензенской губ. кулачные бои на масленицу устраивались «не из одного удовольствия и потехи», а ради богатого урожая в предстоящее лето. В Нижегородской губ. на масленицу группы женщин участвовали в совместной драке, чтобы лучше уродился лен⁴. Участники календарных поединков старались отобрать друг у друга собранные во время обхода домов деньги и продукты, оскорбляли, избивали друг друга до увечий, а порой до смерти. В Кюстендильском крае Болгарии поединок носил обязательный характер, в противном случае, как считалось, из села бы ушла удача или случилось что-либо плохое⁵.

Всякий скандал предполагает публичность, огласку и ответную реакцию – резонанс. В народной традиции используются вербальные средства публичного оповещения. Например, в Великопольше вечером в пасхальное воскресенье парни выбирали из своей среды «маршалка» и его помощника, умеющего громко кричать, который взбирался на крышу или на самое высокое дерево и оттуда выкрикивал поношения по адресу всех девушек села поименно: «Maryśka niechluj! Baśka nie umie chleba piec! Kaśka nie umie gotować! Antka nie umie prząć!» [Марыська неряха! Баська не умеет хлеба печь! Каська не умеет готовить! Антка не умеет прясть!] и т.д.⁶ У болгар оглашение на масленицу пороков, адресуемых односельчанам, особенно осуждение незаконных сексуальных связей и супружеской неверности, выражалось подчас в сквернословиях и проклятиях⁷. К визуальным средствам публичного поругания относится у русских мазание дегтем ворот виновным в воровстве или девушкам, потерявшим невинность до свадьбы. На пойманного вора надевали краденую вещь и водили вдоль деревни, особенно во время праздников⁸.

Особым многообразием в народной традиции отличаются формы разрешения конфликтов.

Бытовые ссоры и драки между крестьянами редко носили тяжелой характер, и обид друг на друга долго не держали⁹. Ссоры мужа и жены воспринимались как «естественные» и ожидаемые, предпола-

3 Znamierowska-Prüfferowa 1947: 21.

4 Агапкина 2001: 176.

5 Агапкина, Плотникова 1999: 131.

6 Kolberg DW 13: 198.

7 Агапкина 2001: 98.

8 РКЖБН 1: 79, 121 (Костромская губ., Ветлужский у.).

9 БВКЗ: 273 (Владимирская губ., Шуйский у.).

галось, что и прекращаться они должны были сами собой¹⁰. Семейные кражи грехом не считались¹¹. К обманам при купле-продаже относились снисходительно и барышничество тоже не рассматривали как грех¹². Конфликт мог затухать постепенно сам собой, не выходя за пределы семьи. Так, у русских обычно не принято было выносить сор из избы в случае, когда невеста оказывалась невественной. Если жених заранее об этом не знал, то вначале супружеской жизни он мог ругать, попрекать и даже колотить жену, но со временем прощал ей вину и больше не вспоминал об этом¹³.

Средством закрепления примирения была совместная выпивка. «Примирение на вине», заключавшееся обычно в кабаке, представляло собой ритуализованный способ достижения согласия¹⁴.

В ряде случаев конфликт исчерпывался наказанием, в том числе физическим. У южных славян девушку, потерявшую девственность, побивали камнями, у черногорцев ее изгоняли из дома¹⁵. Как правило, муж бил жену за супружескую измену¹⁶, били уличенного в попытке кражи¹⁷, могли побить в отместку за обиду, обычно без посторонних глаз¹⁸, и т.д. Одним из самых сильных видов наказания было родительское проклятие – акт отречения от сына или дочери, применявшийся в случае своевольной женитьбы, неповиновения в семейных делах или «поднятия руки на родителя». Особую силу имели публичные проклятия, совершавшиеся принародно. Проклятый родителями исключался из сообщества, с таким человеком избегали любых контактов, и он попадал под власть нечистой силы¹⁹.

Примером конфликта в свадебном обряде является отказ сватам, наносивший ущерб репутации жениха. У русских в случае отказа от предложения выдать девушку замуж сватам при отъезде исполняли песню-дразнилку – *пели лобана*²⁰, хохотали над ними из-за

10 Кушкова 2003: 21–22.

11 РКЖБН 1: 362 (Костромская губ., Солигаличский у.).

12 РКЖБН 1: 278, 364 (Костромская губ., Макарьевский у., Солигаличский у.).

13 РКЖБН 1: 214, 470 (Костромская губ., Галичский у.; Тверская губ., Зубцовский у.).

14 Кушкова 2003: 22.

15 Кабакова 1999: 35.

16 БВКЗ: 262 (Владимирская губ., Меленковский у.); РКЖБН 1: 217 (Костромская губ., Галичский у.).

17 РКЖБН 1: 267 (Костромская губ., Макарьевский у.).

18 РКЖБН 1: 420 (Тверская губ., Зубцовский у.).

19 Виноградова, Седакова 2009: 293.

20 Заонежье; Кузнецова, Логинов 2001: 36.

углов, поливали их водой²¹, выливали в сани чашку квасной гущи, клали старую борону²², кидали поленья, палки, обрубали оглобли²³, а на масленицу сажали свата на зубья бороны и катали по деревне, пока он не откупался деньгами²⁴. Жениху девушки из его деревни подкладывали ночью сухую березу или ель²⁵, выставляли сучковатый шест²⁶, привязывали к дверям обгорелые головешки²⁷. У белорусов неудачливым сватам девушки украдкой подбрасывали в сани старый веник, а жениху надевали веночек из гороховой соломы или вешали такой веночек на шесте во дворе его дома²⁸. У поляков давали сватам сухую вылущенную гороховую солому²⁹, прицепляли к их повозке гороховый веночек или подбрасывали его в комнату жениха³⁰. У словенцев вешали плетеную корзину на дымовую трубу дома жениха³¹. Названия отказа (рус. *клин привезти, дать головешку*, бел. *сучка каравай з'ела, аблізаць таўкача*, укр. *дати макогона*) и использование в этих случаях сухих, неплодоносящих растений (гороховой соломы, старого веника) или предметов с фаллической символикой (зубьев бороны, палок, поленьев, песта) унижали прежде всего мужское сексуальное достоинство жениха. А водружение знаков отказа на высокий шест, на трубу на крыше было рассчитано на широкое оповещение о позорящем жениха событии. Иногда сваты выражали обиду словесно. Например, услышав формулу отказа: «На хлеб на соль милости просим, а на то дело – не пошто», сваты отвечали: «Не овсом и кормлены»³². Могли пригрозить родителям невесты: «Смотрите, дома (т.е. в девках) не оставьте»³³. А в некоторых случаях стремились отомстить за отказ с помощью магических действий: после неудачного сватовства, чтобы невеста никогда не вышла замуж, выходили из дома задом³⁴, лили на дверные петли дома родителей невесты несколько капель принесен-

21 Воронов 1897 (Новгородская губ., Устюженский у.).

22 Заонежье – Певин 1893: 222; Кузнецова, Логинов 2001: 38.

23 Воронов 1897.

24 Колобов 1915: 90 (Олонецкая губ., Пудожский у.).

25 Соколовы 1915: 338 (Новгородская губ., Белозерский у.).

26 БУМФА 1977: 46 (Горьковская обл., Уренский р-н).

27 Воронов 1897.

28 ЭБ: 451; Вяс: 523 (Витебская обл., Полоцкий р-н).

29 Komorowski 1976: 76.

30 Gołębiowski 1884: 59–60.

31 ЕАЈ (р-н Мурской Сobotы).

32 Рыбников 1910: 5 (Олонецкая губ., Петрозаводский и Повенецкий у.).

33 Кузнецова, Логинов 2001: 38 (Заонежье).

34 Czyżewicz 1907: 327 (Тарновское воев., р-н Бохни).

ной с собой водки³⁵, стучали под воротами их дома в старые горшки³⁶. Этим конфликт и исчерпывался.

Если ситуация с отказом жениху строилась на опорочивании жениха, выставлении напоказ его мнимой несостоятельности, то ситуация с невестой, потерявшей девственность до свадьбы, требовала разоблачения. Нераскрытый, утаиваемый от сельского сообщества грех создавал угрозу для самого этого сообщества. У русских о «нечестности» невесты оповещал присутствующих жених: все наблюдали, как он ел блины или яичницу во время тещино го угощения после брачной ночи – вырезая середину или с краю³⁷. Родителям «нечестной» невесты подносили дырявый горшок или «худой» стакан вина³⁸. В Заонежье гости спрашивали молодого: «Князь молодой, ты лед пёшал [ломал, долбил] или камня вешал?» Если невеста была честная, он отвечал: «Лед пешал»³⁹. В Алтайском крае в знак «нечестности» невесты выкладывали на тарелку жареную курицу (символ невесты) вместе с камнями⁴⁰. У болгар к родителям невесты относили курицу, наполненную пеплом⁴¹. На Украине в этом случае ставили на свадебный стол две бутылки вина, обвязанные белой лентой, выкладывали на стол тыкву или подносили ее матери невесты, вывешивали на ворота колесо и крутили его, мазали желтой глиной ворота дома матери невесты, украшали коней желтыми или синими лентами и подвешивали ведра к телеге, на которой возили невесту⁴². Средствами оповещения о недевственности невесты служили пробитые, продырявленные предметы, цвет (желтый, белый или синий, в отличие от красного) и шум (звон ведер).

«Нечестную» невесту подвергали ритуальному наказанию и посярмлению: надевали ей или ее родителям хомут на шею⁴³, водили мать по селу в незапятнанной рубашке дочери⁴⁴, подкладывали нече-

35 Никифоровский 1897: 55 (Витебская губ., Дриссенский у.).

36 ЕАЈ (Хорватия, р-н Врбовца).

37 Кузнецова, Логинов 2001: 249 (Заонежье); Свадебный обряд (Новгородская обл.); НПФА 1983: 28, 58, 71 (Горьковская обл.); Матлин (Ульяновская обл.).

38 БВКЗ: 260 (Владимирская губ., Шуйский у.).

39 Кузнецова, Логинов 2001: 248.

40 Явнова.

41 Илиева: 115–116 (р-н Лома).

42 Магрицька 2003 (Луганская обл.).

43 Кузнецова, Логинов 2001: 248(Заонежье); БВКЗ: 260 (Владимирская губ., Шуйский у.); Вяс.: 258 (Минская губ., Речицкий и Мозырский у.); Магрицька 2003 (Луганская обл.).

44 Кабакова 1999: 36.

сте в постель толкач (пест), заставляли толочь воду, носить воду в решете или дырявом ведре⁴⁵, есть дырявой ложкой, угощали ее горькой редькой или луком⁴⁶, пирожками с пеплом⁴⁷, гости и соседи колотили по мешку с пеплом⁴⁸, били посуду⁴⁹, бросали во двор жениху бутылки и стаканы, дырявые башмаки⁵⁰, ломали печь⁵¹, колупали, скребли дымоход⁵² и т.д. У украинцев к матери опозорившейся невесты подводили задом жеребенка⁵³, а у болгар, македонцев и черногорцев сажали саму невесту на осла задом наперед и возили по селу, а иногда отправляли в таком виде назад к родителям⁵⁴. В северо-западной Болгарии с «нечестной» поступали, как со скотом: привязывали ее в стойле вместе с ослом или под мостом, клали перед ней сено, чтобы она его ела, и кричали: «Тва не е човек!» [Это не человек!]⁵⁵. В Правобережной Украине в знак покаяния заставляли невесту проползти на коленях вокруг церкви⁵⁶.

Если невеста скрывала свой грех и обман оставался нераскрытым, то, по народным представлениям, ее семью и все село могли постичь различные беды: мог умереть ее будущий ребенок⁵⁷, случиться большое несчастье в семье⁵⁸, произойти нападение волков на скот⁵⁹, гибель или мор скота⁶⁰, эпидемия⁶¹, градобой, засуха и неурожай⁶². У украинцев Волыни считали, что невеста, скрывшая потерю невинности, могла навлечь несчастье на того из членов своей новой семьи, на которого она сама задумает⁶³.

45 ПА; Кабакова 1999: 36; Магрицька 2003.

46 Магрицька 2003.

47 Кабакова 1999: 36.

48 Магрицька 2003.

49 Кабакова 1999: 36; Явкина.

50 Магрицька 2003.

51 Кабакова 1999: 36.

52 Магрицька 2003.

53 Там же.

54 Кабакова 1999: 36; Грънчарова: 301 (р-н Русе); Пенчева: 79.

55 Кузманова: 95; Краев: 70 (р-н Лома); Илиева: 115–116.

56 Кабакова 1999: 36.

57 Янева: 22 (р-н Бургаса).

58 Гяуров: 226 (р-н Драмы).

59 Генчев: 285 (р-н Силистры).

60 Грънчарова 285; Янева 22; Генчев: 285.

61 Генчев: 285.

62 Кабакова 1999: 35 (Болгария, Полесье); ПА (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

63 Корepnicki 1887: 142.

Для нейтрализации опасности, вызванной «нечестной» невестой, применялись магические средства. Так, в Болгарии, чтобы грозящие дому несчастья перешли на растения, невесту водили в лес и вслух объявляли о ее грехе, свекровь танцевала босиком, приговаривая: «Каквото е лошото, в земята да иде!» [Чтобы все плохое ушло в землю!], а в Михайловградском окр. она обращалась к птицам, чтобы оградить дом и скот от напастей⁶⁴. Другим магическим способом отведения опасности было наделение «нечестной» невесты символикой смерти. У кашубов она, как и вдова, должна была венчаться в черном платье⁶⁵; у сербов Алексинацкого Поморавья ей повязывали на голову черный платок⁶⁶, а в Ульяновской обл. – черную ленту на руку ее матери⁶⁷ (Явкина); у родопских болгар ее родителям приносили холодную ракию в сосуде с черным букетиком⁶⁸, а в Страндже свекровь повязывала себе платок, как при трауре⁶⁹. Уподобление «нечестной» невесты покойнику проявлялось у болгар также в том, что ее оставляли в белой рубашке, обмывали у источника, в доме жениха соблюдали молчание и тишину, как при умершем, запрещалось шуметь и играть на музыкальных инструментах⁷⁰.

Магические действия и заклинания практиковались у южных славян в народно-правовом обряде общинного проклятия, с помощью которого отлучали от социума виновника убийства, кражи, поджога, насилия, блуда и т.п. В большой праздник или в субботний день участники обряда собирались в специально отведенном месте на границе села, на перекрестке, на возвышенности или на месте гибели преступника, где каждый бросал камень на землю, произнося имя прокливаемого и заклинание-анафему⁷¹.

Еще одним способом разрешения конфликта является наказание, препоручаемое воле всевышнего. Русские крестьяне считали, что преступников наказывает Бог, что неправильно нажитое впрок не идет⁷². В смерти вора видели перст божий⁷³, удовлетворялись, если уличенный в

64 Кабакова 1999: 36.

65 Dgrabik: 32.

66 Кашуба 1988: 126.

67 Явкина (Кузоватовский р-н).

68 Родопи: 183.

69 Странджа: 288.

70 Там же.

71 Толстой 1995: 106–107.

72 РКЖБН 1: 125 (Костромская губ., Ветлужский у.; Вологодская губ., Никольский у.).

73 БВКЗ: 64 (Владимирская губ., Александровский у.).

краже клялся на иконе, что он не крал, полагая, что виновного бог все равно разорит, а потерпевшего вознаградит⁷⁴. Верили в священность присяги и в то, что лжесвидетельствование грозит им карой небесной⁷⁵, придавали большое значение божбе и самопроклятиям, которые в суде вообще не принимались во внимание: «Ей Богу», «Не видать мне земли под собою», «провалиться мне сквозь землю», «лопни у меня глазеньки», «отсохни у меня рученьки и ноженьки» и т.п.⁷⁶. По представлению македонцев, несчастье и даже смерть постигнет того, кто оставил обрученную девушку. Апелляцией к Богу снималось проклятие у черногорцев: для этого проклятый отправлялся в монастырь, вставал на колени перед иконой и просил священника прочитать молитву⁷⁷. Внешнее влияние в разрешении конфликта можно видеть и в случаях примирения, которые предписывались церковной традицией: во время исповеди перед смертью, в Прощеное воскресенье, перед причастием⁷⁸.

Наконец, для разрешения конфликтов в ряде случаев прибегали и к вмешательству властей. Особенно это касалось имущественных разделов.

Литература и источники

- Агапкина 2001 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2001.
- Агапкина, Плотникова 1999 – *Агапкина Т.А., Плотникова А.А.* Драка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь (далее – СД) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 130–133.
- БВКЗ – Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993.
- БУМФА 1977 – Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы Горьковского государственного университета / Общ. ред. К.Е. Кореповой. Вып. 2: Обряды и обрядовая поэзия. Ч. 2: Свадебный обряд. Горький, 1977.
- Виноградова, Седакова 2009 – *Виноградова Л.Н., Седакова И.А.* Проклятие // СД. М., 2009. Т. 4. С. 286–294.

74 РКЖБН 1: 74–75 (Костромская губ., Ветлужский у.).

75 РКЖБН 1: 125 (Костромская губ., Ветлужский у.; Вологодская губ., Никольский у.).

76 РКЖБН 1: 423 (Тверская губ., Зубцовский у.).

77 Виноградова, Седакова 2009: 293.

78 Кушкова 2003: 12–22.

- Воронов 1897 – *Воронов Г.А.* Крестьянские свадьбы в Устюженском уезде Новгородской губернии // Памятная книжка Новгородской губернии на 1897 год. <http://www.booksite.ru/fulltext/3us/tuz/hna/9.htm>
- Вяс. – Вяселле. Абрад. Мінск, 1978.
- Генчев – *Генчев С.* Семейни обичаи, с. Калипетрово, Силистренски окръг // Научен архив на Етнографски институт и музей при БАН (София). АЕИМ № 649-II.
- Грънчарова – *Грънчарова Е.П.* Етнографско изследване на с. Щръклево – Русенско // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс СУ 15.
- Гяуров – *Гяуров А.Т.* Тълкувание на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Драмско, с. Плевне // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1900. Кн. 16–17. II: Материали. С. 225–226.
- Илиева – *Илиева В.С.* Етнографско изследване на село Голинци, Ломско // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс 163.
- Кабакова 1999 – *Кабакова Г.И.* Девственност // СД. Т. 2. С. 35–36.
- Кашуба 1988 – *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Ю.В. Иванова, М.С. Кашуба, Н.А. Красновская. М., 1988. С. 82–134.
- Колобов 1915 – *Колобов И.В.* Русская свадьба Олонецкой губ. Пудожского у. Корбозерской вол. // ЖС. 1915. № 1–2. С. 21–90.
- Краев – *Краев Г.Д.* Българско обредно изкуство. (Регионални проучвания на Северозападна България, Михайловградско) // Архив на Институт за фолклор на БАН (София), № 306.
- Кузманова – *Кузманова В.* Материали по темата «Фолклорни проучвания в Михайловградски окръг». С. Доктор Йосифово, Михайловградско // Архив на Институт за фолклор на БАН (София), № 294 I.
- Кузнецова, Логинов, 2001 – *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX – начало XX в.) / Науч. ред. К.В. Чистов. Петрозаводск, 2001.
- Кушкова 2003 – *Кушкова А.Н.* Сора в традиционной крестьянской культуре: структурно-типологический анализ (вторая пол. XIX – начало XX в.). Автореф. канд. дисс. СПб., 2003.
- Магрицька 2003 – *Магрицька І.* Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область). Луганськ, 2003. <http://www.vesna.org.ua/txt/magrytskai/slovyk.html>
- Матлин – *Матлин М.Г.* Русская народная свадьба деревни Томбы Майнского района. <http://russwedding.narod.ru/Marriage/Rite/Tomby/tomby.htm>
- Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

- НПФА 1983 – Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета 1977–1982 гг. Свадебный обряд. Часть I / Сост.: К.Е. Корепова, Т.И. Белоус. Горький, 1983.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Певин 1893 – *Певин П.* Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского у. Олонецкой губернии // Живая старина (далее – ЖС). 1893. № 2. С. 219–248.
- Пенчева – *Пенчева Н.* Етнографско изследване на село Атанаскьой, Бургаска околия // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс 254.
- РКЖБН 1 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004.
- Родопи – Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Рыбников 1910 – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 3. М., 1910. Изд. 2-е.
- Свадебный обряд – Свадебный обряд в Старорусском районе. <http://www.novgorod.ru/rus/hist/folk/14.htm>
- Соколовы 1915 – *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Странджа – Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Толстой 1995 – *Толстой Н. И.* Анафема // СД. М., 1995. Т. 1. С. 106–107.
- ЭБ – Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя. Мінск, 1989.
- Явкина – *Явкина И.В.* Русская народная свадьба села Баевка Кузоватовского района. <http://russwedding.narod.ru/Marriage/Rite/Baevka/Baevka.htm>
- Явнова – *Явнова Л.А.* Символика элементов свадебного обряда русского населения Алтая второй половины XIX века – начала XX века. <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/sibirica/Data/?html=sv16.htm&mi=25&id=513>
- Янева – *Янева С.* Теренни материали събирани през март 1982 година в с. Ново Паничарово, окръг Бургаски // Архив на Институт за фолклор на БАН (София), № 158.
- Czyżewicz 1907 – *Czyżewicz S.* Wiązanki wierzeń i przesądów ludu z okolic Buczkowa i Okulic, tudzież Mokrzyśk-Bucza // Lud. 1907. Т. 13. З. 4. С. 324–330.
- Drabik – *Drabik W.* Zdobnictwo w obrzędach (w. Skrzydlowa, pow. Koźcierzyna) // Archiwum Pracowni Dokumentacji Sztuki Ludowej Instytutu Sztuki PAN w Krakowie, teka 524.
- EAJ – Etnološki atlas Jugoslavije. (Etnološko Društvo Jugoslavije. Komisija za Etnološki Atlas, Centar za pripremu Atlasa. Filozofski Fakultet, Etnološki zavod. Sveučilište u Zagrebu) [Неопубликованные материалы Этнографического атласа всех народов бывшей Югославии. Хранятся на отделении этнологии философского факультета Загребского университета.]

- Gołębiowski 1884 – *Gołębiowski L.* Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów, 1884. [T. 1].
- Kolberg DW 13 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 13: W. Ks. Poznańskie. Wrocław; Poznań, 1963.
- Komorovský 1976 – *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov. [Bratislava]: Univerzita Komenského, 1976.
- Kopernicki 1887 – *Kopernicki I.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 130–228.
- Znamierowska-Prüfferowa 1947 – *Znamierowska-Prüfferowa M.* Przyczynek do magii i wierzeń rybaków // Prace i materiały etnograficzne. Lublin, 1947. T. 6. S. 1–37.

И. А. Морозов, О. Е. Фролова

ЖИВОЕ / НЕЖИВОЕ В КУЛЬТУРНЫХ И ЯЗЫКОВЫХ КОНТЕКСТАХ

Проблема различения *живого* и *неживого* является предметом изучения различных дисциплин и определяется как языковыми и этнокультурными нормами, так и устойчивыми представлениями о сущности *живого*, отраженными в мифах о происхождении человека и животных и в повседневных и обрядовых практиках. Оппозиция *живой/неживой* является универсальной, описывает важнейшие черты объектов материального и нематериального мира, отражена в лексической и грамматической семантике и категории одушевленности/неодушевленности нарицательных существительных (см.: Толстая 2002: 12).

Корень *жив-* является общеславянским, а древнерусские существительные *жизнь* и *живот* этимологически восходят к глаголу *жити*. Слово *живот* имеет значения ‘жизнь’; ‘часть тела, брюхо’; ‘имущество, имение’ (Фасмер 2: 52), т.е. обозначает не только сам процесс, но необходимые условия существования. Толковые словари интерпретируют значение слов *жизнь*, *живой* и *жить* по-разному, выделяя разное количество значений. Ближе всего к наивной картине мира толкование в «Словаре Академии Российской», опирающееся на понятия *Бог* и *душа* (Апресян 1995; Постовалова 1988). По САР, носители признака *живой* выстраиваются в иерархию (человек – животные – растения), согласно которой антропоцентричность является основным критерием *живого* (САР I, 2: 1121, 1124, 1125 1141, 1142). Словарь Д.Н. Ушакова в толковании абстрактного имени *жизнь* отказывается от антропоцентрического взгляда на это явление. Из 13 выделенных значений первым приводится общее философское толкование жизни, вторым – интегральное, объединяющее все живые организмы свойство, и только третьим – антропоцентрическое значение (Ушаков 1: 870–871; ср.: БТС 2002: 306).

Цель данной статьи состоит в том, чтобы выяснить, каковы основные критерии различения *живого* и *неживого* в культуре и языке и какие формальные и семантические признаки свидетельствуют о наличии или отсутствии жизни.

Трансформация неживого в живое в мифологических нарративах. Анализ соотношения понятий «живого»/«неживого» выводит на широкий круг текстов, которые описывают характерные для данной культуры представления о происхождении человека и животных и позволяют понять принципы трансформации неживых предметов в живые. В культурных практиках представления о функциях живого и неживого (антропоморфные и зооморфные артефакты) отражены в способах их взаимной трансформации (замены) в мифологических нарративах. Л.Н. Виноградова, перечисляя характерные для славян формулы-поверья о происхождении детей, указывает, что детей часто находят в зарослях растений, кустов или на деревьях (Виноградова 2000: 115, 349–360). Вегетативные мотивы находят отражение и в распространенных у многих народов сюжетах о похожем на человечка «живом корне», который употребляют в качестве магического средства при бесплодии (*мандрогора, турлун*, корень растения, употреблявшегося при «похоронах кукушки» – Морозов 2011: 168–169), и о проклятых родителями детях-«подменышах» в виде колоды или полена (Виноградова 2003: 75–81). Широко известен и мотив вырезания или вытесывания бездетными родителями ребенка из полена, представленный в западнославянских и западноевропейских вариантах сказки об ожившем деревянном мальчике и ведьме (Афанасьев 1984: 464, № 104). Такого рода персонаж под разными именами (*Терешечка, Телесик, Лутонюшка, Липунюшка*) фигурирует в восточнославянских сказках с сюжетом типа АТ 327: «Худое житье было старику со старухой! Век они прожили, а детей не нажили... <...> Вот сделали они колодочку, завернули ее в пеленочку, положили в люлечку, стали качать да прибаюкивать – и вместо колодочки стал рость в пеленочках сынок Терешечка, настоящая ягодка!..» (Афанасьев 1984: 146, № 112, Курская губ.). В Кобринском р-не Брестской обл. зафиксирован рассказ о том, как глава бездетной семьи вытесывает топором из полена ребенка. «Не було ў мене дитэй, а дід пошоў і вырубай такой сучок, а я ёго ў колыску зложыла і колыхала – і зробіўся рэбёнок» (Виноградова 2000: 356). В Житковичском р-не Гомельской обл. «ребенка с пня вытесали. Узяли такую калодочку, вытесали – да дзиця і заплакало» (Там же). В варианте сказки «Ивашко и ведьма» – «Тельпушок» (т.е. ‘чурбан’), помещенном в сборнике А.Н. Афанасьева, дед рубает в лесу тельпушок, который старуха кладет в «калисочку» и поет ему колыбельную песню, обещая накормить его кулешом. Полено начинает расти, у него появляются руки и ноги, и в конце концов «из таго тельпушка зрабилась дитя» (Афанасьев 1984: 141–143, № 109, г. Погар Брянской обл.).

Как видно из приведенных примеров, неживой природный объект превращается в ребенка после того, как с ним устанавливается особый доверительный контакт («сделали они колодочку, завернули ее в пеленочку, положили в люлечку, стали качать да прибаюкивать»; «я ёго ў колыску зложыла и колыхала») и ему обещают человеческую пищу («кулешик»). То есть условием перехода *неживое* > *живое* является налаживание речевого контакта и приобщение к системе жизнеобеспечения, характерной для живых существ. Выделение из мира неживой природы совершается при помощи культурных акций (примеры из разных традиций см.: Морозов 2011: 98–99): вытесывания, вырезания или лепки, как в русской сказке о Глинышке или глиняном Иванушке (АТ 2028). «Жили-были старик со старухой, у них никого-никого не было, вдвоем скучно жить, поругаются. Старуха и говорит старику: “Давай, старик, сделаем глинышка”. <...> Стали глинышка делать: сначала сделали ножки, потом ручки это из глины слепили, головку, глазки на головке сделали, носик, ротик, ушки – все, как настоящая голова. Вот эти все части и стали они скреплять. Туловище сделали хорошее. Сделали настоящего глиняного мальчика. Посадили его <...> на полки. Он пока сырой был, дак ничё не говорил, стал подсыхать и стал поговаривать. А высох совсем, дак уже: “Бабушка, дедушка, мне хорошо у вас”. Вот. И они стали жить вместе» (РФСЗ: Глинышек; Сямженский р-н Вологодской обл.).

Важным признаком оживления является овладение членораздельной речью: «В некоторой деревне жил старик со старухой; детей у них не было. Однажды старик поехал в лес за дровами; это было зимою. Старик нарубил дров, сколько нужно было, да срубил еще лутошку. Приехал домой, дрова на дворе оставил, а лутошку в избу принес и положил в подпечек. На третий день что-то в подпечке зашумело, а потом кричит: “Тятя! Мама! Выньте меня”. Старик со старухой испугались; да слышат и в другой раз тот же голос: “Тятя! Мама! Выньте меня”; старик поглядел в подпечек и увидел там небольшого мальчика. Вынул его оттуда, показал старухе, и назвали его Лутонькою, стали его и кормить и поить» (Афанасьев 1984: 144, № 111, Саратовская губ.).

Признаки живой/неживой в словарях. Анализ толкований в словарях XVIII и XXI вв. позволяет говорить о том, что признаки *живой/неживой* сложно устроены, и для описания их нужно выделить составляющие, которые мы назовем *характеристиками*. В САР это: а) наличие души и тела, б) наличие темпоральной составляющей, т.е. времени, в течение которого сохраняется единство живого организма, в) продолжение существования души после физической смерти, г) наличие органов чувств и способность к восприятию окружающего

мира, д) способность к движению. У Ушакова: а) способность к рождению, развитию, разрушению, б) темпоральная составляющая.

Обращение к носителям признака *живой*, или, другими словами, описание денотатов, требует учета грамматических категорий. Разделение живого и неживого отражено в категории одушевленности/неодушевленности существительных (АГ-80, 1: 462). Реализация противопоставления одушевленности/неодушевленности зависит от употребления имени в прямом номинативном или переносном характеризующем значении и позволяет включить признак *живой* в две принципиально важных оппозиции: а) *живой/неживой*, б) *живой/мертвый*. При этом *неживой* и *мертвый* не являются синонимами, т.к. *неживой* – это тот, в ком изначально не было жизни, а *мертвый* – тот, из кого жизнь ушла. То есть «мертвое» не является по определению «неживым», а «неживое» по определению не может быть «мертвым». Из этого вытекает возможность существования «живых мертвецов» («ходячих покойников») (Виноградова 2000: 69–99). Вместе с тем неспособность к смерти является отличительным признаком «неживого».

Для понимания закономерностей перехода в системе *живой/неживой* очень важна семантика прямых и переносных значений неодушевленных имен: *полено, колода, пень, чурбан, бревно, болван, кукла, куколка, чучело* и особенности их метафоризации. Объекты, называемые данными существительными, часто наделяются антропоморфными характеристиками. Причем можно говорить о двух разнонаправленных векторах установления сходства: а) от живого к неживому (от *человека* к *кукле*), б) от неживого к живому (от *куклы* к *человеку*).

Анализ переносных значений предметных существительных позволяет выделить характеристики, которых лишается человек, когда он уподобляется неодушевленному объекту, теряя при этом одно из свойств *живого*.

- ум (*болван, пень, чурбан*);
- душа (*кукла*);
- способность чувствовать (*бревно, чурбан*);
- эмоциональность (*чурбан*);
- способность к сопереживанию – сердечность (*истукан*);
- способность к движению (*колода, истукан, чурбан*);
- способность самостоятельно принимать решения и действовать по собственной воле (*марионетка*).

Этот список отражает регулярно реализующиеся, отраженные в толковых словарях характеристики живого при сопоставлении его с неживым.

Анализ сравнительных оборотов с предметными существительными на материале «Национального корпуса русского языка» (НКРЯ)

позволяет выделить те характеристики человека, которые требуют экспликации основания сравнения, своеобразного комментария. Следовательно, в таких конструкциях реализуются ситуативные свойства живого и неживого. Показательно, что часть существительных (*бревно, колода, чурбан, пень, полено*), позволяющих осуществить метафорический перенос от неживого к живому, объединяются на основании общности материала – дерева. Данные существительные обнаруживают неодинаковые комплексы признаков, которых лишается человек, сравниваемый с предметом.

Бревно: неспособность к сопротивлению внешним воздействиям, неподвижность, эмоциональная бесчувственность, отсутствие ума, сексуального влечения, дара речи.

Колода: неподвижность, отсутствие дара речи, способности слышать.

Чуркла: неподвижность или особый характер движений (медленные, механические, неуклюжие, вращение, кивание), особенности лица и мимики (нарумяненная, выпуклые глаза, неспособность моргать), ограниченное владение речью, низкий интеллектуальный уровень (глупость).

Марионетка: неспособность действовать по своей воле, объект манипуляции, особый характер движения.

Пень: неподвижность, глухота, отсутствие дара речи.

Чучело: неестественная мимика, положение тела, неспособность сопротивляться физическому воздействию.

Чурбан: неподвижность, отсутствие дара речи.

Остановимся на существительном *полено*, которое включается в двунаправленный процесс языковой и культурной метафоризации: человека сравнивают с поленом в речи, а полено, в свою очередь, в традиционных нарративах превращается в человека.

Переход от живого к неживому при переносном употреблении существительного *полено* выражается у человека отсутствием эмоций, дара речи, неспособностью удерживать определенное положение тела, а также тем, что он становится объектом манипуляции (ниже приведены примеры из НКРЯ).

– *Что со мной было? – Грохнулся, как полено... Ты же почти четыре пачки сигарет высадил, с ума сошел* (Э. Володарский. Дневник самоубийцы, 1997).

Следовательно, либо мне пока везет, либо я бесчувствен, как полено (Б. Васильев. Были и небыли. Кн. 2, 1988).

Он, как полено, глух и нем, Не страшен добрым людям (Т. Габбе. Город мастеров, или Сказка о двух горбунах, 1943).

Она повернула младенца, как полено, на руках, тупо поглядела на ножки и спросила... (М. Булгаков. Звёздная пыль, 1926).

Вектор переноса от неживого к живому открывает два плана установления сходства: а) на основании описания внутренних свойств человека (глупости, бессердечности – *чурбан*), б) его внешних свойств (неспособности двигаться – *полено*). В одном случае человеку приписываются характеристики, выраженные нарицательными неодушевленными существительными, в другом – человек выступает как объект воздействия: его тащат, трясут, роняют, одевают (как *бревно* или *куклу*).

Признаки живое/неживое в культурных контекстах. Теперь обратимся к анализу признаков *живое/неживое* в культурных контекстах. Суть этих представлений сводится к тому, что любая неживая материя, будь то «первородная глина», камень или дерево, может стать *живой* только в процессе акта *одухотворения*, то есть наделения неживых предметов должной формой и содержанием (духом, душой) в соответствии с замыслом Творца. При создании человека форма очень важна, поскольку он обычно мыслится как несовершенная, но копия Создателя. А все творимое человеком в большей или меньшей степени несет на себе отпечаток антропоморфизма, а значит и «искру Божественного промысла». Тем не менее, далеко не все культурные артефакты осмысляются как *живые*.

В бытовом (по сути – наивном) понимании признаком жизни может быть дыхание или душа. Отсюда выражение *живота не надышу*, орл. ‘не радостна жизнь’ (Даль), а *бездушный* – ‘неодушевленный, без животной жизни, не принадлежащий к царству животных’; ‘лишившийся души, мертвый, умерший или убитый’; ‘поступающий так, будто бы в нем не было человеческой души, бесчувственный к страданиям ближних, черствый, холодный, себялюбивый’ (Даль).

Вместе с тем, *безжизненный* или *безживотный*, по В. Далю, – это не только ‘бездушный’, но и ‘неживой, мертвый, не имевший или лишившийся жизни’ (Даль). В некоторых пословицах отсутствие жизни равносильно смерти (*Смерть живота не любит; Либо смерть, либо живот; Всякий живот боится смерти; Живой смерти боится*; и т.п.). Хотя в данном случае бытовые трактовки жизни вступают в противоречие с христианской доктриной, согласно которой *истинная жизнь* ожидает нас в посмертном существовании: *Родится человек на смерть, а умрет на живот* (Даль). В таких контекстах жизнь противопоставлена не только смерти, но и сну: *жить, арх.* ‘не спать, бодрствовать’; *Мы еще жили* ‘еще не спали, не ложились’ (Даль). Отсюда такие фразеологизмы, как *спит как мертвый; уснул, что помер*, а также эвфемизмы *засопший* или *усопший* ‘о покойнике, умершем’, *уснуть вечным сном (сном праведных)* ‘умереть’. При этом начинают работать вторичные признаки, связанные со сном (смертью) и бодрствованием,

например, *стоять – лежать* (*Ляг да усни: встань да будь здоров*), которые являются дифференциальными и при различении *живого/неживого* (см. выше: *лежать, как бревно/колода*).

В повседневных и обрядовых практиках предмет может наделяться зоо- или антропоморфными признаками. Однако это не значит, что в этом случае он обязательно осмысляется как «живой» (хороший пример – разнообразные статуэтки в составе интерьера). Чтобы предмет стал «частично живым», необходимы дополнительные условия. Так, обрядовая «обетная» свеча (Лопатин 2008) наделяется именем, дресс-кодом, иногда и внешними чертами человека, однако «частично живой» она становится лишь благодаря различным коммуникативным практикам, благодаря которым она *персонализируется*, т.е. наделяется личностными характеристиками лица (например, осмыляется как «невеста») или святого, которому она посвящается. Персонализация осуществляется при помощи специальных текстов (молитвенных обращений или молитв) и в результате помещения антропоморфной свечи в специальные локусы – святой угол, церковь, дом, где происходит моление. Вне этих практик ее осмысление как «живого» предмета невозможно.

Вместе с тем оживление «неживого» предмета в мифологических нарративах, будь то мальчик-с-пальчик, Глинышек или ребенок-«подмышш», прообразом которого обычно служит полено, как правило, сопровождается его *антропоморфизацией*, когда отрезанный палец, кусок глины или дерева превращается в маленького человечка. Антропоморфность в данном случае – необходимое условие «оживления». При обратном переходе эта характеристика утрачивается. Например, при разоблачении «подмышша» он превращается в полено.

Непременное условие «оживления» игровых кукол – *персонализация*, включающая *присвоение кукле личного имени*, которое нередко совпадает с именем владелицы или близких ей людей, дарителей куклы. Такая кукла, в отличие от традиционных, не имеющих лица (Морозов 2011: 35), обязательно обретает не только свое лицо, но и «взгляд», «настроение», «выражение лица». В литературно-художественных контекстах игра в куклы является важной характеристикой персонажа, этот игровой предмет используется при описании его отличительных персонально-личностных и эмоционально-чувственных черт (ниже приведены примеры из НКРЯ).

Она увлеклась, как легкомысленная девочка увлекается куклой (А.О. Осипович (Новодворский). Накануне ликвидации, 1880).

Я помню Вареньку, когда она еще играла в куклы, а теперь и сама она готова в игрушки, – сказал, вздохнув, Федор Федорыч (М.В. Авдеев. Тамарин, 1851).

Она отлично довольствовалась своим собственным обществом, гуляя, собирая цветы, беседуя со своею куклой, и все это с видом такой солидности, что по временам казалось, будто перед вами не ребенок, а крохотная взрослая женщина (В.Г. Короленко. Слепой музыкант, 1886–1898).

Но такая маленькая, что об этом не стоит и говорить: косички и куклы. Боже мой, косички и куклы! (Л.Н. Андреев. Два письма, 1916).

В детстве я любила играть одна, часами рисовала и шила одежду для кукол (И.А. Архипова. Музыка жизни, 1996).

Большинство упоминаний куклы в указанных контекстах связано с выделением и подчеркиванием ее особой роли в жизни ребенка, реже – взрослого человека (иногда как проекция воспоминаний о детстве на события личной жизни). Она является важным символическим предметом, вокруг которого организуется его жизнь и при помощи которого автор характеризует его как персону (социально значимые личностные признаки) и как личность (индивидуально значимые признаки, выражение особенностей внутреннего «Я»). Именно на этих свойствах куклы основано ее осмысление как двойника человека (Морозов 2011: 62–65, 71–80).

Способы взаимной трансформации живого/неживого как культурная метафора. В различных обрядовых и бытовых ситуациях нередко возникает потребность перевода тех или иных объектов из категории *живых* в *неживые* и обратно (см.: Виноградова 2000). Наиболее очевидный пример – манипуляции с телом умершего человека или животного, которые обычно начинают совершаться еще до момента смерти и продолжают до тех пор, *пока душа не покинет тело* или не прекратится дыхание (ср. *испустить дух* и *скотина сдохла*). При этом совершается смена дресс-кода и иных культурных маркеров, позволяющих причислить данный объект к живым, реально или символически перекрываются каналы коммуникации (рот, глаза, иногда уши), блокируется возможность самостоятельного передвижения (связываются ноги и руки), при помощи специальных текстов и ритуальных действий осуществляется *отделение* мертвого тела от мира живых, совершаются различные магические практики, предотвращающие возможность его *оживления* (Седакова 2004).

Впрочем, народные представления о смерти и загробной жизни не исключают как посмертной *жизни*, так и возможности *частичного оживления* (реинкарнации) мертвых, например, при неумеренном оплакивании их родственниками или в определенные календарные периоды («родительские» поминальные дни, «святки», «зеленую» неделю и т.п.).

Прием *частичного оживления* можно видеть и в обрядовых практиках с использованием заместителей человека или животного (чучел, пугал, кукол или иных символических предметов). При этом чучело или иной символический аналог человека наделяются признаками *культурного* и *живого*: именем, способностью к коммуникации, движению, одеждой или упряжкой (например, у чучел святочной и масленичной «лошади» или троицкой «кобылки»). Важной чертой этих *частично живых* объектов является *манипулятивность*, т.е. возможность внешнего управления их поведением другими участниками обряда, которые не только контролируют их действия, но и ведут от их имени диалог с окружающими. Обязательным элементом таких обрядовых церемоний является *умерщвление* (*лишение жизни*) этих объектов, причем перед уничтожением их обязательно лишают всех перечисленных признаков *живого* и переводят в ранг *природного* (например, полена или снопа соломы). Большинство обрядов такого рода включает в себя эпизоды смерти и оплакивания мертвеца с последующей церемонией похорон, имитирующей черты реального похоронного обряда.

Свойство манипулятивности используется при повседневном и обрядовом использовании других предметов, например, полена в славянских обрядах «бадняк» и «колодий» или обрядовых фигурок «жаворонков» или «куликов» (Агапкина 2002).

Перечисленные выше обрядовые действия сопоставимы с манипулятивными практиками, сопровождающими игру детей с куклами. Кукла воспринимается как *частично живой* предмет, так как она наделяется признаками *живого* и является моделью (копией, символом) человека или животного. При этом наиболее важны следующие ее ипостаси: *кукла как ребенок*; *ребенок как кукла*; *кукла как красивая (идеальная) женщина*. Хотя часто сравнение девушки или женщины с куклой вызвано лишь стремлением подчеркнуть безупречность и совершенство ее наряда («как у куклы»). Эта конструкция во многом проявляет и характер отношений между «наряжающим» и «наряжаемым»: это отношение между игроком-манипулятором и его любимой игрушкой, куклой:

Маменька во мне души не чаяла, наряжала меня, как куклу, работать не принуждала; что хочу, бывало, то и делаю (А.Н. Островский. Гроза, 1860).

Подведем итоги. Анализ семантики живого и неживого показывает, что семантика признака *живой* формируется несколькими способами. Центральным является единство тела и духовно-интеллектуальной сферы (в наивной картине мира – души). Семантический пере-

нос от *живого* к *неживому* отражается в значениях существительных *болван, бревно, кукла, полено, чурбан*, называющих антропоморфные объекты. При другом векторе метафоризации от неживого к живому описывается отсутствие внутренних свойств, присущих человеку (души, разума, эмоциональности, способности к движению). Анализ сравнительных оборотов с предметными именами позволяет выявить дополнительные периферийные характеристики, которые также описывают отсутствующие человеческие внутренние свойства: интеллект, эмоциональность, дар речи, подвижность и гибкость, самостоятельность в принятии решений и поступках.

Культурные практики, связанные с переводом объектов из *неживых* в *живые*, связаны с применением культурных маркеров (дресс-кода), установлением каналов коммуникации и наделением неживых объектов способностью к движению. *Живой* (в отличие от *неживого*) наделен способностью к смерти и сну (как некой метафоры смерти). Вместе с тем смерть в традиционном понимании может не завершать жизнь, а быть способом перехода к «вечной жизни». В обрядовых и игровых контекстах используется *частичное оживление* неживых предметов (кукол, чучел) с привлечением отдельных характеристик *живого* и механизмов *манипуляции*. При этом зоо- или антропоморфность живого предмета является существенной характеристикой лишь при его *персонализации*.

Литература

- АГ-80 – Русская грамматика. М., 1980, 1982. Т. 1, 2.
- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Апресян 1995 – *Апресян Ю.Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. М., 1995. Т. II. С. 629–650.
- БТС – Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб., 2002.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2003 – *Виноградова Л.Н.* Из словаря «Славянские древности»: Подмесь // *Славяноведение*. 2003. № 4. С. 75–81.
- Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1978–1980.
- Лопатин 2008 – *Лопатин Г.И.* «Икона звалась свячой...» Из опыта изучения обряда «Свечи» в Восточном Полесье // *Антропологический форум*. 2008. № 8. С. 402–416.

- Морозов 2011 – *Морозов И.А.* Феномен куклы в традиционной и современной культуре (Кросскультурное исследование идеологии антропоморфизма). М., 2011.
- Постовалова 1988 – *Постовалова В.И.* Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. Сб. статей. М., 1988. С. 8–69.
- РФСЗ – Русский фольклор в современных записях / www.folk.ru. Режим доступа: <http://www.folk.ru/Skazki/skazka.php?folkID=184&rubr=skazki>
- САР I – Словарь Академии Российской. СПб., 1789–1794. Т. 1–6.
- Седакова 2004 – *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- СРНГ 1972 – Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина. Л., 1972. Вып. 9.
- Толстая 2002 – *Толстая С.М.* Категория признака в символическом языке культуры // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 7–20.
- Ушаков 1996 – Толковый словарь русского языка / Под. ред. Д.Н. Ушакова. В 4-х т. М., 1996.
- Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986–1987. Т. 1–4.

Л. Раденкович

*ОПАСНЫЕ МЕСТА В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ**

Восприятие пространства в мифологической картине мира подразумевает наличие видимого и невидимого мира и основывается на ряде противопоставлений типа: свой/чужой, внутренний/внешний (закрытый/открытый), близкий/далекий, светлый/темный, сухой/мокрый, измеримый/неизмеримый, упорядоченный/неупорядоченный, обитаемый/пустой. Мифологическое значение пространства находится в близком отношении со временем – любое пространство (особенно баня, мельница, источник, река) в «опасное» время становится опасным для человека, если он не соблюдает установленных правил поведения. «Самые привычные повседневные занятия и дела в пространстве дома, двора или за пределами села рассматривались как нежелательные, если совершались во внеурочное время» (Виноградова 2006: 225). Опасным временем считаются: ночь (особенно глухая пора ночи), определенные дни недели, некоторые календарные праздники и периоды года (например, святки, русальная неделя и т.д.).

Центр и периферия

В связи с пространством можно обнаружить, что степень опасности для человека значительно увеличивается, когда он, двигаясь из центра на периферию, переходит определенные границы – из дома во двор или из дома в баню, когда уходит на реку или на озеро, заходит далеко в лес, в пещеру, в болото. В доме центром внутреннего пространства является очаг (печь), который по вертикальному членению, располагаясь между небом (трубой и дымом) и подпольем (золой), имеет и «межевые» признаки. В горизонтальном членении периферия дома – это углы, порог (дверь), окно; в вертикальном – подпол и чер-

* Статья написана по результатам работы над проектом «Сербская народная культура между Востоком и Западом», № 177022, который финансирует Министерство науки Республики Сербия.

дак. Вне дома – это стреха, ограда, гумно, место, где рубят дрова, и др. Все постройки около дома в ночное время считаются опасными для человека – хлев, сарай, овин, особенно баня и мельница. Вне двора опасными местами являются: дорога, особенно перекресток (распутье, развилка дорог), кладбище, даже церковные постройки (храмы, колокольни, часовни). В поле опасны все межи – как те, которыми отмечают границы между участками, так и борозда, которая разделяет пашню на две половины (серб. *разор*). Опасными могут быть и некоторые деревья (старые дубы, грецкий орех, шиповник), и место в их тени, как в поле, так и в лесу. Опасными считаются и все воды (как стоячие, так и текущие) – река, озеро, море; колодец, источник; заболоченные и сырые места.

Обитаемые (жилые)/необитаемые (нежилые), пустые места

Не освоенное человеком пространство – далекое, безлюдное, «дикое» (куда не доходит голос человека, пение петуха, колокольный звон) – считается подходящим местом для обитания нечистой силы и опасным для человека. «Пустые места» могут отождествляться и с входом в потусторонний мир.

Опасными для человека являются также пустые, старые дома, мельницы, избушки в лесу, т.е. места, где не живут люди или их скот, где нет «живой души» (серб. *нема живе душе*). Если постройка остается без людей, в ней поселяются духи, которые становятся ее хозяевами. По поверьям украинцев, в пустых, старых, полуразрушенных зданиях непременно живут черти и там по ночам свищут (Чубинский 1872: 187). У хорватов, на острове Хвар, существовало поверье, что упыри (хорв. *те-нац*) пребывают в старых зданиях и около заброшенных церквей (Царий 1897: 490). У македонцев (окрестности Гевгелии) считали, что в старых домах днем прячется *караконджул* (Тановић 1927: 311); в Македонии (Кратово) люди были уверены, что в опустевших домах поселяются духи *авале*. Их нельзя ни убить, ни прогнать. Они не приносят людям никакого вреда, только пугают их (Симий 1954: 11). В болгарской быличке человеку, который проходил мимо старого разрушенного дома, что-то влезло на спину, и от страха он онемел. Это был дух *таласъм*, «хозяин» этого дома (Сакар; Николов 2002: 134). По поверьям болгар, в пустой мельнице живет черт, откуда и поговорка «Хылися като дявол на водяница» [Усмехается, как черт на мельнице] (Геров 1975/1: 145). У русских (Калужская губ.), одним из мест, где живет водяной, являются старые, пустые мельницы (Даль 1996: 221). На Русском Севере человек, прежде чем войти в лесную охотничью избушку, должен спросить разрешения у «хозяина»: «Хозяин да хозяйюшка, пустите переночевать да

ночь переспать». Если он этого не сделает, ночью ему не будет покоя от лешего (ср. Рейли 2004: 407–411).

Одно из опасных мест – *гумно*, на котором больше не молотят (у южных славян открытая площадка для молотьбы). По поверьям сербов, тут ночью на шабаш собираются ведьмы (серб. *вештице*, *чинилице*) (Карадић 1986: 116), вилы (Воеводина, Срем, региональный эфемизм *добрице*) (Бабовић 1963: 81). Такое заброшенное гумно в Боснии и Герцеговине называется *пометно гумно* (Лилек 1894: 669; Dragičević 1908: 453; Филиповић 1949: 213) или *мједено* [медное] (Ђорђевић 1953: 31), в Герцеговине (Попово поле) – *врзино гувно* (Мићовић 1952: 254). В одной русской быличке человек на гумне вызывал лешего, чтобы забрать шкуру павшей кобылы. Леший пришел и стал таскать шкуру за хвост. Человек выбрался оттуда едва живым (Архангельская обл.; Рейли 2004: 407).

ДОМ И БЛИЖАЙШЕЕ ПРОСТРАНСТВО

Несомненно, центром человеческого мира является дом. Внутреннее горизонтальное пространство дома, с четко установленными границами, в котором обитает человек и которое можно контролировать зрением, понимается как безопасное. Периферийные (вертикальные) места дома, куда человек должен спускаться или подниматься по лестнице и где, как правило, отсутствует дневной свет, считаются рискованными (верх/низ, светлое/темное, открытое/закрытое). В доме это *подвал (подпол)* и *чердак (потолок)*. Центральным и главным культовым местом в доме являются *очаг* или *печь*, *печная труба*.

Существуют значительные различия в поверьях южных и восточных славян о пребывании или появлении мифологических существ в доме. Как правило, у южных славян дом полностью принадлежит человеку и ограничен от всяких нечеловеческих существ. Они могут вторгнуться в дом, если человек в определенный период года не соблюдает принятые правила поведения (запреты прясть, шуметь, кричать, зажигать свет ночью). Так, наказаний *Среды* и *Пятницы* пряжи в доме могут избежать, но *лакомца* – нет. Как правило, большинство девушек на вечеринке вне дома подвержены нападению *тодорцев* (которые появляются в первую неделю Великого поста), нетронутыми остаются лишь те, кто сможет укрыться в доме, где они сидят молча и без света. Человек, который ночью в доме подражает голосу *дивьей яги (дикой охоты)*, получает через дымоход окровавленное человеческое бедро, от которого не может избавиться. У южных славян, как и у многих других народов, существуют поверья о духе, выведенном из

петушиного яйца или другим образом. Он живет в доме и по приказу хозяина приносит ему золото, пшеницу, молоко.

Можно сказать, что постоянно проживает в доме только один обитатель, причём зооморфный, это домашняя змея. Но она чаще всего пребывает не в жилом пространстве, а в фундаменте дома, под очагом или под порогом, и её очень редкое появление считается предвестием беды для обитателей дома.

Иная картина в культуре восточных славян, где, по поверьям, не только существуют духи разных построек (*амбарник, банник, гуменник, ови́нник, дворовой*), но и в пределах дома пространство делится между разными духами (*запечник, голбечник, подпольник*), иногда они представляют собой многообразные ипостаси *домового*.

Чердак

Сербы в Косово в случае смерти хозяина его ногти и шапку оставляли на чердаке (Вукановић 2001: 500). В западной Сербии считалось, что душа кружит около дома сорок дней после смерти человека и обитает в это время чаще всего на чердаке (Благојевић 1984: 304). В дни празднования Рождества Христова в Сербии (регион Бачка) было запрещено влезать на чердак; это объясняли тем, что в это время там прячутся ведьмы (Бубало-Кордунаш 1932: 86). По поверьям украинцев, домовый показывается в Страстной четверг на чердаке (Милорадович 1991: 424). У русских в Тульской губ. существовало поверье, что домовый, если в доме нет лошадей, сидит на чердаке за трубой или лежит в сенном сарае и там спит (Даль 1996: 246). В Архангельской губ., если по ночам кто-нибудь постукивает на чердаке, значит, в доме «завозилась нежить» – больше мира не будет, и домовый выгоняет жильца из дома (Там же: 163). По болгарским поверьям (юго-западная Болгария), змей (*дърогазин*) влезает на чердак, где шумит и звенит ложками и тарелками (Узенёва 2001: 147). В черногорской быличке (племя васоевичи) с чердака спускается Огненная Мария, чтобы наказать старуху, которая чешет овечью шерсть в день, посвященный святой (Филиповић 1967: 194).

В случае несоблюдения правил похоронного обряда, иногда и по другим причинам, согласно общим поверьям сербов, ночью покойник возвращается в виде упыря и стучит на чердаке, рассыпает муку в доме, сбрасывает посуду с полок, но жизни людей не угрожает. В хорватской быличке из окрестностей Загреба ребенок, мать которого умерла, услышал ночью шум на чердаке, как будто кто-то сбросил наполненный мешок с чердака в коридор (Zečević 1976: 134).

У хорватов-кайкавцев (Загорье) известен дух *глобан*, который, по поверьям, живет на чердаке. Им пугали девушек, чтобы они не пряли в определенные дни недели, детей – чтобы не воровали копченое мясо с чердака, и всех остальных – чтобы на Рождество не влезали на чердак. По одной быличке, женщину, залезшую на чердак, глобан съел, говоря: «Глоблем, глоблем, док те не оглоблем» [Глодаю, глодаю, пока тебя не обглодаю] (Nožinić 1988).

Чердак является любимым местом обитания духа-обогатителя, который выводится из петушиного яйца (укр. *выхованец*, хорв. *малик* и т.д.) (Чубинский 1872: 208; Vošković-Stulli 1997: 379).

Подпол

Подпол представляет собой нижнюю периферию дома и в символическом смысле соотносится с потусторонним миром. Так, в рассказе, записанном на Терском берегу Белого моря, многодетная мать с горя обещает одну из дочерей-двойняшек *подпольнику*. Девочка вмиг исчезает. Через семнадцать лет девушка-подпольница приходит к оставшейся в избе сестре и приглашает ее поглядеть на свою свадьбу. Сестра вечером открывает подпол и видит там ярко освещенную избу, множество гостей и красивого жениха (Власова 1998: 390). Подполье, очевидно, понимается и как вход в потусторонний мир (как и пещера, колодец, овраг). На связь подпола с покойниками указывают и поверья русских в Удмуртии: для того чтобы покойник не тосковал, его родственники после похорон заглядывали в хлев и подполье (Там же: 391). Оно является одним из мест захоронения умерших некрещеными детей (наряду с садом, гумном, перекрестком, местом под деревом, под порогом и т.д.). Как заметил Д.К. Зеленин, причина такого выбора места лежит в предположении, что предки рода, находясь рядом с некрещеным младенцем, примут его под свою защиту и не отдадут его во власть нечистой силы (Зеленин 1995: 72). У сербов часто (возможно, по этим же причинам) молодожены первую ночь ночевали в подполе.

В Томской губ. в сочельник накануне Крещения клали под *голубец* (деревянная пристройка к печи с ходом в подпол) маленькие булочки и лепешки, нарочно для домашнего испеченные (Новичкова 1995: 136).

Некоторые элементы символического значения подполья могут переноситься и на бочку (закрытая, темная, лежит в подполье) при наличии, конечно, и других признаков (кривая, катается, заполняется вином, дегтем). Наверное, поэтому *чуликуны* на святках катаются в бочке (Пинежье), как и водяной у словенцев.

Очаг, печь, печная труба

С очагом (печью) связывалась вся жизнь крестьянина – рождение, свадьба, похороны, лечение (магические приемы), главные праздники календарного цикла, повседневная жизнь. В горизонтальном членении домашнего пространства очаг является центром, в вертикальном – границей, отделявшей верхний мир от нижнего.

По поверьям сербов и словенцев, глубоко под очагом обитает домашняя змея (серб. *кућна змија, кућница, чуварица* и т.д., словен. *ož*) (Лилек 1894: 365; Dragičević 1907: 322; Kelemina 1997: 114). Очаг представлялся открытым и внизу, о чем свидетельствует сербский рассказ: человек, узнавший, что его жена – ведьма, стал ее бить кнутом, но она убежала от него в очаг и исчезла в золе (Ђорђевић 1953: 25). Коммуникация с мифологическими существами может идти и в обратном направлении – из очага (печи): «Сижу я ночью. Люльку ногой качаю. Вдруг в 12 часов ночи из галанки (печь „голландка“) девка выходит. Сама как картинка, и смеется: ха-ха-ха. Я ей: Что ты смеешься? А она: Уж я тебе дам, дам, как дам, да еще прибавлю. Повернулась и полезла в печку, а хвост у ей большущий, и пропала» (Нижегородское Поволжье; Корепова 2007: 111).

Труба представляет собой один из нерегламентированных видов связи с внешним миром: через трубу могут войти в дом сверхъестественные существа, в трубу летают *колдуны* (Рязанская обл., Карблинский р-н; Ивлева 2004: 104) и ведьмы. По верованиям болгар, к девушке, не соблюдающей норм поведения, через дымоход может спуститься змей и стать ее любовником. От этого она начинает сохнуть, замыкается в себе, вследствие чего может и умереть (ср. Георгиева 1993: 113–117; Николов 2002: 142). У русских, если жена сильно тоскует о покойном муже, он прилетает к ней через трубу (Рязанская обл., Скопинский р-н; Ивлева 2004: 105). В рассказе из Боснии (Рогатица) человек похвастался старику, что у него хорошая жена, только она никогда не ест вместе с ним. Старик предупредил его, что жена – ведьма и что надо следить за ней: «Он так и сделал. Когда жена была уверена, что он спит, она отряхнулась и, превратившись в птицу, вылетела в дымоход» (Dragičević 1908: 457–458).

Порог, дверь

Законная граница между внутренним (закрытым) и внешним (открытым) пространством дома это – порог (дверь). У сербов существует поговорка «Кућни је праг највећа планина» [Порог дома – самая высокая гора]. Вук Караджич дает ей следующее объяснение: «Человеку

труднее всего оторваться от своего дома; когда же это произошло, он может идти, куда захочет» (Карацић 1987: 170). В Боснии (Власеница), чтобы между домочадцами не было ссор, покойнику обрезали ногти со всех пальцев рук и ног и оставляли их в специально для этого просверленном углублении над дверью (Dragičević 1907: 33). От порога дома начинает увеличиваться степень опасности пространства, окружающего человека. По поверьям сербов и болгар, уже в одном шаге от порога, если человек во время святок, в так называемые некрещенные дни, ночью выйдет из дома, его может поймать *караконджула* и всю ночь на нем ездить (Ђорђевић 1958: 560–561). Чтобы через дверь не проникла нечистая сила (на святки, масленицу, русальную неделю и т.д.), над дверью или в замочную скважину втыкали колючие или жгучие растения (чертополох, терн, крапиву), или нож, вилку, на дверях выписывали кресты, у словенцев в Резии – пентаграммы (Merkù 1976: 116, 286; подробнее об этом: Байбурин 2005: 160–166; СД 2: 25–29). Порог является также местом колдовства и порчи.

Баня

Бани считаются «нечистыми» помещениями (там не бывает икон и крестов), и потому поведение в банях строго регламентировано – запрещается входить в баню с крестом на поясе, стучать, говорить громко, ходить в баню в «третий пар» и т.д. (Даль 1996: 164). По поверьям восточных славян, баня имеет своего «хозяина» – *банника*, *байнушку*, который готов наказать каждого, кто не соблюдает правил поведения в бане. Особенно опасно нарушать покой бани поздно вечером. Широко известны рассказы о том, что случается с парнем или девушкой, которые на спор, в глухую пору ночи входят в баню, чтобы доказать свою храбрость и взять из каменки камешек. В быличке, записанной на Русском Севере, мать, когда мыла свою дочку в бане, рассердилась и сказала: «Хоть бы банник взял тебя!», и девочка тотчас же пропала (ее забрал банник) (Криничная 2001: 66). В бане матерям, которые оставляют своих детей одних, банник или банница подменяют их на своих. Такой *омменьш* выглядит, как хозяйский ребенок, только голова у него вытянута, глаза большие, а руки и ноги тонкие и кривые (Там же: 66). В бане, по поверьям, живет и очень опасное мифологическое существо – *обдериха*, готовая всегда сурово наказать людей (Власова 1998: 361–362).

Часовня

У славян-католиков существует много быличек о том, как человек, не зная, что рассвет еще не наступил, входит в костел или в часовню,

которая находится на кладбище или недалеко от него, и оказывается на мессе. Но среди присутствующих он узнает своих умерших соседей или видит, что многие окружающие имеют какие-то телесные недостатки. В русской быличке, записанной в Водлозерье, на человека, проходившего ночью у часовни, нападают вороны, готовые его заклевать: «А ночью вороны разве будут клевать <...> Чудилось у нас у той часовенки» (Кузнецова 1997: 61).

ВНЕШНЕЕ, ОТКРЫТОЕ ПРОСТРАНСТВО

Организацию внешнего пространства в определенном смысле можно сопоставить с организацией внутреннего пространства дома. Граница «своего» пространства заканчивается там, где проходит граница селения, т.е. она совпадает с обрабатываемой землей, принадлежащей селу. Чтобы избежать града, эпидемии чумы, коровьего падежа, эту границу укрепляют магическим образом (например, опаживанием).

По-видимому, каждое общество на определенной территории, в пределах которой люди считают друг друга «своими», находится под покровительством одного или нескольких мифологических персонажей. Это подтверждается поверьями и обрядовой практикой южных славян, где за то, чтобы обеспечить селу урожай, воюют между собой такие мифологические существа, как змей, *хала*, *крсник*.

Дорога

Иногда человек страдает потому, что не соблюдает определенные запреты, связанные с временем или местом передвижения. Так, в наказание за нарушение ночного покоя в определенном месте он сбивается с дороги и всю ночь, до петухов, бродит, чудом избегая гибели. Один из очень распространенных у славян сюжетов, который представлен в быличках, – встреча на дороге человека с мифологическим существом в облике животного. Человек ночью находит на дороге животное (ягненка, козленка, теленка, осленка и т.д.) и, считая его потерявшимся, а для себя – неожиданным подарком судьбы, берет с собой (кладет на повозку, на коня, на спину); по пути животное с каждым шагом становится все тяжелее, так что его почти невозможно больше тащить или везти. Человек догадывается, что на самом деле это не животное, а демон, и бросает его. Или же животное повторяет слова человека, как будто дразнит его (Раденкович 2011).

Каждая встреча с незнакомым человеком на дороге может оказаться встречей с демоном в облике человека, который хочет сбить путника с пути и увести его далеко в лес или в болото, чтобы он там

пропал, или хочет его до смерти защекотать. Так, в украинской быличке человек встречает на дороге незнакомца, который предлагает вместе выпить водки и угощает его бубликом. Прежде чем выпить, человек перекрестился, и сразу все изменилось: «Перекрестывсь, гляжу на чарку, а в мисто чарки у руци ломачка, а змисто бублыка таке, шо и казать не хочу. Сам же чернець як кризь землю провалывсья» (Черниговский у.; Гринченко 1901: 100). В хорватской быличке с острова Зларин женщина поздно вечером видит на дороге лягушку и говорит ей: «Aj(d), vidino, tamo, ča si prida me došla, ajde, ja te obabila» [Убирайся отсюда, ведьма, почему передо мной стоишь, иди, я тебе повитухой буду]. Не прошло и месяца, как ночью незнакомцы приглашают ее быть повитухой (Marks 1982: 263–264). Сюжет «повитуха у нечистой силы» широко известен в славянской традиции (рожают лешачиха, чертиха и т.д.). Одним из общих сюжетов у славян является и встреча путника со свадебным поездом, когда человеку предлагают стать шафером (кумом) и дают ему выпить. Перекрестившись, человек видит, что он не на дороге, а один висит над оврагом или над водой и в руках держит череп лошади или черепаху (Раденковић 1998: 154–162).

Дорога является открытым и опасным пространством, но она включает и элементы социального, упорядоченного мира (имеет свою протяженность, т.е. начало и конец). Человек на дороге в определенной мере владеет пространством: на дороге он ориентируется, дорога ведет его к цели (в отличие от дикой природы, синонимом которой бывает хаос). Поэтому в словенской быличке из итальянской области Резья при встрече ночью на дороге с нечистой силой, которая предупреждает, что ночь принадлежит ей, человек хитро отвечает: «Ночь твоя, но дорога моя» (Matičeto 1968: 225). В другом варианте человек спрашивает нечистую силу: «Pa moja pot, k' je?» [Но где моя дорога?], и получает ответ: «Ma či pa toja pot, pa kar muči an biež po nji!» [Ты идешь по своей дороге, только молчи и иди] (Merkù 1976: 243).

Пересечение или развилка дорог считается опасным местом как у славян, так и у многих других народов. В основе славянских названий этого места лежат два понятия – «крест» (рус. *перекресток*, серб. *раскрсница*, хорв. *križoputje* и т.д.) и «расходиться, разлучаться» (бел. *ростані*, рус. *расставни* 'перекресток' и *росстани* 'прощанье, последнее свиданье с отбывающим' – Даль 4: 49). Перекресток – место пребывания нечистой силы, здесь собираются или устраивают трапезу (*х)алы* (северо-восточная Сербия; Милосављевић 1913: 306), ведьмы (*сoppнице*) (подравские хорваты в Венгрии; Franković 1990: 58), черти (белорусы; Романов 1912: 286) и т.д. Это также подходящее место контакта с представителями потустороннего мира (в лечении, гадании, колдовстве) (ср. Плотникова 2002).

Кладбище

Признанной границей между видимым и невидимым мирами является кладбище. Оно всегда понимается как опасное место еще и потому, что тут могут пребывать нечистые покойники (умершие преждевременно или похороненные без предусмотренного обряда, например, заупокойной службы, отпевания). По полесским поверьям, одно из мест обитания русалок – кладбище: «Русаўкі колышуща на крястах на кладбишчэ ў дванаццать часоў ночі» (Виноградова 2000: 382). В Боснии (в области Янь) считалось, что на кладбищах обитают уродливые черти (*приказе, наказе, утваре*) (Rakita 1971: 81). В быличке из окрестностей Дубровника трое парней в полночь преследуют человека в цилиндре, которого заметили у кладбища, но тот вместе с поднявшимся вихрем исчезает в могиле умершего капитана. После этого все три парня умирают (Вулетий Вукасовий 1934: 180).

Поле

Поле, как открытое пространство, считается потенциально опасным для людей, особенно для маленьких детей, оставшихся без присмотра. В таких случаях ребенка может подменить нечистая сила. С полем связана активность прежде всего женских мифологических существ (*русалки, полудницы, ржицы, дикой бабы*).

Межа

Граница «своего» и «чужого» пространства – подходящее место обитания нечистой силы и опасное место для человека. На Украине повесившихся считали «детьми дьявола» и не погребали на общем кладбище, а закапывали на границе полей, вложив им в рот железный гвоздь из бороны и пробив грудь осиновым колом (Проскуровский у.; Чубинский 1872: 209). В Тульской губ. запрещали спать на межах: «сейчас переедет полевик, так что не встанешь» (Даль 1996: 245–246). В украинской быличке человек рвал траву на межах и увидел, как лежит русалка, в белой сорочке, покрытая косами (Гринченко 1901: 116).

Лес

Поговорки «В чужом месте, что в лесе» и «Ходить по лесу – видеть смерть на носу» (Даль 2: 279) уже открывают два признака леса – это чужое и опасное пространство для человека. Лес может быть *темным* и *глубоким*, что связывает его с водным пространством. В воде есть

омут, где прячется водяной или другие духи, а в лесу – *маточник*, то есть середина леса, недоступная человеку, где живет леший (Богданович 1895: 78). У восточных и западных славян и у словенцев лес является местом обитания ряда мифологических существ. Вершины, лишенные леса, считаются местом собраний ведьм (ср. *лысые горы*).

Вода, водоемы, сырые места

Водное пространство, которое, как правило, неизмеримо и в котором человеку невозможно или опасно жить, понимается как дыра и вход в потусторонний мир. Опасными местами считаются колодец, река, озеро, источник, болото, глубокий овраг. «Когда идешь вот, видишь воду или ручеек ли – вот такое место сырое, дак уж всегда надо подумать про себя, что, Господи, благослови!» (Терский берег Белого моря; Власова 2004: 364).

В связи с водой существует ряд запретов: за водой нельзя ходить после захода солнца, купаться в реке после определенных праздников – у русских после Ильина дня («На Ильин день олень копыто обмочил – купанью конец»), у сербов после Преображения, и т.д. С другой стороны, многие обряды, как календарные, так и обряды жизненного цикла, а также разные виды лечения и колдовства связаны с водой.

В воде или около воды, по поверьям, обитают мифологические существа: у болгар, македонцев и сербов – *водяной бык, хала, аждая, змей, ламя, вила, стия, караконджула*; у словенцев – *rovodni mož*; у восточных славян – *водяной, болотник, черт*; у поляков – *богинка, топелец*, и т.д.

Иногда роковую минуту в жизни человека объявляет *водяной*. Он выходит на берег и кричит: «Судьба есть, да головы нет!», «Час тот, да рокового нету!», после чего человек сам подходит к реке и тонет. То же может случиться, если наступил опасный момент – «неровён» или «лих час», когда каждый человек, если он находится на опасном месте, может лишиться жизни или подвергнуться проклятию (у него могут лопнуть глаза, он может превратиться в волкодлака и т.п.).

В колодце человек может лишиться жизни из-за того, что ему так на роду написано: например, по южнославянским поверьям, если *суденицы* определили, что ребенок умрет до своей свадьбы или в самый ее день в колодце, он действительно в тот день тонет в колодце или, если колодец закрыт, умирает на его крышке.

В колодце, согласно нижегородским быличкам, можно увидеть русалку (*колотовку*) и даже *лешего*: «Мать моя колотовку в колодце видела. Шла за водой к колодцу, в колодец заглянула, видит, там баба сидит и волосы длинные расчесывает» (Жорепова 2007: 96); «Леший

у нас живет в колодце. Кто пройдет – он туда его и сграбит» (Там же: 87). По поверьям, в колодце живет *колодечник* (Пинега; Черепанова 1983: 29).

Старые деревья

Деревья, особенно старые и высокие, с дуплами, по общим поверьям славян, считаются местом обитания нечистой силы, и их нельзя рубить. У сербов такое дерево называется *сјеновито* (Караčić 1986: 932–933) (серб. *сен* ‘тень’, в значении ‘душа’, макед. *сен, сениште* ‘душа покойного человека, призрак’), *вакафско, самовилско дрво, само дрво, стан самовила* (Косово, Сретечка жупа, Подрима; Николић 1957: 581; Николић 1961: 115). По поверьям болгар, в дуплах дуба прячется *ампурина* (упырь) (Сакар; Попов 2002: 240), македонцев – *ламня* (Скопска котлина; Филиповић 1939: 521–522), бошняков в Косово – *ала* (Николић 1961: 129). У белорусов не советовали рубить дерево, которое скрипит, ибо это знак, что в нем мучается человеческая душа (Богданович 1895: 29). В словенской быличке (Савиньская долина), человек хотел срубить высокую ель, место пребывания *вил*, чем вызвал их гнев. В лесу началась буря, и на человека стали падать сломанные верхушки деревьев, которые его и убили (Vides 1910). По рассказам болгар, человек, который срубил высокий дуб, место пребывания *змея-стопанина*, умер (Мицева 1994: 57).

По поверьям, между полем и лесом существуют места, где мифологические существа любят собираться, устраивать совместные трапезы, хороводы, пеленать своих детей. Чаще всего они находятся в тени старых деревьев (дуба, бука, вяза, грецкого ореха), а также под колючими растениями (шиповник, боярышник, терн, ежевика). Человек, ступивший на такое место, бывает наказан обиженными *вилами, самовилами, халами*. Тогда человек обращается за помощью к знахарю. Составной частью лечения обычно является принесение жертвы этим существам в виде определенной пищи. Под грецким орехом нельзя спать, потому что на нем собираются ведьмы: «Немој, сине, да спиш поди ореј, неје добро оди вештице, гадине» [Не спи, сынок, под грецким орехом, накажут тебя ведьмы, злодейки] (восточная Сербия, Пиротский край; Златковић 1989: 307).

Литература и источники

Бабовић 1963 – Бабовић Г. Оролик. Историја, живот и обичаји једног сремског села // Српски етнографски зборник (далее – СЕЗБ). Београд, 1963. Књ. LXXVI.

- Байбурин 2005 – *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005.
- Благојевић 1984 – *Благојевић Н.* Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу у титовоужичком, пожешком и косијерићком крају // Гласник Етнографског музеја у Београду (далее – ГЕМБ). Београд, 1984. Књ. 48. С. 209–310.
- Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.
- Бубало-Кордунаш 1932 – *Бубало-Кордунаш М.* Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ. Београд, 1932. Књ. VII.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2006 – *Виноградова Л.Н.* Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев // Славянский и балканский фольклор: семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 214–235.
- Власова 1998 – *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Власова 2004 – *Власова М.Н.* Прозаический фольклор Терского берега Белого моря (по записям 1982–1988 гг.) // Русский фольклор. СПб., 2004. Т. XXXII. С. 349–383.
- Вукановић 2001 – *Вукановић Т.* Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања Срба на Косову и Метохији. Београд, 2001.
- Вулетић Вукасовић 1934 – *Вулетић Вукасовић В.* Призријевање // СЕЗб. Београд, 1934. Књ. L. С. 155–195.
- Геров 1975 – *Геров Н.* Речник на българския език. (Репринт). София, 1975. Т. 1.
- Георгиева 1993 – *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1993.
- Гринченко 1901 – *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.
- Даль – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1880–1882. Т. I–IV.
- Даль 1996 – *Даль В.И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.
- Ђорђевић Д. 1958 – *Ђорђевић Д.М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958. [СЕЗб. Књ. LXX].
- Ђорђевић Т. 1953 – *Ђорђевић Т.Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању Београд, 1953 [СЕЗб. Књ. LXVI. С. 1–146].
- Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Умершие неестественною смертью в поверьях русского народа // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 39–140.
- Златковић 1989 – *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у пиротском крају. Београд, 1989. [СЕЗб. Књ. XXXV].
- Ивлева 2004 – Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой / Сост. и подгот. текстов В.Д. Кен. СПб., 2004.

- Караџић 1986 – *Караџић В.С.* Српски рјечник (1852) // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1986. Књ. XI/1–2.
- Караџић 1987 – *Караџић В.С.* Српске народне пословице // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1987. Књ. IX.
- Корепова 2007 – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Криничная 2001 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. СПб., 2001. Т. 1.
- Кузнецова 1997 – *Кузнецова В.П.* Памятники русского фольклора Водлозерья. Предания и былички. Петрозаводск, 1997.
- Лилек 1894 – *Лилек Е.* Вјерске старине из Босне и Херцеговине // Гласник Земалског музеја (далее – ГЗМ). Сарајево, 1894. Књ. VI.
- Милорадович 1991 – *Милорадович В. П.* Заметки о малорусской демонологии /Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Милосављевић 1913 – *Милосављевић С.М.* Обичаји српског народа у срезу хомолском. Београд, 1913. [СЕЗБ. Књ. XIX].
- Мићовић 1952 – *Мићовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца // СЕЗБ. 1952. Књ. LXV.
- Мицева 1994 – *Мицева Е.* Невидими ношни гости. София, 1994.
- Николић 1957 – *Николић В.* Прилози из народне медицине у Подрими // Гласник Етнографског института САНУ (далее – ГЕИ). Београд, 1957. Т. II–III (1953–1954). С. 565–583.
- Николић 1961 – *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој жупи // ГЕИ. Београд, 1961. Т. IX–X. С. 113–137.
- Николов 2002 – *Николов И.* Къща // Сакар: етнографско, фолклорно и езиково изследование. София, 2002. С. 127–151.
- Новичкова 1995 – *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.
- Плотникова 2002 – *Плотникова А.А.* Перекресток и распутье в народной культуре Полесья // Живая старина. 2002. № 4. С. 4–6.
- Попов 2002 – *Попов Р.* Народен светоглед // Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002. С. 231–254.
- Раденковић 1998 – *Раденковић Љ.* Демонска свадба // Кодови словенских култура 3. Београд, 1998. С. 154–162.
- Раденкович 2011 – *Раденкович Л.* Сравнительное изучение славянского фольклора (на материале демонологических преданий) // Второй всероссийский конгресс фольклористов. Сб. статей. М., 2011 (в печати).
- Рейли 2004 – *Рейли М.В.* Северные поверья и мифологические рассказы (экспедиционные материалы конца 1970–1980-х гг.) // Русский фольклор. СПб., 2004. Т. XXXII. С. 396–425.
- Романов 1912 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
- СД 2 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.

- Симић 1954 – *Симић С.* Чување живота. Прилог народној медицини у Крајеву. Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ (ХАЗУ). N. Z. 51. Загреб, 1954.
- Тановић 1927 – *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // СЕЗБ. 1927. Књ. XL.
- Узенёва 2001 – *Узенёва Е. С.* Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии (с. Гега, Петричская община, Софийская область) // Исследования по славянской диалектологии – 7. М., 2001. С. 127–151.
- Филиповић 1939 – *Филиповић М.С.* Обичаји и веровања у Скопској котлини // СЕЗБ. 1939. Књ. LIV.
- Филиповић 1949 – *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗБ. 1949. Књ. LXI.
- Филиповић 1967 – *Филиповић М.С.* Различита етнолошка грађа // СЕЗБ. 1967. Књ. LXXX.
- Царић 1897 – *Царић А.И.* Народно вјеровање у Далмацији // ГЗМ. Сарајево, 1897. Књ. IX.
- Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Чубинский 1872 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования. Собраны П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. I.
- Bošković-Stulli 1997 – *Usmene pripovijetke i predaje / Priredila M. Bošković-Stulli.* Zagreb, 1997.
- Dragičević 1907 – *Dragičević T.* Narodne praznovjerice // Glasnik Zermaljskog muzeja (далее – GZM). Sarajevo, 1907. Knj. XIX.
- Dragičević 1908 – *Dragičević T.* Narodne praznovjerice // GZM. Sarajevo, 1908. Knj. XX.
- Franković 1990 – *Franković Dj.* Mitska bića u podravskih Hrvata // Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj. 9. Budimpešta, 1990.
- Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Bilje, 1997.
- Marks 1982 – *Marks Lj.* Usmene pripovijetke i predaje s otoka Zlarina // Povijest i tradicije otoka Zlarina. Zagreb, 1982.
- Matiččetov 1968 – *Matiččetov M.* Pregled ustnega slovstva Slovencev v Reziji (Italija) // Slavistična revija. XVI. Ljubljana, 1968.
- Merkù 1976 – *Merkù P.* Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji zbrano v letih 1965–1974. Trst, 1976.
- Nožinić 1988 – *Nožinić D.* Etnografska gradja iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine. Rukopis. (Благодарю собирателя на предоставленный полевой материал).
- Rakita 1971 – *Rakita M.* Narodna vjerovanja u predjelu Janj // GZM. Etnologija. Nova serija, Sarajevo, 1971. T. XXVI.
- Videc 1910 – *Videc J.* Pravlice iz Savinjske doline. Ljubljana, 1910 (Štrekeljeva zapuščina, Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje, Ljubljana).

Zečević 1976 – *Zečević D.* Svakodnevno pripovijedanje i usmena književna tradicija u prigradskom selu Šestinski Kraljevec // Narodna umjetnost. Zagreb, 1976. T. 13.

В. Б. Колосова

ДЕМОНОЛОГИЯ
В СЛАВЯНСКОЙ ЭТНОБОТАНИКЕ

Излюбленная тема юбиляра – народная демонология, даже ограниченная этноботаническими интересами автора статьи, настолько обширна, что разработать ее подробно в отпущенных объемах невозможно. Эта статья – скорее опыт классификации различных аспектов отношений мира растений и мира демонологических персонажей (ДП).

I. Номинация растений посредством «демонологического» кода

В целом можно сказать, что через ДП (в первой части фитонима) маркируется принадлежность к чужому миру, миру природы. Вторая же часть может быть обусловлена различными признаками растений.

I. 1. Черт. По форме корня, который выглядит откушенным, названы *чертогрыз*, чеш. *čertkus*, луж. *čertowy wotkusk* ‘сивец луговой’ (Анненков 1876: 318). Хвощ получил название в.-луж. *čertowa nitka* (Wjela 1896: 134). Форма корня обусловила бел. *чертова ручка* ‘ятрышник пятнистый’ (могилев.; Анненков 1876: 233). К этой же группе относятся с.-х. *ħаволье грожѣ* ‘ежевика’ (Раденковић 1996: 227), чеш. *čertovo reři* ‘плаун булавовидный’ (Machek 1954: 27) и мн. др.

Серебристый цвет отмечен в фитониме *чёртово серебро* ‘василистник вонючий’ (том.; Арьянова 2006: 47–48). Общий вид содержащихся в растении спор, их фактура обусловила название *чертов табак* ‘гриб дождевик’ (Березович 2007: 488). К «нечистым» относили вообще любые растения, способные навредить человеку: *бесовина* ‘всякое растение, содержащее в себе яд или одурманивающие вещества’ (ворон.; СРНГ 2: 269). По запаху получила названия пол. *czartowe gówno*, *czartowe łajno* ‘ферула’ (Малоха 2007: 231). Польские названия *diabelek*, *diabelske kwiaty* ‘куколь’ связаны с легендами о его происхождении, а также с вредоносностью этого растения (Малоха 2004: 269).

Рассмотренные выше растения «принадлежат» черту; следующая группа названий, напротив, отражает их свойство служить защитой от него. Представления об отгонной силе растений ярко и емко отражает фитоним *чертополох*. Эта семантическая модель реализуется на различном лексическом материале: *чертогон*, *чертополох* (укр. *чортуполох*, пол. *czartopłoch*), *чертопугальник* и под. Почти все фитонимы относятся к колючим растениям семейства сложноцветных: колючник обыкновенный, бодяк бесстебельный, татарник колючий и др. (Анненков 1878: 86, 99, 232)¹.

I. 2. Водяной. Названия водных растений – чеш. *hastrmanek* ‘калужница’, ‘кувшинка’, *hastrmani šaty* ‘незабудка болотная’ (Hladká 2000: 116, 172), чеш. *hastrmanovy vlasy* ‘плаун булавовидный’ (Machek 1954: 28), в.-луж. *nykusowe zelo* ‘лютик водяной’, *wódnomužowe zelo* ‘тысячелистник’ (Wjela 1896: 138, MS 1952: 231) – являются производными от чеш. *hastrman*, в.-луж. *nykus*, в.-луж. *wódný muž* ‘водяной’.

I. 3. Русалка. Укр. *rusalniyi kwitoczki* ‘живокость полевая’ обусловлено тем, что живокость растет в жите, излюбленном локусе русалок (волын.; Rokossowska 1889: 176). Из цветочных корзинок колючника бесстебельного болгары делали поилки для овец, от чего происходит название *вилно сито*. Болгарские фитонимы *самовилско цветъе* ‘первоцвет’, *вилена коса* ‘повилика тимьянная’ также указывают на мифологические представления, связанные с этими растениями (Ахтаров 1939: 126, 249, 321).

I. 4. Домовой. Мордовник с округлыми колючими плодами назван *яблочко дедушки домового* (сурск. ульян.)².

I. 5. Змей. Дикорастущая разновидность лука получила название србх. *змајски чесан* ‘лук победный’ (Симоновић 1959: 570).

II. Отношения растений и ДП

II. 1. Апогтропей. Растения в силу различных свойств наделялись способностью отогнать от человека разнообразных «нечистиков».

II. 1. а. Активно использовались колючие растения. Знахарки применяли синеголовник «от шутов и от нечистого» (ворон.; Тарачков

1 О названиях и семантике чертополоха подробно см.: Колосова 2009: 234–247; Chodurska 1987.

2 Е. Сафронов, из переписки.

1861: 238–239). Произнесение заговора «от огненного змея» сопровождалось втыканием в порог и щели избы *мордвинника* (Майков 1994: 162). Для защиты от караконджула в святки «на крышу бросают ветки аспарагуса или ели» (ю.-слав.; СД 2: 467). Боярышником или другим колючим кустарником огораживали могилы для защиты от ходячего покойника (болг., серб., босн., далмат.). Шипами боярышника протыкали руки и ноги потенциального вампира, шип терновника носили на шее как оберег от вампира (серб.). К оберегам относятся также шиповник и дикий крыжовник (зап.-слав.), можжевельник и репейник (вост.-слав.), реже – хвойные деревья (Левкиевская 2002: 41, 78). В польской традиции оберегами считаются шиповник, ежевика, терновник, боярышник (Малоха 2004: 272), можжевельник (Chodurska 1987: 473). Ветви хвойных деревьев использовали от порчи молока; их дымом окуривали изуроченную скотину; веткой ели били подмененного богинками ребенка (Lehr 1985: 66).

II. 1. 6. Также популярны растения, обладающие сильным запахом и/или резким вкусом. Полынь была средством против русалок (вост.-слав.; ТЭСЭ 1872: 207), мавок (укр.; Маркевич 1860: 8). От ходячего покойника обметали хату полынным веником (бел.; БМ 2004: 360). Болгары приписывали полыни способность отгонять самодив, демонов болезней и русалок (Маринов 2003: 102–103), караконджулов (Пловдивски... 1986: 306). Сербы веточкой полыни помечали место, на котором лежал покойник, чтобы отогнать нечистую силу, а также защищались с ее помощью от русалок (Чайкановић 1985: 288, 299). В доме рожениц обтыкали полынью окна, чтобы *boginia* не подменила новорожденного (пол.; Mogański 1884: 26). В Подгалье в гроб клали освященную в Успение полынь (пол.; Lehr 1999: 122).

Зверобой, согласно поверью, «помогает от порчи и вражьей силы» (нижег., костр.; СРНГ 17: 176); ему приписывали силу прогонять злых духов и болезни (чеш.; Machek 1954: 148), защищать новорожденного от подмены богинками (пол.; Mogański 1884: 17). Сушеные плоды называли на шнурок и носили как амулет от чар и злых духов (босн.; Glück 1892: 145).

Другие пахучие растения используются меньше. На Троицу, помимо полыни, разбрасывали в избе аир и любисток для защиты от русалок (полт.; Зеленин 1916: 1103). Мяту водяную ставили около больного, «чтобы она своим запахом отогнала болезнь» (серб.; Чайкановић 1985: 285). Универсальными апотропеями служили лук и чеснок (о.-слав.); защитными свойствами наделялись рута и мята (Малоха 2007: 229, 231). Браслеты из сушеных плодов руты служили девушкам амулетами от сглаза (Малоха 2004: 273). Базиликом окуривали место, в которое по-

пала молния (карпат., серб.), украшали людей, животных, постройки, обкладывали покойника (СД 1: 131–132). Ясень, явор, вяз, полынь, любисток, пижма, донник, горечавка, подмаренник служили защитой против самодив (болг.; Георгиева 1991: 20). Подмаренник настоящий собирают на *Еньовден* и плетут *еньовският венец*, через который пролезают девушки и молодые женщины. Он наделяется способностью отгонять змей, самовил и разные болезни (болг.; Маринов 2003: 104). Его носили для защиты от стриг, чертей и утопленников (пол.), он же защищал младенца от подмены (силез.; Lehg 1985: 64). Дягиль служил отгонным средством от холеры, которую представляли в виде женщины. Буквица и ферула служили средством против колдовства (пол.; Малоха 2007: 231–232). Сафатину затыкали в порог или зашивали в платье для охраны от порчи (пол.; Левкиевская 2002: 123). Рута, полынь и аконит служили оберегами у поляков, украинцев и белорусов. Из-за своего запаха использовались багульник, чабрец, полынь, мята, из-за вкуса – сон-трава, полынь, дрок (пол.), а также пион и гравилат (зап.-слав.; Chodurska 1987: 473). Водяной боится тысячелистника, а душица и тысячелистник прогоняют полудницу (луж.; Adamenko 1998: 334).

II. 1. в. Жгучую крапиву перед купанием бросали в воду, чтобы уберечься от русалок (укр. полт.; Арандаренко 1849: 216). Она способна прогонять самодив и демонов болезней (болг.; БМ 1994: 27). В Юрьев день из крапивы и плюща плели венки, сквозь который брызгали молоко и потом запирали, чтобы молоко не отняла колдунья (болг.; Пирински... 1980: 466).

II. 1. г. Яд. У гуцулов *троян* ‘аконит?’ считался самым сильным средством от богинок (СД 1: 217). На Украине записаны легенды о том, как девушка спасается от домогательств черта с помощью *терлыча* и *тои* (подол.). Их также освящают в церкви и кладут в колыбели (ТЭСЭ 1872: 80).

II. 1. д. Форма. Колокольчики считались оберегом от богинок и мамун (зап.-слав.; Зеленин 1999: 121); для защиты души от злых духов их клали в гроб (пол., Подгалье; Lehg 1999: 123). Барвинок с крестообразным расположением листьев давали скоту для защиты от ведьм; через барвинковый венок процеживали испорченное ведьмой молоко (пол.; СД 1: 141).

II. 1. е. Число становится важным, когда оно отличается от обычного или же настолько велико, что делает подсчет невозможным. Клевер с пятью листиками упоминается в вербальном обереге

от вештиц (серб.; Чајкановић 1985: 86–87). Под подушку новорожденному клали венки, «чтобы орисницы не смогли сосчитать цветки и не предсказали ребенку злую судьбу» (макед.; Седакова 1994: 55). Семена мака хранили людей и скот от упырей, ведьм, ходячих покойников (вост.-слав., зап.-слав.; СД 3: 170–171).

II. 1. ж. Свою роль сыграл звуковой образ слова, его потенциальные возможности к рифмовке. Так, записано несколько «диалогов с русалками», в которых важную роль играют рифмы: *полян/згинь, петрушка/душка, мята/хата* и под. (укр.; Маркевич 1860: 80–81).

II. 1. з. О с в я щ е н и е – универсальный способ наделения предметов «очистительными, охранительными, лечебными и продуцирующими свойствами» (СД 3: 562). Оберегом служила елка, на Крещение стоявшая в церкви (зап.-полес.; СД 3: 563); украинцы Карпат считали, что «*опыря* можно убить, зарядив ружье пшеницей, над которой служили всю ночь девять или двенадцать раз» (ужгор.; Левкиевская 2002: 101). Сюда же отнесем лен, который, вероятно, служил оберегом потому, что из него изготавливали фитили для церковных свечей (Малоха 2004: 271).

II. 1. и. Красный цвет марены красильной обусловил пожелание, обращенное к вампиру: «На путу му броћ и глогово трње!» [Пусть у него на голове будут марена и шипы боярышника!] (Караčić 1965: 190).

II. 1. к. Снотворные свойства среди славянских оберегов характерны лишь для мака, который сыпали в могилу, чтобы покойник «уснул» (пол.; СД 3: 170).

II. 1. л. Для ряда растений мотивировка их использования как оберегов неясна. Так, колдун, чтобы не сглазить кого-либо, должен был смотреть на пучок гороховой соломы, лежащий у его ног (Малоха 2004: 267). Манжетку добавляли коровам в корм, если думали, что они потеряли молоко из-за колдовства (пол. судет., краков.; Lehg 1985: 65).

II. 2. Место обитания/сборищ нечистой силы. Во время цветения растений гром, преследуя нечистую силу, бьет в цветущие растения, поражая цветы (СД 1: 433–434). В грозу нельзя прятаться под осиной, потому что под ней прячется сатана (рус.; СД 3: 571). В вербе сатана прятался от стрел св. Сыся (СД 1: 335). В течение года после освящения соответствующих объектов нечистая сила последовательно перемещается на вербу, яблоню и в воду (вост.-слав.; СД 3: 562). Ме-

ста ежегодных сборищ вештиц – деревья (груша, грецкий орех, дуб), заросли папоротника или можжевельника (СД 1: 368). Бузину местом своего обитания может избрать черт (укр., зап.-слав.), лесные духи (Покутье), вилы (серб.), но также и полезные домашние духи: *дидух*, *skrzat*, *duszki* (гуцул., великопол.), *pikulik* (словац.) (СД 1: 268). Особенно маркированы кривые, отдельно стоящие и сухие деревья (СД 2: 54). С женскими ДП соотносятся грибные круги (СД 1: 549). Черт живет под ракизовым кустом (пол. краков.). Различные женские ДП обитают в хлебных полях, посевах гороха, конопли, люпина (Малоха 2004: 269–270). Самодивы живут на буках, дубах, орехе или шиповнике, калине, прячутся в герани, омеле, плюще (болг.; Георгиева 1991: 20). Демоническими, «вилинскими» считались кривые деревья – в них изгоняли нечистую силу и из них же ее призывали, а также деревья с растущей на них омелой (серб.; Раденковић 1996: 221, 225).

II. 3. Происхождение растений. Мавки сажают травы на полонинах (укр. закарп.; СД 3: 165). Бузину посадил первый бес (пол. жешов.) или же черт (укр. винниц.) (СД 1: 268). Черту приписывается появление всех сорняков: «Чоловік сім'я сіє, а чорт – плевели» (укр.; Малоха 2001: 162–163). Ведьмы сажают переступень, чтобы отобрать молоко у коров (пол.; Малоха 2004: 267). Растения связываются с нечистой силой и в этиологических легендах: упырь превратился в куст бузины (Покутье; СД 1: 268); о клевере с пятью листьями говорили, что он растет там, где плюнула вила (босн.; Софрий 1990: 84); траву *зечје срце* извергли вештицы (черног.); ежевика выросла из пальца дьявола (серб.; Раденковић 1996: 219, 227). Там, где играют и пляшут мавки, трава растет гуще и зеленеет (СД 3: 166).

II. 4. Порча. По другим поверьям, наоборот, «на тім місці, де раз перетанцюють мавки, трави не буде повік» (СД 3: 166). Некоторые зморы (*zmory*, или *dusznicy*) душат людей, животных, но другие – деревья, шиповник, сорные травы, жнивье (пол., Мазовия; Малоха 2004: 273).

II. 5. Предмет притязаний. В легендах добытый или найденный в ивановскую ночь волшебный цветок папоротника пытается отобрать черт или другие «нечистики» (СД 3: 629–630).

II. 6. Медиатор. Цветок папоротника помогает «зняться с бесами» (СД 3: 630). Базилик способен оживлять духов, поэтому его нельзя нюхать (пол.; СД 1: 131). К растениям-медиаторам относятся плющ, лозонос, виноградная лоза, ежевика, тамус и другие вьющиеся растения (серб.; Раденковић 1996: 225).

II. 7. С помощью растений можно обнаружить ведьму: на Ивана Купалу можно заставить ее приблизиться к костру, сжигая крапиву (полес.; Виноградова 2000: 252). С помощью базилика, посаженного на Благовещение и проросшего через змеиный череп, можно увидеть дьявола и демонов (болг.; СД 1: 131). Если пойти на воскресную службу с пером чеснока, проращенного через змеиную голову, ведьма попытается ее сорвать (Малоха 2007: 230).

II. 8. Инициация. Крапивой старая вештица натирает молодую, после чего она может летать (Раденковић 1996: 212–213).

II. 9. Атрибут. Демон тоски *teşknica* предстает в виде девушки в венке из роз или сухого папоротника (пол.); русалки – в венках из водяных цветов (СД 2: 54).

II. 10. Инструмент. В канун дня св. Яна чаровницы искали цикорий, а срывая, говорили: «biorę pożytek, ale nie wszystek» [Беру прибыль, но не весь] (пол., Мазовше; Lehg 1985: 64–65). Отваром корня барвинка ведьмы поливают место, пройдя по которому, человек умирает (Покутье; СД 1: 141). Водяной «в руке носит веточку тысячелистника, которым разделяет воду, чтобы он мог идти домой посуху» (луж.; Adamenko 1998: 334). Переступень служил ведьмам для отбирания молока (пол.); с той же целью ведьмы поили свою корову отваром любистока (пол. силез.; Lehg 1985: 60, 64). С помощью заломов они отбирали урожай (вост.-слав., пол.; СД 2: 262).

II. 11. Еда. По легенде, Бог вначале дал черту в пищу овес; апостол Павел, решив отобрать его в пользу скотины, напугал черта так, что тот забыл слово *овес*, а взамен подсказал ему слово *осот*. И по сей день черт сеет осот, а овес остался человеку и домашним животным (укр.; ТЭСЭ 1872: 81). Растение *ślodyczka* – любимое кушанье «дивожен» (Малопольша, Карпаты; Малоха 2004: 267). Пицца самодив – яблоки, черешни, вишни, плоды калины (болг.; Георгиева 1991: 20).

II. 12. Предмет опеки. Отдельную группу представляют персонажи, обитающие в хлебных полях и посевах других культур и являющиеся их опекунами (Малоха 2004: 270). Росен – любимое растение самовил (СД 2: 54). Самодивы также любят душицу, чабрец, сушеницу (болг.; Георгиева 1991: 20).

Среди фитонимов, образованных от названий ДП, наблюдается разная пропорция мотивирующих лексем. Например, если у восточ-

ных славян преобладает черт, то у южных – вила: двадцать семь сербохорватских фитонимов с корнем *вил-* против восьми с корнем *ђаво-* (Симоновић 1959: 532–533, 558). Среди оберегов, как представляется, наиболее часто используются колючие растения, затем – растения с сильным запахом, жгучая крапива; другие признаки менее продуктивны. Аспекты отношений мира растений и мира ДП также можно расположить на условной шкале от основных (место обитания) к маргинальным (инициация).

Литература

- Анненков 1876 – *Анненков Н.И.* Ботанический словарь. СПб., 1878.
- Арандаренко 1849 – *Арандаренко Н.И.* Записки о Полтавской губернии. Полтава, 1849. Ч. 2.
- Арьянова 2006 – *Арьянова В.Г.* Словарь фитонимов Среднего Приобья. Томск, 2006. Т. 1.
- Ахтаров 1939 – *Ахтаров Б.* Материал за български ботаничен речник. София, 1939.
- Березович 2007 – *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура. М., 2007.
- БМ 1994 – Българска митология. София, 1994.
- БМ 2004 – Беларуская міфалогія. Мінск, 2004.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Георгиева 1991 – *Георгиева И.* Под цветето на самодивите // Българска етнография. 1991. Кн. 3. С. 20–24.
- Зеленин 1916 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского Географического Общества. Пг., 1916. Вып. 3.
- Зеленин 1999 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре, 1917–1934. М., 1999.
- Караџић 1965 – *Караџић В.* Српске народне пословице // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1965. Књ. 9. С. 9–319.
- Колосова 2009 – *Колосова В.Б.* Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М., 2009.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Майков 1994 – *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994.
- Малоха 2001 – *Малоха М.* Оппозиция природа – культура в польских и восточнославянских фразеологизмах с компонентами – названиями сорных трав // Актуальные проблемы исследования языка и речи: Мат-лы Межд. науч. конф. Минск, 2001. Ч. 2. С. 162–164.
- Малоха 2004 – *Малоха М.* Демоническое в вегетативном коде традиционной культуры поляков // Проблемы славяноведения. Брянск, 2004. Вып. 6. С. 267–274.

- Малоха 2007 – *Малоха М.* Пахучие растения: номинация, образность, мифо-семантика // *Мова – літаратура – культура: Мат-лы V Міжн. навук. канф.* Мінск, 2007. С. 228–233.
- Маринов 2003 – *Маринов Д.* Народна вяра. София, 2003. Т. I. Ч. 1.
- Маркевич 1860 – *Маркевич Н.А.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.
- Пирински... 1980 – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Пловдивски... 1986 – Пловдивски край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1986.
- Раденковић 1996 – *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији јужних словена. Ниш, 1996.
- СД – Славянские древности. М., 1995–. Т. 1–.
- Седакова 1994 – *Седакова И.А.* Балканославянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и в пространстве // *Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка.* М., 1994. С. 42–63.
- Симоновић 1959 – *Симоновић Д.* Ботанички речник. Београд, 1959.
- Софрић 1990 – *Софрић П.* Главније биље у народном веровању и предању код нас Срба. Београд, 1990.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.-Л., 1965–. Вып. 1–.
- Тарачков 1861 – *Тарачков Н.* Из путевых заметок при ботанических поездках по Воронежской губернии // *Воронежская беседа.* 1861. С. 224–274.
- ТЭСЭ 1872 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. I. Вып. 1.
- Чажкановић 1985 – *Чажкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Adamenko 1998 – *Adamenko S.* Semantiska motiwacija serbskich rostlinskih mjenow // *Rozhľad.* 1998. Č. 9. S. 333–335.
- Chodurska 1987 – *Chodurska H.* Wschodniosłowiańska „fuga daemonum” (uwagi o pochodzeniu nazw roślin „чертополох”, „чертогон”, „чертопугальник” // *Slavia orientalis.* 1987. Nr 3–4. S. 473–479.
- Glück 1892 – *Glück L.* Narodni lijekovi iz bilinstva u Bosni. Etnografska študija // *Гласник Земальског музеја Босни и Херцеговини.* 1892. Књ. 2. С. 134–167.
- Hladká 2000 – *Hladká Z.* Přenesena pojmenovani rostlin v českých dialektch. Brno, 2000.
- Lehr 1985 – *Lehr U.* Rośliny jako magiczne środki apotropieczne w polskiej demonologii ludowej i magii // *Etnobotanika. Materiały I Ogólnopolskiego Seminarium Etnobotanicznego.* Wrocław, 1985. S. 57–82.
- Lehr 1999 – *Lehr U.* The Magic of the Time of Death // *Ethnolog.* 1999. № 1. S. 117–126.
- Machek 1954 – *Machek V.* Česka a slovenska jmena rostlin. Praha, 1954.

- MS 1952 – *Miltzer M., Schütze T.* Die Farn- und Blütenpflanzen im Kreise Bautzen // Lětopis Instituta za serbski ludospyt. 1952. Č. 1; 1953. Č. 1.
- Morawski 1884 – *Morawski Z.* Myt roślinny w Polsce i na Rusi. Tarnow, 1884.
- Rokossowska 1889 – *Rokossowska Z.* O świecie roślinnym // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. 1889. T. XIII. S. 163–199.
- Wjela 1896 – *Wjela J.* Naše rostlinske mjena z přimjenami // Časopis maćicy serbskeje. 1896. Z. 93–94. S. 133–142.

М. А. Андрюнина

*«ЗАЛОЖНЫЕ» ПОКОЙНИКИ –
ЛОКУСЫ ТЕЛА И ЛОКУСЫ ДУШИ*

В настоящей статье предпринимается попытка проанализировать традиционную практику погребения «нечистых» (по терминологии Д.К. Зеленина, «заложных») покойников, уделяя особое внимание локусам их захоронения и мифологическим представлениям о местах пребывания их душ после смерти. Источниками для статьи послужили полесские, белорусские и русские данные; для сравнения привлечен также польский и украинский материал.

По мнению исследователей (Зеленин 1994; Седакова 1979, 1983), к «нечистым», «заложным» покойникам относятся умершие преждевременной, внезапной, насильственной смертью; в отличие от «правильных», «чистых» покойников, они «не изжили своего века», похоронены с нарушениями обрядовых норм, с сокращением обычного для всех христианского обряда либо же при отсутствии такового. Важно учитывать, что состав данной категории умерших не является устойчивым, но преимущественно к ней относят: самоубийц (особенно висельников); утопленников; больших грешников; людей, знавшихся при жизни с нечистой силой – колдунов и ведьм; опойц; некрещеных детей; женщин, умерших от родов; инородцев и иноверцев; убитых. В польской традиции с XVIII в. к этой же категории относят землемеров, устанавливавших неверные границы при составлении кадастров сельскохозяйственных земель.

Локусы тела. В народной традиции за «чистыми» и «нечистыми» умершими закреплены разные, аксиологически противопоставленные друг другу места погребения, находящиеся в пределах дома и двора, на кладбище и в природном пространстве. «Чистых» покойников хоронили на освященной земле кладбища возле своей родни, иногда также в доме и в усадьбе. Обычай погребения умерших в жилом пространстве до недавнего времени сохранялся в некоторых областях славянского мира (Толстые 2003: 10–13). Территория дома и подворья иногда избиралась и для похорон некоторых покойников из категории «заложных» – прежде всего, некрещеных детей, что часто объясняется народными поверьями об их безгрешности и отно-

сительной безвредности. «Рябёнка харонюць, сора́к днёй слўжyть. Га-варяць: “Ангил ужэ на нё́би, палятёл”. Никрашчэных дятэй на пагосьти ни харонюць. У х́ати ямачкy пад святыми выруюць, т́ам харонюць» (Доброводье, сев., брян., ПА). В пределах дома и усадьбы для похорон детей выбирали места под иконами (под *святым, красным углом*), под печью, в подызбице, в сенях, под порогом, под окном, под фундаментом дома, во дворе, в саду (часто под плодовым деревом – яблоней, грушей, вишней, калиной или акацией), в огороде, в клуне, под сараем, на гумне. «Найбольше хов́алы пэрэд поро́гом, шоп пэрэкрышчывалы их»; «ў гора́ди, шоп ходыли ўсе и ногами хрестылы йих» (Олбин, козелец., чернигов., ПА). По наблюдениям Г.И. Кабаковой, в Полесье обычай захоронения детей на территории усадьбы занимает восточную часть региона – Сумскую, Черниговскую, Брянскую области, восточные районы Гомельской и далее распространяется на юго-восток – на Курскую и Орловскую области (Кабакова 1994: 313). В Белоруссии младенцев хоронили в углу сада, огорода или на гумне (ППГ: 104); на Украине (Подолія) мертворожденных и некрещеных детей хоронили в жилой части хаты у порога входных дверей (Байбурин 1983: 138). Похороны детей под домом, в подполье, в подызбице и под завалиной известны также у русских обонежского края (Логинов 1993: 169), у заволжских старообрядцев (Байбурин 1983: 168).

«Нечистых» покойников могли хоронить и на кладбище, но в особых местах. Кладбище не мыслилось как аксиологически однородная зона: периферия считалась гораздо менее ценной, чем участки возле церкви (если она имелась) или места, расположенные рядом с родовыми захоронениями предков. Для «нечистых» покойников обычно отводились места возле ограды кладбища (с внешней и внутренней стороны), возле рва или во рву; иногда – левая сторона и левый угол погоста, восточная сторона – «як с́онце всх́оде, так туди» (Челхов, климов., брян., ПА); западный угол: *с краю, в́озле кан́аўки, в кан́аве, на кан́аўках, ў рву, на о́копах, в рові чи на ров́ах, под заб́ором, позб́оку пл́оту, за пл́отом, ў раўчyках; ў пригорб́оке, п́онад сам́ою агр́адою, в́озле оgorо́ды, п́онад б́оком, ў бачкy, на бакy, у сторон́е, в угалкy, у кут́очку, у куткy шо на з́аход с́олнца, за загр́одоў, на высьпе, на валy ќлабйишча* (ПА).

Вопрос о допущении «заложного» покойника на кладбище и выбор места захоронения для него часто решался с учетом представлений о степени греховности умершего. Самыми «чистыми» могли считаться дети: «Няхрышчаных дзяцей хавалі на мо́гліках разам з усімі, бо яны, у адрознение ад самазабойцаў, ні ў чым не в́інаватыя, някога грэ́ха не ўчынілі» (Гавораць чарнобыльцы: 210). То же касалось и людей, убитых громом: «Што гром убь́е – на мо́гліцах хоронят, то хоро́ший человек, то праведный человек» (Замошье, лельчиц.,

гомел., ПА). Снисходительно могли относиться к опойцам, колдунам и утопленникам: «А утоплэныков и видьмаров ховалы разом з усыми. Бо люды не знают, хто видьмар, а хто не» (Спорово, березов., брест., ПА); «Утопленникам було простибельно, бо нэхто нэ знаў, по свойий воли була смэрць, чы не» (Онисковичи, кобрин., брест., ПА). Места на дальней периферии кладбища наиболее часто закреплялись за висельниками, которые считались в народе большими грешниками, иногда за утопленниками и другими «нечистыми» покойниками: «Вишанне шчыталы вэлыким грэхом. И вишалыныкей шчыталы большымы грэшниками. Потому их хоронили в рову возле кладбища» (Онисковичи, кобрин., брест., ПА); «[В углу кладбища] только робили, хто сам соби смэрць зробил. Хто сам соби смэрць зробил – до их никто не заходит, бо вин ужэ грэшник» (Червона Волока, лугин., житомир., ПА); «Чи повисицца, чи ўтоплянык – это ўжэ шчытаецца, што смэрць ўжэ сатанинска» (Нобель, заречнян., ровен., ПА); «А вот удавленника раньше на погосте не хоронили, там, где всех, а где-нибудь в уголочке. <...> Это называется – чэрт ўзял. Это уже он против своей воли, это самая страшная смерть» (СМЭС 2: 78).

Поскольку погост расценивался как сакральное место, где покоятся праведные христиане и куда старались не допускать «нечистых» покойников, случаи захоронения там подобных людей часто расценивались как нарушение норм, вырождение традиции: «Расказвали, што раньшэ их, потопленикоў и висельникоў (ето ужэ сами собэ смэрць наляжывае) не ховалы со ўсыми на кладбишчэ» (Замошье, лельчиц., гомел., ПА). Более того, пренебрежение обычаями в отношении норм захоронения «заложных» покойников могло нарушить природное равновесие, вызвать засуху, бури и грозить другими бедами живым односельчанам: «Засуха буде, як ужэ ўисельника со всеми поховают» (Замошье, лельчиц., гомел., ПА); «Як какá беда у селэ зробицца, то кáжуць, то черэз то, што вишельника на клáдбишчи похоронили» (Боровое, рокитнов., ровен., ПА).

Наиболее распространенными и традиционными местами погребения «нечистых» умерших считались локусы природного пространства: леса, поля, дороги, перекрестки; границы – межи, лесные просеки, границы между угодьями соседних сел; никому не принадлежащие участки земли; «скотские» кладбища; возвышенности, болота, берега водоемов; хоронили также под деревьями, в местах произрастания определенных пород деревьев (осин, можжевельника), под вывороченными деревьями. Чаще всего в природном пространстве погребали самоубийц и особенно – висельников и утопленников: «Вешальников закапываюць ў лес, далёко – на кладбище не мо́но было. Як везли одного ў лес, то лес трещал, ломило, не могли увезти» (Боровое, рокитнов., ровен., ПА); «Тых, шо са́мы вышалыс’е, тых в лэсу

ховáлы на граныце, на прósэкэ. Бáчтэ: граныц'а колхоза и колхоза», «Вэшалн'икоў от гдэ дэрэво в'итэр вывалит' в л'ис'е, тут и хорóнат'» (Радеж, малорит., брест., ПА); «Того вишельника ци топлэника трэба на гору ховáти. А батюшка нэ йдэ того хоронити» (Щедрогор, ратнов., волын., ПА). Обычай хоронить самоубийц в лесу, а также под вывороченными вихрем деревьями распространен в Польше (Fischer 1921: 355–356). В Белоруссии самоубийц хоронили в болотистом месте или в лесу: возле дороги, на перекрестках или возвышенностях, которые затем расчищались, чтобы их было видно (ППГ: 104, 141). В Заонежье повесившихся хоронили на возвышенном месте, поросшем можжевельником; самоубийц, утопленников хоронили на ничейной, выморочной земле; на «скотских кладбищах»; гроб не закапывали в землю, а выбрасывали в глубокое болото, где обычно топили туши павшей скотины (Логинов 1993: 166). В полесском селе Малые Автюки висельников закапывали в осиннике (калинкович., гомел, ПА), а в с. Грабовка записан рассказ о том, что за умершей знахаркой пришли лешие и похоронили ее, бросив тело в пропасть (гомел., гомел., ПА).

Чаще всего для похорон самоубийц (преимущественно висельников), а иногда убитых громом, утопленников и некрещеных детей («раз нэ хрыстшэны так на хресту náда хараныть» – Ковчин, куликов., чернигов., ПА) избирались перекрестки, дороги, а также границы и межи: «Котóры повисивса, то везут там де мижúеца, на граныцы. То везут на роздорóжье дорóги росхóдяца» (Чудель, сарнен., ровен., ПА); «на хрэстовой дорóзи, шоп всé в'идэлы и бойáлыс'е» (Радеж, малорит., брест., ПА); «А утоплэника колис хоронили на роздорижжи. Топленника, вэшалника.» (Вышевичи, радомышл., житомир., ПА); «Як гром убъе, на росхóдных дорогах хороныли» (Курчица, новоград-волын., житомир., ПА).

В народных мотивировках похорон висельников в названных местах выражается крайне негативное восприятие и данной группы покойников, и локуса, выбранного для их захоронения: «по той граници чорт ходит, бо в'ешалника закопуйут»; висельника хоронят «на розходнiх дорогах, бо там чорти вод'аца» (полес., Конобродська 2007: 210); «На дорóзи – хто повисэвся (висэвник) <...> – за их молитвы нэма, јему чэсть, як змердящему псу» (Мощенка, городнян., чернигов., ПА).

Зачастую самоубийц погребали на месте их гибели, то же относилось и к убитым: «А висельник так, ди повисиўся, там надо и закопать» (Стодоличи, лельчиц., гомел., ПА); «Вишэлныка там хоронять, дэ вин повисыця, а ёси вдóма, то вывóзять на крыжовые дорóгы» (Олтуш, малорит., брест., ПА); «Громом убъе челаовек – не харонять, хавáют там, где убивает» (Малые Автюки, калинкович., гомел., ПА).

Локусы души. Для мифологических представлений о потустороннем мире характерна вера в неодинаковую загробную судьбу душ «чистых» и «заложных» покойников. Души «чистых» умерших получают упокоевание, пополняют сонм почитаемых предков, локализируются на «том свете», откуда они могут совершать отлучки в регламентированное обычаем время, посещают своих потомков, участвуют в обрядовых трапезах в домах, находятся в природе и на кладбищах в весенне-летний период. Души грешных, «нечистых» умерших не могут уйти на «тот свет», застревают на границе двух миров, где вынуждены доживать отпущенное им время жизни, искупать грехи, просить о поминовении и крещении. Они летают в вихрях, тучах, становятся падающими звездами, блуждающими огнями, появляются в виде животных, пугают, вредят прохожим и сбивают их с пути. Такие духи считаются наиболее вредоносными и опасными, приобретают в народном сознании более или менее выраженные черты демонов, в конечном итоге начинают рассматриваться как представители нечистой силы (Виноградова 2000: 25–51). В мифологических представлениях о бытии душ «заложных» покойников после смерти часто наблюдается столкновение двух мотивов: с одной стороны, они находятся в месте своего погребения или гибели, либо в иных местах; вынуждены там жить и искупать грехи. С другой стороны, часто говорится об их неприкаянности, их блуждании по свету в поисках пристанища. Последний мотив ярко представлен в польских песнях: там грешные души летят поочередно в лес, в горы, на поля, на луга, на воды, на моря и просят принять их, но везде получают отказ (Bartmiński 1998: 149–168).

Представления о разных судьбах душ «чистых» и «нечистых» покойников находят отражение в рассмотренной выше традиции выбора для их погребения противопоставленных друг другу локусов. Даже в случаях совместного захоронения всех покойников на кладбище информанты обычно подчеркивают, что «нечистых» все равно не принимают на «том свете», а на погосте они причиняют беспокойство остальным умершим: «Харонят ў кўчу, на мógилках, а надо отдельно: некрэщчóных детей и вёшальнікоў. Ніко́го не прімаюць [на небе]» (Золотуха, калинкович., гомел., ПА); «Вёшальныка за то́го нэ хова́ют [на кладбище], шо вон нэ да́е мэртваым споко́ю, бу́дэ ходыт да бу́дэ бушовáт там [т.е. на том свете]» (Журба, овруч., житомир., ПА); «Позно жéншчына чэраз клáдбiшчэ шла и слышыт – на лўляце, на вярэваце, як на рэлі калышуть: “Лўлячка, лўлячка, калышы нас вельми. А мы дэтакі нехрышчаны, то нас не прімаюць хрышчаны”» (Присно, ветков., гомел., ПА). В Заонежье считали, что «нечистые» покойники на общем кладбище держатся обособленно, «живут своими компани-

ями» и не могут никогда встретиться с умершими естественной смертью (Логинов 1993: 166).

Локусами обитания грешных душ считались заброшенные строения, чердаки жилых домов, места под мостами (полес.), под камнями (пол.), скрипучие деревья и пр. Иногда особым образом маркируется место совершенного при жизни греха, и именно оно становится обиталищем души «нечистого» покойника. В Польше бытовали поверья о том, что души землемеров могут успокоиться только на том месте, где они при жизни совершали обмеры. В Хелмском воеводстве считали, что даже если хоронить землемеров на кладбище, «святая земля их не принимает и извергает». После смерти их души бродят по свету, пока не найдут то место, где они устанавливали границы полей, и только там укладываются навечно. В этих местах по ночам светятся блуждающие огни (Fischer 1921: 367).

Однако чаще всего такие души обнаруживают устойчивую связь с местом своей гибели, которое может совпадать с местом захоронения. Самоубийц, убитых и утопленников старались похоронить на месте их смерти, считая, что даже если перенести тело, душа все равно будет туда возвращаться, блуждать там. В Польше верили, что души утопленников и похороненных на границах самоубийц не встанут на Страшный суд, а останутся при теле; будут семь лет блуждать в том месте, где наступила смерть (Fischer 1921: 355–356). Крестьяне Харьковской губ. верили, что «душа утопленников, тела которых не были вынуты из воды и не преданы земле, каждую ночь в виде собаки приходит к телу и воет на берегу, а потом бросается в воду и там стонет, свистит, кричит: “О-ох! О-ой!”» (Иванов 1893: 63). В полеском селе Нобель записан рассказ о том, что тело утопленника захоронили в Пинске, а на берегу озера, в котором он утопился, поставили крест: «Там душэ выходить да ужэ на крыжۇ садить. Усё шось гукáе у вэчор. У ноци. У озере»; «В óзере, як мáе утопитись людýна, то шо-то гукáе, бۇдэ гукáты или сова это гукáе, или што. Людским голосом гукáе: “Ого-го!” Нóччу. Мóжэ, ягó душа [утопленника] гукáе» (заречнян., ровен., ПА). В Екатеринославской губ. считали, что висельника не надо переносить с места смерти, а то он будет ходить на старое место семь лет (Зеленин 1995: 49).

Возле могил «нечистых» покойников «чудится», «пугает», по ночам там видны горящие свечи (рус.); человек, наступивший на такое место, может заболеть, сбиться с пути или даже умереть; у скота там пропадает молоко (о.-слав.); в данных локусах является нечистая сила, человека может погубить черт в облике удавленника (рус.) (Зеленин 1995: 49); «Кáжэ лякáе, бо там дéти некрэшчэные» (Копачи, чернобыл., киев., ПА); «Шо утóпицца, постáвлять крижэ, да душэ плáчэ, на тый

крыж выла́зить. <...> Одын утопи́са <...> А оно там брóдить, брахостыть на тых клáдбишчах [там, где похоронен утопленник]. Гдэ там могыла егó <...> Так на его, на мóглицах брахóстело. Пра́мо от вода́ брóхае. Пра́мо як вин брахостéл в этым озере, там са́мо и там» (Нобель, заречнян., ровен., ПА); «Вéшалника хорóняют на расходных дорогах между дорогами, на раздорóжжэ. Курганчик песку́ да й всё. Чэловики товáр пасу́ть, так чу́ють, як плачуть [покойники]. [Когда едут лошадыми, то кони останавливаются (кони не éдут) у этого места]» (Возничи, овруч., житомир., ПА). В лесу на месте убийства и могилы убитого поднимается буря, слышны крики и плач (Барбаров, мозыр., гомел., ПА); «Убили де́ўку такú Ганну, красивеньку, да на месте похоронили у леси, ба́чили зайцем, на могили» (Стодоличичи, лельчиц., гомел., ПА); в одном из селений Ямбургского у. Петербургской губ. удавившуюся девушку похоронили в лесу, и с тех пор весной там слышатся стоны и появляется ее призрак в белом одеянии (Зеленин 1995: 50).

Души некрещеных детей летают возле мест своего захоронения, кричат ночью, просят прохожих их окрестить; в Белоруссии верили, что если приложить ухо к могиле такого младенца, то можно услышать его плач (ППГ: 141). «От як квáкае дитя малэнькэ, яўкае (когда идешь), там дитэ за́копано, назовы имя или жэ́нское или мужскэе» (Ласицк, пин., брест., ПА); «У нас у Бегу́ни гора Звóница. Там каплица стояла и там клали нехрещоные дети, кричат они у ночи, як коты. Дать им любое имя – так кричать перестают» (Тхорин, овруч., житомир., ПА); «На клáдбишчэ́ б́удэ сова кричэты, то это некрэ́шчанэ́ дытя имя прóсыть» (Олтуш, малорит., брест., ПА).

На месте известной или забытой могилы «нечистого» покойника запрещено было строить дом: «На месте, идé вишельник висеу́, там никто́ дом не поста́ви, потому что ходзить б́уде. Говóрють, так поста́виу́, а пришла женьшына ночью и говóрит: “Сыми фундамент с мовó дзитяти!”»; «Не ста́вюють хату, где убéец быу́. Там всó хто-то хóдя. Место нечистое. Где вешаетса́ чоловéк, там тоже» (Золотуха, калинков., гомел., ПА). В Сарапульском у. Вятской губ. в доме стонала невидимая кикимора, которая гнала хозяев от стола и из избы, говоря: «Убирайся-ка ты из-за стола-то!» Позже выяснилось, что дом стоял на месте, где был зарыт удушенник (Максимов 1903: 188).

Поведение вблизи могил или мест гибели «нечистых» умерших регламентировалось народной традицией. Днем возле таких локусов проходили с молитвой, а ночью и вовсе избегали их; услышав плач ребенка, старались «окрестить» его, дать ему имя, бросить в его сторону кусочек ткани: «[Шла по лесу и услышала, что] сэред бéлого дня тры разá ма́ла дытина закуво́кола, так то, что нехрищена помéрла. Тут трэба ўзяць яку́ю шматочку да кинуть» (Боровое, рокитн., ровен.,

ПА); «Иду по кладбищу. Плачуць деци маленькие. Нэхрищенные плачуць, шоб на́зву йим дали какую. Надзовэш йих Иван, абы Катя, абы Сергей – Бог тэбэ щасьце дае, а они затихнуць» (Дяковичи, житкович., гомел., ПА).

Широко распространен обычай бросать на могилы «заложных» покойников, особенно висельников, любые поднятые с земли предметы: щепки, палки, пучки соломы, камни: «Кто б то ни ехал, должэн кинуть туда дручка́. Кто не йде, кине палку» (Вышевичи, радомышл., житомир., ПА); «От, ра́ньшай где поўёсицца чэлойэк, там и хоронят. Кучу галья накипають, хто идé, то галину бярэ да шыбае на яго» (Стодоличи, лельчиц., гомел., ПА). Подобный обычай широко распространен в Польше и касается также убитых, похороненных в лесу и при дорогах. Когда набирается большая копна, ее поджигают и молятся за душу убитого (Fischer 1921: 357, 361–362); верят, что огонь помогает очищению его души (там же). Часто сжигание этих куч приходится на *Задушки* (Chętnik 1971: 152). В Тарновском и Жешовском воеводствах, напротив, существовал запрет сжигать такие копны над могилами «нечистых» покойников, мотивированный тем, что иначе душа умершего будет постоянно ходить за нарушителем и говорить: «Отдай мне мою рубашку!» (Fischer 1921: 362).

Бросание веток на могилы «заложных» часто расценивалось самими информантами как оберег против опасного покойника и мотивировалось следующим образом: «Ен вишэльник, яму́ лехче [если бросить палку]» (Жаховичи, мозыр., гомел., ПА); если этого не сделать, «памёршы будзе за ім доўга гнацца» (бел., гроднен.; ППГ: 141). В некоторых областях Польши это делали для того, чтобы не иметь препятствий в дороге (Fischer 1921: 357). В мотивировках данного действия отчетливо прослеживаются представления о том, что главной опасностью для человека, проходящего мимо могилы самоубийцы, является желание присутствующего там «нечистого» покойника ездить на прохожем верхом или подсесть в телегу к вознице (Виноградова 2008: 18). «Як утóпицца, завёсицца – это чалавёк не хóить, а чорт хóить в нем <...> Ляжыць таплéник, и хто идé, палочку кидеа, на яго, а если не кинеш палочку, як идеш ўбозом, поўуймае за́возки к ўбóзу и ўоз пораскидаецца. А то сяде на ўуз, а хто сяиць – баран таки ва́жки, волы не вязу́ть. А там и сам споўзé и учечé – нихтó не ба́чыць яго. Но ляжыць, как копа́» (Замошье, лельчиц., гомел., ПА). В Черкасской обл. при бросании палки на могилу «заложного» покойника говорили: «На, тобі, вiшалнику, коня вороного!» После таких слов, по общению информантов, «вiн не зачiпае людини, а буде їздити на тiй бур'янинi, яку кинуто. А коли людина не кине нiчого, то вiшалник сяде на людину й буде їздити всю нiч» (Бiлий 1926: 98).

На основе приведенного материала можно сделать следующие выводы. Разделение умерших на «чистых» и «нечистых», а также мифологические представления о принципиальной разнице их посмертных судеб находят подтверждение в локативном коде традиционной культуры. Души «чистых» умерших, покидая тело в момент смерти, находятся сначала вблизи покинутого тела в доме и потом на кладбище, постепенно уходят на «тот свет» и водворяются там. Напротив, души самоубийц и других «нечистых» покойников не находят покоя и особенно часто появляются возле своих преждевременно покинутых тел в месте смерти и захоронения, обнаруживая такую тесную связь с данными локусами, что иногда сами уже начинают осмысляться как духи-обитатели места. Такие персонажи на украинских Карпатах называются *сукрѳвище*, *пуджайло*, *убінек* и пр. (Левкиевская 1999: 156). Для захоронения разных умерших используются разные локусы, которые также противопоставлены по признаку «чистый–нечистый». «Нечистых» покойников старались похоронить по возможности вне зоны досягаемости людей, выбирая для этой цели преимущественно локусы природного пространства. Даже при размытии традиции погребения «заложных» в особых локусах и допущении их на кладбище старались все же похоронить их отдельно от остальных умерших. Правила поведения вблизи мест захоронения «нечистых» находятся в рамках представлений о присутствии их зловредных душ в данных местах, в связи с чем предпринимается множество ритуальных действий, расцениваемых как обереги и призванных оградить живых людей от мстительности неупокоенного духа.

В локативном коде культуры получает отражение и неоднородность категории «заложных» покойников, нечеткость и размытость ее границ, что проявляется в общей тенденции хоронить наименее «вредных» в пределах дома или на кладбище возле всей родни, а наиболее опасных (висельников) – в природном пространстве: в мокрых, болотистых местах, на скотских кладбищах и на повсеместно негативно осмысляемых границах, перекрестках.

Литература и источники

- Байбурин 1983 – *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Білий 1926 – *Білий В.* До звичаю кидати гілки на могили «заложних» мерців // Етнографічний вісник. Київ, 1926. Кн. 3. С. 82–94.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 25–51.

- Виноградова 2008 – *Виноградова Л.Н.* Об одном демонологическом мотиве: «ведьма ездит верхом не человеке» // *Живая старина* (далее – ЖС). 2008. № 4. С. 16–19.
- Гавораць чарнобыльцы (з мясцовых гаворах чарнобыльскай зоны ў Беларусі). Мінск, 1994.
- Зеленин 1994 – *Зеленин Д.К.* К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // *Избранные статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 230–298.*
- Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- Иванов 1893 – *Иванов П.В.* Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Кулянского уезда) // *Сб. Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1893. Т. 5. Вып. 1. С. 23–74.*
- Кабакова 1994 – *Кабакова Г.* Дети, умершие до крещения // *Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1994. С. 312–317.*
- Конобродська 2007 – *Конобродська В.Л.* Поліський поховальний і поминальні обряди. Етнолінгвістичні студії. Житомир, 2007.
- Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Духи локусов // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 155–157.*
- Логинов 1993 – *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Максимов 1903 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- ППГ – Пахаванні, памінкі, галашэнні / Рэд. кал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) і інш. Мінск, 1986.
- Седакова 1979 – *Седакова О.А.* Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников» // *Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 123–130.*
- Седакова 1983 – *Седакова О.А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 246–262.*
- СМЭС 2 – Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003.
- Толстые 2003 – *Толстые С.М. и М.Н.* Погребения в саду у «горюнов» Сумской области // *ЖС. 2003. № 2. С. 10–13.*
- Bartmiński 1998 – *Bartmiński J.* Dusze rzewnie zapłakały. Odmiany gatunkowe pieśni o wędrowce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku. // *Etnolingwistyka. Lublin, 1998. T. 9/10. S. 149–168.*
- Chętnik 1971 – *Chętnik A.* Życie Puszczańskich Kurpiów. Warszawa, 1971.
- Fischer 1921 – *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

М. В. Ясинская

*ВИЗУАЛИЗАЦИЯ НЕВИДИМОГО:
СПОСОБЫ КОНТАКТА С ИНЫМ МИРОМ*

Согласно архаическим представлениям, нашедшим отражение в обрядах и верованиях славян и подтверждаемым христианской традицией, помимо видимого, телесного мира, постигаемого человеческим зрением, существует мир невидимый для обычных людей, к которому принадлежат существа из «потустороннего» мира – мифологические персонажи в самом широком смысле («нечистая, неведомая и крестная сила»). Граница между видимым и невидимым миром не является неизменной и постоянной, она подвижна и время от времени нарушается в ту и другую сторону: предметы и события видимого мира могут делаться невидимыми (например, в результате проклятия или порчи), и наоборот – реалии мира невидимого становятся на какое-то время доступны человеческому зрению.

В качестве субъекта зрения выступает человек, как наделенный сверхъестественными способностями, которому приписывается возможность «знаться» с нечистой силой, так и обычный, не обладающий какими-либо особенностями, но который по собственной воле или случайно вступает в контакт с мифологическим персонажем.

«Невидимые» объекты разнообразны по своей сути. Одни вообще не имеют облика (их в принципе невозможно увидеть); другие видимы, но увидеть их очень трудно, потому что они скрываются (мифические животные, растения – например, уж с золотыми рожками или цветок папоротника); третьи, как правило, невидимы, но могут визуализироваться в определенном облике (например, покойников можно увидеть чаще всего в их прижизненном образе, смерть является в виде женщины в белом и т.п.); четвертые могут менять свой облик, внезапно исчезать и появляться («показываться») перед человеком (леший, русалка, черт); пятые чаще всего видимы, но способны морочить человека, являясь в чужом обличье (ведьма). К сфере невидимого также можно отнести все неизвестное, неведомое – судьбу (скрытое от человека будущее), чудесные предметы и явления природы (заколдован-

ные клады, игру солнца на великие праздники и иные вещи, которые невозможно увидеть невооруженным глазом).

Кто и в каких ситуациях может видеть невидимое? Как добиться сверхзрения? Как «визуальный контакт» с иным, невидимым, миром может сказаться на судьбе человека?

В норме иной мир представляется невидимым, сама невидимость (нулевоморфная ипостась) или способность внезапно исчезать, менять свой облик может считаться одним из основных признаков принадлежности существа к миру демонов (Плотникова 2002). Зрительная граница между тем и этим светом менее проницаема, чем другие (слуховая, обонятельная, осязательная): часто мифологические персонажи, будучи невидимыми, могут выдавать себя прикосновениями (так, домовая душит, трогает голой или мохнатой рукой), звуками (стуком, стонами, смехом и пр.), запахами. Невидимых мифологических персонажей могут чуют домашние животные (собака, лошадь или петух), обоняние которых более чувствительно, чем у человека. Поляки верят, что в сочельник в полночь невидимые души предков приходят на торжественный ужин, собака воет, чувствуя их приход (Tomіccy 1975: 159). В севернорусских быличках лошадь отказывается тащить телегу, когда на нее садится леший в облике человека. В Македонии и южной Болгарии способность видеть вампиров приписывается «четырёхглазым» собакам (с черными или светлыми пятнами под или над глазами). По сербским поверьям, злого духа видят слепорожденные животные: кошка, собака, конь, кролик (Гура 1997: 78–79).

Невидимость мифологических персонажей, с одной стороны, представляет опасность для человека. Сам того не ведая, он может причинить вред невидимому демону и поплатиться за это. У южных славян подробно разработан комплекс предосторожностей, которые следует соблюдать, чтобы не натолкнуться на невидимых предков или других мифологических персонажей – *андр* (*андришт*), *вил* (Толстой 1995: 194–195). У всех славян широко известны запреты на выполнение домашних работ в определенные дни, мотивированные опасениями засорить, замазать, зашить, выколоть глаза незримым предкам, которые в это время, согласно поверьям, находятся рядом со своими живыми родичами (Толстая 2000: 15).

С другой стороны, невидимость мифологических персонажей для простых смертных воспринимается как благо, потому что, увидев демонов в их истинном обличье, человек может сойти с ума или умереть от страха (Новичкова 1995: 47). Без тяжелых последствий для здоровья видеть невидимое могут люди с особыми способностями: у восточных славян – колдуны, ведьмы, пастухи и другие «специ-

алисты», которые с ней «знаются». У южных славян распространено поверье, что видеть демонов (покойников, духов болезней, орисниц и пр.) могут «субботники» (рожденные в субботу): так, в Болгарии «субботняя» женщина видит самодив, танцующих на заброшенной мельнице, и объясняет это временем своего рождения (Мицева 1994: 83–84). В восточной Сербии аналогичные способности приписываются людям, рожденным во вторник: они видят демонов, при этом сами защищены от злых духов и им не могут навредить вештицы (Седакова 2007: 272). Способность видеть демонов приписывается также «повторенным» людям – тем, кого мать, уже отлучив от груди, снова начала кормить грудью (Виноградова 2000: 52–53, Седакова 2007: 284–285).

Широко известно представление о том, что видеть невидимое могут люди в пограничных состояниях – проклятые, тяжело больные (находящиеся между жизнью и смертью), тоскующие (к тоскующей по умершему мужу жене начинает приходить покойник или черт в облике умершего близкого). Сюда же можно отнести явления потусторонних персонажей человеку во сне, так как сон в традиционной культуре мыслится как промежуточное состояние между жизнью и смертью, когда душа временно покидает тело. Появление мифологических персонажей в видимом облике расценивается как дурное предзнаменование и может выступать как своего рода примета – к тяжелой болезни, смерти. Например, русские верят, что увидеть домового можно, когда в семье ожидают какие-либо (чаще негативные) изменения, его появление предвещает смерть тому, кому он покажется (Левкиевская 2000: 129). У нижних лужичан домовую змею (домового в облике змеи) можно увидеть лишь перед своей смертью (Гура 1997: 70). Кикимора является к несчастью, к смерти кого-либо из домашних (Новичкова 1995: 217). Мифологические персонажи часто карают слепотой или даже смертью человека, нарочно подглядывающего за ними (см. ниже). Так или иначе, созерцание реальных невидимого мира оказывается сопряженным со скорой смертью видящего их.

В восточнославянских мифологических рассказах способность видеть некоторых демонов (русалок, домовых, покойников) может оцениваться как следствие особой праведности наблюдателя (Виноградова 2000: 122). С этим связано представление о том, что обитателей иного мира могут видеть дети, сознание которых не замутнено грехом. На Русском Севере на поминках носили вокруг стола маленьких детей и спрашивали, «видят ли они тату, дядю, тётю» и т. п. Если дети повторяли последние слова, то значит, они видели незримого гостя (Барсов 1997: 251). В одной из быличек женщина

с девочкой шли на кладбище в Радуницу. Девочка увидела на елке кукол – это были покойники, которые встречали тех, кто пришел их поминать (рус. смолен.; ВКТК, 150). Чтобы узнать, не мертвец ли подозрительный гость, ставили в красный угол ребенка, который мог заметить оловянные глаза и железные зубы нечистой силы (Новичкова 1995: 470). Взрослому, для того чтобы увидеть пришедших в гости предков за поминальной трапезой, необходимо было соблюдать пост: «Як будеш посникать, то побачиш мертвых, як идуць на деды на вачэру» (ПА, житомир., Тхорин). Увидеть тени усопших сможет тот, кто после трехдневного поста накануне родительской, поминальной субботы придет на кладбище (Новичкова 1995: 540). В то же время не соблюдавшему пост нечистая сила показывает-ся против его желания: человек, у которого в Чистый понедельник в зубах случайно застрянет кусочек скоромной пищи, во сне будет видеть чертей (КГ: 452). Праведность как условие визуального контакта с иным миром соотносится с представлениями о том, что грех засоряет глаза и искажает зрение: ср. белорус. *запарушанае вока* (у человека, совершившего грех), что согласуется с евангельской цитатой о сучке в глазу ближнего и бревне в своем (Матф. 7: 3–5) (Валодзіна 2009: 80).

Обычный человек может увидеть мифологических персонажей случайно, оказавшись в определенное время в определенном месте. Случайный визуальный контакт с незримым мифологическим персонажем часто свидетельствует об удачливости увидевшего или сулит ему удачу в будущем. Так, в Полесье полагают, что только удачливый человек может увидеть русалку; хорваты верят, что кому посчастливится увидеть «змеиноного пастуха» (царя всех змей), тому неизменно будет сопутствовать удача в любом деле (Гура 1997: 296). В рассказах южных славян человека, случайно увидевшего вил, мифологические персонажи не наказывали, напротив, одаривали его сверхъестественными свойствами, например, делали непобедимым (Толстая 1995: 371).

Перечисленным выше людям не приходится прибегать к особым средствам, чтобы увидеть невидимое. Они обладают сверхзрением благодаря своей постоянной (колдуны) или временной (проклятые, тяжелобольные) причастности к иному миру. Визуальный контакт с иным миром происходит спонтанно, независимо от воли субъекта зрения и помимо воли потустороннего объекта. В ряде случаев мифологические персонажи сами идут на контакт: разрушают визуальную границу между тем и этим миром и предстают перед человеком в видимом обличье, когда хотят сообщить ему какую-либо (чаще негативную) информацию, например, о тяжелой болезни или скорой смерти. Порой мифологические персонажи вступают в визуальный

контакт с человеком, преследуя свои цели: так, в восточнославянских мифологических рассказах покойники являются своим живым родственникам, чтобы пожаловаться на посмертную участь, если родные нарушили какие-либо правила погребения или не приготовили им поминального обеда.

Большой интерес представляют ситуации, когда человек, не обладающий от природы сверхъестественными способностями, по собственной воле пытается вступить в контакт с представителями иного мира и совершает для этого определенные действия. Поводом для контакта иногда является простое любопытство: в новгородской быличке мужик обращается к дворовому: «Дворовой батюшка, дворовая матушка, покажитесь, а то больно скучно!» (Черепанова 1996: № 77), но чаще человеком руководит стремление получить от мифологического персонажа какую-нибудь выгоду (научиться чему-нибудь, получить нужную информацию).

Особое внимание в традиционной культуре славян уделяется действиям, направленным на то, чтобы увидеть существ, перешедших в разряд мифологических персонажей из мира людей – покойников, колдунов; последних нужно было не просто увидеть, а еще и распознать как таковых в человеческом или зооморфном облике (о распознавании мифологических персонажей см.: Виноградова 1997; Толстая 1998). Увидеть колдуна было необходимо, чтобы уберечься от его вредоносных действий. Визуальный контакт с умершими предками осуществлялся с целью увидеть, какова их посмертная участь, убедиться, что они принимают участие в поминальных обрядах, присутствуют на приготовленной для них трапезе. На Русском Севере крестьяне верили, что увидеть во время поминок покойника удавалось лишь в том случае, если родные хорошо молились за него (Барсов 1997: 251).

Возможность увидеть реалии иного мира представляется особенно вероятной в определенные **временные моменты** – это переломные периоды календаря, например святки (когда можно видеть шуликунов), Русальная неделя, Юрьев день (время разгула ведьм и появления русалок), а также соответствующее им пограничное время суток – полдень и полночь. Благоприятным временем для визуального контакта с умершими предками считались Духов день, Троица и поминальные дни (*Деды*), когда они, согласно народным верованиям, приходили с кладбища и навещали родных. «Прилетают радители на Троицу смотреть свой дом... аны нас видят, аны – в воздухе, а мы их не видим» (псков.; Лобкова 2000: 36).

Для каждого из мифологических персонажей выделяются **локусы** наиболее вероятного контакта с ним. Так, чтобы увидеть домового, необходимо было подняться на чердак, полесских русалок

видели в жите, покойников – на кладбище и в домах родственников во время поминальной трапезы. Лешего или черта можно увидеть в лесу. Полешуки верили, что если хочешь увидеть черта, нужно пойти в лес ночью, громко свистнуть и запеть – тут же заиграет музыка и явится черт (он появляется в результате нарушения человеком запрета на подобное поведение в лесу). Важнейшим местом визуального контакта с иным миром является окно (Виноградова, Левкиевская 2004: 534): «Говорыли, шо надо систы в окошку [во время «Намской пасхи»] – воны идуть у цэрков ночью, ти ж сами мэртвэцы. И як ты будэш стэрэгты, так ты побачиш йих (ПА, ровен., Нобель). Если посмотреть с улицы через окно в дом, за столом можно увидеть покойных предков, но тот, кто сделает это, не проживет и года (Шейн 1980: 624–625). Границей между тем и этим светом считается вода, в ней также можно рассмотреть невидимое. Македонцы и болгары, чтобы увидеть умерших предков, приходили к источнику и громко звали кого-нибудь из них по имени, и тогда покойник является в воде. Способностью показывать реалии невидимого мира наделяется также зеркало. Во врем грозы завешивали зеркало, чтобы в нем не увидеть черта (Черепанова 1996: № 244). На всматривании в воду и зеркало основан целый ряд гаданий о судьбе у восточных славян.

Увидеть невидимое помогают особые магические **предметы**. Например, в Полесье верили, что с помощью свечи, освященной в Чистый четверг или на Пасху, зажженной в церкви и донесенной до дома, можно увидеть домового или покойника¹. Белорусы Слуцкого у. использовали для этих целей сретенскую, или громничную свечу (Гура 1997: 230). Если с пасхальной свечой подняться в Светлое воскресенье на чердак, то можно увидеть прикованную по углам нечистую силу, которая в этот миг не способна вредить (Новичкова 1995: 408).

Часто встречается поверье, что увидеть мертвых, пришедших в дом на обрядовый ужин, можно, забравшись на печь, имея при себе особую нить, специально вытканый пояс или полотно: «С таей поўсыци, што пад краснима, на тую нитку вуткаць. Да на дзеды, як дзядуюць, да пачапи на шыю да сядзь на шыйци [печи] да дзеды будуць ици да будзеш бачыць. Тольки ни с кем ни гавари» (ПА, гомел., Жаховичи); «У одной женщины дочка померла. Ўона ўсё убивалась. Ей одна женщина кажэ: “Ты мха пареже напряди, выччи пояска да и

1 Свеча играла особую роль в погребальной и поминальной обрядности, так как мир мертвых представлялся миром темноты и слепоты, поэтому путь умерших необходимо было освещать (см.: Толстой 1995).

сядь на диды, да сядь на печку – углядиш свою дочку”. Ёна села за комин. Бачила, шли старые, молодые, идуць на вечеру. Потом увидела свою дочку. Зрадовалас та баба, потом заболела, заболела и померла» (ПА, брест., Бостынь).

Видеть невидимое можно было благодаря особой одежде, которую нужно было надеть на себя: украинцы верили, что увидеть покойников можно было, если в полночь перед Навской пасхой (четверг на Пасхальной неделе) надеть на себя рубаху, вытканную из отходов чесания волокна (Толстая 2000: 17), надеть на себя еще не стиранную рубаху покойника и тихо стоять, ни с кем не разговаривая (смолен.; Листова 1993: 73). В Олонецкой губ. рассказывали, что один из близких родственников покойного забирался на печку и, одевшись в шубу, левой стороной вверх, смотрел оттуда сквозь решето на место, приготовленное для покойника, это нужно было делать тайно, чтобы никто не видел (Барсов 1997: 251).

Смотрение через какое-либо отверстие является едва ли не самым часто встречающимся способом увидеть невидимое. Чтобы разглядеть мертвых на сороковинах, забирались на печь и смотрели через хомут. Украинцы при этом накидывали на хомут полотно или даже впрягались в конскую упряжь (Гринченко 1895: 42–43). Белорусы верили, что можно увидеть предков за поминальным столом, если посмотреть на накрытый стол через отверстие над дверью, откуда вынут верхний косяк (Никифоровский 1897: 296). В сибирской быличке змея-любownika, который летает к девушке в образе погибшего жениха, распознает подруга, для чего она забирается под печь и смотрит на гостя через кольцо (Козлова 1990: 103). Поляки считали, что если хочешь увидеть дьявола, нужно на масленицу прийти к корчме, имея при себе заранее взятый на кладбище кусок гробовой доски с вынутым сучком, с этой доской пойти к окну корчмы, где играет музыка, посмотреть на танцующих, тогда увидишь дьявола, который пляшет среди людей (Siarkowski 1885: 22). Через дырку от сучка поляки смотрели на вихрь, чтобы разглядеть кружащихся в нем чертей; русские в Вологодской губ. смотрели, нагнувшись, на вихрь между ног, украинцы – через левую руку, кашубы – через рукав, лужичане – через вывернутую рубаху (Левкиевская 1995: 381). Чтобы увидеть вил, нужно было на Масленицу испечь калач из остатков пищи и, забравшись на дерево, смотреть сквозь этот калач (Толстая 1995: 371).

Увидеть невидимое можно, используя особые растения, например, кленовую ветку, освященную на Троицу: «Один дед пошоў глядець, воткнул клёна [кленовую ветку, которую освящают на Троицу] у жыто и бачыць – двенацать девок взялис в круга и тан-

цуоць. Ёсе ў белом, и косы долгие, по поясу» (ПА, житомир., Кишин). Волшебными свойствами народное сознание наделило цветок «адамова голова» – если держать его в руке, то будешь видеть дьявола, чертей, леших и других демонических существ (вологод.; Власова 1998: 11–12).

У южных славян и украинцев Закарпатья распространены поверья, что обрести сверхзрение можно с помощью растений, проращенных из головы змеи. Хорваты Истрии разламывали бобы, выросшие из змеиной головы, и пекли специальный хлеб, с помощью которого проверяли перед венчанием девственность невесты: если поднести этот хлеб к лицу нечестной невесты, вокруг ее головы вместо венка будут извиваться змеи (Гура 1997: 311). Болгары верили, что увидеть дьявола и нечистую силу можно с помощью базилика, проращенного через голову змеи, пойманной на Благовещение. Украинцы Закарпатья использовали перья чеснока, проращенного через змеиную голову, чтобы распознать ведьм во время пасхальной службы (Гура 1997: 330). В восточной Великопольше существует поверье, что камень из короны короля змей дает способность видеть все клады (Там же: 322). Русские верили, что клады откроются тому, кто убьет главную белую змею, натопит из нее сала, а потом вымажет этим салом глаза (Новичкова 1995: 191). Поляки в окрестностях Кракова полагали, что увидеть покойника сможет тот, кто сожжет kota и посмотрит через его кость (Arch.Mus.Etn. №1/1554, л. 57). Чтобы увидеть вил, нужно было взять из могилы человеческие кости, сварить их в первую пятницу новолуния и затем разбросать (Толстая 1995: 371).

Увидеть чертей можно было рядом с человеком, который с ними знается, – **колдуном**: если смотреть на агонию колдуна через вынутый в бревне сучок, тогда можно увидеть, как черти потащат в ад его душу (ярослав., РКЖБН: 226). В пермской быличке дети видели чертей, прислуживающих колдуну, в то время как взрослым они казались цыплятами (Шумов 1991: № 253); чтобы не увидеть лешего, с которым знается пастух, подходя к стаду, необходимо было подать голос (Там же: № 304). Колдун и сам мог «показать чертей»: в печорской быличке крестьянин, желая посмотреть на чертей, обращается с просьбой к колдуну, у которого их много. Для этого они отправляются в баню, колдун шепчет заклинания, ворожит по черной книге, после чего крестьянин смотрит через левое плечо колдуна в озеро и видит бесов в виде разноцветных огней. «Что было дальше, он не мог объяснить, потому что сильно испугался и убежал домой» (Власова 1995: 357).

Наконец, способность видеть невидимое можно было получить и от самих представителей иного мира. В пермской быличке

мужик-гармонист попадает на вечерку, где гуляет нечистая сила: «Играл им с полуночи, долго. Глядит, а они скачут, скачут, там у них блюдечко стоит с водой, вот водой-то этой глаза протирают, дальше скачут. Он тожо взял да протёр глаза-то. И сразу – ба-тюшки! – парни, девки-то все хвостатые и с рогами, ноги конёвые» (Шумов 1991: № 144). В одной из сказок, записанной от сказочника Ф.И. Господарева, «мужик играл хорошо на гармошке, за то черти постоянно брали его на вечеринки. А кому именно он играет – не знал. Раз, когда гармонист кончил играть, выстроились плясуны в ряд, будто отдыхают, а сами подходят к тазу с водой и пальцами глаза мажут. “Давай же и я помажу!” – решил гармонист. Только помазал – показывается ему на вечеринке соседская дочка, а она уже года три как удавилась. Многих давно умерших увидел музыкант и чертей стал видеть. После приглашали его на разные свадьбы, гулянья – и везде он рядом с людьми чертей видел. Мужички подопьют, заспорят, а черти их под бока толкают – мол “поддай ему”. Как-то позвали музыканта на свадьбу. Приводят молодую, тут чертей набежало – полная изба. Музыкант не стерпел и говорит: “Довольно бы трёх вас, приятелей!” Черти удивились и спрашивают: “Как же ты видишь нас?” – “Да вот, был у вас на вечеринке, вы мазали глаза и я помазал левый глаз, с тех пор и вижу вас, нечистых”. Чёрт подбежал и вырвал глаз у гармониста: “Больше не увидишь”» (Сказки Господарева: № 61).

Визуальный контакт с иным миром, как спонтанный, так и преднамеренный, расценивается как крайне опасный. При вступлении в контакт с представителями иного мира необходимо было соблюдать определенную осторожность. Важным условием являлось молчание. Видевший мифологических персонажей человек не должен был под страхом наказания рассказывать о том, что он видел (Толстая 1995: 371). Мифологический персонаж мог покарать подглядывающего за ним человека слепотой или смертью, если замечал, что за ним смотрят. Русские верили, что если домовый увидит, как человек за ним подглядывает, сидя в конюшне и накрывшись бороной зубьями на себя, то может устроить так, что лошади начнут бить по бороне копытами и могут до смерти забить любопытного (Максимов 1903: 34). У южных славян вилы наказывают человека, подсматривающего за их купанием, игрой, танцами (Толстая 1995: 371). Белорусы верили, что если подсматривающий за предками во время поминальной трапезы моргнет, или просто один из покойников будет недоволен трапезой, он может выплеснуть миску с горячим кушаньем в глаза наблюдателю и навсегда ослепить его (Никифоровский 1897: 296).

Таким образом, с одной стороны, человеком движет любопытство, желание узнать неизвестное, приоткрыть завесу тайны и взглянуть «хоть одним глазком» на то, что видеть невозможно, и может быть, получить при этом какие-либо сверхъестественные способности. С другой стороны, видение невидимого расценивается как опасное, негативное явление, предвещающее или влекущее за собой тяжкие для человека последствия. Как особенно опасный воспринимался визуальный контакт с чертями, лешими и пр. демонами, в то время как попытки увидеть своих умерших предков трактовались не как праздное любопытство, а как проявление заботы об их посмертной доле, наряду с организацией для них поминальных трапез, поминками на кладбище и другими действиями, призванными обеспечить мертвым на том свете как можно лучшую участь.

Литература и источники

- Барсов 1997 – Причитания Северного края, собранные Барсовым. СПб., 1997. Т. 1.
- Валодзіна 2009 – *Валодзіна Т.В.* Цела чалавека: слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.
- Виноградова 1997 – *Виноградова Л.Н.* Как распознать чужого среди своих // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова, И. Полинской. Oakland, [1997]. Вып.1. С. 53–63.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова, Левкиевская 2004 – *Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е.* Окно // Славянские древности. Этнолингвистический словарь (далее – СД) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т.3. С. 534–539.
- ВКТК – Время и календарь в традиционной культуре. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. СПб., 1999.
- Власова 1995 – *Власова М.Н.* Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Власова 1998 – *Власова М.Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 1998.
- Гринченко 1895 – *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- КГ – Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А.Ф. Некрылова. М., 1991.
- Козлова 1990 – *Козлова Н.К.* Русский фольклор Сибири. Новосибирск, 1990.
- Левкиевская 1995 – *Левкиевская Е.Е.* Вихрь // СД. М., 1995. Т. 1. С. 379–382.

- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С.96–161.
- Листова 1993 – *Листова Т.А.* Похоронно-поминальные обычаи русских // Похоронно-поминальные обычаи и обряды (Библиотека Российского этнографа). М., 1993. С. 48–83.
- Лобкова 2000 – *Лобкова Г.* Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000.
- Максимов 1903 – Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Мицева 1994 – *Мицева Е.* Невидими ношни гости. София, 1994.
- Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Новичкова 1995 – *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Плотникова 2002 – *Плотникова А.А.* «Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 128–154.
- РКЖБН – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 1. Пошехонский уезд. СПб., 2006.
- Седакова 2007 – *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.
- Сказки Господарева – Сказки Ф.И. Господарева / Запись текста, вступ. статья и примечания Н.В. Новикова. Петрозаводск, 1941.
- Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Вилы // СД. М., 1995. Т. 1. С. 369–371.
- Толстая 1998 – *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // *Studia Mithologica Slavica*. Ljubliana, 1998. Vol.1. P.141–152.
- Толстая 2000 – *Толстая С.М.* Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Славяноведение. 2000. №6. С. 14–20.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 185–206.
- Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды русского Севера. / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Шейн 1890 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 1.
- Шумов 1991 – Былички и бывальщины (старозаветные рассказы, записанные в Прикамье) / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991.
- Arch.Muz.Etn. – Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie.

-
- Siarkowski 1885 – *Siarkowski W.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa. Cz. 1 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1885. T. 9. S. 3–72.
- Tomiccy 1975 – *Tomiccy J. i R.* Drzewo życia (ludowa wizja świata i człowieka). Warszawa, 1975.

А. Б. Мороз

«СТАРИЧОК». ОПЫТ ОПИСАНИЯ
МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА

Традиционно описание мифологических персонажей в фольклористике базируется на его имени: именно имя служит идентификатором, который позволяет отграничить одного персонажа от другого. Такой подход, однако, давно требовал пересмотра, ибо никак не мог себя оправдать при работе с большим корпусом материала и при охвате значительной этнодиалектной территории. Здесь оказывается, что имя не может быть сочтено устойчивым и служить основой такого описания. Этот подход был пересмотрен в трудах Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой (например, Виноградова 2000: 27–67), где имя персонажа рассматривается как один из его признаков, среди многих других, а в основу идентификации и типологии персонажей положено понятие *пучка признаков* и – среди прочего – их функции. Однако полностью отказаться от использования имени как идентификатора не оказалось возможным, пусть даже для обозначения «пучка признаков». Этот подход развивает и Е.Е. Левкиевская: «В русле исследований Московской этнолингвистической школы под мифологическим персонажем понимается пучок релевантных признаков и функций, скрепленных именем, при этом имя персонажа признается той доминантой, которая обуславливает устойчивость функций и признаков, образующих персонаж» (Левкиевская 2007: 5).

В настоящей работе делается попытка описания мифологического персонажа «от обратного» – то есть от фольклорного термина, за которым лежит не вполне понятная (и с не вполне очерченными границами) мифологическая сущность. Речь идет о терминах: *старик* и *старичок*. Целенаправленное прочтение значительного корпуса фольклорных текстов вполне отчетливо указывает на заметно большую частотность употребления этих лексем маркированно в мифологическом отношении, чем немаркированно (в значении ‘старый человек’). Вместе с тем их употребление не вполне однозначно. Рассмотрим такой текст:

Было там озеро. Рыбаки ловили рыбу. Подошёл один старичок, попросил рыбу. Они не дали. Тогда он сказал: «Живите вы без воды».

С тех пор и стало озеро сохнуть. Было ли, нет ли – не знаю (АКФ МГУ, ФЭ-04 (2–7–1962–22), т. 22, л. 6421–6422. Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лядины).

Аналогичный пример: *Монастырь вот на Погосте когда ставили, и вот шёл Олександр [Ошевенский] от Макарья¹ и сюда просился монастырь поставить, там не знаю, сколько годов назад, не знаю <...>, а старики не пустили, вот он и сказал: «Живите у реки, а без воды!» <...> Вот у нас река бежит-бежит весной, месяц, всё – одни камни да вода, лужи только останутся* (КА, с. Ошевенск, Каргопольский р-н, Архангельская обл., зап. от М.Я. Пуховой, 1923 г.р.).

Действие (проклятие, выразившееся в отъятии воды), вербальная формула (*Живите вы без воды; Живите у реки, а без воды*), наличие вывода из вышесказанного с проекцией на современный ландшафт (*С тех пор и стало озеро сохнуть; Вот у нас река бежит-бежит весной, месяц*) совпадают, однако достаточно ли этого для отождествления? Можно ли утверждать, что в первом примере действительно имеется в виду святой? Несомненно лишь, что преобразование *стариком* пространства указывает на его особый, мифологический статус, который может быть вполне самостоятелен. Для уяснения картины рассмотрим употребление термина *стари(чо)к* для обозначения мифологических персонажей, с тем чтобы понять, как обозначения *старик* и *старичок* соотносятся между собой.

Мы предприняли следующее разыскание, основанное на имеющихся в нашем распоряжении электронных ресурсах. В базе данных «Традиционная культура Русского Севера»² были отобраны диалектные тексты (фольклорно-этнографические тексты разнообразных жанров и содержания, включая и жанрово оформленные, и просто фрагменты интервью), содержащие лексемы *старик* и *старичок* (полнотекстовый поиск осуществлялся по запросам ‘старик-’ и ‘старич-’). Аналогичный запрос был составлен в электронной версии этнографической части АОЭ УрГУ, содержащей материалы из Костромской, Во-

- 1 Урочище на месте бывшей Макариевской Хергозерской пустыни, основанной в 1630-х гг., расформированной в 1764 г. в приход. В настоящее время осталась только одна полуразрушенная церковь на берегу Келейного озера. Место и озеро почитаются как святые. Находится в 27 км от Ошевенска.
- 2 База данных представляет собой электронную версию КА и содержит материалы из Каргопольского, Няндомского, Плесецкого и Вельского р-нов Архангельской обл. с заметным перевесом материалов из Каргопольского р-на, что объясняется последовательностью ввода текстовых данных в базу.

логодской и Архангельской обл. Для сопоставления использовались материалы ПА, представленные в базе данных «Полесский архив». Поскольку эта база не предполагает полнотекстового поиска, нами был составлен запрос по ключевому слову «старик» – в выборку попали также обозначения *дед*, *старый*, *старец* в различных огласовках. Из отобранных записей нами были исключены те, в которых искомые лексемы бесспорно употребляются в основном словарном значении ‘старый человек’, и многочисленные в ПА указания на то, что тот или иной обряд (опахивание, засевание и проч.) исполняли старики.

Общая статистика словоупотреблений такова:

Номер выборки	База данных, параметры поиска	Общее число словоупотреблений	Число записей в выборке	Исключено	Итого
1.	КА, текст: <i>старик-</i>	30042	114	24	90
2.	КА, текст: <i>старич-</i>	30042	109	25	84
3.	КА, текст: <i>дед</i> + ключевое слово: старик. В выборку попали тексты с лексемами <i>дед</i> , <i>дедушка</i> , <i>дедко</i>	30042	70	22	48
4.	АОЭ УрГУ, текст: <i>старик-</i>	2635	6		6
5.	АОЭ УрГУ, текст: <i>старич-</i>	2635	2		2
6.	ПА, ключевое слово: «старик». В выборку попали тексты с лексемами <i>старик</i> , <i>старец</i> , а также <i>дед</i> , <i>дедок</i> , <i>дедушка</i> в разной огласовке	83121	85	56	29

Из приведенной статистики заметно радикальное отличие севернорусских и полесских записей: количество терминологических употреблений втрое-вчетверо превышает число нетерминологических в севернорусских текстах, в то время как в полесских записях пропорция обратная. Конкретные значения лексем определяются исходя из собственных пояснений информанта, где они есть, или из косвенных указаний: если в тексте прямо сообщается, что *старичок знал*, то мы вполне можем утверждать, что старичком именуется знахарь, учитывая преимущественное именование знахарей и колдунов *стари(ч)-*

ками. В следующем примере старик, дающий *отпуск* (заговор и наставления) пастухам, тоже понимается как знахарь, но эта семантика выводится из контекста:

[У кого пастухи брали отпуск?] *В той деревне вот, вот эта деревня, а потом предпоследняя, в Кабановщине дак. Дак это, тут был старик, не говорил, так ён запишет дак, отдаёт, да и всё. Ему не натъ ничёго. [Он слова давал?] Нет, он не может говорить, куим³ дак, показыват токо. А не все понимают. Дак вот так* (КА, с. Лекшма, Каргопольский р-н, Архангельская обл., зап. от А.А. Замятиной, 1918 г.р.).

В выборках из севернорусских текстов семантика лексем *старик* и *старичок* в целом совпадает, хотя и не без некоторых нюансов. Она формируется несколькими основными значениями:

1. Знахарь/колдун⁴ (37 записей для выборки 1 и 34 записи для выборки 2). Это число образуют все тексты, в которых говорится о разного рода колдовской и близкой ей практике, включая лечение, снятие порчи, поиск пропавших людей или животных, наведение порчи, передачу колдовства перед смертью, а также наставления, даваемые пастухам, берущим *отпуск*, и гадание/прорицание по просьбе других. Дополнительное число образуют тексты о пастухах, пасущих скот с *отпуском*. Они обычно приравниваются к *знаткам*, вплоть до того, что им приписываются способности к другим видам колдовства. В выборке 1 есть 10 записей о пастухах, в выборке 2 – 11. В выборке 1 имеется еще одно употребление лексемы *старик* применительно к охотнику, у которого была *статья* (заговор и обряд на добычу) и одно такое: *Старик специалист. Кузнец и охотник* (тут тоже подразумевается его колдовское знание).

В сумме получается 49 словоупотреблений из 90 для выборки 1 и 45 из 84 для выборки 2. В выборке 5 оба употребления лексемы *старичок* дают значение ‘колдун’, в выборке 4 – одно из шести. Важно отметить различие в употреблении двух лексем, которые до сих пор рассматривались параллельно: если *старик* обозначает колдуна, который вредит, в 5 случаях, то *старичок* в таком значении не употребляется вовсе.

2. Демонологический персонаж: домовый (выборка 1 – 3 текста, выборка 2 – 5 текстов); леший (выборка 1 – 8 текстов, выборка 2 – 7 текстов); еще *старик* – это персонаж «демонологии для детей» – главным образом текстов запугиваний (наряду с букой, жихарем, сковородницей): [Кем детей пугали?] *Вот он любит очень нож. Я говорю:*

3 *Куим* – немой.

4 Дериваты глагола *знать* (*знаток, знающий, знаткой, знатный*) – наиболее частотные обозначения знахаря и колдуна в севернорусских говорах.

порежешь пальчик, побежит кровь, и из крови, говорю, из ранки выйдет старик с коклюшкой <...> тебя будет кусать, всё ругаем так (КА, с. Труфаново, Каргопольский р-н, Архангельская обл., зап. от Н.П. Макаровой, 1927–2005). Таких записей в выборке 1 имеется 5, в выборке 2 они отсутствуют.

3. Христианский персонаж: Бог или Христос (3 записи в выборке 2, 0 в выборке 1), святой (3 записи в выборке 2, 1 в выборке 1), священник или монах (2 записи в выборке 2, 0 в выборке 1).

4. *Божественный* человек, читающий Библию и предсказывающий по ней приближающийся конец света. В выборке 2 таких записей 4, в выборке 1 они отсутствуют. Староверы, часто воспринимаемые как более верующие (Никитина 1998), тоже могут быть названы *старичками* (2 в выборке 2).

В приведенных текстах нетрудно заметить некоторое различие в словоупотреблении, хотя тут отмечается скорее тенденция, чем закономерность: *старичок* окрашен заметно более позитивно, чем *старик*: он значительно чаще употребляется в значении ‘Бог’ или ‘святой’, во все не используется для запугивания. Вместе с тем леший и домовый могут в равной мере обозначаться обоими терминами, что, возможно, свидетельствует о двойственном отношении к ним.

5. Оба термина преимущественно в форме мн.ч. используются для обозначения *прежних людей* – тех, кто установил нормы современной жизни и является авторитетом, поддерживающим ритуальные и этические нормы: *В Страшную пятницу нельзя стирать – что-то при-видится. У стариков было, что в пятницу любую плохо мыться в бане и стирать, а мы не соблюдаем* (АОЭ УрГУ, с. Сосновка, Кадниковский р-н, Вологодская обл.). Сюда же мы относим рассказы о тех или иных событиях, включая былички о встрече с нечистой силой, в тех случаях, когда само существование мифологических персонажей возводится к свидетельству авторитетного очевидца прежних поколений. Всего текстов о *стари(ч)ках – прежних людях* 7 в выборке 1, 5 в выборке 2, и 4 (из 6!) в выборке 4. Дополнительно сюда же следует включить записи о *стари(ч)ках*, установивших почитание местных святынь (построивших часовню, *положивших завет*, обретших икону): 1 в выборке 1, 2 в выборке 2. Для выборки 1 характерно еще упоминание о старике-многоженце (4 записи)⁵.

6. Нарушители ритуальных и этических норм: в выборке 1 имеется 4 записи о святотатцах или нарушителях запретов, в выборке 2

5 Распространенный в Каргополье сюжет о старике, некогда жившем в одной из деревень, у которого было одновременно 2/3/5 жен. Он жил с ними по очереди и/или распределял между ними обязанности (Мороз 2002).

таких записей 3. Прагматика этих текстов близка прагматике текстов из пункта 5: они тоже утверждают нормы и отсылают к прецедентным событиям, хотя и пользуются отрицательными примерами. Примечателен в отношении общности и различия семантики терминов *старик* и *старичок* следующий текст: *...Я про часовенку дак не знаю, а сторожка была, раньше сторож жил, дак вот здешние **старик** да **старуха** разворочали эту часовеньку, на баню перевезли. Когда ворочать-то стали, дак какой **старичок**, говорят, вышел из лесу да и сказал, што «не шевелите заветново!» – а они разворотили да баню и поставили. Да в первый раз в баню сошли мыца, да с ума и сошли обеи* (КА, д. Данилово Кречетовского с/с, Каргопольский р-н, Архангельская обл., зап. от Л.К.Шубниковой, 1930 г.р.). *Старичок* здесь маркирован позитивно, а *старик* и *старуха* негативно.

7. *Старик* часто выступает как персонаж фольклорных текстов разных жанров, всегда в таких случаях важен не возраст сам по себе, а коннотации. Это всегда персонаж маркированный (*старик* и *старуха* в сказках, *старик-жених* в жестоких романсах, *старик-обманщик* или *шутник*, с которым связывается возникновение коллективных прозвищ-присловий и др.). Таких словоупотреблений в выборке 1 имеется 11 и 1 в выборке 4.

8. Группа текстов, в которых *стари(ч)ок* выступает в особой роли и не может быть соотнесен однозначно ни с кем из перечисленных персонажей. Это пришедший неизвестно откуда странник, часто нищий, появляющийся всегда в критический момент и ровно тогда, когда в нем возникает необходимость. Он меняет исходную ситуацию или магическим способом, или словом, или самим своим появлением, что открывает в нем не человека, а потустороннего персонажа. Такой *старик* запрещает осквернять святыни и предсказывает кару (карает) за это, дает *слова* – заговор, который помогает от всех болезней, выволяет из беды заблудившегося в лесу, дает названия населенным пунктам, формирует ландшафт, вообще реорганизует окружающий мир. Важнейшая его характеристика – чуждость и неузнанность, выдающие в нем мифическое существо. Всего таких записей имеется 3 в выборке 1 и 8 в выборке 2. Одна из частотных функций этого персонажа – чудесное изгнание клопов или тараканов⁶ (обычно в благодарность за ночлег). По ряду признаков, и в особенности по параллельным текстам с эксплицированным именем персонажа, он может быть иногда отождествлен с

6 Домашние насекомые обладают в традиционной культуре ярко выраженными признаками хтонических потусторонних существ, а борьба с ними носила преимущественно магический характер (Гура 1997: 416–436).

Богом, святыми, лешим, нищим, колдуном и др., но всегда за таким отождествлением стоит некоторая подтасовка и чрезмерное стремление расставить точки над *i*. В других случаях нет и самого основания для отождествления: *И вот пришёл старик один и говорит <...>: «Давай, хозяин, доску...» <...> Ну и вот, этот старик взял и сказал: «Если хочешь тараканов вывести всех, я тебе выведу, только чтоб ты ничего не говорил, не смеялся, тем более не смеялся, если засмеёшься, не вывести будет». <...> Ну и согласился прадед мой. Ну, мол, давай, не буду смеяться. Доски положили, всё, он рядом стал, ну там он чего-то сказал, ну эти тараканы пошли (КА, с. Лекшма, Каргопольский р-н, Архангельская обл., зап. от В.И. Поздняк, 1938 г.р.). [Рассказ о том, как во время работы на вывозе леса у информанта понесла лошадь и запуталась в деревьях:] *Идёт старичок, от как Иисус Христос на картинке. Он спрашивает у меня: «Что, подрушка, плачешь?» Я говорю: «Не говори, дедушко. Вот куды, – гворю, – пришлось загонить. Эта лошадь убила, – гърю, – мужика, год не роботали, а мне дали возить лес. И мне пришлось, – гъврю, – направить ия, а мне не знаю, как ёво и выпроводить». А он и говърит: «Не плачь, подрушка, выпрягу я». Он залес туда, ёво выпряг, дровни отянул на... на проходник, лошадь прямо-т [?] стоит. Я говорю: «Я на ём не поеду, а я лучше за повод поведу. Не смю ехать». Ну, он вывёл, запряг, провёл вот от этово места, от гривы три раза и по хвосту. [По хребту?] По хребту и... ну, всёго обвёл. Обвёл, запряг и говорит: «Садись, поеж'ай с Богом». Говорю: «Нет, не поеду, боюсь я его!» – «Не бойся, – говорит, – никуда он не денетси. И ты будеш на месте». А я и говорю, говорю: «Дедушко, што тебе за это, што... как я приеду жива-здорова на место?» – «А дорогушенька, – говорит, – обед сёни будет – купи мне обед». Я пришла в столову... я приехала, и мне лес навалили, и лошадь как вкопана. Какъ будто век на ей я ездила. Ну вот. Прихожу в столову, отобедала, обед купила ему. Ну и всё поглядываю, што идёт, идёт – нет, всё нету. Всё нету. Я говорю: «Девушки, – повары, говорю, – придёт, – говорю, – старичёк, така узенькая боротка, вы одайте ёму этот обед, у меня ёму куплён». Я ёго больше нигде не видала, этово старичка. Ак вот кто мне помог? (КА, пос. Льнозавод, Каргопольский р-н, Архангельская обл., зап. от Е.П. Шабуниной, 1915 г.р.).**

Выборка 3, содержащая тексты с лексемами *дед, дедушка, дедко*, заметно меньше и дает такую картину: наиболее многочисленны словоупотребления в значении 'леший' (15 против одного в значении 'домовой'), второе по количеству текстов значение 'знахарь/колдун' – 11 текстов. Как наименование маркированных персонажей песен, частушек, сказок *дед* упоминается 7 раз. В качестве обозначения *прежних*

людей, к которым возводятся нормы повседневного и обрядового поведения, эти лексемы употреблены 7 раз, один раз *дед* обозначает староверера – картина примерно соответствует ситуации со *стари(ч)ком*. При этом следует иметь в виду, что *дедушко/а* чаще всего выступает как форма обращения к *деду/стари(ч)ку* и в этом смысле может быть употреблена параллельно – в прямой речи, как это видно из последнего приведенного примера (попавшего как в выборку «старик», так и в выборку «дед»). Оставшиеся случаи настолько нечастотны, что не позволяют составить сколь-нибудь четкое представление о семантике слова *дед(ко)*.

В полесских материалах, насколько можно судить по небогатой выборке, *старик/старец* и *дед/дедушка/дедок* синонимичны. Мы имеем по 4 словоупотребления в значении ‘знахарь/колдун’, ‘предок, установивший нормы бытового и ритуального поведения’, ‘персонаж текстов запугиваний’. Один раз *старци* упомянуты в ориентированном на детей объяснении, откуда берутся дети: *старци загубили*. Собственно демонологический персонаж (водяной) лексемой *дэдок* обозначен один раз⁷. Еще в 11 случаях этими лексемами обозначается могущественный потусторонний персонаж. В ряде случаев (этиологические легенды) персонаж может называться конкретно (Бог), но может обозначаться и просто как *старик*, *дедок* и т.п. Однако даже в тех случаях, когда Бог назван, часто поясняется:

*Когда-то говорили, Сам **Господь – старенькой, сивенькой такой дедушка** – по земли ходиў, с жидами бороўся (теперь-то на небеса вернуўся – стало народу много). Ну дак, иде, иде, видит жэничыну и говорит на жэничыну: «Сядь, жэничына, посиди, да дай мне воды напица...» Она: «Мне некогда, надо дожать» (жала ёна). Он: «Жни з богам, лишь бы тебе сила брала». И пошоў дальше. Ёстретил мужиков и говорить: «Отдохните, мужички, дайте мне воды напица». Мужики сели, отдохнули, водой его напоили. Он: «От, мужики, вам ўсегда будет время, ўсегда сядите и покурите, а жэничынам ўсегда буде некогда» (ПА, с. Малые Автюки, Калининковский р-н, Гомельская обл.).*

В другом аналогичном тексте упомянут просто *дедок*. В иных случаях (*старец* научил мать, как увидеть в часовне умерших детей; *старец*, провидевший, что дом стоит на нехорошем месте; *дедок*, водивший бабу по тому свету в обмирании) мы едва ли можем настаивать на каком-либо отождествлении.

7 Характерно, что в севернорусских материалах *стари(чо)к* и *дед(ка)* в значении ‘водяной’ нам не встретились.

Если пытаться свести все к единому знаменателю, получаем такую картину: обе лексемы (*старик* и *дед*) и их дериваты используются для обозначения различных персонажей, соотносящихся в разной степени с иным миром или незабываемыми нормами ритуального поведения: Бог, святые, леший, домовый, водяной, священники, колдуны и знахари, ходячие покойники, *прежние люди*, установившие нормы, и наказанные нарушители этих норм. В сущности, все примеры с позитивными коннотациями имеют параллели с негативными. В севернорусской традиции *старичок*, как представляется, имеет несколько больше позитивных коннотаций, чем *старик* и *дед(ко)*, но в целом картина от этого не меняется. Наряду с этим перечисленные термины могут иметь более узкое значение и обозначать персонажа неопределенного, радикально меняющего жизнь людей, вступивших с ним в контакт. Круг действий, им совершаемых, нами уже был обозначен. Внешность такого персонажа характеризуется обычно (седой) бородой, кроме того он может видом напоминать Христа или святых с икон. В остальном это облик нищего (если он вообще описывается). Таков же его статус. Он приходит в деревню неизвестно откуда и так же таинственно исчезает, после того как помог местным жителям или покарал их. Возможно появление *старика* в видениях, снах, обмираниях.

Этот персонаж не может быть однозначно отождествлен ни с одним из персонажей народной мифологии, хотя в рассказах о нем явно «прочитываются» разнообразные народно-христианские и демонологические верования. Скорее, приходится признать существование самостоятельного, пусть и не вполне конкретного персонажа фольклорной мифологии – *старичка*.

Литература и источники

- АКФ МГУ – Архив кафедры устного народного творчества Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.
- АОЭ УрГУ – Архив ономастической экспедиции кафедры русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета им. А.М. Горького (Екатеринбург).
- Виноградова 2000 – Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- КА – Архив лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

- Левкиевская 2007 – *Левкиевская Е.Е.* Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика. Автореферат докт. филологич. наук. М., 2007.
- Мороз 2002 – *Мороз А.Б.* Многоженство на Русском Севере // *Gender-Forschung in der Slawistik. Wiener Slawistischer Almanach*. Wien, 2002. Sonderband 55. С. 611–625.
- Никитина 1998 – *Никитина С.Е.* Роль старообрядцев в нестарообрядческих селениях Севера // *Старообрядческая культура Русского Севера*. Москва; Каргополь, 1998. С. 61–63.
- ПА – Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва).

В. Е. Добровольская

*ИКОТА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ
(НА МАТЕРИАЛАХ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ)*

В своей статье о чихании и отношении к нему в традиционной культуре К.А. Богданов отметил, что даже такие «физиологические “мелочи”, которые, будучи, на первый взгляд, сугубо маргинальными для социального кругозора, обнаруживают активную идеологическую функциональность, оказываются актуальным предметом рефлексии и социокультурной экспликации» (Богданов 2001: 181). В последнее время интерес к таким маргинальным явлениям необычайно высок. Так, достаточно назвать три сборника, изданных совместно Сорбонной и Русским институтом в серии «Механизмы культуры», посвященных таким явлениям, как безумие, страх и скандал (Страх 2005; Безумие 2005; Скандал 2008), и два сборника, посвященных смеху (Смех 2002; Человек смеющийся 2008). Есть сборники и отдельные статьи, посвященные другим психофизиологическим процессам, таким как сон, плач, зевание.

Казалось бы, икота не должна стать исключением. Действительно, явлению, «которое медики относят к разновидности истерии», а фольклористы – к вредоносным действиям вселившегося в человека демонического существа, результатом чего и в том и в другом случае являются приступы бессвязной речи или немоты, посвящено довольно много работ (Ефименко 1864: 75–92; Власова 1995: 167, 179–180; Никитина 1996: 12; Штейнберг 1870: 77–89). Икоте же как физиологическому процессу, связанному с произвольными короткими, отрывистыми горловыми звуками, то есть той самой «физиологической мелочи», исследователи пока не уделили должного внимания. Хотя, конечно, в материалах полевых исследований и работах, связанных со спецификой региональных традиций, упоминаются и причина икоты (кто-то вспоминает, ругает, завидует икающему), и способы избавления от нее (угадать, кто вспоминает, перекреститься, выпить четыре раза с разных краев кружки, задержать дыхание и т.п.). Наиболее подробные сведения подобного рода приведены в работах (Левкиевская 1999: 402; Миненок 1995: 172–173).

На территории Владимирской обл. зафиксирован ряд поверий, связанных с икотой¹.

Наиболее распространенными были сведения о том, почему человек икает. Прежде всего потому, что вспомнил его кто. *Вот, бывает, идешь и вдруг вот икота такая, неудержимо прям. Значит, вспомнил тебя кто* (18). В этом случае предписывается перекреститься и попытаться отгадать, кто тебя вспоминает: *Бывает икота вот. Тут остановиться надо, вот прям хоть где. Прям вот где застало, встаешь, перекрестишь себя «Господи помилуй!» и вот, значит, имена говоришь. Вот на ком прекратилось все – значит, вот тот тебя и помянул* (3). Однако существуют и правила для тех, кто вспоминает. Чтобы на человека, о котором вспоминают, не напала икота, нужно сказать: *Дай Господи, чтоб легко икнулось* (10). Считается, что в противном случае на человека нападет долгая и непрекращающаяся икота: *Вот у нас как-то было. Вспомнила я деверя. «Чего, – говорю, – давненько не видала Колю, Маню вот часто вижу, а Коли что-то нет. Может, услали куда, а Маня не сказала». Ну, и вот как-то я так подумала, а вот забыла сказать. И вот утром Маню встретила, а она мне говорит: «Вчера, – говорит, – Николай чуть Богу душу не отдал. Така икота напала, думали – всё. Никак остановить не могли, он вот даже сознание терял. За бабкой бегали». У нас тут старушка была, она слова знала, ее звали если что. Вот она пришла и сказала, прекратилось всё. Она говорит: «Помянул кто-нито. А вот, значит, не сказал». А вот когда вспоминаешь кого, надо ведь говорить: «Дай Господи, чтоб легко икнулось». Я говорю: «Мань, это же я не вспомнила, что сказать надо. О Кольке-то говорили, и вот не вспомнила». А вот вишь как мужик мучился, всегда, вспоминая, говорить надо* (4).

Икота может начаться у человека и потому, что его кто-нибудь ругает: *Ругать человека только в глаза можно, а за глаза нет – на его икота нападет. Весь перемучается* (21). Считается, что если причиной икоты стала ругань, то нужно прийти к тому, кто ругает, и попросить прощения за поступок, ставший причиной брани: *Вот я однажды сменилицу свою как подвела, у ней автобус раз в день ходил, и ей от почты до станции два километра идти к автобусу, ну, с полчаса наверно, чуть боле. И я вот опоздала, да вот как-то и не сообразила, но вроде казалось, что вовремя, а пришла – на час опоздала. И вот я иду, и меня икота как мучит. Я и так, и так, а все не уймусь. И вот пришла, а она*

1 Материалы записаны в рамках программы по исследованию традиционной культуры Центральной России сотрудниками Государственного республиканского центра русского фольклора в 1996–2010 гг. и хранятся в Фольклорном архиве ГРЦРФ (Москва).

*мне говорит: «Тебе не икалось?» А я: «Так не могу унять, уж кишки наружу». – «Это я тебя ругаю». – «Ой, прости Христа ради». И вот как сказала – все унялось. Надо у того, кто ругает, прощения попросить (8). Если нет возможности извиниться лично, то надо попросить прощения у небесных сил: *Вот если икота сильна, то уж тут, значит, ругает кто. Тут нужно прощения просить у Бога, у Девы Марии, у святых угодников: «Прости меня, раба грешного, и Бог, и Пресвятая дева, и святые угодники. И вот икота все, больше не икаешь (12).**

Еще одной причиной икоты может быть зависть. В этом случае прекратить икоту можно фразой: «На здоровье!»: *Вот мы машину купили, и меня икота умучила, ну от, каждый день. Я свекровке пожалилась, а она: «А ты скажи – “На здоровье”». Ну, у меня опять началось. «На здоровье!» – говорю. И вот что думаешь – как рукой сняло, как не было. Мне потом объяснили, что позавидовал, значит, кто. А вот как скажешь, так и ладно (2).*

Как видим, во всех трех случаях причиной икоты является воспоминание одного человека о другом. Если в первом случае воспоминание носит доброжелательный характер, то и в функции защиты от икоты выступает пожелание благополучия тому, о ком вспомнили. Во втором случае икота вызвана бранью, которая спровоцирована неправильным поведением самого икающего. Именно поэтому человек должен ликвидировать ущерб, нанесенный своим неправильным поведением, просьбой о прощении. Наконец, в третьем случае он сам прощает завистника и тем самым как бы устраняет причину икоты.

В поверьях из Владимирской обл. важным является время, когда человек начинает икать. Икота опасна прежде всего в определенные календарные дни и циклы. Именно в эти периоды актуальными становятся правила, предотвращающие негативное воздействие икоты на окружающий мир и человека. Так, если на человека икота напала на святки, то полагают, что его ждет тяжелая болезнь, избежать которой можно только выпив три глотка святой воды со словами: *Икота, икота уйди в сухой лес!*² (16). *Если после трех глотков икота не прекращается, то считается, что человеку грозит смерть: На святки икать плохо. Все говорят к болезни. Ее святой водой останавливать надо, три вот глоточка и слова говорят тут: «Икота, икота иди в сухой лес!» А еще слышала, что вот если не помогает это, то значит, помрет человек. Икать на святки к болезни, а уж если не унять, то к смерти (1).* Считается опасным икать и на Благовещенье, так как

2 Во всех остальных случаях икоту останавливают с помощью простой воды, задержки дыхания или слов «Икота, икота, перейди на Федота, с Федота на Якова, с Якова на всякого» и тому подобных приемов.

услышавший чужую икоту может заболеть: *Если вот на Благовещенье кто икнет, а услышишь его – плохо это, значит, весь год хворать будешь* (15). Пытаясь обезопасить окружающих от этой угрозы, икающие старались отойти подальше, чтобы не быть услышанными: *Ой, уж если на Благовещенье икота, тут все. В какой дальний угол забьешься, чтоб не слышал никто. А то потом он хворать будет и тебя корить, что, мол, вот из-за тебя хворает. Ты на Благовещенье икал, а он услышал – потому и хворает* (20). Еще одним днем, когда икота считалась опасной, был весенний Егорий. Полагали, что там, где прошел икающий человек, вымерзнут или сгниют все посевы: *Уж если на Бедоносца икота, то уж тут сиди тихо, пока не уймется. Или уж встань, если идешь. Ведь вот где пройдеши икая, уж там точно все померзнет, или: Когда на Егория Вешнего икаешь, тут уж стой, где застало. Если вот икая ходишь, то где пройдеши, там всё, что посеял, сгниет, вот в другом месте не сгниет, а тут всё под корень. Тут уж старались не ходить, останавливались³* (11).

Во владимирской традиции суббота считается самым плохим и опасным днем недели (Добровольская 2006: 276–292). *Икота в этот день чревата прежде всего падежом, если икающий окажется рядом со скотом: Икота в субботу – беда большая. Тут старались подале от хлева, от скотины отойти. Если рядом там с коровой икнешь или там с поросёй, то всё – нет скотинки. А может и падеж будет, очень боялись у стада икать. Отбегали подале* (19). Икание в субботу могло привести к гибели урожая, особенно яблок и вишни: *Ой, вот бывает все, деревья отцвели, заморозок не пал, вот-от всё завязалось, и уж вот ждем. А тут кто икает в субботу, под деревьями окажется. Все, или вот все попадат, или плодожёрка на корню пожрет. Тут уж если в субботу икашь – на улицу ни-ни, ни яблоков не будет, ни вишнев. Другое что останется, а уж яблоков точно не будет. Когда в субботу икашь, под яблоней не стой, уходят всегда* (7).

Опасна икота и в определенные часы. Так, заикав в полдень, можно вызвать пожар. Чтобы предотвратить данное бедствие, икающий должен семь раз прочитать «Богородицу» и при возможности поставить свечку перед иконой «Неопалимая купина», которая считается

3 Надо отметить, что для владимирской традиции чрезвычайно характерно соотношение физиологических процессов с урожаем. Известны запреты чихающим ходить в определенные дни мимо поля, чтобы не сгнил урожай, кашляющим мимо огорода, чтобы не вымерзли посевы, беременным запрещается находиться рядом с плодовыми деревьями, во время первых регул нельзя подходить к картошке, приготовленной для посева, и т.п.

самым надежным средством защиты от пожаров: *Ой, уж вот в полдён икать – хуже нет. Тут уж давай сразу «Богородицу», а потом к «Неопалимой». Лучше в церкву, а нет, так на божей полке свечку, лампадку там. Если вот не сделаешь – пожары будут. Если где в полдён икашь, то там и погорит все. Потому и «Богородицу» читать надо* (7). Опасна икота и в полночь, поскольку считается, что икающий в это время человек привлекает к себе нечистую силу: *Полночью хуже нет икать. Все говорят – зеленого зовешь. Если кто в полночь икат, то уж тут надо «Господи, помилуй мя» и «Отче наш». Тут спасение в молитве только. А если нет – то зеленый придет, и вот казаться будет, стучать – дом беспокойным будет, будет плохо* (14).

Икота выступает знаком опасности в некоторых обрядах семейного цикла. Так, если икота напала на кого-нибудь из крестных родителей, то считается, что жизнь новорожденного будет полна бед и лишений: *Очень вот переживают, когда крестный там или крестная икают на крестинах, особенно если икота напала, когда батюшка погрузил (опустил младенца в купель. – В.Д.). Все говорят, хворый младеня будет и жизнь у его бедная будет, без радости. Крестна, мол, жизнь проикала его* (5). Средством предотвращения нежелательных последствий икоты являются ложка и полотенце, которые крестный и крестная должны взять с собой в церковь, а затем подарить крестнику: *Вот ложку и полотенчику надо в церкву брать, за пазуху ложат, потом крестнику-то и дарят. Если вот икота нападет, или там вот крестна брюхата, то вот вреда не будет, а вот если не будет это с собой, то уж тогда вот плохо. Вот заикат кто и вот нет ложки-то – вот, значит, крестник-то жить плохо будет, бедна жизнь будет⁴* (17). Икота считалась знаком неудачной семейной жизни, если кто-нибудь из родни начинал икать на венчании: *Вот если в церкви кто на свадьбе из родни-то икат, то уж тут точно – у молодых жизнь вкривь пойдет, счастье проикали* (6). В то же время считалось, что заикавший на венчании имеет грех, в котором он не покаялся; поэтому основные участники венчания во избежание неприятностей должны сходить на исповедь: *Перед венчанием тут все к исповеди ходили, ну, чтоб в церкви чего не случилось. [А что может случиться?] Ну, вот венцы держат – и вот вдруг икота. Вот, значит, у молодых жизни не будет. А всё потому, что, значит, грех какой на дружке. Не раскаялся, значит, в грехе. Вот старались не портить жизнь – к исповеди ходили* (13).

4 Необходимо отметить, что ложка выполняет функцию защиты при крещении в целом ряде случаев. Чаще всего ложку кладет за пазуху беременная крестная, чтобы защитить крестника, поскольку полагают, что она забирает у него силы для своего будущего ребенка.

Еще более опасной считалась икота жениха или невесты во время венчания, что предвещало скорую смерть партнеру: *Примета это верная. Если невеста пред алтарем икает, то жених не жилице. Она вдовой станет, очень даже скоро. Тут уж ничего не поделаешь* (9). Хотя большинство исполнителей склонны верить, что в данном случае угроза смерти партнера неустраима, некоторые все же полагают, что если сразу после выхода из церкви заикавший новобрачный встретит нищего и даст ему платок или другую деталь своего костюма, то смерти можно избежать: *Вот у нас случай был, году так в шестидесятом. Свадьба у моего племяша была. И венчали мы его, ну не много народу было, тогда строго было – еще отпеть туда-сюда, а венчали тяжело, но договорились и так по-тихому. И вот он перед батюшкой заикал-то как, страх! Еле уняли. А плохо это, говорят, невеста помрет. И вот хорошо – бабка была, она говорит, чтоб отдал чего нищему какому-нито. И вот вышли, а там, у паперти, подбираются. И вот он галстук-то снял с себя и отдал. И вот уж сколько лет живут, а вот если б не отдал – глядишь бы, и овдовел* (9). Полагали, что икота указывает на то, что невеста выходит замуж не девушкой или что она любит другого: *Уж вот если невеста на свадьбе икает, то значит, нечестна. Честна икать не будет* (20); *Если вот невесту икота мучит – не по любви идет, другого, значит, любит* (4). Икота опасна и для невесты на протяжении всего предсвадебного периода. Если сосватанная девушка икает, это предрекает смерть родне жениха; во избежание такого несчастья она должна была съесть ложку соли со словами: «В девках горько, в бабах сладко»: *Сговоренке икать плохо, значит, из мужниной родни кто помрет. Надо, говорят, если заикала, то вот ложку соли съесть и вот сказать: «В девках горько, а в бабах сладко», тогда ничего не будет* (16).

Икота представляла опасность и для призывников. Так, если икал кто-то из провожающих, то полагали, что призывник не вернется домой, а если икает он сам, то, вернувшись из армии, он может не застать в живых кого-нибудь из родных: *Если вот на проводах кто икает, то считай примета верная: не вернется парень в деревню. Может, что в армии случится, а может, так решит не вернуться. Если икает кто – то не возвратится* (11); *Вот у нас тут Саику провожали, и его икота замучила. Думали все – бабка помрет, она у их старая, мол, не увидит ее, а вот сестра помёрла евойная, молодая совсем девка, вот не увидел ее боле* (15). Средства предотвращения данного несчастья нами не зафиксированы.

Заикавший участник похорон расценивается большинством наших рассказчиков как следующий покойник: *Если кто на похоронах икает, то в сорок дён он следом и приберется* (12). Полагают, что предотвратить скорую смерть можно только, икнув в платок, завязав его

в узел и бросив в могилу вместе с платками, которыми утирали слезы: *Вот если икота на похоронах, тут надо платочек-то достать и вот туда [икнуть], и вот так вот [завязать] и бросить в могилку. А вот если так не сделаешь, то в сорок дён и помрешь* (3). Однако подобный «обходной маневр» считается довольно опасным, поскольку многие полагают, что покойник будет приходить во сне и жаловаться на икоту: *Вот, говорят, в похороны икать боязно – помрешь, говорят. И вот все, говорят, икоту в платочек [завязать] надо и в могилку бросить. А вот у нас так дядька сделал, так жена его к нему долго ходила и всё его ругала, что он ей икоту передал и она на том свете икает, и ее не пускают, и она стоит у ворот, а ее не пускают, потому мертвые не икают, а она икоту принесла. И вот отчитывали его долго. Потом перестала* (7).

Из приведенных примеров видно, что для людей, в той или иной степени являющихся участниками обрядовых действий, икота представляет угрозу. Она является знаком определенной опасности, которая угрожает как самому человеку, так и всему деревенскому социуму. Вероятно, в обычной жизни, когда люди защищены от «иномирного» воздействия, икота не представляет для них серьезной опасности. Во время ритуальных практик человек более подвержен угрозе со стороны сверхъестественных сил, а следовательно, икота начинает выступать отчасти в роли знака, а отчасти в роли причины несчастий, определенного «магического провокатора». Эту же роль она играет для людей «опасных» профессий⁵. Так, заикавший рыбак *беспременно потонет* (1), охотника *волки задерут или медведь заламат* (14), плотника *придавит бревном, или там вот с крыши сорвется* (8), пасечник рискует потерять пчел, на которых нападет мор, у гармониста могут отняться руки и т.д. Необходимо отметить, что все эти несчастья угрожают деревенским «профессионалам» только в тех случаях, когда икота нападает на них во время их профессионального занятия. Во время обычных бытовых и хозяйственных дел икота не представляет для них угрозы.

Икота опасна и для лиц определенного социального статуса. Так, для замужней женщины икота обычно не представляет никакой опасности. Совершенно иная ситуация с вдовами, солдатками и старыми девами. У коров в деревне может пропасть молоко, если икающая вдова окажется где-то рядом: *Вот вдовы икоту как можно скорее унять должны. Ежели не прекратится быстро, то уж тут все, вот сколько б коров в деревне не было, молока ни у одной не будет.* [Она его уве-

5 Профессии, которые в данной традиции связаны с взаимодействием с представителями «иног» мира.

дет?]) *Не, что ты, колдуны ж не икают. Если баба молоко уводит – она не икает. Нет, просто молоко у коров пропадет, если вдова икоту не уймет быстро* (10).

Солдатке икота грозит потерей мужа. Во избежание этого икающая женщина должна была встать (реже – сесть) под иконы: *Вот если она икат, а он в армии или на войне вот, тут все. Очень переживали. Старались под иконы встать. Там и отикивались. Только если унялось, то выходили. А если не встать, мужик беспрерменно, беспрерменно не вернется, погибнет он, вдовой будет. Очень этого опасались* (15).

Больше всего икоты следует опасаться старым девам. Им она может предвещать смерть и болезни родных: *Если старая девка икат, то ейный брат⁶ беспрерменно помрет* (2); *Беда, если черниченка икат – все в доме хворы будут* (21); *Не дело старой деве икать – перемрут все в доме* (13). Икание старой девы за пределами дома угрожает урожаю и скотине: *Если старая дева икает, то на дворе вся скотина подохнет* (17); *Если старая дева на улице, икота напала – все погнет* (11). Единственным спасением является молитва и закрепощивание рта: *Если старая дева икат, ей «Богородицу» читать надо и рот закрепощить убязательно. Если не сдалат так – плохо будет* (18).

Необходимо отметить еще один аспект. Во Владимирской обл., когда кто-нибудь из окружающих заикался, часто говорят: *Икают только здоровые дети* (9). Это своего рода словесная игра, шутка, обозначающая, что все нормально и причин для беспокойства нет. Но в то же время нельзя не сказать о том, что икота маленького ребенка – предмет особого внимания окружающих. Икота указывает на то, что ребенок здоров: *Если младеня икает, здоровый значит. Все с ним нормально* (11). Однако правильнее говорить, что икота у младенца – это признак, указывающий на его принадлежность к человеческому роду и миру живых: *Если вот младенец икает, значит, он жить будет, а если не икнул ни разочку – то не жилиец. Значит, жить не будет. Икают только здоровые дети* (15); *Младенец, если не икает – жить не будет, или, может, подменьши, будет лежать как бревно. Это нечистый меняет. Подменьши не икает. Если младеня не жилиец – не икает, а здоровые дети всегда икают* (6).

Более того, икота указывает на принадлежность к миру обычных, не наделенных магическими способностями людей: *Вот как колдуна*

6 Во Владимирской обл. старые девы жили по преимуществу в семье брата и в случае его смерти должны были либо переехать к другому родственнику-мужчине, либо уйти в монастырь, либо стать нищенками и жить подаянием. Смерть брата, таким образом, становилась довольно существенной угрозой для женщины.

определить, говоришь? Ну, колдун, он не икает никогда (2); Вот плотник, если у его сила дадена, то он не икат никогда, а если икат, то значит ученный⁷, но ему икать-то с топором опасно, бревном придавит (14); Если вот кажется, что это нечистый, смотрели, икает ли: нечистый не икает (19).

Как видно из приведенных примеров, икоте приписывается способность спровоцировать негативные результаты, прежде всего болезни и смерть людей и домашнего скота; в то же время она выступает знаком, предвещающим опасности, которые угрожают членам сельской общины. В некоторых случаях икоту, вероятно, можно рассматривать как некую приманку для иномирных существ. До настоящего времени она осознается как деструктивное явление. Именно для предотвращения ее разрушительных свойств и существует ряд нормативов, регулирующих поведение икающего. Вероятно, истоки этих нормативов в значительной степени восходят к представлениям о том, что при ритуально правильном поведении икота не представляет угрозы или ее негативные свойства могут быть нейтрализованы.

Литература

- Безумие 2005 – Семиотика безумия. М.; Париж, 2005
- Богданов 2001 – *Богданов К.А.* Чихание: явление, суеверие, этикет // Повседневность и мифология: Исследование по семиотике фольклора. СПб., 2001. С. 181–241.
- Власова 1995 – *Власова М.Н.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.
- Добровольская 2006 – *Добровольская В.Е.* Категория «хорошее/плохое время» в традиционной культуре Центральной России // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2006. Вып. 9. С. 276–292.
- Ефименко 1864 – *Ефименко П.С.* Икота и икотницы // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 г. Архангельск, 1864. С. 75–92.
- Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Икота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 402.
- Миненок 1995 – *Миненок Е.В.* Икота // Энциклопедия суеверий. М., 1995. С. 172–173.
- Никитина 1996 – *Никитина С.Е.* Икота // Живая старина. 1996. № 1. С. 12.
- Скандал 2008 – Семиотика скандала. Париж; М., 2008.
- Смех 2002 – Смех: истоки и функции. СПб., 2002.
- Страх 2005 – Семиотика страха. Париж; М., 2005.

7 Во Владимирской обл. различают людей, получивших мастерство от нечистой силы (мастерство «дадено»), и тех, кто стал мастером, учась профессии у другого человека («обученный»).

Человек смеющийся 2008 – Человек смеющийся. М., 2008.

Штейнберг 1870 – *Штейнберг С.И.* Кликушество // Архив судебной медицины. СПб., 1870. № 2. С. 77–89.

Список информантов

1. Абрамушкина Екатерина Алексеевна, 1928 г.р., с. Шубино, Гороховецкий р-н.
2. Алексеева Мария Ивановна, 1920 г.р., с. Непейцыно, Судогодский р-н.
3. Безбородова Мария Федоровна, 1930 г.р., д. Бережки, Судогодский р-н.
4. Болотина Ольга Аркадьевна, 1954 г.р., с. Большой Приклон, Меленковский р-н.
5. Борисова Мария Ксенофоновна, 1908 г.р., с. Картмазово, Судогодский р-н.
6. Бровентьева Валентина Степановна, 1935 г.р., урж. с. Ивонино, с 1980 – д. Копнино, Селивановский р-н.
7. Буйлова Валентина Николаевна, 1940 г.р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н.
8. Волганова Антонина Борисовна, 1919 г.р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н.
9. Гарина Любовь Ивановна 1941 г.р., д. Непейцыно, Судогодский р-н.
10. Гасова Александра Николаевна, 1918 г.р., д. Копнино, Селивановский р-н.
11. Егунова Аграфена Степановна, 1918 г.р., д. Куприяново, Гороховецкий р-н.
12. Жильцова Евдокия Алексеевна, 1927 г.р., п. Волосатое, Селивановский р-н.
13. Логинова Антонина Ивановна, 1921 г.р., с. Драчёво, Селивановский р-н.
14. Маркова Нина Алексеевна, 1933 г.р., д. Шипилово, Судогодский р-н.
15. Некрасова Анна Дмитриевна, 1930 г.р., урж. с. Приклон, с 1947 – г. Меленки, Меленковский р-н.
16. Пикина Галина Михайловна, 1925 г.р., урж. с. Карачарово (Муромский р-н); с 1954 – п. Красная Горбатка, Селивановский р-н.
17. Рогожина Нина Сергеевна, 1936 г.р., д. Чулково, Гороховецкий р-н.
18. Самоилова Екатерина Ивановна, 1925 г.р., урж. с. Булатниково (Муромский р-н), с 1940-х гг. – д. Переложниково, Селивановский р-н.
19. Сафронова Валентина Александровна, 1937 г.р., урж. с. Большая Сала, с 1957 – с. Тургенево, Меленковский р-н.
20. Серова Валентина Александровна, 1941 г.р., д. Курково, Селивановский р-н.
21. Фролова Валентина Алексеевна, 1928 г.р., урж. с. Высоково, с 1947 – п. Красная Горбатка, Селивановский р-н.

А. А. Плотникова

НАРОДНАЯ МИФОЛОГИЯ
В ЗАКАРПАТСКОЙ ВЕРХОВИНЕ

Во время двух экспедиций в закарпатскую Верховину были обследованы села на самом севере этого региона (Торунь, Прислоп, Титковцы)¹ и на юге (Колочава)² по программе, первоначально созданной для работы с балканославянскими традициями Южной Славии³. Верховина относится к Межгорскому району, который находится на севере Закарпатской области. Население по официальным источникам причисляется к бойкам, однако сами жители на севере, в районе Торуньского перевала, в селах Торунь, Прислоп, Титковцы, как правило, называют себя верховинцами, а на юге, в Колочаве, – русинами. Речь населения относится к верховинскому типу говоров Закарпатья (см., например, классификацию закарпатских говоров в сборнике диалектных текстов – УЗГ: 9).

Одна из наиболее ярких черт культурной традиции в закарпатской Верховине – сохранение представлений о персонажах так называемой низшей народной мифологии. Можно говорить и о системе мифологических персонажей (далее – МП), характерной для этого региона, хотя при полевом обследовании были также отмечены некоторые отличия представлений северных и южных верховинских сел. При наличии общих для традиции восточнославянских черт (прежде всего устойчивых поверий о хозяине дома – домовом, называемом *домовык*) наблюдается ярко выраженная карпатская специфика традиции (*шаркань*, *двобушник*, *бурівник*, *літавиця* или *повітруля* и др.), а вместе с

- 1 Полевое обследование этих сел, входящих в так называемый торуньский «куст», проводилось в марте 2008 г. А.А. Плотниковой и Е.С. Узенёвой.
- 2 Экспедиция в с. Колочава, представляющее собой крупный населенный пункт вместе с приселками Колочава, Брадолец, Сухар, Мерешор, Горб, Лазы (всего около 7000 жителей), проводилась в апреле 2010 г. А.А. Плотниковой и Е.С. Узенёвой. Помимо центральной части (Колочава) были обследованы Лазы, Брадолец и Горб.
- 3 См.: Плотникова 2009.

ней – особенности, связывающие карпатский и балканославянский ареалы. Набор характеристик МП, отмеченных в Верховине, включает черты, соотносимые с разными как славянскими, так и неславянскими карпатскими и балканскими традициями, что обусловлено местоположением рассматриваемого западноукраинского культурного диалекта.

Хорошо известный восточным славянам МП, называемый *домовик*, в этой области Украины включает черты, которые объединяют данную традицию с иными традициями Карпат. Наименование МП (о распределении названий МП, образованных от *дом-*, см.: Левкиевская 2000: 142) связано с характерным для восточнославянского культурно-языкового континуума образом «хозяина дома», носителя домашнего благополучия, патронажного демона, которого следует задабривать. Типичным является и приписываемый домовому облик – кот, змея, собака (Колочава, Торунь), любое животное в доме, человечек (Торунь), например: «Кот чёрный был, казали, шо усе кота чёрного видели»⁴ (Колочава); «...нечиста змія, што уже от хыжі не отходит, она уже *домовик*. И мыця [кошка], и усё може быти домовик» (Колочава); «Могли відіти гада, могли відіти ко́та, могли відіти чоловичка маленького, хлопчика у черленых штаньцях, усё могли відіти» (Торунь). Традиционно известные у восточных славян функции домового – громыхать, стучать в доме (в полдень, в полночь), обихаживать скот (выпускать из хлева, приводит животных домой), душить человека во время сна ночью – отмечены и в Колочаве, и в торуньском кусте сел.

Вместе с тем характеристики данного МП в Верховине указывают на один из обликов дьявольской силы, называемой в Колочаве также и *нечистяк*, *нечастык*. Подобное явление отмечено Л.Н. Виноградовой в западном Полесье и частично в его центральных районах: «При сохранении названия *домовик* этот персонаж получает резко негативную оценку и причисляется к категории типичной нечистой силы, от которой хотели избавиться» (Виноградова 2000: 278–279). При полевом обследовании с. Колочава на вопрос, чем различаются «домовик» и «нечистяк», жители отвечали, что домовый хозяйничает (*газдуе*) в доме, а нечистого можно увидеть на улице, чаще у воды, у реки Тербля и на ее притоках («*Нечастыкы́*. Тетка Аня рассказовала. Там поточок, то там пару хатинок было. И каже, десь ишла у ночи ци у полудни... Та двое діточок у коўпачках черленых бавляця, бавлят. И каже: “Чи и то діточкы́?” А тых діточок не стало. У обід было»). Дома, где обитал домовик, считались нечистыми (*домовик нечастяк* у хыжи

4 Здесь и далее записанные при полевом исследовании Верховины тексты даются в упрощенной транскрипции.

сидив), там невозможно было спать; их оставляли, переходя жить в другое место, «бо там вечно нечисто *лудовало*».

В обследованном регионе отмечено сближение домового с нечистой силой, от которой невозможно избавиться, если ее обретишь, т.е. с опасными для человека духами-обогаителями. Сам способ «добывания» домовика, связанный с преднамеренным обращением к нечистой силе (вынашивание за пазухой яйца в предпасхальный период с тем, чтобы в церкви во время службы при словах «Христос воскрес» проговорить: «И мой воскрес»), имеет прямые аналогии в соседних карпатских традициях (тот же способ «получения» домашнего духа-обогаителя связывается с рум. *spiriduș*). В Колочавае об этом происхождении домовика сведения весьма отрывочны, например: «Давно говорили – из яйца укручают домовика». Но на севере Верховины в селах близ Торуньского перевала соответствующие поверья и былички имеют широкое распространение. Считается, что *домовык* или *домарь* – это лишь *нечисты дух*, *дьявол*, «выкохать» которого люди стремились специально, для чего вынашивали яйцо за пазухой весь пасхальный период или только двадцать, пятнадцать дней и т.д.: «И из тога ся вылупливал дьявол. И так его він уже провожал усё житья» (Торунь). Такой «домовик» следил за скотом, заботился о хозяйстве и прибыли в доме, но его следовало постоянно кормить и давать ему разную работу, не забывать про него и не стремиться сбежать на другое место жительства; полагали также, что человек не может умереть, пока не избавится от этого «помощника» молитвами (Торунь).

К нечистой силе, обитающей вне дома, в Верховине относятся такие МП, как *ночник* (Колочава, Торунь), или *путник* (дьявол, встречающийся в ночи случайным прохожим, проникающий в дом через незапертые двери, – по поверьям из Торуня и окрестных сел), *блудник* (в Колочавае – дьявольская сила, дух, который «водит» людей ночью по болотам, выманивает их из дома, подражая голосу близких). *Путник* в торуньском кусте сел (которого здесь также называют и *Олекса у червоних гачах*) – воплощение нечистой силы, дьявола; он является человеку в ночи в облике различных животных с целью сбить путника с дороги, любит ездить верхом на жертве, что во многом аналогично представлениям о восточносербских ночных персонажах *осења*, *омаја*, имеющих те же функции и способность к оборотничеству. Как карпатские, так и балканославянские МП этого типа чаще всего появляются около воды. Кроме того, мотив «чертовской свадьбы», возникающей и внезапно исчезающей в ночи, связывает демоническое существо *путник* и с иными южнославянскими МП (*самодива*, «караконджула»), так или иначе представляющими собой ипостась нечистой силы. Функция ночного катания верхом на человеке свойственна

и торуньскому персонажу *путнік*, и балканославянским «караконджулам», известным в Болгарии, Македонии, юго-восточной Сербии.

Следует отметить сходство поверий и быличек о способах избавления от *путника* (торуньский куст сел) и – от св. Варвары, карающей нерадивых пряж (Колочава). В обоих случаях к МП обращаются с просьбой подержать веретено, клубок ниток и таким образом постепенно выпроваживают его за дверь, например: «Давно казали так: жона пряла куделю у хыжи на Варвары, коли свято Варвары. Та пряла, двери були незапнены. Зайшла жона до хыж. Друга! А то тая Варвара подыйшла. Хоче е задушити. Она се спудила, та: “На, каже, веретено, зайды, каже, туды выше”. У сени выйшла, у другу хату. Она выйшла, та двери закрыла. Каже: “Хытра я, но ты шче од мене май-хытра! Я бы могла тебе, каже, задушити.” Нельзя було прясти!» (Колочава). В северном тексте с аналогичным мотивом рассказывается, как зашедшего в открытые двери хаты *путника* заставили сучить из льняного волокна веревку, в результате чего тот оказался за дверью: «Він дотле сукал, шо высукался и мусил вийти аж вон. И она [хозяйка дома] закрыла дверь» (Титковцы).

Літавиця (или *повітруля*) также определяется жителями торуньского куста сел как нечистая сила, которая в облике прекрасной девушки, женщины с длинными волосами летает вместе с ветром и доводит до безумия юношей и мужчин, приходя к ним ночью. Их танец может увидеть только тот, кто имеет с ними дело («Юрко мае літавицю»; «Він ся задовго не женил, бо він мав літавицю»; «У нас у Прислопі такый був, шо повітрулю мав. Бывало, иде дорогов, они танцюют, свадьба у них, и він их видит. Нихто ни видит, та він видит»). Помочь человеку избавиться от посещения такой гостьи, по поверьям, можно, только спрятавшись ночью поодаль от него с ножницами в руках и поместив зажженную свечу под высоким горшком: при появлении *літавицы* следует пригрозить ей отрезать длинные волосы, чего та особенно боится, поэтому сразу исчезает навсегда. По внешнему виду и по ряду других признаков (функции, месту пребывания и т.п.) *літавиця* или *повітруля* имеет много общего с южнославянскими женскими МП (серб., макед. *вила*, *самовила*, болг. *самовила*, *самодива*) и аналогичными румынскими (*iele*, *dînsele*, *frumoase*), а также – с неславянскими балканскими МП (алб. *zanët*, греч. *Νεράιδα*). В Колочавае известно только основное значение лексемы *повітруля* ‘вихрь’; есть представления о *подвее* (*подвий*), опасном для людей вне дома и для новорожденного, в колыбель которого клали нож (если девочка – то веник), чтобы его «не подвияло»: «могло и у хыжы подвияти» (ср. украинские представления о вихре – СД 1: 380).

В народной мифологии Верховины хорошо развиты представления о людях со сверхъестественными свойствами: *вовкун* (*воўкун*), или *вовколак* (человек, способный обращаться в волка); *дводушник* (МП с двумя душами; одна из них умирает вместе с человеком, другая продолжает жить и вредит людям); *бурівник* (человек, которому приписывается мощь вызывать или останавливать град, бурю). Поверья и нарративы, связанные с этими МП, вписываются в карпатский и балканский контекст народных мифологических представлений.

О волколаке, называемом *вовкун* (Колочава, торуньский куст сел), *вовколак* (Торунь), распространена быличка о нападении мужа, обращающегося в волка в определенный период, например, три месяца в году (Колочава) или по своему желанию (Торунь), на свою супругу на стоге сена во время косьбы. Жена распознает волколака, заметив в зубах супруга нитки своей красной одежды во время его сна или совместной трапезы (Колочава); по другим локальным вариантам – когда он улыбается, усмехается либо оскаливается во время ссоры с женой, недовольной, что он оставил ее наедине с волком (Торунь). Для аналогичных быличек восточной Сербии характерны те же ключевые моменты повествования: совместная работа с сеном (муж снизу бросает жене сено), уход супруга ненадолго в лес, нападение волка (либо огромной собаки), распознавание волколака по ниткам в зубах, когда тот приоткрывает рот. У балканских славян сюжет может иметь более тесную связь с миром потусторонних сил: например, муж-вампира помогает своей жене в работе, но она распознает его по тем же признакам, когда тот усмехается или улыбается. В Полесье быличка существует в несколько ином виде: невестка идет косить сено со свекром, тот отлучается в овраг, возвращается волком и нападает на женщину; она бьет его граблями и повреждает ему глаз; позже свекор говорит, что ушиб глаз; невестка же все рассказывает свекрови (Полесский архив Института славяноведения РАН, с. Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.). Отмеченный тип МП по своему основному признаку (способность обращения в волка) имеет как восточнославянские и польские (см. СД 1: 418–420), так и румынские параллели (обращение в волка МП типа вампира – рум. *strigoi, pricolici*).

В Колочаве *вовкуна* (волколака), как и ведьму, причисляли к категории «дводушников»: «А то едне – и воўкун, и дводушник. Нечиста людина»; «двадушник-воўкун, воўком се метал». Вместе с тем определяющий признак «дводушника» (*двохдушник, двадушник* и под.) в Верховине – его способность ходить к людям после смерти: «Не умер, бо дводушник»; «*Дводушник* – то такей чоловик е, што два духа. Така людина себе находица. А уже пак умре чоловик, а дух се устане, да

дух подходит. А знаешь што роблят? Берут – выкóпывают яму, раскрывают дерево [гроб], а у нём – кроў, он живеј. Та пак посечут го. С сэкиру чи ножом. У сэрге руш (?) забьют там, жердь...»; «Вин помер. А жинка рано устане – и вишельница [подставка для сена] покладена, и коса поклепана, усё на мисте поподкладено, и то. Человека не е, а он усё ей робил. Двдушник, казали, быв. Видимо, ходив да помогав. Боялися и спати...»; «Который, миркуют, што уже такеј якејсь двдушник, та закрывают, знаете... на колодицу его замкли. У труну бросают закрыту колодицу» (Колочава); «Я знаю, шо дiдо колись росказываў, шо умер чоловік, його похоронили, и вин усе ходиў. Я так чула с дiда, шо то *двохдушник быў*» (Торунь). По некоторым поверьям, «двдушником» мог стать ребенок, которого повторно допустили к материнской груди (Торунь).

Представление о существовании души вне тела распространено на Балканах (серб. *змајовит човек*, черногор. *здухаћ* и другие персонажи, устремляющиеся в бой с непогодой и вредоносными МП, чтобы защитить свои земельные угодья или завоевать чужие), однако именно в карпатском ареале оно связывается с мифическими существами с двумя душами (или двумя сердцами).

В Верховине к подобным МП относятся также ведьмы, колдуны (закарпат. *босорканя*, *борсоканя*, *босоркун*, *борсокун*, наименование венгерского происхождения, подробнее см.: Усачева 2008), что имеет аналогии у балканских славян (серб., хорв. *veštica* ‘ведьма’ может приносить вред людям во время своего ночного сна, когда ее душа покидает тело, чтобы пить кровь людей, душиить их и т.п.). В Верховине зафиксировано: «*Двадушник* – то, што и босорканя» (Колочава); «...*босоркун*, такее с двома серцями» (Торунь). При этом, как правило, указывается, что ведьма или колдун «ходят» после смерти. Некоторые собеседники «дводушные» этих МП связывают со способностью к оборотничеству. Так, рассказ жительницы Колочава о типичном для колдуна превращении в бочку, которая катилась в полночь перед припозднившимся прохожим и которую прохожий порезал ножом, после чего на другой день вокруг говорили: «Ктось так жида порiзал!», завершился словами: «...уже *двдушник* якејсь...», як ся у бочку перетвориў». По своим функциям закарпатская ведьма близка восточнославянской: она отбирает молоко у коров, вредит молодоженам и насылает порчу на людей. При этом отдельные словесные клише могут указывать на близость к балканской ведьме и иным МП, поедающим младенцев, пьющим кровь людей, и т.п.: например, о ведьме, отнявшей у коровы молоко, сметану, а также о ведьме, пришедшей ночью и навредившей здоровью хозяев, принято говорить: *борсоканя укусила* (Колочава).

Карпатская специфика в сфере народной мифологии Верховины проявляется в представлениях о персонажах, способных управлять тучами, бурей, непогодой. Эта способность приписывалась проживавшим некогда в селах реальным людям. В селах около Торуньского перевала их называли *бурівники*, в Колочавае – *звіздарями*. Такой человек мог разгонять бурю, градоносные облака руками и молитвой (заговорами), например: «Дід, што знав спирати бурю. Клав на дорозі прясло, пліт городив, и вставав там, шось там вин знимав руки до неба и штось там гойкав. И буря поверталася, ишла, выправляв тучи на полонину, на пустыни, на хашчи. И у село буря не прийшла, верталася на полонины» (Торунь). В Титковцах рассказывают, что раньше в Торуне и попу, и «буривномуку» люди платили деньги за разгон туч, но поп велел людям не платить денег конкуренту, после чего могущественный *бурівник* при ближайшей оказии навел бурю на многочисленные земельные угодья попа: вокруг все осталось нетронутым, а пострадала только «батлѣжия попівська». У балканских славян аналогичные функции имеют западносербские МП *градобранитель*, *облачар* и т.п. (см.: СД 3: 452). На Карпатах такой повелитель туч может выступать и как предводитель летающего змея, приносящего непогоду (румынская, словацкая, южнопольская и западноукраинская традиции); известны также севернохорватские и словенские параллели, связанные с представлениями о чернокнижнике, летающем верхом на змее, с помощью которого он управляет тучами и стихиями (см.: Белова, Виноградова 2010: 48).

Представления о летающем змее, драконе, именуемом здесь *шаркань* (лексема венгерского происхождения), известны практически всем карпатским народам. По своим функциям летающий змей, приносящий непогоду, аналогичен южнославянским (серб. *(х)ала*, макед. *ламја* и т.п.) и румынским (*bălaur*, *hala*) МП. *Шаркань* появляется на дороге, на меже, около воды – если человек там присядет, то его может убить громом; *шаркань* – что-то страшное, «третья» сила (Торунь); «шаркэнь, шо изьдала людей; она літаюча была, тая шаркэнь» (Титковцы); *шаркань* – «нечисть» с семью головами, может быстро летать; *шаркань* – существо наподобие змеи, но с двумя-тремя головами, живет в воде, в Синевирском озере, поэтому в озерах опасно купаться (Колочава). От жительницы, проживавшей в юности в с. Негровец, которое примыкает к с. Колочава, удалось записать и сведения об огромном змее, якобы зарытом в земле: «Знали, што у земли е шаркань – голова туй у тенетови [на кладбище], а хвуст му у полонину, у земли». Во всех обследованных селах представления о *шаркане* как о летающем змее в настоящее время несколько размыты, как правило, *шаркань* ‘злой, агрессивный человек’ (Колочава), ‘змея, удав, гад’

(Торунь, Титковцы), а также и 'волк', 'лесной зверь', 'нечистая сила', 'бешеная собака' (Прислоп), 'ведьма' (Торунь). Выражение *злая (злэй), як шаркэнь* по отношению к сварливой женщине (или недоброжелательному мужчине) известно повсеместно.

Народная мифология закарпатской Верховины включает также и множество других поверий, известных в той или иной мере всем славянам (о душашей людей по ночам «море»; о главном змее с блестящими рожками, свистом созывающем гадов; о дьявольских кладах и т.д.), которые до сих пор живо сохраняются в памяти местных жителей, но остались за рамками этого краткого очерка об особенностях закарпатских МП.

Литература

- Белова, Виноградова 2010 – *Белова О.В., Виноградова Л.Н.* Из словаря «Славянские древности». Чернокнижник // Славяноведение. 2010. № 6. С. 45–49.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. 1. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 96–161.
- Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009. 2-е изд.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2009. Т. 1–4.
- УЗГ – Українські закарпатські говірки. Тексти. Ужгород, 2004.
- Усачева 2008 – *Усачева В.В.* Этнокультурная и языковая интерференция в карпатском регионе // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008. С. 158–179.

М. Н. Толстая

ПОТИНКА И БАЯНИЕ В ЗАКАРПАТСКОМ СЕЛЕ СИНЕВИР

Потинка (< *потяти/потинати* от *-тяги, -тну* ‘рубить, резать’) – по синеви́рским народным представлениям, смертельная болезнь (вылечить ее обычными способами невозможно), насылаемая *босоркуном*. В отличие от распространенных представлений о босорках как демонических существах, по ряду признаков сближающихся с восточнославянской ведьмой, западнославянской *богинкой* и южнославянскими демонами-двоедушниками (Усачева 1995), в Синеви́ре считается, что *босоркун* (жен. *босорканиа*) – это человек, родившийся с хвостом, который при жизни не проявляет никаких демонических свойств. Но после смерти он может *потяти* кого-то из своего рода (до седьмого колена). Чтобы этого не случилось, его следует похоронить, заткнув в зубы осиновою затычку. Единственным спасением от *потинки* является *баяние* – наговаривание специального лекарственного средства (*бая*). Специальные виды бая применяются для лечения ревматических болей и рожистого воспаления. В публикуемых ниже текстах рассказывается также о правилах обращения с баем и обучения баянию.

Приводимые ниже расшифровки магнитофонных записей продолжают серию публикаций диалектных текстов на темы традиционной народной культуры Закарпатья, записанных в экспедициях Института славяноведения под рук. С.Л. Николаева (см. лит.). Расшифровка магнитофонных записей и перевод принадлежат автору. Диалектный материал приводится в аллофонической транскрипции, принятой в карпатских экспедициях (см. Николаев 1995: 107; отметим лишь, что буква *o* обозначает задний гласный средневерхнего подъема, соответствующий этимологическому **у* [рус. *ы*]). В диалектных записях в квадратных скобках даются пояснения; также в квадратных скобках приводятся вопросы собирателя, обращенные к информанту. Пауза или перебив в речи информанта обозначается двумя точками, перерыв в записи или в расшифровке — знаком [...]. Знаки препинания отражают фразовую интонацию и синтаксическое членение текста.

Работа выполнена в рамках Программы ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей» (проект «Восточнославянский диалектный корпус: праславянское наследие и лингвогеография»).

Цимбота Анна Степановна, 1940 г.р. Запись М.Н. Толстой и М.М. Валенцовой, 2001 г. (кассета 87В)

[...] А, molokó vüdbírat totó vōřožíl'a, on-taká. A bōřorkún lřš potfínat. Tréba bájatí, bo ář nř pobájut.. tkó znáje bájatí. A ják nř pobájatí, ta wmré. [MT *А коровам он не вредит?*] To bōřorkún koróvam n'ě. [MT *Потинает – то як бы з очей?*] N'ě! Bolft. Bolft sérce, taj tvrdo bl'ujé, taj dále jak nřc nř pomayáti, ta tág bolft, ták uslábné, řčo ws'ó vütkáže, ták řo umré. Umré, ř spráwd'i umré. U nás túj u Sinevirú ta.. odén ženfti s'a xōt'iw, ta užé xodfív klfkatí na svál'bu, užé dóma ws'ó naporováli bóli.. no pak na svál'bu parújud dōwyo, né.. za wdén dēn' s'a svál'ba nř naporúje, aj řčós' tó.. pečút, to.. tkó znáje řčo wžé, lřš takóje řčós'.. varft s'a wžé na dēn' peret svál'bō, a totó řotújut takóje maj skóro. Nō ta wžé xodfív na svál'bu klfkatí, ta řot'álo řo. Nō ta řot'álo, pak taj totó.. molodój ženft s'a, ta rás.. [nř d]javáv s'a, a dále ř křisfív s'a taj bojáv s'a kazáti, a dále ř upōvív, řčo bolfd řo. Nó taj upōvív, řčo bolfd řo, taj nř ználi řčo, no pag bolft řōs' – kážut, lřš ták móže zabōl'ilo, taj povézli dále ř w bólnic'u, ájbo koj užé popozdfli, [dokolf] wže uvíd'ili, řo tó pótřjka, ják mu začáli nōxt'i s'nfti, ta wže púzno bólo, užé nř pomoyló nřc, užé mūs'iw uméřti. Ta w tód dēn' pōxorōn u n'ōyo bów, kolí mála bóřti svál'ba. Řot'álo řo bólo. [MT *А давно то было?*] Cř dawnó toto bólo.. Dēs'.. dēs' kolo tríc'ed' řōdū. [MT *А ичто треба было робити?*] Bájatí tréba bólo. Tkó znáje bájatí. No ájbo.. [MB *С чего то стало?*] Nó pak ta řot'álo řo. Pak.. začálo řo tág bol'fti, ta pótřjka. [MT *То босоркун зробив?*] Та bōřorkún.

[...] no řčó řče, kolí pútne, ta totó.. řasnók é dátko nōřti kolo sébe. Vat'.. jak nř znájež bájatí. Taj n.. taj tkōs' nř znáje tř pobájatí. Та řčé kážut, řo wz'áti.. u řúm xódiř, óbuw, ta z l'ívoyo tōyo wz'áti ta nas'c'áti támkō, samóje řōbí nas'c'áti, ta trf rás řōbí w rót uz'áti, taj totó dúže plátno. [MT *Та взяти та плюнути?*] Nas'c'áti! [MT *Да, а в*

[...] А, молоко отбирает это *ворожиля*, такая. А *босоркун* только *потинает*. Надо *баять*, потому что если не побаяют... кто умеет баять. А если не побаять, то умрет. [MT *А коровам он не вредит?*] Босоркун коровам – нет. [MT *Потинает – это как сглаз?*] Нет! Болит. Болит сердце, и сильная рвота, и дальше если никак не помогать, то так болит, так заболает, что всё откажет, так что умрет. Умрет, и вправду умрет. У нас здесь в Синевице.. один хотел жениться, и уже ходил приглашать на свадьбу, уже дома всё приготовили.. ведь на свадьбу готовят долго, не.. за один день свадьбу не приготовить, а.. пекут, и.. кто знает что, ну такое что-то.. варят уже за день до свадьбы, а это готовят такое раньше. Ну и уже ходил приглашать на свадьбу, и его *потяло*. Потяло, и это.. молодой женится, и сначала не хотел говорить, а потом и решался, но боялся сказать, а потом и сказал, что у него болит. Ну, сказал, что у него болит, и не знали, в чем дело, ну болит что-то – говорят, может, просто так что-то заболело, и повезли потом и в больницу, но уже когда было поздно, и когда уже увидели, что это *потинка*, как у него начали синеть ногти, и уже было поздно, уже ничего не помогло, уже должен был умереть. И в тот день были его похороны, когда должна была быть свадьба. Его *потяло*. [MT *А давно это было?*] Давно ли это было.. где-то.. где-то лет тридцать назад. [MT *А что надо было делать?*] Баять надо было. Кто умеет баять. Или.. [MB *Отчего это произошло?*] Так *потяло* его. И.. стало у него так болеть, эта *потинка*. [MT *Это сделал босоркун?*] Босоркун.

[...] Ну что еще, когда *потнет*, то вот чеснок некоторые носят с собой. Или.. если не умеешь баять. И не.. и никто не умеет тебе баять. То еще говорят, что *взять*.. в чем ходишь, обувь, и из левого того *взять* и помочиться туда, сам себе помочиться, и три раза себе в рот *взять*, и это очень действительно. [MT *Взять и выплюнуть?*] Помочиться! [MT *Да, а*

рот взяти та плюнути?) Та dé! Prümknúti! [MT Прюмкнути. У ліву..] У l'ívu.. z l'ívoji noḡw w óbuw sobí, užé w čómu-s' obúta, w čómu xódiš obúta, no ta wz'áti ta nas'c'áti, ta trí rás u rót uz'áti ta prümknúti, ta kážut šo totó plátno tá ɣt bə pobájaw. [MT Ага, сам собі.] А́jno. [MT А яков руков то треба?] Ruków ni ɣr'áje rólɪ, a l'fš ščo z noḡw l'ívoji. [MT А то хоть коли може?] No pak jág bə t'a pət'álo! [MT Як так уже..] No pak ščós' t'a tág bolít, ta nijákoje tɪ l'ikárstvo ni pomáyat. No ta ni znáješ ščo tɪ jé. A bájati n'íkomu, bo nrtkó ni znáje. Jag bə tebé popá.. dēs' pət'álo, ta nrtkó ni znáje u váz bájati, no ta ščo šče robítɪ, taj l'ikó tɪ ni pomáyájut n'íe, bolít' t'a, sérece t'a bolít, bl'uváti t'a t'áyne, zuml'ívaš, umíraš, vídít tɪ s'a, šo l'fš oštálo tɪ s'a.. píe'ic'ko do smér-tɪ. No ta šče totó popróbovatɪ. Us'c'áti s'a u.. z l'ívoji noḡw wz'áti w čím-iz' bóla obúta, ta nas'c'áti, ta svóyo močú trí rás prümknúti, taj kážut šo totó dóbne. To táy ɣt bə pobájaw. Bo já znáju, šo kol'f mójɪ xlópe'i l'fš w ármiju, ta.. totó, ta já im s'ák kazála, ščo jag bə dēs' u.. slúčaj, šo víd'ilo bə tɪ s'a, šo.. bolít ta ni pomáyat tɪ.. pak u sančáz'z' berút uw ármiji. No ájbo totó tɪ ni pomáyat, ta wz'm'f sobí.. u čúm xódiš obútoj, ta z l'ívoji noḡw, ta málo naščf, ta totó trí rás sob'í prümknf, máln'ko w rót, píe'ic'ko. Ták is tóyo.. is tóji óbuvi. Pak a totó móš, ják l'fš.. ják l'fš umírat čel'ádnrk. [MT А там якась е молитва, як вот так..] Pak totó ja ni znáju, tkós'.. tkóz' znáje, jednó znájut totó. Ábo totó s'a tré učítɪ l'fš na S'atój večúr. [MT Шо треба?] Na S'atój večúr báj učat s'a. L'fš na S'atój večúr. Taj.. ni jíst. Ráno-s' ustála, ta ni jístɪ, ón' dále večér'atɪ. Užé ščo s'a naporúje na S'atój večúr, ta wže večér'atɪ, a čerez dēn' ni jístɪ n'íe. [MT То шостого..] Áš xóčeš s'a naw'fítɪ bájati. No ta.. taj s'ák na káž-doj S'atój večúr tréba totó wsé powtór'áti, ta s'ák ni jístɪ, bo áš-is' jíla, to totó tɪ ni plátno. Taj áš ni powtór'ála-s'. Tó znájež bájati, a s'óyo-z' ɣódu zabóla na S'atój večúr ta ni powtór'ála-s', ni proɣovoríla-s'. – Nɪ plátno za tóbów búde. [MT А ичо, треба

в рот взять и выплюнуть?) Да нет! Проглотить! [MT Проглотить. В левую..] В левую.. с левой ноги в обувь себе, уже в чем ты обута, в чем ходишь обути, и взять и помочиться, и три раза в рот взять и проглотить, и говорят, что это действует так, как будто побаяли. [MT Ага, сам себе.] Да. [MT А какой рукой это надо?] Рукой не играет роли, а важно, что с левой ноги. [MT А это можно когда угодно?] Ну так если бы тебя потяло! [MT Когда уже так..] Ну что-то у тебя так болит, и никакое тебе лекарство не помогает. И не знаешь, что с тобой. А баять некому, потому что никто не умеет. Если бы с тобой случилось.. где-то потяло, и никто не умеет у вас баять, тогда что еще делать, и лекарства тебе никак не помогают, болит у тебя, сердце у тебя болит, тошнит, падаешь в обморок, умираешь, кажется тебе, что осталось тебе только.. чуть-чуть до смерти. Так тогда еще это попробовать. Помочиться и.. с левой ноги взять, в чем была обута, и помочиться, и свою мочу трижды проглотить, и говорят, что это помогает. Это так, как если бы побаяли. Я знаю, когда мои хлопцы уходили в армию, я им так говорила, что если бы вдруг.. случай, что казалось бы тебе, что.. болит и не помогает тебе.. ну в санчасть берут в армии. Но это тебе не помогает, то возьми себе.. в чем ходишь обутой, с левой ноги, и немощно помочись, и это трижды проглоти себе, немощно в рот, чуть-чуть. Так из этого.. Из той обуви. Ведь это можно, если прямо.. если прямо умирает человек. [MT А там какая-то есть молитва?] Ну это я не знаю, кто-то.. кто-то знает, некоторые знают это. Но этому надо учиться только в Сочельник. [MT Что надо?] В Сочельник учатся баю. Только в Сочельник. И.. не есть. Встала ты утром, и не есть, только потом ужинать. Уже всё будет приготовлено в Сочельник, тогда уже ужинать, а в течение дня ничего не есть. [MT Это шестого..] Если хочешь научиться баять. Ну и.. и так в каждый Сочельник надо это всегда повторять, и так не есть, потому что если ты поела, это не будет действовать. И если не повторяла. Ты умеешь баять, а в этом году забыла в Сочельник и не повторяла, не произнесла. Твой бай не будет действовать.

проговорити..] По.. ύγοvorίτι τόδ бай. [МТ Коли?] На S'atój vēčūr! [МТ Но коли?] Pak u dēn! Pēred.. né, pēred vēčēr'ī ščē. [МТ Перед вечера.] Јó. Хот' kól' u dēn', kolf-s' má-la čas, toydō-s' totó ύγοvorίla, čeréz dēn'. [МТ А значит, треба постити?] Póstiti. [МТ А якшо ткось не постив, то буде сила?] Já ni znáju, ci máje totó jakú sflu. No pak a u subótu ni pōs'c'at, taj u neđ'íl'u ni pōs'c'at, aš S'atój vēčūr u subótu vať u neđ'íl'u. Та ni pōstit' s'a. Ni pōs'c'at. [МТ А якшо бы не постив то..] Taj ni yovorív totó, taj ni plát-no za ním. [МТ А якшо не постив а говоришь?] Nó ta u subótu ta w neđ'íl'u móže zrána yovoríd, dók iščē ni jív. Pak čím-ís' ustála, to tákoj-ís' ni jíla, aj málo maj záras budés, ščōs' u rót uz'més. [МТ А як то знати, то договариваются, ичо «я хочу знати баяти», да?] No pak ják.. znáješ, šo jakás' u sus'íd'iy znáje bájati. Та ščōs'.. kóyos' u tébe zaból'ilo, ci tebe zaból'ilo ta tkōz' bizít, ci.. ci kōyos' u váz zaból'ilo ta tó bizítš. Та.. ci w noč'f' zbužáš, ci w dēn' id vēčeru prídješ – ta jój, tréba, ták zaból'ilo kōyos' ta tréba bō bájati. Ci tō bis' pobájala. – No taj soylasít s'a bájati. [МТ А як учитися, то у такого..] U takóyo učít' s'a, ta čúješ, na S'atój vēčūr Iščē. [МТ То треба йому казати, ио «я хочу научитися»?] «Já xōčē nawčít' s'a», aš iščē xōčē nawčít'! Bo ne xōt' tkó i xōče. [МТ И коли овюн тогда учит, перед вечера?] Perét. Pēred vēčēr'ow. [МТ И говорит тоты слова?] Аγά. [МТ А ци там много слов?] Já ni znáju. Bo já sesé ni znáju. Taj.. taj kážut šo i «Óče náš» s'a vídáv yovorít, «Óče náš». Iz molítw. Аγά.

[...] Tó zúbō vať ščōs', nóyw vať ščōs' takóje, ta é kol'f' ták šo bolít.. né bolít t'a odén zúp, aj bolít t'a ws'í w rōt'í, ta kážud yōstēc' stáv, ta yōstěz' bájut. Tkó znáje bájati yōstēc'. Né táy γι pótnyku, Iščē.. yōstēc'. Nó abo totó bájut na vōcc'í, ta tōw vōtkow mastít, ajbo totó wže tréba wsé.. tōw vōtkow mastít, bo totó dále móže jag bō.. jág bō w t'a ni bōlo toyó bajú, jág bō totá šo ti bájala, a vōtkw w t'a wže tōji njjé, ta obw umélla, ta kážut šo totó móže rozdúti ws'ú yōfow ci ws'ú nóyu,

[МТ А что, нужно произнести..] Проговорить этот бай. [МТ Когда?] В Сочельник! [МТ Но когда?] Так днем! Перед.. нет, перед ужином еще. [МТ Перед ужином.] Да. Когда угодно днем, когда у тебя было время, тогда ты проговорила, в течение дня. [МТ А значит, надо постить (не есть)?] Постить.. [МТ А если кто-то поел, то будет сила?] Я не знаю, есть ли у этого какая-то сила. Ну в субботу не постят, и в воскресенье не постят, если Сочельник в субботу или в воскресенье. То он не постится. Не постят. [МТ А если бы не постил, то..] И не говорил это, то у него не будет действовать. [МТ А если не постил, а говорил?] Ну в субботу и в воскресенье, может, утром говорит, пока еще не ел. Так ты как только встала, то сразу ты не ела, а только погода будешь, что-то возьмешь в рот. [МТ А как это, договариваются, что «я хочу научиться баять», да?] Ну как.. знаешь, что какая-то по соседству умеет баять. И.. у кого-то у тебя заболело, или у тебя заболело, и кто-то бежит, или.. или у кого-то у вас заболело, и ты бежишь. И.. или ночью будишь, или днем к вечеру придеешь – йой, нужно, так заболело у кого-нибудь, и нужно бы побаять. Не побаяла бы ты. – Ну и согласится баять. [МТ А если учиться, то у такого..] У такого учиться, и, слышишь, только в Сочельник. [МТ Это надо ему сказать, что «я хочу научиться»?] «Я хочу научиться», если еще хочет научиться! Потому что не всякий и хочет. [МТ И когда он тогда учит, перед ужином?] Перед. Перед ужином. [МТ И говорит эти слова?] Ага. [МТ А много там слов?] Я не знаю. Потому что я этого не знаю. И.. и говорят, что и «Отче наш» вроде говорится, «Отче наш». Из молитвы. Ага.

[...] Это зубы или там ноги или что-то такое, то вот когда так что болит.. Болит у тебя не один зуб, а болят все во рту, это говорят гостец случился, и бают гостец. Кто умеет баять гостец. Не так, как потинку, а.. гостец. Но это бают на водке, и этой водкой мазать, но это уже надо всё время.. этой водкой мазать, потому что потом может [случиться].. если бы у тебя не было этого бая, если бы та, что тебе баяла (а водки у тебя уже этой нету), если бы умерла, то говорят, что это может раздуть всю голову или всю ногу,

dé.. dé-s' užé mastfla. Totó pag berút sobjí ta wsé wótkw tám dolrvájut, obwó bólo kápeľka wsé tóyo.. staróyo, dáwnojo. Ta s'vížom usé do.. [MT *A, to mož dolivati.*] Móž dolrvátr, móž dolrvátr wsé u totú butľku, ni spól'zovatr ws'ó, aj jak málo užé w t'á lřš málo, ta wsé s'vížojo dolrvátr w totó. Totó móš užé dále dolrvátr i dolrvátr i dolrvátr, dóg žřješ. Já k u t'á je bájanajo. [MT *И то на любого уже помагат или..*] Lřš tobjí, lřš tobjí, aš tobjí bájano, taj lřš na totú xvorótu, dé tí bájalř. No pak užé.. bolřt t'a ci noyá, ci řolová, ci zúbw ci ščo, ta tobjí wže pomáyat. No a wžé.. a na řnčaku xvorótu n'é, lřš ná řostéc'. Na zastúdu. ří.. tó bis' kazála «řéwma», ci ják.. mlořdí trpér' kážut, a dáwnó kazálř řostéc'. [MT *И наприклат якшо мені помагат, то мамі не буде помагати?*] N'ét, mám'i.. mám'i, seřtr'í.. n'án'ovi, brátovi totó wže ni pomáyat, lřš tóčno tobjí, aš tobjí bájano. [MT *А як, то баяти треба у вечері чи коли, чи зрана?*] No já wže sesé ni znájú, sesé řostéc' mo.. kolř bájut, a pótrřku bájut kolř pútne. To w tót momént tákoj bižát bájatr, bo.. bo tó bolřt. No a řostéc' řdžé bájatr.. A ja znájú, krásnic'u primowľájut ráno dok sónce ni zójde wat' u večér'i jag zájde. [MT *Як?*] Krásnic'a je takóje.. takóje ři čřřák, lřš takóje ščo.. krásnic'a, ták řozdúje čřřavo, šo ne.. onó ni čřřák, taj ne znátr, ščo totó je, ta kážut krásnic'a, u vás takóje ci kážut? [MT *Не кажут, но я розумію, то буває и на..*] Na t'řl'i dēs'. Nó ta krásnic'u primowľájut trř rás. Obvívájut čerľenóm polotnóm, ta páľat povřsma, ta ščoš' tám šepčut, – nó ta totó primowľat s'a lřš ráno, dok sónce ni zójde, wat' u večér'i jak sónce zájde. [MT *А як то палят повесмо?*] No pak máľn'ko povřsma.. takóyo z ľenu povřsma čřř-čřřt', ta ščoš' tám šepče ta čřřt' zapáľt takóje čřřt'-čřřt', krořótku. [MT *То коло..*] Kolo tóji.. boľ'áč.. de.. pak ci na noř'í, ci na ruč'í, ci.. déž' dé t'a bolřt, já ni znájú, ta tám kolo tóyo. Tó sobjí ľážeš, áž dēs' na takúm mřs'ci, a áš na noř'í bw bólo ta řid'řla bis', až dēs' ta.. ta ľážeš, ta oná totá ščo trř báje, ta tám trř..

где.. где ты мазала. И поэтому берут себе и всё время водки там доливают, чтобы всё время была капелька того.. старого, давнего. И свежим всё время до.. [MT *A, это можно доливать.*] Можно доливать, можно всё время доливать в эту бутылку, не использовать всё, а если мало уже у тебя, то всё время свежего в это доливать. Это можно уже потом доливать и доливать и доливать, всю жизнь. Если у тебя есть баяное. [MT *И это любому помогает или..?*] Только тебе, только тебе, если тебе баяно, и только от той болезни, где тебе баяли. Ну.. болит у тебя нога, или голова, или зубы, или что, и тебе уже помогает. Ну а уже.. а от другой болезни нет, только от гостца. От простуды. Как.. ты бы сказала «ревматизм», или как.. молодые теперь говорят, а давно говорили *гостец*. [MT *И например, если мне помогает, то маме не будет помогать?*] Нет, маме.. маме, сестре, папе, брату это уже не помогает, только точно тебе, если тебе баяно. [MT *A это надо баять вечером или утром, или когда?*] Ну я уже это не знаю, это гостец.. когда бают, а *потинку* бают когда *потнет*. То в этот момент сразу бегут баять, потому что.. потому что это болит. Ну а гостец идешь баять.. Я не знаю, *красницу* [рожу] заговаривают утром, пока солнце не взойдет, или вечером, когда зайдет. [MT *Как?*] Красница это такое.. такое как нарыв, но такое.. красница, так сильно опухнет, что не.. это не нарыв, и неизвестно, что это, и говорят *красница*, у вас говорят такое? [MT *Не говорят, но я понимаю, это бывает и на..*] На теле где-нибудь. Так *красницу* заговаривают трижды. Оборачивают красным полотном, и сжигают повесмо, и что-то шепчут, – и это заговаривают только утром, пока солнце не взойдет, или вечером, когда солнце зайдет. [MT *А как это жгут повесмо?*] Ну так немножко повесма.. такого изо льна повесма чуть-чуть, и что-то там шепчут и немножко зажгут такое чуть-чуть, капельку. [MT *Это около..*] Около этой.. боляч.. где.. ну или на ноге, или на руке, или.. где-то, где у тебя болит, я не знаю, так там около того. Ты себе ляжешь, если где-то на таком месте, а если на ноге бы было, ты бы сидела, а если где-то.. то ляжешь, и она, та, что тебе бает, там

čerleninow dówkola, tréba jakús' r'ándu čerlenu, ta =bówje dówkola, ta..

[...] N'é, ni jednáko γovorít s'a. [MT *A робится?*] Taj róbit s'a ni jednáko. [MT *A як?*] Pak.. totó γostéc' ti pobájut, ta nesés' sobí dómú samá, taj dále s'a mástrš kolí.. kolf t'a dúže bolít. A pótnjka – kolí.. ti bájut, idéz bájatr kómúz', bo kóyos' u vás pot'álo, ta idéz bájatr. Prjžslá-s', pobájala ti totá, poklála ti na stoléc', ci wže.. ci dēs'.. dé ti poklála, – tó berés' i idéz dómú, i ni máješ s'a p=óbziratrí, obzirátrí s'a. Ni móš s'a z bajóm obzirátrí, ni móš s'a klan'átrí, ni móš ni s kóm γovorít, Iš prjžt' it tómu koyó bolít, kómú totó pobájano, ta dát mu.. trí rás prümknútrí, pomastítrí lícé, čoló, kolo sér'c'a, rúkω málo, taj drúyoje dēs' kolo poróya perevernútrí tág dúba. [MT *Як?*] [показывает] Qc'ák, nó naprıklát iz ot'aków fínžow bis' išlá, ta.. no a túj bō ti nabája.. túj bō ti bájalr, w s'új fínž[i]. Sesé to sobí berés'.. sr.. u nás obwóčno s poyaróm bizát. No ta tóim bajóm prxódiš, ta wže tojó.. xvóroyo pomástiš, taj dáš mu málo prümknútrí tojó bajú, a.. pak a ščé s'a wstáne, tóji vodó. Máln'ko s'a wstáne. Ta rdúd dátko püt špórom, a dátko túj kolo poróya, ta oták sesé zróbít [перевернет]. Toták stojt do rána. A.. kolf bō totó w dēn' ni bólo, cí u večēr'i, cí w noč'i, toták stojt do závtra ráno. [MT *A дале что? A рано?*] Pak a ráno sobí wz' mēs fínžu ta pomóješ.

[...] jó, ták iz oγn'óm šo bájut, šo kolí pótnjka, vüt pótnjkō bájut. [MT *A вод потинки там бере ся огонь.*] Kladút.. wúylkō trí ci kúl'ko bál'at iš špóra. Aš njjé ú.. oγn'á w t'a w xóž'i njjé, to toydó s'irkačúw zapálr. S'irkačú pálr't ta w vódu méce. Nó ta beré časnok, zubók časnokú, taj dōrú, taj rylú, taj vodó s'acēnoji. Ta wže wná totó tám šēp-če, ta ták rylow sobí ščós' tám róbit toták totó ws'ó, taj predáz' dále. [MT *Так из углов и з.*] Is tóim us'óm. [MT *И с чесноком?*] Угу. [MT *A як пати давати, то вынимає ся?*] Nó, pak [tat'] vřdáv totó.. pí'ic'ko čút'čút' vodó zásceš poprí totó. [MT *A игла там стоит?*] Jó. [MT *A коли перевратт ся, то..*] Tám. [MT

тебе.. красным вокруг, нужно какую-нибудь красную тряпку, и вокруг обмотает, и..

[...] Нет, говорится не одинаково. [MT *A делается?*] И делается не одинаково. [MT *A как?*] Ну.. гостец тебе побаяют, и несешь себе домой сама, и потом мажешься, когда.. когда у тебя очень болит. А потинка – когда.. тебе баяют, идешь баять кому-то, если кого-то у вас потяло, и идешь баять. Ты пришла, тебе та побаяла, положила тебе на стул, или куда тебе положила, – ты берешь и идешь домой, и не должна оглянуться, оглядываться. Нельзя с баем оглядываться, нельзя здороваться, нельзя ни с кем говорить, только прийти к тому, у кого болит, кому это побаяно, и дать ему трижды проглотить, помазать щеки, лоб, около сердца, немножко руки, а остальное где-нибудь около порога перевернуть так вверх дном. [MT *Как?*] Вот так, ну например ты бы шла с вот такой чашкой, и.. а тогда бы тебе набаяла.. там бы тебе набаяли, в этой чашке. Это ты себе берешь.. или.. у нас обычно со стаканом бегут. Ну и приходишь с этим баем, и уже того.. больного помажешь, и дашь ему немножко проглотить этого баю, а.. ну а еще останется, этой воды. Немножко останется. И идут – некоторые под печью, а некоторые тут около порога, и вот так это сделают [перевернут]. И так это остается до утра. А.. когда бы это днем ни случилось, или вечером, или ночью, так остается до завтрашнего утра. [MT *A потом? А утром?*] Ну а утром возьмешь себе чашку и помоешь.

[...] Да, так с огнем баяют, когда потинка, от потинки баяют. [MT *A от потинки там берется огонь.*] Кладут.. три уголька или сколько вываливают из печи. Если нет у.. огня у тебя в доме нет, то тогда спичек зажжет. Спички жжет и бросает в воду. Ну и берет чеснок, зубчик чесноку, и дору, и иглу, и святый воды. И уже она там это шепчет, и так иглой что-то там делает так это всё, и потом отдает. [MT *Так с иглой.*] С этим всем. [MT *И с чесноком?*] Угу. [MT *A когда дают пить, то это вынимают?*] Ну, так наверно это.. немножко чуть-чуть воды пососешь около этого. [MT *A игла там находится?*] Да. [MT *A когда переворачивают, то..*] Там. [MT *Тоже с иглой.*] Да. [MT *A*

Тоже з иглов.] Јó. [МТ А потому де то?] Wz'átri sobí yét. [МТ Внутренность?] Јó. [МТ А чеснок?] Pak a časnoók u nás umítujud yét, užé. [МТ А як гостець, то як?] Pak a jág γostęc', ta totó lřš na vócc'i bájut. [МТ Ну а як на водці? Берут водку и..] Pak.. pak prinéseš sobí z dómü vótkw, ta na túm tí pobáje, taj óz'měš sobí totó dómü. [МТ Шось вона пошепче?] Šós' pošéřce tám, jó. [МТ А нич ся не кладе?] N'é. [...] [МВ Что нельзя, когда несешь бай? Оборачиваться, здороваться?] Obertátri s'a ni móš, klan'átri s'a ni móš. Napřiklat, to' bis' mené str'ičála, cr já tebé bim istr'ičála, ta já bim s'a črníla šo já tebé ni poznajú. Nó a.. to' bis' s'a móže i wbídíla, šo.. nič, púšlá ták. No ábo.. jág bww tobí ni bólo, ni móš, ni mó.. já bim s'a tobí ni klan'ála. Jág bww tobí obídnó ni bólo, já bim tí s'a ni klan'ála, bo já jdu bo obw' tomú pomoylo, qbww ni wmer. To' biz' dále pón'ala, čoyó totó bólo, pís'la, užé jag biz' znála, šo toyó bólo pot'álo. No toydó.. bww obít-črvo s'a wčrnílo [narazú]. [...] No ta koyó.. koyó bis' ni str'ičála, odnó za drúyom bis' istr'ičála, ta níkómu s'a ni móš klan'átri, né lřš ođnómu. Níkómu.

Ковач Елена Ивановна, 1933 г. р. Зап. С.П. Бушкевич, 1993 г. (кассета 31В)

Tuj jennú žúŋku bólo pot'álo, dúže wme-rála. U nas pótŋjka kážut. L'ikari to ni do[pp]omóžut, až bww štó ovún umírat. (I mója máma w sórok šíz' γódu lřš umélla.) I prijšlí za mámow, a já taká bóla-m [маленькая], [...] – i káut – jój, pót'te, bo umírat Mar'ija. – γí, štó je? – S'ák i s'ák. Túj-kw štó – dví níx na γrobw býli. Znájete, u nočí na tenětú na γrobw. [Тко бие?] Máma ta iščé jedná žúŋka. Na ttú γlínu, i na túj γlín'i bájut. [На какой глини?] Iz γróbá, wz'átri γlínw i néstr jú skóro. [А з якого гробу, всё равно з якого?] U nás kážud γrúb, de mértwo-γo poxorón'át. [Так но новый гроб?] Novój, xot' jakój, γrúp. Sé γrúp klíčut. I γlínw berút, i ni s'mijud γovorítŋ jedná do ođ-nojí, i ták idúd dómü. I tág za nímr kún' tvérdo bý, bílój! Ščo.. a oní nġ.. a ni móš s'a i p=óbzŋratŋ, lřš čújut izzádu s'ák tr'opónit, tr'opónitŋ iza níx. A ni s'milŋ s'a

потом это куда?] Забрать себе оттуда. [МТ Внутренность.] Да. [МТ А чеснок?] Ну а чеснок у нас выбрасывают уже. [МТ А если гостец, то как?] Ну а если гостец, то это только на водке банот. [МТ Ну а как на водке? Берут водку и..] Ну.. принесешь себе из дому водки, и на ней тебе побает, и возьмешь себе это домой. [МТ Что-то она пошепчет?] Что-то пошепчет там, да. [МТ А ничего не кладут?] Нет.

[...] [МВ Что нельзя, когда несешь бай? Оборачиваться, здороваться?] Оборачиваться нельзя, здороваться нельзя. Например, ты бы меня встретила, или я бы тебя встретила, и я бы делала вид, что я тебя не знаю. Ну а.. ты, может, и обиделась бы, что.. ничего, пошла так. Но.. как бы тебе ни было, нельзя, нельзя.. я бы с тобой не здоровалась. Как бы тебе обидно ни было, я бы с тобой не здоровалась, потому что я иду для того, чтобы тому помогло, чтобы не умер. Ты бы потом поняла, в чем было дело, после, уже когда бы ты узнала, что того потяло. Но тогда.. казалось бы обидно сразу. [...] Ну кого.. кого бы ты ни встречала, одного за другим бы встречала – ни с кем нельзя здороваться, не только с одним кем-нибудь. Ни с кем.

Здесь однажды одну женщину *потяло*, совсем умирала. У нас говорят *потинка*. Врачи тут не помогут, он всё равно умрет. (И моя мама умерла всего в сорок шесть лет.) И пришли за мамой, а я была такая [маленькая], – и говорят – йой, идите, умирает Мария. – Ой, что случилось? – Так и так. Тут что – они две побежали на могилы. Знаете, ночью на кладбище на могилы. [Тко бежал?] Мама и еще одна женщина. За этой землей, и на этой земле банот. [На какой земле?] С могилы, взять земли и нести ей скорее. [А с какой могилы, всё равно с какой?] У нас говорят могила, где мертвого похоронят. [Ну так это новая могила?] Новая, хоть какая, могила. Это могила называется. И берут земли, и нельзя разговаривать друг с другом, и так идут домой. И так за ними конь сильно бежал, белый! Что.. а они не.. а нельзя и оглянуться, только слышат, сзади так цокает, цокает за

po.. A prámo dvanác'c'at' časü nõčow. I jak prrjšlî tújkow na mostók kólo.. Twsle-
vica, ta ják prrjšlî na mostók, tám ģrúbwǝj
takóǝj.. ģt.. Ta jak prrjšlî na tót mostók, a
oǝvún jrx pérebix' s'ák, kún', ta búx u wódu!
A oní znájete jak s'a boǝjálr, ŝo lédwǝ
dújšlî, a totá wže ģét ispočîla bóla. Ja-
kás'.. nr znáwu, kótra totó. ģéd bóla, wže
ģéd, ģét, tó wže [...] lédwǝ donésr, r skóro
pobájalt, r jú pol'î.. r zaspála, r pol'ívîlo.
A l'ikart bólr.. [Поливило î?] Pol'ívîlo, a.. [A
wot ŝo oni s tow zemlěw robili?] Bájalt,
wódw s'ačénǝji sópalt, ģlfnu wtú jú roz-
mǝwálr r jú daválr pítr. [Глину ты, да?] ģlfn-
w, to ják.. málen'ko ták ozmút taj daválr
jú pítr. Túj ŝúnc'î. [A ŝo u nei bóllǝ?] Wus'ó!
Umerála, pótrǝjka táj.

Taj čolǝwik u nás u bólnrcr túj umeráw,
ta dók.. r w bólnrc'u nr wpuščálr, us'ó, ta
krüz wǝzorǝ podaválr mu táj užîw. U nás
u bólnrc'[a] l'ikarka nr puščála w bólnrc'u,
rd n'ǝmu. Bo wže umeráw, ta káže – načó
rtf, bo wún umírat. Taj dála mu l'ikó, taj nr
umér. Užé dálr mu totó pótrǝjkw, wǝzorǝ
rozmǝwálr, ws'ó, táj nr umér. [Змывають у
вас вызоры, да?] Aǝ.. pag zmǝwájut, ta.. ta
óčr drúǝǝmu zmǝwájut, ta ws'ó, ta nesút ta
dájut toǝó napítr s'a l'udn'î, taj pol'ívt.

ними. А им нельзя было огля.. А прямо две-
надцать часов ночи. И так пришли здесь на
мосток около.. Тыслевича, и как пришли на
мосток, там здоровый такой, как.. И как
пришли на этот мосток, он их обогнал так,
конь, и бух в воду! А они знаете как боялись,
что едва дошли, а та уже совсем [почти]
умерла. Кто-то.. не знаю, которая это. Совсем
уже, уже совсем, совсем, это уже [...] едва
донесли, и быстро побаяли, и ей полег.. и за-
снула, и полегчало. А врачи.. [Полегчало ей?]
Полегчало, а.. [A wot čto oni delali s etoj zem-
lej?] Баяли, лили святой воды, землю эту ей
размывали и давали ей пить. [Эту землю, да?]
Землю, ну как.. немножко так возьмут и да-
вали ей пить. Этой женщине. [A čto u nee
bolelo?] Всё! Умирала, потинка и всё.

И мужчина у нас в больнице тут умирал, и
пока.. и в больницу не пускали, всё, и через
окна подавали ему, и выжил. У нас в боль-
нице докторша не пускала в больницу, к
нему. Потому что уже умирал, и говорит –
зачем идти, он умирает. И дала ему лекар-
ства, и не умер. Уже ему дали эти потинки,
окна посмывали, всё, и не умер. [Смывают у
вас окна, да?] Ага. И смывают, и.. и глаза
другому смывают, и всё, и несут и дают
этого напиток человеку, и полегчает.

Литература

- Бушкевич С.П., Николаев С.Л., Толстая С.М. Этнолингвистические экспедиции в украинские Карпаты // Славяноведение, 1994, № 3. С. 62–83.
- Николаев С.Л. Вокализм карпатоукраинских говоров. 1. Покутско-буковинско-гуцульский ареал // Славяноведение, 1995, № 3. С. 105–112.
- Николаев С.Л., Толстая М.Н. Карпатские экспедиции Института славяноведения // Діалектна мова: сучасний стан і динаміка в часі. Київ, 2008. С. 146–149.
- Толстая М.Н. Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 477–490.
- Толстая М.Н. Из материалов Карпатских экспедиций // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 477–495.
- Толстая М.Н. Несколько народных христианских легенд из Закарпатья // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 522–537.
- Толстая М.Н. Домашний скот в обычаях восточных славян (диалектные тексты) // Исследования по славянской диалектологии 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 345–380.
- Усачева В.В. Босорка // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 241–242.

М. М. Валенцова

*ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОРАВЫ*

Орава – историческое название области, расположенной к северу от Западных Татр по обе стороны р. Оравы в северной Словакии (в настоящее время в составе Жилинского края) и южной Польше (в составе Малопольского воеводства).

Орава является частью карпатского региона, поэтому представляет интерес для изучения карпатской культурно-языковой общности. В то же время былички и рассказы, записанные на территории Оравы в XX – нач. XXI в., могут быть интересны и для карпато-балканских исследований, поскольку обнаруживают сходство демонологических персонажей, мотивов и других представлений с южнославянскими.

Персонажи, выступающие в оравских нарративах о нечистой силе, – босорка, богинка, двоедушница, мора, волколак, цмок, домова змея, чернокнижник и др. – в основном хорошо вписываются в карпатскую демонологию, представления о них находят соответствия в польской и карпато-украинской традициях. В то же время некоторые их признаки, действия, свойства носят скорее южнославянский характер, или, по крайней мере, имеют южнославянские параллели.

В статье приводятся материалы, записанные автором в 2009 г. от местных уроженцев в оравских селах Бобров (рассказчик – Карол Григель, 1959 г. р., высшее образование), Груштин (Мария Брашенёва, 1951 г. р., высшее образование) и Рабчице (Валерия Балякова, 1935 г. р., высшее образование). Также использовались демонологические рассказы из книги А. Габовштяка (Habovštiak 2006).

Босоркой (*bosorka*) на Ораве называли ведьму, которая могла наслать порчу или болезнь на человека; неурожай, град и ливень на поля; отнять молоко у чужой коровы. Так же называли любую женщину, которая могла сглазить или имела пронзительный, острый взгляд. Характерная для Карпат черта – ненамеренность сглаза; часто упоминается, что некоторые люди обладали «таким глазом» от природы.

«У нас самое известное поверье [связанное с ведьмой] было о краже молока. Верили, что ведьмы ходят высасывать молоко (*chodia bosorky cúcat*). Или думали, что другая женщина, соседка, навредила (*pobosorovala*) корове. Ну, и тогда либо звали местную травницу (*bylinkárka*), чтобы она отколдовала (*odbosorovat*), либо окуривали корову дымом, обходили вокруг, произносили какие-то заговоры; привязывали красные ленточки на рога и всякое такое – это для оберега от колдовства тех соседей, или ведьм» (Бобров).

«Ведьмы (*striga, bosorka*) выделялись тем, что жили в отдалении от всех, одни (*na samote, samé*). Они по-другому одевались, ну, были другими, у них были другие обычаи. По большей части это были пожилые и старые женщины (одинокие вдовы, старухи), которые своим образом жизни возбуждали отрицательное отношение всех остальных; молодых ведьмами, как правило, не называли. У них были сросшиеся брови, родинки под мышкой. И внешне, и по характеру они отличались от других» (Бобров).

«Ведьма может повредить урожаю. Например, призовет злые силы, наколдует и найдет на поля град, неурожай, дождь, заморозки. Но больше всего ведьмы насылали болезни – порчу (*pobosorovanie*), собственно, болезни психического характера. Если без всякой причины человек сошел с ума или заболел какой-нибудь неизвестной болезнью, то говорили, что его “испортили” (*že bol pobosorovaný*)» (Бобров).

«У некоторых людей такой взгляд, который излучает “такую” энергию, поэтому говорили, что у ребенка, на которого они посмотрели, глаз (*urieknutie*). Они не говорили ничего, просто подумали. Поэтому советовали класть в коляску ребенка что-то красное» (Груштин).

«Ведьма (*bosorka*) вправду могла наколдовать (*pobosorit*). Может, и не хотела, но могла сглазить (*uriekla*). Иногда даже могла не приходить, а просто пожелает человеку что-нибудь плохое. Когда люди не знали, отчего болезнь, то говорили, что человеку кто-то наколдовал (*počaroval*)» (Рабчице).

«Ведьма (*striga*) и ведьмак (*strigóň*) – это были двое в нашей деревне. Что-то было в них (может, они и не были в этом виноваты), что вредило людям. Мама мне говорила: “Не смотри им в глаза”» (Груштин).

Ведьма считалась **двоедушницей** в связи с тем, что могла превращаться в различных животных и птиц и в таком виде ходить в чужие дома и высасывать из молодых людей жизненную силу, что приводило к смерти. Мотив высасывания жизненной силы сопоставим с мотивом высасывания ведьмой крови, распространенным у южных славян (Слащев 1993: 76).

«Той старухе из Смречан было уже больше семидесяти лет, и она была ведьмой (*bosorka*). Говорили о ней святую правду, что она была двоедушница (*vojdušnicā*) и что ходила высасывать человека (*chodila cicāt'*). Ее никак не могли поймать, а она это скрывала. Однажды одна девка, которую она ходила сосать, совсем высохла. Ой, худой стала та девушка, а люди не знали, отчего, и что с ней. Только потом зажгли под горшком, совсем новым горшком, громничную свечку и в полночь потом открыли тот горшок. И что там было? Там оказалась мышь, огромная мышь. Ну <...> поймали потом ту мышь и послали сразу за кузнецом. Кузнец сделал такие маленькие подковы и прибил их той мыши на передние лапки. Это правда. А та мышь кричала, пищала страшно, а потом ее пустили, и она убежала как раз под постель, где та смречанка спала. Очень сильную боль она испытывала. Когда принесли смречанке завтрак, она не встала с постели, будто была больна. Как же иначе, если у нее подковы на руках. Но она стыдилась их показать, прятала их под одеяло. Только ее муж увидел это доказательство, эти подковы на руках. А это были те лапки, ее руки. Потому что она была двоедушница и ходила высасывать. Подковы ей потом сняли, но она больше уже никогда не ходила [вредить], поговаривали, что она уже потом не имела силы» (Ревিশне, июль 1954, Мария Кубанёва, 1872 г.р.; Nabovštiak 2006: 274–275).

«В Порубе у Богачиков была очень слабая девочка. Говорили, что ее нечто ходит высасывать (*že hu chod'i cicāt'*). И у Капков в Величной тоже была девочка, ее тоже “ходило высасывать”, и такие круги, как чернила, остались. Говорили, что она почти не спала, а когда спала, бормотала. И посоветовали ей под горшок положить громничную свечку, ни разу не зажигающуюся, и, когда она бормочет, быстро снять горшок <...> Так и сделали, сняли тот горшок, и тут птичка вылетела. Ну, птицу лови – не поймаешь. Это человек, обернувшийся в птицу» (Дольный Кубин – Бзины, февраль 1970, Мария Боцкова, 1899 г.р.; Nabovštiak 2006: 276).

После босорки-ведьмы **мора** (*mora*), пожалуй, самый известный на Ораве персонаж, действия которого определяются в безличной форме: «прилегло», «насло», «навалилось» на спящего человека. Это непсонифицированное мифологическое существо, аналогичное польской *зморе*, известно также у украинцев и белорусов. У южных славян в Хорватии, Приморье, Истрии, Далмации, Боснии и Герцеговине мора считается кровососущим существом, аналогичным вампиру. Отметим тождественные фразеологизмы с лексемой *мора/мара*: рус. смолен. *Ходит, як мара*; укр. *Блудить, як якась мара* (СД 3: 178–179); словац. *Čo chodiš ako mora?* (Рабчице) – о человеке, слонящемся без дела.

«Мы построили наш новый дом на месте старого, в котором произошла трагедия семьи. Там во время Второй мировой войны были застрелены наши предки. А комната, в которой я спал, скорее всего, и была на том самом месте, где произошло убийство. В этой комнате никто не любил спать, говорили, что там пугает, случаются какие-то вещи <...> Ну, а поскольку нас, детей, было много, мы подрастали, я пошел спать в эту комнату. Ночью чувствую – что-то давит мне на грудь. Я проснулся, был в полном сознании, но не мог ни глаза открыть, ни сделать что-то, меня все время что-то давило, ни рукой, ни ногой не мог пошевелить, хотел закричать – но не смог. Горло у меня как свело. Но я не боялся; интересно, что не было никакого страха, кроме того, что я не мог пошевелиться. Мне в голову пришло помолиться или перекреститься. Через некоторое, довольно долгое, время меня отпустило. Когда я потом спросил у старших, что это было, мне ответили, что это на меня мора навалилась (*ma mora priliahla*). Мора – это что-то такое, как дух, который не может уйти и остается на определенном месте некоторое время. Старики говорили, что там, где кто-нибудь умрет насильственной смертью, дух умершего еще некоторое время задерживается. Время [задержки] зависит, наверное, от тяжести случившегося» (Бобров).

По одной версии, мора относится к категории заложных покойников, которые не изжили свой век:

«Мора – это то, что душит человека, мешает ему дышать. Морой становится какая-нибудь беспокойная душа, девушки, умершие до святого миропомазания. Маленькие дети – нет, они сразу попадают на небо, потому что без греха, Бог их сразу забирает в рай» (Бобров). Как заложный покойник, мору мог функционально заменять и вампир: «Когда человеку ночью трудно дышать, говорили, что его душил упырь» (*prisadol upir*, букв. ‘насел упырь’) (Груштин).

По другой версии, мора, как и босорка, двоедушница:

«Приходили наваливаться на спящих (*chodia prilihat*). Это были существа, как люди, но у них было два сердца. Человек чувствовал, что на нем кто-то лежит, но не мог ни проснуться, ни пошевелиться. В селе была пара людей, у которых было два сердца, и они ходили давить спящих. Как будто душа из них вылетала, а тело оставалось дома. И наваливались на того человека» (Груштин).

Видимо, неперсонифицированность и расплывчатость представлений о *море* объясняет отсутствие имени этого персонажа в рече-

вых клише, в то время как глагол, обозначающий основную функцию *моры*, субстантивировался и образовал новый безличный персонаж «сиделко», букв. ‘насевшее’ (*sedielko ho prisadlo*) (Рабчице). Ср. хорв. *polegač* (Горня Вочар; Слащев 1993: 85).

Богинка как женский демонологический персонаж, преследующий рожениц и беременных и похищающий их детей, в наших полевых записях не встретилась, но упоминается в материалах А. Габовштыка. Кроме польско-словацкого пограничья, богинка известна также в Малопольше, южной Мазовии и в районах польско-украинского пограничья.

«Раз в Зуберце жили солдаты на квартире, ночевали в одном доме. И именно там одна женщина родила ребенка. Когда это случилось, они уже стеснялись там жить и решили, что сделают ей постель в сенях, около лестницы, ведущей на чердак <...> Но они не знали, что на чердаке богинки готовятся отнять это дитя. Они страшно жадные до малых детей. Ничего другого не хотели, только отогнать мать от новорожденного. И начали бросать в нее с чердака щепки. Хотели выгнать ее из постели, чтобы отобрать ребенка. Но один солдат, что был в избе, услышал шум, как будто что-то с чердака упало. Выбежал в сени и тут видит, что кто-то бросает на постель щепки. Полез наверх. Богинки сразу – брнк! И исчезли с чердака <...> Женщину потом с постелью перевели обратно в дом и тем спасли дитя, иначе быть бы ему ребенком богинок (*bohinča*)» (Зуберец, май 1967, Штефан Шроба, 1900 г.р.; Nabovštiak 2006: 273).

«На нашем огороде были посеяны овощи, морковь, салат, лук, а богинки (*bohiňki*) каждую ночь ходили их рвать. Люди бы рады их поймать, но как? Вот раз бросили там один сапог, где эти овощи росли. Пришли богинки. Одна хотела обуться и говорит: “Ой, ведь женщины тоже это носят, обе ноги обувают”. И сунула разом обе ноги в сапог. А там стерegli уже мужики, поймали ее и привели в один дом. Привязали к ножке кровати и переодели в другую одежду, а ее одежду повесили на огороде на кол. А дети все ходили смотреть на эту одежду и кричали: “Богинка гонится за нами, богинка гонится за нами!” Она два дня была привязана в том доме, а богинь (*bohiň*) ходил к ней и звал: “Мама, мама, плачет малая!” А она ничего не говорила. Только когда у них однажды вдруг перевернулась ложка на столе, тогда она засмеялась и сказала: “И мы так делаем...” Потом эту богинку отпустили, и они сами не видели, когда она успела переодеться в свою одежду, только на другой день нашли на заборе ту одежду, которую на нее надели» (Забьедово, август 1949, Мартин Хайда, 1870 г.р.; Nabovštiak 206: 273).

Цмок представляет собой вариант общеславянского духа-обога- тителя. Имя *цмок* (в разных фонетических огласовках) известно белорусам, словакам и полякам. Однако происхождение этого духа из куриного яйца известно также южным славянам (о. Крк, Славония, Далмация, Босния, Черногория, юж. Банат; Слащев 193: 79). В словац- ких рассказах цмок является одновременно и духом-обога-тителем, и чертом, которому хозяин обещал продать душу после смерти. В орав- ском нарративе это исключительно отрицательный персонаж:

«По нашим поверьям, цмок (*zmok*) приносит несчастье. Где был цмок, там были неурожай, бедность, горе. Он жил в доме. Рассказывали, будто ведьмы или ведуньи брали яйцо черной курицы, подбрасывали его в дом, где была черная курица, которая и высиживала цмока. И тогда цмок жил в этом доме. Это ведьма подбрасывала это “цмочье яйцо”, чтобы на- вредить людям, живущим в доме. Ведьма знала, как получить это яйцо. Цмок был похож на черного цыпленка, но такого хилого, без перьев. И пока он жил в этом доме, случались разные несчастья: на поле неурожай, коровы не доились, свиньи не откармливались, домашние болели, одним словом, не везло» (Бобров).

Внешний вид цмока, вечно мокрого цыпленка, послужил основой для сравнения «Ты как цмок» (*vyzeráš ako zmok*), употреблявшегося по отношению к человеку, промокшему под дождем до нитки (Рабчице).

Былички о **волколаке** (*vlkolák*) известны на Ораве как в традици- онном виде (колдунья превращает людей в волков), так и в специфич- еском, где превращение в волка связано с полнолунием. Мотив воз- действия луны на людей и лунатизма широко представлен и в других оравских рассказах.

«Как всегда зимой, девушки были на прядках. Каждая пришла с куделью, и, как всегда, не обошлось без шуток. Всегда они что-нибудь повыдумыва- ют. Вот одна и говорит: “Слушайте, девки! Вот бы мы превратились в волков, пошли бы парням овец поразгоняли!” Двенадцать их было, этих девушек. А та хозяйка, у которой они пряли, подозвала одну и говорит: “Я превращу вас в волков, если дадите мне каждая по две горсти льна”. Они не знали, что это была ведьма (*bosorka*). И на самом деле побежали [волками]. Много всякого зла наделали пастухам (*valach*), повыгоняли у них овец из кошары. Это было перед Рождеством (*pred Hodi*), тогда овцы паслись, пока не нападало много снега. А пастухи были в колибе. И та хозяйка тоже пришла к колибе – хотела испугать пастухов. Но когда про- сунула голову в дверь, один из пастухов ее чем-то так огрел, что из нее и

дух вон. Девушки хотели вернуться в деревню, но домой уже попасть не могли, остались волками (*zakl'áte na vlkuof*) и начали выть в деревне как волки, каждая перед своим домом. Напрасно. Не было той, которая могла снять с них заклятие (*otkl'át*). Только те вернулись, которые не были закляты, а заклятые пришли под окна и начали реветь. Потом ходили родители им помочь, но помочь уже ничем нельзя было. С тех пор девки бегали по полю как волки» (Габовка, май 1967, Йозеф Видьечан, 1910 г.р.; Nabovštiak 2006: 276).

«Волколаки – это были такие люди, которые не могли спать в полнолуние, и тогда просыпались и превращались в волка. Луна имела на них такое воздействие, это она, ее притяжение делало их волками. Ну, и вели себя потом как волки. Выли в полях. Конечно, и волколак имел природу волка. И если на его пути встречался человек или какой-нибудь зверь, то он убивал его. Он никогда не ел мяса, просто задирали, и все, обычно прокусывал шею. Это и отличало его от волка. Волк съедал мясо, а волколак только убивал и убегал. А когда кончалась ночь, луна пропадала, исчезала и сила этой магии (*kúzla*). Это превращение было только на одну ночь в месяц, и то если было ясно» (Бобров).

У всех славян существуют поверья о **духе-покровителе** дома в образе **змеи**. Не составляет исключения и рассматриваемый регион.

«Поверья о духе-хранителе дома связаны со змеей. Будто змея имела такое свойство, как охранитель дома. Когда строили новый дом, закладывали первый камень, он должен был символизировать крепость этого дома, и под этим камнем жила та змея (*had*). Потом либо камень использовали в фундаменте, либо он оставался перед домом, и змея под ним. Она охраняла дом от нечистых духов, от несчастий. Охраняла тем, что жила там. Убийство змеи означало бы несчастье для дома – смерть, пожар» (Бобров).

В образе **чернокнижника**, летающего на **змее**, объединились карпатские и южнославянские элементы. Чернокнижник, относящийся по своей природе к двоедушникам (известным также в польской и западноукраинской традициях), появляющийся перед бурей и летающий на змее, относится к карпатским персонажам. Змей, на котором он летает, по сути, является атмосферным демоном, предводителем градовых туч, поверья о котором широко распространены у южных славян. В то же время имя змея в словацкой традиции – шаркан (*šarkan*) – является заимствованием, скорее всего, из венгерского (*sárkány* и в форме *sárkánykígyó* ‘крылатый змей’). Ср. также з.-укр. *шаркань*, хорв. славон.

šarkanj. В Венгрии записано поверье о шаркане, «который появляется летом, когда гремит гром и сверкают молнии, у змея одна голова и три хвоста, этими хвостами он бьет по земле и уничтожает посевы» (с. Ипой-Федемаш, зап. Д.Ю. Анисимовой), что соответствует сербско-болгарскому мотиву «пожирания» урожая змеем, приводящим в село градоносные тучи и непогоду (серб., болг. *ала*, макед. *ламја*)¹.

«Когда еще жили родители и сестра еще не была замужем, жила дома, шли мы косить пшеницу. Но какая это была пшеница! Как будто прошел ливень – мы не знали, почему она такая. Я должен был косить ее с разных сторон. Но потом пришел некто Орсак, который тоже там косил, и говорит: “Эй, Гашпар, знаешь, что это? Это ее змей хвостом прибил (*šarkan chvostom ušluhau*), такая она и будет”. Да, так мне сказал, что это змей ее хвостом прибил, я уж и не знаю, что бы это могло быть» (Вышний Кубин, сентябрь 1960, Гашпар Лоботка, 1890 г.р.; Nabovštiak 2006: 269).

«Моя бабка раз собирала с сестрой на Пожеговой скале и на Бартичке сено <...> Сидели, отдыхали. И как они сидели, увидели черного мужчину. Около болота, книга в руке и молится. И пока он так молился, вдруг пришла черная туча. “Ну, бежим, потому что это наверняка чернокнижник молится, прилетит дракон!” – сказала мать. И сразу увидели его, как он несется на драконе, и сразу потом град начал сыпать. И вода начала прибывать, местами до 12 метров. Этот чернокнижник потом ушел в теплые края, вместе с тем драконом <...> Мать сказала, что он был одет, как священник, но на голове у него была шапка. Что он был из тех, кто учился на священников, но потом бросил. Тринадцать их было, но все не выучились. Двенадцать выучилось, а тринадцатый пропал. Он и стал тем чернокнижником» (Ломна, январь 1967 г., Гелена Жибекова, 1908 г.р.; Nabovštiak 2006: 268).

В отличие от рассмотренных выше, **вила** является почти исключительно южнославянским персонажем. Она не известна в карпатском регионе за исключением отдельных частей Средней и Западной Словакии (в основном в Поважье). Лаконичные поверья о виле сохранились и на Ораве.

«Вилы – это души, они живут в лесу, забавляются. Кому-то помогают. Это красивые девушки с длинными волосами. Забирают парней [к себе]. Делают до-

1 Отчет о работе в 2009 г. по программе ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей», проект «Карпатская культурно-языковая общность в балканской перспективе», руководитель А.А. Плотникова.

бро. Говорят, вилы дали Яношику² пояс, чтобы он был сильным. Сила была в том поясе – так старики говорили. Когда человек сильный, говорили: “У тебя пояс, как у Яношика”» (*Máš opások ako Janošík*) (Рабчице).

Не претендуя на полноту освещения данной темы, мы хотели лишь указать на некоторые диалектные особенности народной культуры Словакии, а также ввести в научный оборот новые полевые данные.

Литература

- Слащев 1993 – *Слащев В.В.* О некоторых общих чертах украинской и сербско-хорватской демонологии // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения II. М., 1993. С. 75–92.
- СД 3 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
- Habovštiak 2006 – *Habovštiak A.* Oravci o svojej minulosti. Reč a slovesnosť oravského ľudu. Martin, 2006. S. 264–278.

2 Юрай Яношик – герой разбойничьих рассказов, словацкий Робин Гуд. Реальная личность, жил в XVII в., грабил богатых и раздавал все бедным, славился своей силой и удалью.

С. Е. Никитина

ОГОНЬ, ВОДА И (МЕДНЫЕ) ТРУБЫ
(НА МАТЕРИАЛЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ
РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕСЕННЫХ ТЕКСТОВ)*

Обычно человек за свою жизнь в той или иной форме и степени проходит сквозь Огонь, Воду и Медные Трубы: ведь это метафора испытаний и преображения (см. обширное лингвокультурологическое словарное описание этого выражения – БФСРЯ 2006: 565–567). С ученым в его научной деятельности такие события происходят неоднократно; при этом под водой может подразумеваться некий живительный источник и стимулятор деятельности, но также и потоп критики, превращающий затейливо построенные научные конструкции в беспомощные обломки; огонь может быть и огнем вдохновения, и – силой, испепеляющей результаты труда; трубы же обычно трубят славу. Огонь и вода в их иносказательной ипостаси могут быть невидимы глазу постороннего; трубы – явление внешнее, но возвещающее о внутренней научной сути и значимости того, в честь которого они звучат. Юбилейные сборники «в честь» – это трубы, сотворенные из разного материала; однако слово *медные* напоминает нам о знаменитых медных кудрях Людмилы Николаевны, которые, кроме красоты визуальной, ассоциируются с высоким научным градусом ее работ и с теплом ее души – ровным, светлым, необжигающим огнем.

Итак, трубы и огонь – налицо, и у нас в запасе, а мы обратимся сейчас еще к одному слову, вынесенному в заглавие. Концепт, стоящий за этим словом в народной славянской культуре, с разносторонней тщательностью и глубиной был описан юбиляром (Виноградова 1995, Виноградова 2002). Это концепт воды (а может быть, и несколько концептов?), широко представленный в русском песенном фольклоре – светском и духовном, не только и не столько статистически,

* Работа выполнена в рамках договора по программе фундаментальных исследований ОИФН РАН «Текст во взаимодействии с социокультурной средой», раздел VI: «Текст в социокультурном и языковом пространстве РФ», проект «Религиозные тексты в социокультурном пространстве русских профессиональных групп (молокане, духоборцы, старообрядцы)».

сколько по набору смыслов, с *водой* связанных. Разделение же этих смыслов или их частичное совмещение в разных вариантах представлено в многочисленных фольклорных жанрах, где появляется вода в различных ее ипостасях. Поэтому мы можем говорить о разных жанровых культурных смыслах слова *вода* и, соответственно, о разных жанровых портретах этого слова. Можно предположить, что в прозаических жанрах (например, в сказках) набор «водяных» и «водных» смыслов лишь частично пересекается с тем, что есть в лирических или обрядовых песнях, а также отличается от того, что есть в религиозном фольклоре. Кроме того, нужно отметить зависимость семантического наполнения любого ключевого фольклорного слова от географического пространства фольклорного диалекта (о фольклорных диалектах см.: Праведников 2010).

Итак, начнем с рассмотрения слова *вода* в трех фольклорных жанрах, а именно в православных духовных стихах и духовных песнях молокан в сопоставлении с традиционным жанром обрядового фольклора – свадебными причитаниями. Будем рассматривать семантику слова *вода* через типичные семантические связи этого слова с другими словами текстов каждого из названных жанров.

Обратившись к текстам свадебных северных причитаний, нетрудно заметить, что большая часть семантических связей слова *вода* как будто бы совпадает с употреблением этого слова в нашем бытовом языке. Действительно, вода – это стихия, имеющая объем, задаваемый формами, в которые эта стихия заключена. Для их наименования употребляются слова, обозначающие водоемы: *река, море, океан, озеро, болото, ключ, ручей*, рукотворный *колодец* и др., а также предметы домашнего быта, предназначенные для черпания или хранения воды, например *кови* или *ведро*:

И океан-да сине море сколыбалось,
С крутым бережком да росходилоось,
И со желтым песком *вода* да помутилась (Барсов: 286)

или:

Уж я шла да кругом быстрой этой *риченьки*,
И коя бежит шибко с крутым вровень бережком;
Уж я думала, душа да красна девушка,
И почерпнуть *воды ведерочком* дубовыим (Барсов: 365).

Вода имеет поверхность, поэтому *по воде* плывут корабли, о ее объемности говорит прилагательное *глубокий*:

И лучше *пасть в воду, сестрича бы, глубокою,*
И чим расстаться ведь со вольной этой волюшкой (Барсов: 329).

Однако вода в свадьбе, как известно, является еще и границей между мирами: девичья волюшка, с которой расстается невеста, исчезает в иной мир – за воды:

И опустили дорогу да волю вольную
И во раздолъице во чистое во полюшко,
И вы за славное за синее за *морюшко,*
И вы за быстрыи-то, волюшку, за *риченьки,*
И вы за круглыи за малыи *озерышка* (Барсов 383).

Сама же невеста должна либо переехать реку по калиновому мосту, либо перейти ее по жердочке, либо уехать вместе с вешней водой на кораблике – тоже в другой мир. И здесь мы имеем дело с фольклорными жанровыми смыслами слова *вода*, отделяющими ее от нефольклорных смысловых пространств.

Кроме того, вода в текстах причитаний является в виде снега/инея, льда, пара, росы, дождя, который идет из грозовой тучи:

И наставала *туча темна* неспособная
Из-за синего с-за славного Онегушка,
Из-за гор, да эта *тученька*, высокиих,
Из-за лесу подымалася дремучего,
Из-за облачка, ведь *тученька*, ходячего,
Со громом туча ведь е, да и со молнией,
И со *частым*, эта туча, *мелким дождичком*,
И со страстями эта туча со великима! (Барсов: 286).

Все это тоже, на первый взгляд, происходит в соответствии с общечеловеческой картиной мира. Вода как мощная и грозная стихия возникает не только в виде тучи, сокрушающей все на своем пути, в частности заливающей *луга зеленые*, но и как собственно вода (обычно вешняя, поляя вода), врывающаяся в родительский дом невесты: *Подворотенку вышибла, / Да на моста поднималася...* И туча, и бурная вешняя вода в текстах свадебных причитаний означают неотвратимость наступающих для невесты перемен. Их несет с собой приезд гостей с «чужой дальней стороноушки», куда невесте предстоит ехать. Так «чужое» врывается в «свое», а *вода* впитывает в себя фольклорные жанровые культурные смыслы.

Универсальная оппозиция «свое–чужое», стержневая в свадебных текстах, тесно связана с оппозицией «норма–не-норма», столь же существенной. «Свое» предстает как норма, «чужое» – как не-норма – вспомним красивый терем невесты и подслеповатую избушку жениха, где *на собаках бревна вожены либо под дождевой водой да бревно плавлено*, что говорит о неправильном/ненормальном строительстве дома и о малой ценности дождевой воды. Кроме этого, свадьба как обряд перехода предполагает временное нарушение нормы и в «своем»; это нарушение непосредственно или опосредованно отражает проникновение в «свое» «чужого»; для выражения оппозиции «норма–не-норма» используются противопоставления разных качеств воды. Рассмотрим это на конкретных примерах.

Одно из частотных словосочетаний – *вода свежая. Свежая вода* – всегда *чистая*, но: *прилетели гуси серые, / Замутили воду свежую*. Теперь она уже не *свежая*, поскольку мутная. *Вода свежая*, *вода ключевая*, обычно *холодная*, может быть и быстро *текучей*, как в реке или в ключе; в этом случае она называется *живой*. Такова она в Дунай-реке; такая вода обладает магической силой отгонять печаль: в причитаниях сообщается, что именно для этого девушки-невесты отправляются к благочестивому ключу у Макарья:

И как умоют оны бело это личушко,
И сойдет синь да из-под ясных тых очушек,
И выде печаль со ретливого сердечушка (Барсов: 367).

Чистая проточная вода – *свежая, ключевая, немучена, неброждёна* – противопоставлена воде *болотной, мучёной и брожёной*, непригодной для живущих нормальной полной жизнью людей:

И не с ключа вода лебедушкой привезена –
Из болотишка вода у ей начерпана,
И где лягухи столько весной собираются,
И где стары старушки умываются! (Барсов: 382).

Мутят воду либо гуси серые – женихова родня, то есть представители чужого мира, либо сам жених – *остудник, блад сын отечский*.

В текстах, записанных Барсовым, воду, принесенную от Макарья, *баена истопщицка* разливает в три таза, получая воду *невеселую*, воду *угрюмую*, от которых невеста предстает перед женихом угрюмой и невеселой, вследствие чего он от нее отступает; от последней же воды, которая *истопщицкой* была *подлажена*, невеста *уладила* и *воссияла точно красно солнышко* (Барсов: 367).

Мотив трех разных вод, приносимых в баню, характерен для многих локальных северных свадебных репертуаров. В записанных мною в 1970 г. (через сто лет после записей Барсова на Онежском озере) лекшмозерских текстах причитаний в баню приносится *вода со дальних трех колодецов: со Свирёп-реки свирёпая, со Угрюм-реки угрюмая, с Каргополь-реки веселая*. Дальность источников говорит о том, что они с «чужой», даже иномирной стороны, по крайней мере два первых. Неслучайно иногда ключи называются *подземельными*:

Наносите-ка, да белы лебеди,
Ключевой воды холодной
Мне из трех ключей
да подземельных (РС: 228).

Противопоставление двух видов воды – свежей, проточной (из реки или ключа) и застойной, нечистой (из болота) – оказывается общим для разных жанров фольклора, но получает в каждом из них свой дополнительный жанровый смысл, в том числе – жанровую оценку. В причитаниях это противопоставление идеальной нормы жизни и полной ее не-нормы. Так, нищая и темная женихова родня «и на болото-то оны да ходя, моются», а невеста просит мать дать жениху-остудничку:

Чужу сыну кресьенину.
Ему воды-та со ржавщиной,
Ему с болота зыбуцево (РС:154).

При сопоставлении текстов причитаний, записанных в XIX в. и в конце XX в., можно заметить, что вода как действующий «культурный» участник событий постепенно «спадает и высыхает», оставаясь, главным образом, материалом для сравнения, которым была всегда:

И не вода да в синем море всколыбалася да
И красна девушка слезами обливалася! (Барсов 282);

Я жила, молодешенька,
Тише воды запружбные,
Ниже травы подкошбные (РС: 231).

Если теперь обратиться к русским духовным стихам, то можно отметить их близость к причитаниям в описании слова *вода*: те же эпи-

теты – *ключевая, студеная и болотная*, однако то, что в обычной жизни непригодно для употребления, в аскетической пустынной жизни *ради Христа* становится желанным: «Мне гнилая колода слаже меда, мне болотная водица как сытица» (ЭМА) – здесь инвертированы ценностные характеристики при близости лексического инвентаря (ср. и с лирической песней: «Мне приелось осиново коренье, припилася болотская водица» (ЭМА).

Остается в духовных стихах и мотив воды как стихии, заливающей жизненное пространство (в причитаниях – дом невесты): он перерастает в сюжет всемирного потопа. В «Стихе о потопе» – «пóтоп страшен умножался, народ видя испужался, гнев идет» – воды названы *лутыми*; тексты этого стиха в разных вариантах знают старообрядцы всех согласий (этот стих так же популярен, как и всеми старообрядцами любимый «Плач Иосифа Прекрасного»), знают его и молокане. Вода заливает грешников не только во всемирном потопе – общем бедствии в далеком прошлом, после которого начинается непрерывная история человечества, но и присутствует как орудие наказания за грехи в описаниях частных событий – например, наказания за ложь и гибель детей (стихи о нечистой девке, солгавшей Христу).

Водой в стихах не столько *умываются*, как в свадебном фольклоре, сколько *обмывают* усопших. В духовных стихах появляется *святая вода*. В раю «Плавно катятся там реки, / чище слез водна струя». В старообрядческих стихах *чистая* вода рая противопоставлена *смердной* воде «врага» – дьявола, восстающего на истинную, старую веру:

С плачем Церковь вопиет,
На нее враг восстает, –
Смердну воду за ней льет

(машинописный бегунский сборник с р. Колвы, № 86).

Живая вода в традиционном фольклоре противопоставлена воде *мертвой*, это вода исцеления. В конфессиональном фольклоре *живая вода* трансформирует смысл исцеления, обозначая даруемую Христом благодать и любовь к ближнему. С живой водой связано претворение воды в вино в Кане Галилейской, ставшее сюжетом канта, функционирующего как старообрядческий стих: «Чуднаго Бога познали, / Егда от воды вино черпали» (машинописный бегунский сборник с р. Колвы, № 83).

В толкованиях молоканских беседников вода, претворенная в Кане Галилейской в вино, иносказательно толкуется как учение, или

закон любви Христа, заменивший закон Моисея. В молоканских духовных песнях воде, претворенной в вино, также дается иносказательное толкование:

Там Христос с ними был,
Воду в вино перетворил;
Это вино было такое,
Оно чистое святое.
Не из виноградной оно лозы,
Но из Христовой стези.
Кто это вино пьет,
Тот во град Сион пойдет.
Кто этого вина напьется,
На того Дух святой изольется (СП:117).

Живая вода, она же *святая*, *Божья вода*, *чистая сладостная вода* – распространенные словосочетания в молоканских песнях:

По всей земле русла сухия,
Потекут *живой водой*.
Будут напоить народы, кои жаждут все (СП: 315);

Все *живой воды* напьются,
В любовь радость облечатся;
и все будут ликовать (СП: 320);

Почерпните почерпните,
От источника спасенья.
Из колодезя теченья,
Чистой сладостной воды (СП: 341).

«Жаждущему даром дам от источника воды живой», – говорит Христос в песнях молокан.

Обретение живой воды-благодати образует мотив, становящийся часто сюжетом песен, например «Самарянки», где Христос говорит, что источник живой воды находится внутри человека:

И Христос говорит: Я достану воды,
Из твоей же души, и сердца, и мыслей.
И вода потечёт из твоей же души;
И напоит тебя и всех жаждущих с тобой (ЭМА).

Интересно, что молокане отрицают водное крещение, но совершают обряд над младенцем с участием пресвитера, с чтением молитв, называя этот обряд диалектным словом *кщение* в противоположность православному *крещению*. При этом идея воды в молоканском обряде остается, но *воды живой* – благодати, Христовой спасительной любви; поэтому *некщеный* младенец называется *неумытым* или *неомытым*. Чаще всего это бывает, когда ребенок родился вне молоканского брака; это великий грех, и старцы отказываются *кстит* младенца: «Старики должны собраться и *имя положить* на человека; *неумытый* – значит, не помолились за него. И их (*неумытых*) нет в числе *избранных*» (ЭМА).

Значит ли, что явное преимущество христианского «водного» мотива в духовных песнях говорит о том, что общая культурная направленность молокан лишена дохристианской составляющей? Нет. В повседневной бытовой жизни молокан-прыгунов, пока очень мало изученной исследователями, функционируют в большом количестве архаические заговорные тексты, и есть архаические ритуалы, связанные с проточной водой, например, такой:

«У коровы молоко когда пропадает, порожнее ведро возьмешь и утром рано – к воде надо итить в первом часу, к фонтану или колонке, еще лучче к бегучей (воде) – кусок хлеба бросить в ведро, а если тикеть (вода) – под воду, а если нет – опустить в ведро. Штоб все утихли, никто не видал, ну и вот (говоришь): «Здравствуй, Ёрдан-река, я к тебе пришла не за водой, а за молоком, хлеб краюшку, молоко – ведрушку, аминь, аминь, аминь». Опять то же – три раза прочитать и не оглядываться идти к корове» (ЭМА, 1990).

Обратимся теперь к *огню*. *Огонь* и *вода* очень часто бывают рядом. В причитаниях говорится:

Как твое-то благословленьце
На огне оно не горело,
На воде да не потонуло (Барсов: 484).

В духовном стихе о Егории Храбром Господь посылает на людей три наказания, из них два – вода и огонь:

Что Помор-город Господь *водой* *стопил*,
 А Содом-город Господь *огнем* *сожгал*,
 А на третье царство Арахлинское
 Попустил Господь такову беду,
 Такову беду – змея лютого... (ЭМА).

Змей же связан и с водой, и с огнем – живет в море, а из его пасти исходит огонь:

З рта яго огонь пылаит,
 З рта в яго жар сыплится,
 А с ушей у яго дым трубою (Смол. 125).

Огонь духовных стихов, как и вода, амбивалентен по своей природе: он очищает и возрождает или уничтожает. Огни различаются по происхождению или в зависимости от каузатора, Богом создан огонь для мучения грешников в аду: этот огонь *геенский, вечный, неугасимый*, образует *огненную реку*, текущую от востока до запада; кроме того, есть огонь небесный, тоже божественного происхождения (см.: Белова, Узенёва 2004). Существует земной огонь – *жар-огонь-пламя*, который разжигается *людьми* в печи или под котлом – также для мучений, только не грешников, а праведников и святых. Однако мученики возносят молитвы Богу и остаются в таком огне невредимыми.

В поздних духовных стихах, состоящих частично из авторских, даже профессиональных, текстов, довольно много *огня*. В частности, любимое староверами стихотворение М.В. Ломоносова, описывающее солнце, воспринимается как описание ада; в доказательство ими цитируются строки:

Там *огненные валы* стремятся
 И не находят берегов,
 Там *вихри пламенные* крутятся,
 Борюшись множество веков.

Литературные стихи дали множество переносных значений огня: *огонь одушевленья, с огнем в очах* и пр.

Огонь, как и *вода*, используются в текстах духовных стихов в сравнениях и параллелизмах: *Не огонь в печи со пламенем расходится, / Молодецкое сердечко разгоралось.*

В молоканских песнях также есть разделение огня на божественный и земной, разжигаемый мучителями. Вместо православных святых, которые не признаются молоканами, страшную участь и чудесное спасение переживают ветхозаветные отроки:

Сидрах, Мисах и Авденаго
 Были *в печи у огней*,
 Подвержены были они на *сожженье*
 Злой толпой людей.

Будучи верными Богу небесному,
Не трепеща пред царем,
Не преклоняя колена телесному,
Были *крещены огнем*
Брошены *в печь раскаленную* силой,
Которую жгли палачи
Но Ангел, сошедший с неба к Сидрахам,
Выбросил *пламя из печи* (СП: 867).

Божественный огонь обновляет землю, и это происходит не только в конце времен, но и когда на апостолов сошел Святой Дух в виде огненных языков:

Дух святой с неба сошел,
В виде огня Он пришел.
На главах святых почил,
Чудеса творить научил (СП: 177).

Молокане называют свою веру апостольской, а свое крещение огненным; в духовных песнях прыгунов говорится:

Песни поём в новых *огненных языках*,
Которых никто не может навыкнуть (СП: 1185).

В текстах песен очень много *огня* и *огненного*: битва за истинную веру идет при помощи огня веры:

Наш меч не из стали блестящей
Не молотом кован людским,
Он *пламенем правды горячей*
Дарован нам Богом самим.
Отточим же меч наш острее
Любви и молитвы огнём (СП: 1187).

И, наконец, *трубы*. В причитаниях их практически нет, в духовных стихах трубы не просто *звучат*. Они *возвещают* конец света и Страшный суд; в них трубят архангел Михаил и другие архангелы и ангелы, а также некоторые святые:

Ангелы в *трубы затрубят*,
Мертвых от гробов возбудят (Варенцов: 204);
Ай взойдет Михайла Архангел,

Кузьма-Димьян сы апостолы.
Вострубят они в *трубы ва небесныя*,
Все горы и доли пасравняются,
На гарах пристолы расставляючи,
На пристолах книги раскроючи
А и наши грехи тяжкия объявючи (Якушкин: 23).

Трубы призывают к покаянию:

Взыде ты, человеце, на Сионску гору
И послушай *трубы велегласныя*:
Труба истинно зовет, в небо шествие дает.
О, доколь ты, человеце, не покаешься? (Якушкин: 238).

Трубы в молоканских песнях тоже возвещают конец света и Страшный суд. Однако если безвестный автор духовных стихов о Страшном суде страшится трубного гласа, ибо слышит этот глас как грешник, которого ждет мука в аду, то молоканские авторы духовных песен – милленаристы по глубокому убеждению – и страшатся, и радуются одновременно, ибо причисляют себя к избранному народу, которого, согласно Апокалипсису, ждет спасение и отрада в тысячелетнем царстве под Араратом. При этом трубят *золотые* трубы:

От Востока до зари,
От Сиона – матери горы.
К нам *золотая труба* трубит (СП: 217).

Тогда же восстанут все истинно святые и праведники; в песне душа говорит телу:

Я душа твоя,
В теле жившая.
Расстаюсь с тобою.
До воззвания.
Будем ожидать,
Ангельской трубы
Всем святым восстания (СП: 296).

Если *трубы* духовных стихов ведут свое происхождение из Апокалипсиса, то трубы молоканских песен древнее: они принадлежат к числу музыкальных инструментов Ветхого завета. Молоканские песни призывают славить Бога, и в них названо большое количество би-

блейских музыкальных инструментов, которые используются для его восхваления:

Хвалите сердцем и устами,
 Великогласной *трубой с псалтырью*;
Гусями и струнами <...>.
 Хвалите Господа в *кимвалах*,
 В *цевницах* усладите звук,
 Стройно пойте на *органах*
 С воздеянием ваших рук (СП: 70).

(О музыке в Библии см.: Майкапар 2010.)

Молокане-прыгуны празднуют ветхозаветные праздники, данные Богом Моисею; один из них называется «Память Труб». В песнях трубы не только возвещают о походе в тысячелетнее царство, трубы собирают людей в праздники, трубят не только ангелы, но и призванные Богом люди, возвещающие божественные истины, прославляющие героев.

Итак, мы возвращаемся к началу статьи: трубы трубят славу. Для многих душ это самое трудное испытание, но не для Людмилы Николаевны – она принадлежит к числу тех редких людей, которых не могут испортить трубные звуки восхвалений. Л.Н. Виноградова всю свою жизнь слышит внутри себя звуки труб, зовущие в поход в неизвестные научные дали, пусть и дальше идет по их зову.

Литература и источники

- Барсов – Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. СПб., 1997. Ч. II.
- Белова, Узенёва 2004 – Белова О.В., Узенёва Е.С. Огонь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь (далее – СД) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 513–519.
- БФСРЯ 2006 – Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В.Н. Телия. М., 2006.
- Варенцов – *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб., 1860.
- Виноградова 1995 – *Виноградова Л.Н.* Вода // СД. М., 1995. Т. 1. С. 386–390.
- Виноградова 2002 – *Виноградова Л.Н.* Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002. С. 32–60.
- Майкапар 2010 – *Майкапар А.Е.* Музыкальный мир библейского человека // Звук и отзвук. Сб. научных статей. М., 2010. С. 34–51.

- Праведников 2010 – *Праведников С.И.* Основы фольклорной диалектологии. Курск, 2010.
- РС – *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба. Свадебный обряд на верхней и средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский р-н Вологодской области). М., 1985.
- Смол. – Архив Российской Академии музыки им. Гнесиных (Смоленские экспедиции).
- СП – Сионский песенник. Лос-Анджелес, 2004 (в цитатах сохраняется орфография и пунктуация источника).
- Якушкин – Собрание народных песен П.В. Киреевского. Т. 2. Записи П.И. Якушкина. Л., 1986.
- ЭМА – Экспедиционные материалы автора.

C. Небжеговска-Бартминьска

POŚLUCHAJCIE, GRZESZNICY, O STRASZLIWYM
SĄDZIE... WYKONAWCA, NARRATOR I BOHATER
LUDOWYCH PIEŚNI DZIADOWSKICH

Pieśni dziadowskie były wykonywane przez dziadów-żebraków pod kościołami, na odpustach i w innych miejscach kultu religijnego, na jarmarkach lub po prostu w czasie wędrówek od domu do domu¹. Czesław Hernas traktował je jako „gatunek popularnej poezji narracyjnej, epickiej”², który jako produkt kultury ustnej i folkloru żebraczego, przeszedł do obiegu drukowanego (jarmarczno, kramarsko-odpustowego), by znów powrócić do przekazu z ust do ust³.

Nazwa gatunkowa *pieśń dziadowska* w Polsce, krajach słowiańskich i ogólniej europejskich wiąże się z kryterium wykonawcy, którego nazywano różnie: po polsku i białorusku *dziad*, po ukraińsku *lirnyk*, po czesku *krámař*, *jarmareční spivak*, po rosyjsku *kalika perechożij*, po niemiecku *Bänkelsänger (Zeitungssänger)*⁴. Stąd niekiedy nazwy: *pieśni kramarskie*, *żebracze*, *śpiewy dziadowskie*, *ballady dziadowskie*. Inne nazwy są związane z miejscem wykonania i formą kolportażu utworów: *pieśń jarmarczna*, *odpustowa*, *straganowa*, *pieśń podwórzowa*, *ballada uliczna*, a także – i to jest najciekawsze – z ich przesłaniem i tematyką: *pieśń nowiniarska/nowinkarska*, *nowinka*, *nowina dziadowska*⁵. Julian Krzyżanowski do tego gatunku zaliczał przede wszystkim pieśni o życiu żebraków⁶, ale takie pieśni, jak

1 Sokolski 1990: 571.

2 Hernas 1965: 193. Podobne rozumienie przyjmuje Ludwika Szczerbicka (1959) i Stanisław Nyrkowski, autor antologii „Karnawał dziadowski” (1977). Niektórzy badacze odrzucają możliwość traktowania pieśni dziadowskiej jako gatunku, lecz raczej jako typ tekstu (Sokolski 1990: 571–572; Waliński 1998: 171–172; Kowalski 1997/2006: 22) lub jako swoiste zjawisko społeczno-obyczajowo-religijne (Grochowski 2002b: 61, 64).

3 Waliński 1981: 121. Repertuar wędrownych śpiewaków, zdaniem Piotra Kowalskiego, jest przykładem skomplikowanych związków folkloru i literatury popularnej (Kowalski 1997/2006: 21).

4 Waliński 1981: 120.

5 Nazwy te odnotowuję za opracowaniem Michała Walińskiego (Waliński 1998: 165).

6 SFP: 308.

*Dawniej królowa w dziadu się kochała*⁷ czy *Posłuchajcie ludkowie, co też dziadek wam powie*⁸, obejmują zaledwie część repertuaru dziadowskiego.

Ze względu na wysoki stopień integracji środowiska twórców i wykonawców pieśni oraz stałą sytuację komunikacyjną, w której funkcjonowały, pieśni dziadowskie stanowią odmianę folkloru zawodowego i środowiskowego. Chodzi tu o folklor grupy, posiadającej swoiste wyróżniki w postaci języka⁹, tajnego kodu gestycznego, repertuaru pieśniowego, zewnętrznych znaków rozpoznawczych, np. stroju czy ułomności (ślepoty, kalectwa). Powierzchność dziada tworzyła „odzież nędzna, wzbudzająca litość: kamzela brudna lub płaszcz podarty tysiącnie mi łątkami upstrzony, czapka stara, dziwaczna, lub kapelusz duży okrągły, torby duże pod pachami z jednej i z drugiej strony, na plecach tłumoczek do zbierania kawałków chleba, szperek, kaszy, grochu, legumin; w ręce miseczek, najczęściej żółwia skorupka, w drugiej paciorki duże z krzyżykiem, nadto kosztur z jeżem, a niekiedy jeszcze bicz koło niego okręcony, dla odpędzenia psów napastniczych; kule i szczudła, najczęściej dla udania kalectwa przybrane; nadto rożek tabaki. Przymię broda długa, głos żebrzący, mina pokorna, pod którą nieraz ukrywała się przebiegła filuterya”¹⁰.

Informacje na temat dziadów jako odrębnej grupy w polskim społeczeństwie znajdujemy już od XV w. zarówno w kronikach, jak też w źródłach literackich, by wymienić takie, jak: „Tragedia żebracza” (1551), „Peregrynacja dziadowska zwłaszcza owych jarmarczniczków trzęsigłowów, w który sposób zwykli bywać na miejscach świętych” (1612), „Pieśń dziada sokalskiego w kordonie cesarskim” Franciszka Karpińskiego (1773) czy powieść Adolfa Dygasińskiego „Beldonek” (1888). Pisał o dziadach Jan Wierzbówka w artykule „Z tajemnic dziadowskich” (1933) i Jan Stanisław Bystroń w „Dziejach obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII” (1976). Folklor dziadowski opisywano jako część bogatej subkultury żebraczej, którą cechował duży stopień tajności i nadzwyczajnie rozwinięta solidarność członków. Zapisy mówią o istnieniu żebraczych korporacji, cechów z obieralnym, elekcyjnym królem, o dziedziczności zawodu, nowicjacie, podkreślają wybitne „zhierarchizowanie w obrębie subkultury”¹¹. Żebractwo stanowiło rodzaj rzemiosła, do którego starannie sposobiono się.

Rola dziada w społeczności wiejskiej była szczególnie: w zależności od sytuacji był znachorem i lekarzem, wróżbitą i magiem, handlarzem, dorad-

7 Gloger 1972b: 95–96.

8 Niekonsekwencje w definiowaniu przez Krzyżanowskiego pieśni dziadowskich wskazywał M. Waliński (1981: 121–122).

9 Budziszewska 1957.

10 Kolberg DW 9: 268.

11 Waliński 1998: 185. Por. też Gloger 1972a: 93.

cą, osobą do posług w sytuacjach codziennych i pomocnikiem w obrzędach, patriotą i kwestarzem politycznym, niekiedy też agentem i szpiegiem zaborców¹². Bez dziada – jak wspominają mieszkańcy Lubelszczyzny – nie odbył się żaden odpust, ani też jarmark¹³, wesele czy pogrzeb, co utrwalone zostało w powszechnie znanym przysłowiu *Na każdym weselu swat, na każdej stypie dziad*¹⁴. Zapraszany w kumy, zapewniał dziecku szczęście i powodzenie¹⁵. Na weselach pełniąc funkcję śpiewaka, uatrakcyjniał przebieg obrzędu. Przy pogrzebie był tym, który sposobił zmarłego do wyprawy w zaświaty: *Czasami wynajmowali takiego dziadka ubierać zmarłego. A czasem wynajmowali go na cało noc, żeby siedział dziadek przy tym umarłym*¹⁶.

Jak notuje Oskar Kolberg, w XIX w. całe rzesze dziadów pojawiały się we wsi w czasie ważnym dla parafii: „Lokowali się oni tłumnie lub też długim szeregiem przed kościołem, zwłaszcza podczas odpustu, gdzie częstokroć o dogodniejsze miejsce, wszczywały się pomiędzy nimi mordercze boje, w których długie laski i kule służyły za broń zaczepną i odporną”¹⁷. W okresie międzywojennym i powojennym najczęściej dziadów przybywało w okolice kościoła czy cmentarza na Zaduszki. Gospodynie pamiętając o tym zabierały dla dziadów specjalnie upieczony chleb, ciasto i placki¹⁸. *Dziady szły wszystkie pod kościół, ile jich tam było z całej parafii i z innej. Ustawiały się rzędem na cmentarzu po jednej i po drugiej stronie ji jak się przychodziło, trzeba było mu dać na wypominki. Teraz to sie daje księdzu i ksiądz sie modli, a kiedyś to sie dawało dziadom. Ano dało się tam pięć czy dziesięć groszy: – Zmówicie dziadku, zmówcie tam za Stanisława ji za Władysławe*¹⁹. Głęboko wierzono, że modlitwy dziadów jako tych, którzy

12 Sokolski 1990: 572; Waliński 1998: 186.

13 Krystyna Poczek ur. 1928, Wólka Kątna (Adamowski 2001: 30), Kolberg DW 9: 267.

14 NKPP swat 2.

15 Michajłowa 2002: 106–107.

16 Krystyna Poczek ur. 1928, Wólka Kątna (za: Adamowski 2001, s. 31). Związek dziada ze światem zmarłych, udział w czuwaniach przy zmarłym i śpiewanie pieśni religijno-moralizatorskich podkreśla też Katia Michajłowa (2002: 107).

17 Kolberg DW 9: 267–268.

18 Relacje od Krystyny Poczek z Wólki Kątnej ur. 1928 r. i Walentyny Pakuły ur. 1915 r. w Leśniczówce, zam. Poniatowa (Adamowski 2001: 30). Także babka moja, Genowefa Łukasiewicz z Woli Chomejowej każdorazowo w dzień Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny jadąc na parafialny cmentarz w Ulanie Majoracie, wiozła wtedy dla dziadów stojących przy bramie cmentarnej pieczony chleb i placki drożdżowe. Wspomina o tym moja matka Marianna Niebrzegowska ur. 1938 r., zam. Ulan Majorat.

19 Władysława Pakuła ur. 1915 w Leśniczówce, zam. Poniatowa (Adamowski 2001: 31).

cieszyli się boską przychylnością, miały większą wartość i moc niż zwykłe modlitwy²⁰.

W okresie od późnej jesieni do wiosny, zwłaszcza w czasie przejścia, tj. w okresie wielkanocnych i bożonarodzeniowych postów²¹, przychodząc do wsi „po proszonym” czy „po pytaniu”²², wchodząc niejako w obrzędowość i tradycję wsi, dziad pełnił specjalną funkcję²³. Jako wędrowiec, który przybywał z daleka, z miejsc świętych²⁴ i dużych miast, był „kolportażem nowin”²⁵, niezwykle zdarzeń, wieści „ze świata”. W sensie społecznym, przestrzennym i kulturowym był łącznikiem między swoimi i obcymi, świeckimi i świętymi, przestrzenią swoją, znaną i ograniczoną do wsi lub najbliższej okolicy a przestrzenią obcą, nieznaną i rozległą, ogólniej mówiąc całym szerokim światem. Z jednej strony zatem łączył różne społeczności i przestrzenie, z drugiej zaś ciągle pozostawał poza wspólnotą do której przychodził. Opowiadał i śpiewał w miejscach granicznych: przy murze kościelnym lub cmentarnym, na drodze, na moście. Nawet gdy obchodził domy, śpiewał zwykle na progu, nie wchodząc do środka. Wszystko to sprawiało, że przypisywano mu wiedzę o teraźniejszości, ale też o przeszłości i przyszłości²⁶.

Pojawiający się we wsi dziad (biedak, żebrak czy ślepiec), traktowany był w sposób ambiwalentny. Z jednej strony widziano w nim reprezentanta czy wysłannika, a nawet samego Boga Ojca lub Pana Jezusa²⁷, co dawało mu przywileje specjalne, analogicznie do miejsca i pozycji w niebie. Zgodnie z powszechnymi wierzeniami, „w niebie dziad [jest] na pierwszym miejscu, boć sam Pan Jezus, kiedy na ziemię teraz zchodzi, to w dziadowskiej postawie, a co ludzie dziadowi czynią, to jakby samemu Panu Jezusowi”²⁸. Z drugiej zaś strony jak każdy obcy (podobnie jak Żyd czy Cygan) wzbudzał strach i z tego względu straszono nim dzieci mówiąc, że je *dziad złapie*. W okolicach Chełma do dziś zachowały się opowieści o tym, że dziad mógł

20 Michajłowa 2002: 107–108, Grochowski 2002b: 62.

21 Michajłowa 2002: 108.

22 SFP, hasło „dziad” (s. 91).

23 Zob. „Chłopi” Władysława Reymonta.

24 Jak stwierdza Aleksander Brückner, dziad był tym, który nie ograniczał się jedynie do przemierzania polskiej prowincji, lecz także tym, który „do Rzymu i Loretu wędrował; do swoich wracał, bo mu się porządki zagraniczne nie uśmiechały” (Brückner 1990: 283).

25 Mówiąc o roli dziada, parafrazując sformułowanie Czesława Hernasa na temat roli pieśni przez dziada wykonywanej (Hernas 1958: 494).

26 Michajłowa 2002: 105.

27 Ibid.: 101–102.

28 Kolberg DW 9: 275.

nawet porwać dziecko, by je przysposobić do uprawiania „dziadowskiej profesji”: *Kiedyś dzieci łapali, oczy wypalali. Że kiedyś, kiedyś dzieci łapali. Ludzi chodzili po podwórkach, po odpustach, dziecko sie zgubi, dziady złapiu. To mało dziadów było? Może to, może więcy. Tam wyprowadzu [dziecko], oko wypali, to to dziecko stoi, prosi, ludzie rzucajo takiemu*²⁹.

Repertuar pieśni dziadowskich obejmuje kilka grup tematycznych. W pierwszej kolejności są to pieśni autotematyczne, w których rzeczywisty wykonawca (dziad) mówi o sobie:

Jestem dziadem z pod Opatowa,
Niedaleko Krakowa,
Mój ojciec i moja matka,
Mój dziadek i moja babka
A wszyscy byli dziadami,
Po odpustach chodzili,
Różne pieśni nucili
Ło Adamie co był w raju,
I ło śwantom Mikołaju.
A tam jedan to buł tyranem,
Kopnął babę w brzuch kolanem,
A ty zdrajco z szubzianicy
Nadereśmy ty macicy
I kiele samego pempka³⁰.

Teksty z motywem dziada jako bohatera tekstowego stanowią w repertuarze dziadowskim zdecydowaną mniejszość, choć jak twierdzą niektórzy badacze to właśnie one są traktowane jako „właściwe pieśni dziadowskie”. Część z nich mówi bądź to o świetności dziadów, którzy niegdyś cieszyli się poważaniem nawet wśród królów, bądź to o ich prześladowaniu, wyśmiewaniu i traktowaniu w sposób zgoła niechrześcijański. W pieśniach zwraca uwagę także pewna ironia, z jaką dziad był traktowany³¹:

1. Dawniej dziadowie, pili w Krakowie,
lud prosty myślał, że Apostołowie;
przypatrywał się ze skrucą na ich twarze,
jak na ołtarze.
2. Dawniej król nigdy nie chciał jeść objadów,
kiedy nie widział wedle siebie dziadów;

29 Marianna Morgun ur. 1928, TN UMCS 1068A/4 i 1068A/6 Wojśławice 1996.

30 Michajłowa 2010: 459–460, zapis we wsi Gryźliny w powiecie olsztyńskim.

31 Grochowski 2009: 221.

- tam dziad pierwszego oznaczał konzula,
pijąc do króla.
3. Dawniej się księżna w dziadzie pokochała,
jest historyja o tém, a nie mała;
zazdrościła jój tego césarzowa
Adryjanowa.
 4. Dawniej dziad we wsi był postrachem dzieci,
pies przed nim zmykał z gospodarskich śmieci;
(on) psa kijem; dzieciom, pokazawszy jeża;
a do pacierza!
 5. Przy ciepłym piecu posadzono dziada,
gospościa zaraz wedle niego siada;
a on o boskich rozmawiając cudach,
trącał po udach.
 6. Dawniej dziad kilka razy na dzień zyskał,
co nie wyleżał, to naroście wystał;
a gdy nie dostał w torbę, lub w garnuszku,
dostał w łózku <...>³²

Zdecydowanie bogatszą grupę w repertuarze polskich pieśni dziadowskich stanowią pieśni historyczne i polityczne, np. o Kamieńcu Podolskim, o królu Sobieskim i odsieczy wiedeńskiej, o obronie Częstochowy przed Szwedami, o insurekcji Kościuszkowskiej, zwłaszcza zaś takie, w których wydarzenia historyczne splatają się z niezwykłymi wydarzeniami religijnymi i cudami. Dziad-wykonawca, w pieśniach utożsamiany jest z narratorem, nosicielem pamięci historycznej, przekąźnikiem wiedzy o przeszłości narodu i jego bohaterach. Klęski w bitwach traktowane są jako dopust boży, kara, wymierzona przez Boga, a zwycięstwo – jako akt boskiego miłosierdzia³³:

1. Posłuchajcie, prosze ja was, o wojnie tureckiej,
trzysta lat temu minęło jako król Sobieski.
2. A w niedziele bardzo rano płynęli okręta
i staneli na tym miejscu, gdzie był obraz święty.
3. A na drugi dzień przed świtaniem brame w proch rozbili
i do miasta i do Wiednia Turków napuścili.
4. Ach, nasz Wiedniu nieszczęśliwy, już cie teraz mamy,
już cie tu nic nie obroni, tylko ten nad nami.
5. Dzieci brali, przebijali, na bagnety brali,
nieszczęśliwe matki patrząc z żalu umierali.

32 Kolberg DW 12: 311–312.

33 Hernas 1958: 488; Michajłowa 2010: 232.

6. I paniom zakonnicom piersi rznęli nożami,
a przenajświętszy sakrament deptali nogami.
7. Krew płynęła stromieniami, rzeko na ulice,
a tureckie za strun wszystkich, bije w kamienie.
8. I już we krwi jak staneli, to sie powtorzyli
i o pomoc Matki Boskiej serdecznie prosili.
9. Wtem to widzi król Sobieski, do kościoła bieży,
upad przed Najświętszo Panno, upad, krzyżem leży.
10. Wtem usłyszysz głos z obraza: Powstań na kolana,
a i słuگو mój najmilszy, na Turka pogana!
11. O Najświętsza Panienczko, jak ja mam iść wojować,
słonko nisko nad zachodem, późno sie szykować.
12. Oj, idź, królu mój Sobieski, to z mojej przyczyny,
będzie słonko ci świeciło dłużej trzy godziny.
13. O Najświętsza Panienczka sama w ogniu była
i o pomoc swego syna serdecznie prosiła.
14. O Najświętsza Panienczka sama wojowała,
za pomocą swego syna Turków oślepiła.
15. Spuścił Pan Bóg deszcz kamienny z nieba wysokiego,
wybił on ci wszystkich Turków, zbił co do jednego.
16. Które żywe pozostali, wzięli rejterować,
poprzysięgli, że nie przyjdą do Polski wojować³⁴.

Tożsamość wykonawcy i narratora zaznacza się także w prorocत्वach Sybilli na temat końca świata i w zapowiedziach Sądu Ostatecznego. Teksty tego typu zawierają formuły inicjalne o charakterze adresatywnym: *Posłuchajże, grzeszny ludu, oczyść dusze z grzechów brudu, bo nastaną ciężkie lata i nadejdzie koniec świata*³⁵; *Posłuchajcie, proszę pilnie, jak niebo płacze usilnie, słońce, miesiąc ję z gwiazdami płaczo, litując nad nami*³⁶; *Posłuchajcie grzesznicy, o straszliwym sądzie, kiedy nas Bóg, złych i dobrych, razem sądzić będzie*. Same zaś teksty mają charakter przestróg, pouczeń, wezwań do modlitwy i naprawy dotychczasowego życia:

1. Posłuchajcie, grzesznicy, o straszliwym sądzie,
kiedy nas Bóg, złych i dobrych, razem sądzić będzie.

34 Tekst pieśni pochodzi z druczku ulotnego: Nowe pieśni. 1. Marsz, marsz me serce do Częstochowy, 2. Sieroty zebrane Panny Maryi, 3. O Najświętsza Panienco, cóż teraz za lata / Nakład A. Białkowskiego, druk B. Świącicki. Częstochowa, b. r. wyd. S. 8.

35 TN UMCS 1003/2 Worgule gm. Leśna Podlaska.

36 Adamowski 1997: 78–79.

2. Bo przed skończeniem świata wielkie cuda będą,
straszne góry i obłoki rozchodzić się będą.
3. Wtenczas pioruny i wiatry srogie będą wiały,
ze czterech stron świata tego będą uderzały.
4. Wtenczas góra o górze rozbijać się będzie,
tam, gdzie największa dolina, wszędzie równo będzie.
5. Wtenczas morze wyzionie swe okrutne wały,
o, jak wtenczas serca ludzkie będą ustawały.
6. Potem słońce ogniste nie da światła swego,
miesiąc gaśnie, gwiazdy spadno, płacz ludu wszystkiego.
7. Potem ogień spadnie z nieba, wszystkie rzeczy spali,
co Bóg stworzył i ludzie się na świecie starali.
8. Gdy święty Michał zatrąbi trąbą głosu swego,
wstańcie, dusze, i stawcie się przed sędzią waszego.
9. Pójdą dusze do grobu, po swe ciała pójdą,
o, jak się tam pięknie witać ze swym ciałem będą.
10. A, witajże, ciało moje, które z grobu idziesz,
i żeś tu źle zasłużyło, tam narzekać będziesz.
11. Bo tam ciała sprawiedliwych będą uwielbione,
grzesznych czarne i brzydkie jak węgle smalone.
12. Jedni stano na prawicy z ciałami czystymi,
Potwierdzając, jak Boga wielbili na ziemi.
13. Drudzy płacząc, lamentując, stoją po lewicy,
przeklinając swoje grzechy, narzekają wszyscy.
14. Wyda sędzia na dobrych wyrok sprawiedliwy
i łaskawo sentencjo jako Bóg prawdziwy.
15. Pójdźcie, dobrzy, do królestwa, dla Ojca mego,
osiągnijcie chwałę wieczno bez końca żadnego.
16. Bo już radość wasza w niebie końca mieć nie będzie,
opływajcie w rozkosz wieczną, bo Bóg Bogiem będzie.
17. Jak wszyscy weseli, gdy się do nieba dostano,
jako się cieszyć i witać z sobo nigdy nie ustana.
18. Na złych wyda sędzia wyrok i rzecze do tego:
idźcie precz ode mnie, Pana Boga waszego.
19. Nie chcieliście słuchać prawa, przykazania mego
czyniąc na przekór woli mej i ojca mego.
20. Gardziliście mým kościołem, a kapłanów mowy
nadaremno odbijały się o wasze głowy.
21. Zakonnik z domu waszego próżno odprawiony,
żebrak, pielgrzym nieprzyjęty, ze śmiechem wypchniony.
22. Świętokradzkie spowiedzie często odbywali,
przenajświętsze ciało moje na żart przyjmowali.

23. Idźcie precz ode mnie, Boga tak dobrego,
mieście czarta w ogniu wiecznym za pana swojego.
24. Bądźcie na wieki przekłęci, ja nigdy nie znam was,
bom was bronił, napominał na świecie w każdy czas.
25. Wtenczas lament, rąk łamanie, uczynią grzesznicy,
gdy ujrzo sędziego swego, na prawej stolicy.
26. Będzie tam rąk łamanie i lamentowanie
i na ojca, i na matkę straszne narzekanie.
27. Nieszczęśliwa matko moja, któraś mnie zrodziła
i ty, ziemio nieszczęśliwa, któraś mnie nosiła.
28. Przekłęte so wszystkie rzeczy, które ja używał,
będę grzesznik na wieki w piekle odpoczywał.
29. I my wszyscy grzesznicy grzechów się warujemy,
tylko zawsze Jezusowe rany wspominajmy.
30. O, jeśli będziem Jezusa rany wspominali,
będziem z nim wspólnie na wieki w niebie królowali,
będziem z nim na wieki i w niebie królowali³⁷.

Wedle tego samego schematu konstruowane są pieśni o charakterze „przypowieści biblijnych”: *Chrześcijanie, katolicy, proszę posłuchajcie, co wam opowiadać będę, pilnie pozór dajcie*. Początkowy zwrot adresatywny powraca zwykle w ostatniej strofie, tworzy rodzaj klamry spinającej całość tekstu i wzmacnia efekt moralizatorski: *Chrześcijanie, czyście wszystko dobrze zrozumieli, Coście teraz w tej to pieśni ode mnie slyszeli, Owcą jest każdy żyjący, król jest sam Bóg wszechmogący, Pasterz Jezus Chrystus, pasterz Jezus Chrystus*³⁸.

Specjalne miejsce w dziadowskim repertuarze zajmują pieśni dotyczące życia pozagrobowego, w tym zwłaszcza „wychodzenia” duszy z ciała (por. m.in. *Wyleciała dusza z ciała, na zielony łące padła*³⁹) i dusz zatwardziałych, błakających się po śmierci w poszukiwaniu miejsca wiecznego spoczynku (*Dusze rzewnie zapłakały*⁴⁰). Dziad jako „człowiek boży”, w społeczności wiejskiej uważany był za tego, który ma kontakt z zaświatami i – wedle wierzeń – to właśnie on jako jedyny spośród śmiertelników jest w stanie zobaczyć dusze zmarłych. Jak notuje Oskar Kolberg w Chełmskiem, na nabożeństwie żałobnym zwanym *pomynalnycia*, „między zaproszonymi gośćmi był i dziadek żebrzący. Ten rozpatrując się po izbie w chwili wzywania umarłych, zapytał sprawujących nabożeństwo, czy pamiętają swych

37 TN 1289A/3 Susiec.

38 Kowalczyk 1979: 133.

39 Kolberg DW 19: 146.

40 Komentarz do kilkunastu wariantów tej pieśni zob. Bartmiński 1998.

przodków, gdyż «miedzy waszemi krewnymi umarłymi musiał być jeden taki, który się powiesił?» (powyselec). Domownicy zaczęli temu przeczyć, lecz na stanowcze dziadka twierdzenie: że tak być musiało, przypomnieli sobie wreszcie, jako w istocie powiesił się był kiedyś jeden z ich pradziadków, ten a ten. Pytali wtedy dziadka: zkądby to wiedział? A ten im odrzekł: jako w chwili gdy przybywały wezwane duchy na ucztę, ujrzał jednego z nich przychodzącego z uwieszonym na szyji powrozem⁴¹.

Jedną z ważniejszych grup w obrębie pieśni dziadowskich stanowią modlitwy i pieśni religijne, legendy hagiograficzne i pieśni o świętych (o Barbarze, Dorocie, Aleksym, Wojciechu, Stanisławie, Łukaszu itp.). Ważne miejsce w repertuarze dziada – wędrowca do miejsc kultu – zajmują zwłaszcza pieśni na temat cudownych objawień Matki Boskiej, a zatem utwory z pogranicza legend i pieśni modlitewno-błagalno-pochwalnych⁴². W pieśniach tych mowa o cudach i niezwykłych zdarzeniach, prośbach o opiekę i wstawiennictwo, o błogosławieństwo i ratunek w różnych sytuacjach życiowych. Do najbardziej znanych utworów o tym charakterze należą pieśni o objawieniu Matki Boskiej⁴³: w Gidlach pod Częstochową (*O Matko Boska Gidelska, Królowo Archanielska*)⁴⁴, w Studziannej pod Opoczmem (*O prześliczny obrazie na miejscu takowem*)⁴⁵, w Leżajsku (*Gwiazdo śliczna, wspaniała, któraś nam zajaśniała*), w Piękoszowie pod Kielcami (*Placząca krwawemi łzami Maryja, módl się za nami*)⁴⁶, w Bralinie (*Miasteczko Bralin przy polskiej granicy, śpieszcie do niego prędko, katolicy*)⁴⁷, w *Księżu Wielkim* (*Chwała bądź Bogu naszemu, w Trójcy Świętej jedyńemu*)⁴⁸ itd.

Dziadowski repertuar poza tekstami „świętymi” obejmuje również pieśni nowiniarskie, sensacje obyczajowe, pieśni „grozy” o okrutnych zbrodniach, o upadku obyczajów, o pijaństwie i nieszanowaniu rodziców. Dziad-wykonawca i dziad-narrator wchodzi w nich w rolę chrześcijańskiego kaznodziei, a zdarzenia relacjonowane w pieśniach pełnią funkcję moralizatorską:

*Proszę posłuchajcie, ojcowie, matki,
jakie istnieje dziwne wypadki,*

41 Kolberg DW 33: 190–191.

42 Zob. Grochowski 2009: 215.

43 Wszystkie te pieśni dokumentuje w aneksie do swojej książki „Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach” Piotr Grochowski (2009: 310–318).

44 Kolberg DW 6: 526–527.

45 Kolberg DW 50: 370–371.

46 Kolberg DW 19: 136.

47 Ibid.: 133–134.

48 Ibid.: 135–136.

*co w Zofiborze się wydarzyło,
pewne małżeństwo w niezgodzie żyło⁴⁹.*

*Posłuchaj, ojczy, posłuchaj, matko,
jak się dziś dzieci chowają,
kiedy już zdolne na się zarobić,
wtenczas rodziców nie znają⁵⁰.*

*Proszę posłuchać, panowie, panie,
co czwarty boskie jest przykazanie:
Czczij ojca, matki, ródzicy swojii,
przeważni gdy są starzy boji⁵¹.*

Poza macochą, wyrodnym ojcem lub dziećmi, które „rodziców swych nie szanują”, częstym bohaterem pieśni dziadowskich bywa sierota, która narzeka na macochę i bezwolnego ojca, idzie na matki grób, spotka w drodze Matką Boską lub Pana Jezusa. Część tych utworów „pod względem poetyki zbliża się do utworów sensacyjno-nowiniarskich, opowiadających o maltretowaniu dzieci i dokonywanych na nich okrutnych zbrodniach”⁵².

Pieśniom dziadowskim – jak stwierdza w swoim studium Piotr Grochowski – przysługują kilka cech wspólnych: 1) ukazywanie swego obrazu świata, w którym wszystko tłumaczone jest w kategoriach dopustu bożego lub bożej łaski, 2) niezwykłość lub doniosłość podejmowanych tematów, 3) schematyczność i wybiórczość przedstawianych wydarzeń, 4) schematyczność i ogólnikowość w kreowaniu bohaterów oraz zarysowaniu czasu i przestrzeni, 5) wyraziste obrazowanie, wykorzystywanie obrazów krwawych i makabrycznych, wymyślnych mąk i mordów, motywów świętokradczych, wywołujących grozę, współczucie i litość, 6) stały zespół formuł inicjalnych i finalnych, ze zwrotami do słuchaczy (*Posłuchajcie wierni chrześcijanie*), z prośbami i umoralniającym pouczeniem (*Pamiętajcie chrześcijanie, co się wtenczas z nami stanie; I my wszyscy grzesznicy grzechów się warujmy; Rozważ to, człowiecze, sobie*), 7) charakterystyczny zespół funkcji, wśród których dominującą pozycję mają komercyjna i ideologiczno-religijna⁵³.

49 TN UMCS 1003B/5 Burzec gm. Wojcieszków.

50 TN UMCS 757A/30 Sięciaszka gm. Łuków.

51 TN UMCS 297A/40 Rachanie.

52 Grochowski 2009: 220.

53 Omówienie wyznaczników repertuaru dziadowskiego przynosi praca Piotra Grochowskiego „Wokół gatunkowości pieśni dziadowskiej” (Grochowski 2002b: 60–61; zob. też Grochowski 2000, 2002a, 2003, 2004).

Wewnętrzna intencjonalność i funkcje pieśni dziadowskiej z punktu widzenia ich wewnętrznego przesłania (intencji) można opisać adekwatnie do wydzielonych grup w repertuarze. Są to funkcje: informacyjne (pieśni historyczne, nowiniarskie), moralistyczno-ideologiczne (pieśni o Sądzie Ostatecznym i o końcu świata, wędrowce dusz)⁵⁴ i ludyczne (pieśni o samych dziadach). Wszystkie one są podporządkowane funkcji komercyjnej, związanej z podstawowym motywem działalności dziadów, jakim była chęć zdobycia środków do życia. By funkcja ta została spełniona, pieśni powinny się podobać, więc nie tylko informować o wydarzeniach, lecz wzruszać i zadziwiać⁵⁵. Jak podkreślał Michał Waliński, „bez określonej porcji wzruszenia moralistyka utworów nowiniarskich byłaby jałowa i nieskuteczna”⁵⁶. Specjalne wykonanie pieśni przez dziada pozwala też mówić o funkcji parateatralnej⁵⁷.

Z końcem XX w. pieśni dziadowskie o charakterze nowiniarskim ożywały w sytuacjach, gdy utrudnione było rozpowszechnianie pieśni w obiegu oficjalnym: *Janek Wiśniewski padł* (1970), *Ballada o Szczecinie* (1970), *Ballada o Alojzym Piontku* (1971)⁵⁸. Formę konwencji pieśni nowiniarskiej, przyjęły też pieśni o męczeństwie i zabójstwie księdza Jerzego Popiełuszki (1984).

Wzorzec pieśni (ballady) dziadowskiej wielokrotnie wykorzystywany był przez poetów: Teofila Lenartowicza, Jana Kasprowicza, Bolesława Leśmiana, Światopełka Karpińskiego i innych⁵⁹. Repertuar dziadowski chętnie wykorzystują współczesne zespoły folkowe.

Bibliografia

Adamowski 2001 – *Adamowski J.* Wierzenia i opowieści z zachodniej Lubelszczyzny (narodziny i chrzest dziecka oraz przekazy o dziadach wędrownych) // *Twórczość Ludowa*. 2001. Nr 2. S. 28–31.

54 Jak wynika z ustaleń Piotra Grochowskiego moralizatorski wydźwięk dochodził do głosu głównie w formułach końcowych pieśni i „miał prowokować odbiorców do myślenia w kategoriach ostatecznych (kwestia zbawienia swej duszy) i postępowania zgodnego z chrześcijańską ideą miłosierdzia, którego doraźnym przejawem mogła być jałmużna ofiarowana wykonawcy” (Grochowski 2002a: 199).

55 Sokolski 1990: 571.

56 Waliński 1981: 137.

57 *Ibid.*: 133.

58 Kowalski 1997/2006: 24.

59 *Ibid.*: 24.

- Adamowski 1997 – Adamowski J. Pańszczyżnońka. Podlaskie pieśni ludowe z repertuaru Aleksandry Daniluk. Biała Podlaska, 1997.
- Bartmiński 1998 – Bartmiński J. Dusze rzewnie zapłakały. Odmiany gatunkowe pieśni o wędrowce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. Lublin, 1998. T. 9/10. S. 149–168.
- Brückner 1990 – *Brückner A.* Dziad // *Encyklopedia staropolska*. Warszawa, 1990. T. 1. S. 283.
- Budziszewska 1957 – *Budziszewska W.* Żargon ochweśnicki. Łódź, 1957.
- Gloger 1972a – *Gloger Z.* Dziad // *Encyklopedia staropolska ilustrowana / Ze wstępem J. Krzyżanowskiego*. Warszawa, 1972. T. 2. S. 93–96.
- Gloger 1972b – *Gloger Z.* Pieśni dziadowskie // *Encyklopedia staropolska ilustrowana / Ze wstępem J. Krzyżanowskiego*. Warszawa, 1972. T. 2. S. 93–96.
- Grochowski 2000 – *Grochowski P.* Motywy makabry w pieśniach dziadowskich // *Kicz, tandeta, jarmarczność w kulturze masowej XX wieku / Red. L. Rożek*. Częstochowa, 2000. S. 437–445.
- Grochowski 2002a – *Grochowski P.* Formuły inicjalne i finalne w pieśniach dziadowskich // *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filologia Polska LVII. Z. 354*. Toruń, 2002. S. 179–201.
- Grochowski 2002b – *Grochowski P.* Wokół gatunkowości pieśni dziadowskiej // *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne / Red. A. Miancki, V. Wróblewska*. Toruń, 2002. S. 55–64.
- Grochowski 2003 – *Grochowski P.* Dopusty boże. (Kilka uwag na temat motywów religijnych w pieśniach z repertuaru dziadowskiego) // *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze / Red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski*. Ożarów, 2003. S. 113–126.
- Grochowski 2004 – *Grochowski P.* Poruszyć skały. O sposobach i okolicznościach wykonywania pieśni dziadowskich // *Czas Kultury*. 2004. Nr 2–3. S. 113–126.
- Grochowski 2009 – *Grochowski P.* Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach. Toruń, 2009.
- Hernas 1958 – *Hernas Cz.* Z epiki dziadowskiej. Polskie i czeskie pieśni o obronie Wiednia // *Pamiętnik Literacki*. 1958. Z. 3–4. S. 475–495.
- Hernas 1965 – *Hernas Cz.* Pieśni „lirników”: autentyk i stylizacja // *Tegoż. W kaliniowym lesie*. Warszawa, 1965. T. 1. S. 193–196.
- Kolberg DW 6 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 6: Krakowskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 9 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 9: W. Ks. Poznańskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg DW 12 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 12: W. Ks. Poznańskie. Cz. 4. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 19 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 19: Kieleckie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963.

- Kolberg DW 33 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 33: Chełmskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1964.
- Kolberg DW 50 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 50: Sanockie-Krośnieńskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1972.
- Kowalczuk 1979 – *Kowalczuk M.* Współczesny repertuar folklorystyczny wsi Rachanie koło Tomaszowa Lubelskiego. Praca magisterska napisana w Zakładzie Języka Polskiego pod kierunkiem doc. dra hab. J. Bartmińskiego. Archiwum UMCS [maszynopis], 1979.
- Kowalski 1997/2006 – *Kowalski P.* Ballada dziadowska // Słownik literatury popularnej / Red. T. Żabski. Wrocław, 2006 [wyd. 1. – 1997]. S. 21–24.
- Michajłowa 2002 – *Michajłowa K.* Dziad wędrowny jako postać mediacyjna w kulturze ludowej Słowian // Fascynacje folklorystyczne. Księga poświęcona pamięci Heleny Kapelańskiej. Warszawa, 2002. S. 10–108.
- Michajłowa 2010 – *Michajłowa K.* Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian. Warszawa, 2010.
- NKPP – Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich / Red. J. Krzyżanowski. Warszawa, 1970. T. 1–4.
- Nyrkowski 1977 – Karnawał dziadowski. Pieśni wędrownych śpiewaków (XIX–XX w.) / Wybór i opracowanie S. Nyrkowskiego. Wstępem poprzedził J. Krzyżanowski. Warszawa, 1977.
- SFP – Słownik folkloru polskiego / Red. J. Krzyżanowski. Warszawa, 1965. S. 91–93 (hasło „dziad”).
- Sokolski 1990 – *Sokolski J.* Pieśń dziadowska // Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze – renesans – barok) / Red. T. Michałowska przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temierusz. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1990. S. 571–572.
- Szczerbicka 1959 – *Szczerbicka L.* Z epiki dziadowskiej // Pamiętnik Literacki. 1959. Z. 3–4. S. 445–470.
- TN UMCS – Taśmoteka nagrań terenowych archiwum etnolingwistycznego przy Zakładzie Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego UMCS w Lublinie.
- Waliński 1981 – *Waliński M.* Funkcje pieśni dziadowskiej (na tle literatury jarmarcznej i folkloru żebraczego) // Literatura popularna – folklor – język / Pod red. W. Nawrockiego i M. Walińskiego. Katowice, 1981. T. 2. S. 110–144.
- Waliński 1998 – *Waliński M.* Pieśń jarmarczna? Nowiniarska? Ballada? Czy pieśń dziadowska? Prolegomena do badań pieśni dziadowskiej // Wszystek krąg ziemski. Antropologia, historia, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi / Red. P. Kowalski. Wrocław, 1998. S. 164–194.

С. Ю. Неклюдов

ГОЛАЯ НЕВЕСТА НА ДЕРЕВЕ

1.

В сказках, относящихся к сюжетным типам «Белоснежка в лесном доме гномов или разбойников» («Мертвая царевна, или Волшебное зеркальце»; АаTh 709, Mot N831.1) и «Оклеветанная девушка» (АаTh 883А), встречается следующий эпизод: героиня, едва избежавшая смерти (ее собираются убить – по поручению мачехи, отца или брата), попадает в таинственный лесной дом и прячется в нем. Вернувшиеся хозяева разыскивают девушку или выкликают ее, предлагая породниться, а затем принимают в свое сообщество в качестве «сестрицы», хозяйки дома. Там она гибнет повторно (в результате происков все тех же преследователей), но, как оказывается, не окончательно, причем для ее воскрешения обязательно требуется жених (Неклюдов 2010: 109–112).

Аналогичную функцию в сходной сюжетной ситуации имеет другой эпизод, согласно которому оклеветанная и изгнанная героиня, блуждая в лесу, утрачивает одежду и ночует на дереве:

И вот ходила она много времени и изорвала на себе всю одежду, так што сделалась вся голая <...> а эта девица спала на дереве (Сок.: № 26). Состигла ее темная ночь и стоит дуб. Села она в этот дуб и сидит в етом дубу (Азад.: № 31). И она ушла в лес и там питалась только ягодами: и ночевала на лесине (Сид., Круп.: № 7).

Здесь ее обнаруживают собаки заблудившегося на охоте принца (барина и т.д.):

А в то время ездил на охоту царьской сын <...> и подбегают к ей собаки и залаяли громко (Сок.: № 26). Ехал королевский сын и собаки залаяли на это дерево (Сид., Круп.: № 7). Вдруг ездили охотники: вусударской сын с охотником <...> и начинают собаки охотничкие лаять в етот дуб (Азад.: № 31).

Охотник пытается опознать неведомое существо на дереве и просит его спуститься, иногда (как и в случае с девицей, спрятавшейся в лесном доме) предлагая породниться с ним – сообразно полу и возрасту незнакомца:

Подъезжает к собакам и видит на дереве спящую девицу и кричит ей: «Кто там такой?» (Сок.: № 26). Сын взглянул туда, там что-то шевелилось. Он крикнул: «Кто тут? Если человек, откликнись!» (Сид., Круп.: № 7). Наследник зачинает разговаривать: «Ежли кто есть там, православный человек, ежли из девушек младше меня, то сестра будет родна, ежли ровня моя – супруга моя; еже из мусково полку, ровня мне, – брат родной; ежли старе меня – будет дедушка» (Азад.: № 31).

Героиня откликается, называет себя, но соглашается покинуть древесное обиталище только на том условии, что ей дадут одежду:

Она объяснилася: «Я есть девушка, купеческая дочь, видите оттуль. Вытти мне нельзя, што я нагая» (Азад.: № 31). Девица эта пробудилася: «Я, говорит, добрый целовек <...> дайте мне какую-нибудь одёжу. Я надену тогда и поеду с тобой» (Сок.: № 26); она откликнулася. <...> «Я не могу, я девушка нагая, скиньте плащ, оставьте у дерева, я одену» (Сид., Круп.: № 7).

После одевания (зачастую в костюм самого охотника) девушку, оказавшуюся красавицей, отвозят во дворец; принц женится на привезенной из леса девице, но иногда до поры до времени скрывает ее от окружающих:

Он скинул плащ и положил у дерева. Она слезла, плащ одела, он увез ее к себе в дом (Сид., Круп.: № 7); снял с себя верхнюю одёжу, отворотил лице и подал ей (Сок.: № 26). Снимавши свой кустюм, подают ей. Ковда оттуль вышла, кустюм надела, то такая оказалась красавица, што не сознают, што купеческая она дочь по образованию <...> Ковда же он ее привез домой во дворец – не стал наследник охотитца ездить. <...> «Должно хочет он женицца». Он и говорит: «Верно, и во дворце есть у меня невеста» (Азад.: № 31).

Оба эпизода (девица в пустом доме и девица на дереве) не только изофункциональны в сюжетном плане, но и совпадают по некоторым значимым деталям. В обоих случаях героиню – либо заснувшую «мертвым сном», либо изгнанную, лишившуюся одежды и спящую на дереве, – спасает потенциальный жених. Обратим внимание, что гроб с телом девушки может быть обнаружен ее спасителем на дереве (Сок.: № 76; Худ.: № 75), причем, как и в истории

с привезенной из леса девицей, будущий жених до поры до времени скрывает свою находку от окружающих.

«...возьмите гроб с мертвой девицей привезите и поставьте в моей спальне; да тихомолком, тайно сделайте, чтоб никто про то не узнал, не проведal» (Аф.: № 211). Привезли домой, украдучи от матери, постановил он его в спальню (Худ.: № 75). Куда пойдет, и все заперал свою спальню, и некто не знал об этом (Сок.: № 76). И взял он этот гроб, и занёс к себе в спальню, и поставил под кровать (Сок.: № 97); он ее на кроватку во спальню и положил, спит с ней с мертвой каждую ночь и день на нее любитесь (Сад.: № 17).

Само воскрешение происходит вследствие ее раздевания или расплетания ее косы (вспомним, что снятую с дерева лесную деву, напротив, требовалось одеть):

...выняли гроб из спальни и выняли девицу из гроба, и всю раздели. Сняли заколдованную рубашу – она стала жива (Сок.: № 76). Платок с нее съели и *борочик* этот съели. Как борочик съели, она и (в)стала у них (Зел.: № 116). И они стали расплестать голов и выдернули волшебну булавку, и она сделалась жива (Сок.: № 97).

Все эти манипуляции с одеванием, раздеванием и переодеванием имеют соответствия в свадебной ритуалистике: «У русских невеста перед женихом и сватами “пять раз переоденется. Да, свои наряды кажет. Вот платье оденет, потом снимет, потом другое оденет”». «После венчанья невесту переодевали прямо в церкви или дома». «В целях оберега молодых перед венчаньем их обматывали рыбацкeй сетью по голому телу» (Толстая 2004: 529); в фольклорной символике одежда из сети обозначает некое промежуточное состояние: быть ни голым, ни одетым (Левкиевская 2009: 634; Mot H1054).

2.

Рассмотренным эпизодам есть близкие параллели в «низшей» мифологии. Согласно народным поверьям, к дурным последствиям приводят сорвавшиеся с языка проклятия, которые содержат отсылку адресата куда-либо / к кому-либо: «Веди (~ неси, унеси) ты леший», «Да чтоб ты леший унес в неворотимую сторону», «Лембой те возьми», «Поди к черту (~ с глаз долой)», «Чтоб тебя черт забрал», «Пропади ты пропадом», «Чтоб ты провалился» (Влас.: 289; Седакова 2009: 294). Их жертвами обычно являются дети, но иногда и взрослые – юноши или (чаще) девушки. Такого *проклятого* (*прокленутого*, *проклянённо-*

го, заруганного) забирает к себе представитель иного мира (черт, леший, банник) и оставляет у себя, пока (и если) люди не «отмолят» его (Влас.: 289–293; Седакова 2009: 294–296).

Согласно сюжету былички проклятая невеста и спаситель-жених, парень берется «на спор» пойти ночью в баню (~ в пустой дом) и принести камень (~ заходит в баню ворожить), там его хватает за руку девушка (~ проклятая девушка приходит к парню из леса) и заставляет на себе жениться (Зин., VII 3):

Он, значит, заходит, а его хватает голая рука и говорит: «Ты, – гыт, – на мне женишься?..» (Зин.: № 177), а его цап за руки <...> «Я венчана буду, жена твоя буду» (Зин.: № 178), человек схватал его. Тянет туда, в печку-то. <...> «Ты жениться на мне будешь?» (Зин.: № 180).

Такая проклятая невеста до «совершеннолетия» (до 18, 20, даже 25 лет) пребывает, будучи невидимой для окружающих, в печке, куда попадает в результате материнского проклятия (реже – в банном подполье):

Она в бане росла до восемнадцати лет, но только невидимая была. Когда ей исполнилось восемнадцать лет, он [банник] ее видимой сделал (Зин.: № 177). Ее мать на три месяца прокляла. Она в печке-то и жила (Зин.: № 180). «Я здесь в этой печке страдаю 18 лет. Меня мама понесла в баню и наругала проклятым словом. Меня сразу и выхватило из рук из ее и пихнуло в печку. И я в этой бане все время, и топят – я тута все горю и все страдаю тут» (Кулагина, Ковпик, Кирушина 1987: 42). И из подполья-то женщина вышла, меня схватила и говорит: «Если ты меня возьмешь, дак жив останешься, а не возьмешь, то нет» (Зин.: № 179).

Иногда демон, в ведении которого находится проклятая, по достижении ею соответствующего возраста собирается оставить ее у себя (*Взятая чертом девочка росла у него и хорошела; он намеревался жениться на ней*; Влас.: 292), в других случаях он, напротив, сам находит ей жениха и устраивает свадьбу (Влас.: 293):

И черт [банник] ее растил до восемнадцати лет. Вырастил и говорит: «Ну, ты уже совершеннолетняя. Тебя, – гыт, – нужно замуж выдавать». <...> «Вот если придет, – говорит, – сюда парень молодой, если <...> согласится он жениться, то будешь жить ты счастливо, богато» (Зин.: № 177).

Другим местом, где может обретаться проклятый, является дикая природа, прежде всего лес (*Они [проклёнутые] неизвестно где живут, в лесу, наверно*; Череп.: № 50), хотя не только: «в повествовании из Олонецкой губернии “проклятая невеста” воспитывается в озере у

водяных» (Влас.: 293). Унесенные лешим ночуют на деревьях (*Его и по елкам водили, и везде. И на елках кладут спать, и яблоками кормят; А спать ложиться – подойдет к ели. Внизу все мхом, а сверху как одеяло*; Череп.: № 51, 53), причем обыкновение забрасывать свою жертву повыше – на дерево, на гору, на крышу строения, на ворота (Зин., А1 7а), – по-видимому, связано с огромным ростом лешего («до потолка», «выше охлупня» (бревно на гребне крыши), «с высокое дерево», «выше леса» (Козл., Назыр., А.П.4.1–Б.П.1; Синица 2010: 46) и в этом смысле естественно для него:

... народ, отправляясь на жатву, заметил, что наверху громадного дерева сидит девка. Едва удалось ее снять. <...> Она странствовала [с лешим] целые пять месяцев, наконец, она своими постоянными укорами до того надоела черту, что он посадил ее на вершину самого высокого дерева и покинул ее (Козл.: № 50).

Проклятые, извлеченные из леса, как и девушки из бани, обычно бьют нагими или оборванными, а потому нуждаются в переодевании:

Мне уж двадцать лет, а ведь я нагишом хожу – мне стыдно (Зин.: № 182); вдруг увидели девушку, нагую по грудь, в воде посреди озера (Влас.: 291). Год бродила. На ней уж платье лопалось (Череп.: № 52); ее искали. И нашли. <...> И все платье было изодрано на ленточки, все ленточки были завязаны (Козл., Назыр.: № 28). Она заходит. На ней платье все прирвано, сама грязна (Зин.: № 180).

Соответственно, один из важнейших способов (условий или непременных обстоятельств) освобождения от чар – ее одевание, иногда – с предшествующим омовением. В принципе, это может быть любая одежда, «одевание вообще»:

«Принесешь, – гыт, – к завтрашнему дню мне одежду полностью, ну, всю женскую одежду...» (Зин.: № 177). «Сходи к матери, да возьми крест, да пояс, да рубаху принеси» (Череп.: № 61). Кто платье несет им, кто рубаху. Баню вытопили, помыли этих девчонок (Козл., Назыр.: № 26). Приходят в баню. А она там готовилась, стоит. Но нагишом. Он [священник] ризой [ее] накрыл (Зин.: № 182).

Другой, христианизированный прием расколдования – надевание («накидывание») креста (*и кричит она им: «Дайте мне себя крест, и я выйду из озера. Двадцать пять лет я в озере, проклятая отцом»*; Влас.: 291), после чего девушка может остаться среди лю-

дей (Зин., VII 13; Влас.: 293). Иногда для снятия заклятия используется собственная одежда освободителя, причем даже и без его осознанного намерения:

Раз мимо того места, где жил черт, проходил солдат и услышал стук валька <...> девушка говорит: «Брось, служивый, рубашку, я тебе ее вымою». Солдат бросил ей свою рубашку, а она и говорит: «Теперь вы мой нареченный супруг», – и пошли от воды вместе с ним (Влас.: 292).

Однако формой доминирующей (в функционально-семантическом плане) является именно свадебный наряд. Показательно, что подвенечное платье даже используется в качестве средства расколдования проклятого мальчика, когда первая попытка – укутывание куском холста – оказывается неудачной:

Сошла тихонько вдова с печи и обмотала вокруг него весь холст. Как стало в церкви бить полночь, все ребятишки <...> сразу разорвали холст, и все убежали. Пришла вдова к солдату и рассказала все, что случилось за ночь. «Есть ли у тебя подвенечное платье? <...> Вот уж его не разорвут». <...> Как стало бить полночь, все мальчуганы побежали, один только обмотанный платьем не может бежать. Подбежали к нему мальчики и хотели разорвать, но, как ни рвали, не могли разорвать (Влас.: 291–292).

Одевание влечет за собой внешнее преображение: *Мать ее прибрала, одела – стала девка хоть куда* (Зин.: № 180); *Он взял, накинул на нее крест, така красавица получилась* (Череп.: № 61). Иногда проклятая оказывается соответствующим образом одета уже в результате самого происшедшего с бане сговора, т.е. своего перехода в категорию невесты: *«Я венчана буду, жена твоя буду. Мне ни платья не надо, ниче не надо...» Вот они пришли, открыли баню, а она, правда, сидит облочена уже* (Зин.: № 178). Подчас одевание приводит и к своего рода «материализации» девушки – не только голой, но сначала и не вполне видимой, как бы бесплотной: *Он еще не видит, как она оделась. Она была совершенно голая. Девушка. Он ее ведёт, видит очертанья, а лица сам не видит* (Зин.: № 177).

Наконец, в некоторых случаях у проклятой обнаруживаются признаки «ходячего покойника» – она является ночью (в полночь), ее воздействие может быть губительным, а расколдование описывается как «оживление»:

Вот в двенадцать часов приходит. Стукатся. «Сергей дома?» (Зин.: № 180). Пришел домой, и она пришла. К нему ложится. Вот куда бы он ни лег, она все при-

ходит, ложится. Он стал сохнуть <...> Крестик приготовили, говорят: «Она к тебе придет ляжет, ты накинь на нее крестик». Он так и сделал. <...> Она обмертвела, не ушла, осталась тут. Рано утром встали: действительно, лежит. <...> Стали ее отмаливать, ожила (Зин.: № 181).

3.

Итак, между сказочными эпизодами об оклеветанной и преследуемой героине, с одной стороны, и быличками о проклятой девушке, с другой, есть значительное сходство. Вот основные совпадения:

Героиня сказки живет в лесном доме, ночует на дереве; она лежит в гробу, находящемся на дереве ~ в отдельном помещении ~ в подземной или горной пещере и т.п.	Проклятая пребывает в диком/нечистом месте – в лесу, в бане (в печи, в подполе), в потустороннем «параллельном пространстве» (она здесь, но невидима для окружающих).
Героиня сказки «временно мертва», ее воскрешает появление юноши, который хочет жениться на ней.	Проклятая имеет некротические признаки; расколдовать ее может только молодой человек, который согласен жениться на ней.
Героиня сказки, попав в лес, утрачивает свою одежду.	Проклятая появляется перед спасителем / перед людьми в порванной одежде или без одежды.
Героиню сказки, спустившуюся с дерева, одевают (в одежду будущего жениха); «временно умершую» избавляют от заколдованной одежды, и она оживает.	Проклятую, извлеченную из дикого/нечистого места (леса, бани), моют, (пере)одевают, на нее «накидывают крестик», после чего она оживает/расколдовывается.

Если суммировать эти схождения, то получится следующая сюжетная схема:

проклятая / оклеветанная девушка,
 отторгнутая от семьи в результате необдуманных
 или злонамеренных действий близких,
 попадает в чужой (~ дикий, демонический, потусторонний) мир (~ «временно умирает»);
 ее расколдование / воскрешение возможно лишь
 через свадьбу.

Перед спасителем-женихом она предстает обнаженной (~ утратившей одежду, оборванной);

соответственно, способом ее расколдования / вос-
крешения является одевание.

Обратим внимание на следующие моменты. Прежде всего, мотив пробуждения от смертного сна (~ освобождения от чар) через свадьбу соотносится с лиминальным состоянием невесты, как бы умирающей в одном статусе и рождающейся в другом. Эта тема чрезвычайно отчетливо была артикулирована в традиционной якутской свадьбе, где «переезд невесты в дом жениха прямо назван “смертным путем”», невеста «постепенно как бы лишалась качеств живого человека», свадебная одежда «являлась фактически погребальной одеждой замужней женщины», а сама свадьба недвусмысленно «символизировала смерть девушки для “своего” рода и ее возрождение в “чужом”» (Решетникова 2008: 95–96).

Этим, вероятно, объясняется нагота девушки (= отсутствие семиотически маркированных атрибутов «своего», человеческого мира), настойчивые просьбы принести ей одежду (обретение которой есть выход из «порогового» состояния) и, напротив, ее возвращение к жизни при снятии «смертного одеяния» (AaTh 709, 883A). Через одевание (в первом случае) или переодевание (во втором) осуществляется преобразование героини (ее «рождение заново»), при этом процесс «обнажения» имеет место с некой ритуальной обязательностью). Характерно, что просьба принести одежду бывает связана с сюжетами о «заложных» умерших женщинах или девушках (например, сюжет русалка [утопленница] просит купить ей одежду; Горд., III.2а), а в быличках о «ходячем покойнике» (тоскующую женщину по ночам посещает умерший муж или возлюбленный; Зин., ГПШ 13в) венчальная одежда может функционировать в качестве оберега (Козл., Б.V.1.1).

С другой стороны, сам мотив расколдования через согласие на брак (Mot D742, D743, ср. D735) входит в более широкие сказочные контексты (прежде всего, AaTh 402), где брачный партнер (невеста или жених) является человеком, превращенным в животное (лягушку, мышь, кошку и т.д.). В этом случае манипуляции со сбрасыванием / надеванием «звериной (птичьей и пр.) личины», определяющей облик зачатого персонажа, до некоторой степени аналогичны (пере)одеванию «мертвой» / обнаженной невесты. В архаической мифологии образу расколдовываемого брачного партнера соответствует изначально зооморфное существо – любовник или муж женщины (Берез., F 30, 33, 34), совсем не обязательно становящийся человеком.

Сами по себе поверья о проклятых (оказавшихся во власти демона, в потустороннем мире), включая такие проявления их «раскультури-

вания» и «расчеловечивания», как утрата одежды, навыков бытового поведения, разума, речи, употребление «антипищи», типологически достаточно архаичны. Однако их соединение с мотивом спасения через женитьбу (в быличках о заколдованной невесте в бане) есть вторичный процесс, который, по-видимому, происходит уже под воздействием сказочной традиции. В то же время эпизод с голой невестой на дереве, дублирующий более обычный для данного сказочного типа сюжетный ход героиня в лесном доме, скорее всего, сложился в результате обратного влияния демонологического поверья на сказку (каковое для русского фольклора в целом не характерно).

Следует, наконец, учесть и наличие архаических соответствий у мотива женщина на дереве (мужчины [~ люди-животные] обнаруживают на вершине дерева женщину и там совокупляются с ней; Берез.: № F 46А); это дает основание заподозрить более прочную связь «женщины» и «дерева» в рамках данного мотива. Не исключено, что подобный образ, восходящий к представлениям о локальных духах (*genius loci*), мобилизован из мира «низшей» мифологии, а скитания героини по лесу, лишение ее одежды и размещение на дереве появляются как объяснительные фабульные дополнения – когда сам мотив утрачивает свою мифологическую семантику.

Литература и источники

- Азад. – *Азадовский М.К.* Верхнеленские сказки. Иркутск, 1938.
- Аф. – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах / Изд. подготовили Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1985–1986.
- Берез. – *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>
- Влас. – *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Горд. – *Гордеева Н.А.* Указатель сюжетов быличек и бывальщин Омской области (1978/1984 гг.) // <http://www.ruthenia.ru/folklore/gordeeva1.htm>
- ЖС – Живая старина, М., 1994–.
- Зел. – Великорусские сказки Пермской губернии. Сб. Д.К. Зеленина. Пг., 1914.
- Зин. – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Козл. – *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.

- Козл., Назыр. – *Козлова Н.К., Назырова Ф.* Указатель сюжетов о лешем и текстах ФА ОмГПУ // <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova6.htm>
- Кулагина, Ковпик, Кирюшина 1997 – *Кулагина А.В., Ковпик В.А., Кирюшина Т.В.* Святочные игры, гадания и подблюдные песни Поветлужья // *Живая старина* (далее – ЖС). 1997. № 1. С. 42.
- Левкиевская 2009 – *Левкиевская Е.Е.* Сеть // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* (далее – СД) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 632–635.
- Неклюдов 2010 – *Неклюдов С.Ю.* Человек в чужом доме // XVIII Лотмановские чтения: Тезисы докладов. М., 2010. С. 109–112.
- Решетникова 2008 – *Решетникова А.П.* Символическое поведение главных персонажей свадьбы: «умирающая» невеста, «невидимый» жених // *Миф, символ, ритуал. Народы Сибири* / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2008. С. 94–102.
- Сад. – *Садовников Д.* Сказки и предания Самарского края / Подгот. текста, послесл. и прилож. Ю.Б. Орлицкого. Вып. I–II. Самара, 1993.
- Седакова 2009 – *Седакова И.А.* Проклятые // СД. М., 2009. Т. 4. С. 294–296.
- Сид., Круп. – *Волжский фольклор* / Сост. В.М. Сидельников и В.Ю. Крупянская. С предисл. и под ред. Ю.М. Соколова. М., 1937.
- Синица 2010 – *Синица Н.А.* Лексика народной демонологии Павинского района Костромской области // ЖС. 2010. № 3. С. 43–46.
- Сок. – *Сказки и песни Белозерского края. Записали В. и Ю. Соколовы.* М., 1915.
- Толстая 2004 – *Толстая С.М.* Одежда // СД. М., 2004. Т. 3. С. 523–533.
- Худ. – *Великорусские сказки в записях И.А. Худякова* / Изд. подгот. В.Г. Базанов, О.Б. Алексеев. М.; Л., 1964.
- Череп. – *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера* / Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- AaTh – *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography* Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC N 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).
- Mot – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Т. А. Агапкина

*О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ПЕРЕДАЧИ
И ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ
ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ*

Передача знахарского знания, условий и правил его применения и специально самих текстов заговоров составляет неотъемлемую часть самого этого знания и одновременно является одной из популярных тем мифологических рассказов и поверий, известных восточным славянам¹. Общее место этих «свидетельств», а точнее, их «идеологическая» основа – это указание на то, что знахарь/знахарка перед смертью непременно должен передать свои знания другому. При этом если в отношении знахарей, практикующих при жизни лечение, такая передача знаний воспринималась по преимуществу как их обязанность, а ее неисполнение – как нарушение правил (без далеко идущих и тяжелых для виновника последствий), то в отношении колдунов, ведьм и прочих «знающих», занятых злокозненной деятельностью, передача была единственным способом избавления от долгой и мучительной агонии, поэтому они прибегали к самым разнообразным, в том числе обманным способам передачи колдовства порой случайному и ничего не подозревающему человеку. Эти различия особенно заметны при анализе мифологических рассказов о смерти знахарей и колдунов (в первом случае акцент делается на самом факте передачи, во втором – на предсмертных муках), хотя понятно, что грань между этими случаями остается достаточно размытой².

Вместе с тем обязательность самого этого акта не исключала того, что при передаче знаний и текстов большое значение придавалось воле знахаря, его выбору преемника. Известно, в частности, что если

-
- 1 О традициях передачи и бытования заговоров см. некоторые специальные работы: Смирнов 1988; Арсенова 2002; Фольклор старообрядцев Литвы 2: 521–542. Интересные материалы на эту тему, извлеченные из следственных дел XVIII в., приведены в монографии Е.Б. Смилянкой (Смилянская 2003: 80–86 и далее).
 - 2 О передаче знаний колдунами см., в частности: Народная демонология Полесья 1: 313–317.

речь шла о передаче рукописных заговоров, содержащихся в заветных тетрадочках и листках, то они и записанные в них тексты имели силу только в том случае, если попадали в руки человеку, которому и были предназначены знахарем; если же они оказывались в распоряжении другого человека, то утрачивали свою силу, см. современное свидетельство из Карелии: «Ну, там, бумажка написана, есть ведь и отпуск тоже на бумаге записан. Вот если всё – я помру, этому человеку отдай. Всё. А если другому – это уже бесполезно... Есть, есть на бумаге написаны слова. Вот если она говорит, что уже, ну, уже не может, вот этому человеку передайте эти слова... А если другому, то уже они бесполезны» (ЭА ЦМБ, Андомский погост, Вытегорский р-н Вологодской обл., 2006).

Если же знахарка не хотела никому передавать знания или никто не отваживался их принять, она перед смертью наговаривала заговоры на ложки (Елеонская 1994: 224), осиновое полено (ЭА ЦМБ, Андома, Вытегорский р-н Вологодской обл., 2006), пускала их по воде (Агапкина 1994: 82); выговаривала на камень: «Агония ее била под бок... никто не принял у нее слова, ей пришлось на камень горячий, с каменки принесли камень, с бани, и она на камень все свои слова выговаривала, когда приходила мало нет в сознание...» (ЭА ЦМБ, Андома, Вытегорский р-н Вологодской обл., 2006); выплевывала: «Вот когда умирает этот человек, если она знает много слов, она должна вот... выплевывать на веник. Вот как вот плюёт, говорит и плюёт...» (ЭА ЦМБ, Андома, Вытегорский р-н Вологодской обл., 2006) и т.д., то есть в любом случае стремилась так или иначе освободиться от них.

Передача знахарского искусства и заговоров обычно осуществлялась в рамках определенной системы координат, организующую роль в которой играли такие оппозиции, как свой–чужой, старший–младший, мужской–женский и первый–последний.

Эта передача знаний, в том числе самих заговоров, осуществлялась разными способами, однако чаще все-таки по наследству, что объясняется пониманием заговора как знания и тайного, и профессионального. Широко бытовало убеждение, что заговоры нельзя сообщать постороннему, а можно передать лишь родственникам, да и то только под конец жизни; нарушителя же этого правила ждали болезни и другие несчастья (Соболев 1914:15, Владимирская губ.). Например, в Харьковской губ. лечение бешенства считалось почти профессиональным занятием, и потому его секреты передавались в семье знахарей из поколения в поколение. «Вера, что, передавая свое „средство“ другому, они обессиливают себя, распространена и среди ворожеек. „Замовляя“ разные болезни, ворожки только под старость передают свои „слова“ дочери, родственнице и то не непосредственно,

а через ребенка. Старуха говорит громко свои слова и молитвы ребенку, ничего, конечно, не понимающему, а в это время в сенцах у открытой двери стоит обучаемый и слушает. Средства, употребляемые при лечении бешенства, являются еще большей тайной и составляют гордость рода» (Иванов 1886: 136).

Знахарское искусство переходило почти исключительно от старшего к младшему вне зависимости от того, осуществлялась ли эта передача по наследству или нет, причем соблюдению именно этого требования всегда и везде уделялось первостепенное внимание. Такое возрастное соотношение «учителя» и «ученика» было важнейшим принципом передачи традиции, см. указания севернорусских знахарок: «Старше себя нельзя учить» (Пыщуганье, № 113, Костромская обл.); «Старше себя не говори, силы не будет» (Смирнов, Ильинская 1992: 21, Архангельская губ.). А. Леопольдов, публикуя рукописный заговор от «немощи» лошадей, сопроводил его рассказом о том, как, подсмотрев этот записанный на бумажке заговор, вложенный в книгу в доме, где он случайно оказался, публикатор был застигнут за чтением этого текста хозяином дома. Последний выразил явное неудовольствие увиденным и исподволь стал выведывать у гостя, сколько ему лет; на прямой же вопрос, зачем ему знать возраст гостя, объяснил: «Если заговор я передам младшему, то он будет в пользу и ему, и мне, а если старшему, то он будет только ему в пользу, а для меня потеряет свое действие» (Леопольдов 1868: 2). О роли возрастного фактора в заговорном и, шире, знахарском знании говорит и тот факт, что в споре двух знахарей (один из которых, к примеру, навел порчу или приворожил человека, а другой призван снять этот наговор) победу непременно одержит старший (Способин 1844: 203, Владимирская губ.).

Чтобы усвоить и перенять знахарское искусство, считалось необходимым не только быть моложе «учителя», но и иногда, дополнительно к этому, оказаться первым или последним ребенком в семье, см. в таких, например, свидетельствах: «Та баба, шо мэни пэ-рэсказала, пытала: „Ты, Варка, найстарша чы наймэнша [в семье]? – Я кажу: – Наймэнша. – Вот перенымай, бо тылька вид найстаршэй и наймэньшай будэ помогаты“» (ПА, Забужье Волынской обл.); «Наймэньшэму можно было учытыся на заговоры... я наймэньча – я могу учытыся и мне оно даеця. И найстаршый...» (ПА, Олтуш Брестской обл.). Аналогичные сведения имеются и из других восточнославянских регионов. Привлечение к лечебным магическим процедурам (например, к «загрызанию» грыжи или «топтанию» больной, надорванной работой спины) первого и последнего ребенка в семье широко практиковалось в разных восточнославянских регионах, но лишь иногда эта способность к целительству у первого и последнего ребенка

связывалась с тем фактом, что именно им и передавались знахарские навыки. Впрочем, в отдельных достаточно редких случаях к лечебной процедуре привлекали обоих детей, первого и последнего, что могло символизировать целостность временного континуума, его нерушимость, магически проецируемую на жизнь и здоровье пациента – члена той же семьи. Очень выразительно в этом отношении описание ритуала лечения «утина» из Пермского края. Когда у матери заболела спина, к ней позвали знахарку; та положила больную поперек порога, поставила над ней ее старшего ребенка, у которого в одной руке был топор, а другой он держался за скобу двери; за ним вереницей поставили всех остальных детей, вплоть до самого младшего, который разыграл вместе со старшим традиционный для лечения «утина» ритуал-диалог типа «Что сечешь? – Утин секу. – Секи горазже, чтобы век не было». По окончании диалога старший слегка ударил мать обухом по спине; знахарка же, присутствовавшая при этом и организовавшая все «действие», в происходящее вообще не вмешивалась (Скромный 1897: 3).

В рамках передачи знахарского искусства по наследству изредка проявлял себя еще один принцип, а именно передача «межгендерным» способом. Так, Р.Г. Пихоя отмечает, что на Урале в XVIII–XIX вв. знание знахаря (волхва, шепотника, портуна и пр.) могло быть передано как по наследству, так и в результате специального обучения, однако если оно все-таки переходило по наследству, то непременно от матери к сыну или от отца к дочери (Пихоя 1987: 227). Ту же традицию для Пермского края в XIX в. зафиксировал Д. Петухов, указав, что при передаче иным способом «тайны колдовства... теряют свою силу и делаются недействительными» (Петухов 1864: 186). Практика передачи знаний от мужчины к женщине и наоборот отмечена на Украине в XIX в. (Ивашенко 1876/1: 316).

Наряду с передачей по наследству практиковалась также внеили околосемейная трансмиссия знахарского мастерства. Многочисленные ее примеры находим в следственных делах XVIII–XIX вв. Таково, например, дело начала XVIII в., поданное в губернскую канцелярию г. Архангельска против ряда лиц, в том числе некоего Василия Бакова, который наговаривал на воду и лечил некоторые недуги. На допросе Баков среди прочего сообщил, что «этому волшебству учил его покойный дядя Леонтий, умерший бездетным» (Попов 1877:12).

В других случаях родственной связи между учителем и учеником могло не быть вообще. В середине XVIII в. алтайский крестьянин Артемий Сакалов, признаваясь в том, что в практикуемых им заговорах он обращался как к нечистой силе, так и к Богу (с просьбами обеспе-

чить ему, например, успех у начальства), сообщал допрашивавшим его, что «он, Сакалов, учился в малых летех у незнаемого человека за плату урошливым словам, чрез их же, лукавых, заговаривалса, и на робят, и на себя наговаривал...» (Покровский 1979: 53; курсив наш. – Т.А.). Отвечая на вопрос, как он учился заговорным словам, Сакалов сообщил, что делал это неоднократно, сменив нескольких учителей: «Сызмальства начал было он... учитца у пришлого человека божественным словам, прилагаясь к богу, прося его о помощи...» (Там же).

До сих пор речь шла о передаче, перенимании и обучении искусству заговора и ворожбы в целом. Вместе с тем в делах о колдовстве зачастую описываются иные случаи, а именно научение колдовским приемам (или приему), рассчитанное, если так можно выразиться, на однократное применение. В 1752 г. в Москве в Сыском приказе слушалось дело дворовой женки Ирины Ивановой, которая намеревалась подложить в питье своей барыне, жене сенатского секретаря Степана Алексеева, истолченную в пыль высушенную лягушку, чтобы барыня зачахла и умерла. При этом она призналась барину, что «тому злу научена от мужика-колдуна, у которого напредь сего жила» (Есипов 1878: 235).

В подобных ситуациях пара «учитель–ученик» фактически заменяется парой «продавец–покупатель», ибо за передачу того или иного приема или средства «продавец» мог получать вознаграждение. Подобный способ приобретения магического средства/знания широко практиковался, разумеется, и в более поздней магии, в ситуациях, когда человек, оказавшийся в затруднительном положении (в том числе и в отношении некоего третьего лица), обращался к колдуну или иному «знающему» за помощью (например, приобретал у него средство любовной магии, порчи или переписанный заговор).

В более поздней заговорной традиции следы подобной внесемейной передачи можно усмотреть в полесских заговорах, где встречается мотив «Благодарность покойной знахарке, передавшей этот заговор или научившей ему», см.: «Як будзеце казаць, трэба гаворіць: „Дзякуй тому, хто указаў“. Мне указала цётка Тацьяна. Начаінаю лечыць да гавору: „Дзякуй цётце Тацьяне, што ана знала да мене указала“» (ПЗ, № 337); ср.: «Дай спакой бабе Лизавете на тот свет, што лечила і нас научыла» (ПЗ, № 239); «Царства нябеснае дзеду Сымону, што даў мне на памяць падзівак лячыць» (Таямніцы, № 466) и т.д.

К правилам и способам передачи специального знания тесно примыкают и некоторые особенности самой знахарской практики. В частности, в ней действует достаточно строгое правило сохранять заговоры в тайне. Считалось, например, что «говорить надо тихо, чтобы никто не слышал слов» (НТКПО 1: 596, № 17, Новгородская

обл.); что ритуал теряет силу и действие слов замедляется, если кто-то присутствует при чтении заговора (Фольклор Новгородской области: 292); что знахарь должен произносить заговоры очень тихо, ибо если их услышит человек моложе знахарки, то они перестанут действовать (Ильина 2006: 42, Рус. Север); верили, что, «обнаружив заговор гласно, сам лишаешься способности заговаривать, а будешь молоть одни бессильные слова» (Луганский 1845: 250), и т.д. Именно этим объясняется массовая традиция не передавать слова заговора посторонним, чтобы они не потеряли силу. Впрочем, иногда запрет на передачу распространяется лишь на самые ответственные слова, а именно на закрепку, «замок». Как отмечает собиратель, после длинного заговора «на причу» (*притка* – внезапная насланная болезнь) «следуют ключевые слова (закрепка), но их мне у колдуньи выпытать не удалось. Она говорит: „Я могу сказать ключевые слова только перед смертью тому, кто возьмется за это ремесло“» (Курец 2000, № 311, Карелия).

Большое значение традиционно придавалось правилам чтения заговоров и обращения с ними. Рукописные молитвы, к примеру, требовалось держать завернутыми в чистые тряпицы: «Проснувшись и не умыв рук, он [знахарь] ни за что не решится тронуть его: тронуть оберег (обходную молитву) нечистыми руками значит испортить его» (Харитонов 1847: 149, Архангельская губ.). Читали заговоры обычно без передышки, на исходе месяца, натощак, а также соблюдая при этом правила «сохранности» слова, для чего закрывали дымоход или дверь, чтобы слова не унесло ветром (Традиционная русская магия, № 135, Вологодская обл.), прикрывали наговоренные в шапку слова при переходе через реку и т.д.

Личность знахаря также имела большое значение. Первым и главным требованием к нему был, безусловно, возраст: лечили преимущественно старики и старухи, причем в отношении последних действовало почти безусловное правило прекращения регул: до достижения этого возраста женщина лечить не имела права (Шамбараевский 1862: 277 и др.). В то же время, в некотором смысле вопреки возрастному «цензу», обязательным считалось наличие у знахаря зубов.

Согласно материалам XIX в., на Украине существовала достаточно четкая специализация знахарей, различающихся как своими навыками, так и особенностями социального поведения. Одну большую группу составляли бабы-знахарки – они владели заговорами и целительскими приемами и могли справиться с достаточно распространенными недугами вроде кровотечения, зубной боли, «ураза» и рожистого воспаления; получали свое знание по наследству от матери и свекрови; их бывало обычно по несколько в каждом селе; они ничем особым не отличались от большинства односельчан (т.е. вели тот

же традиционный образ жизни) и получали за свои труды скромное вознаграждение. Другие – это чаще всего мужчины-старика (реже бабы) – лечили от сложных болезней и несчастных случаев (бешенство животных, укусы змей и нек. др.), знания свои передавали обычно любимым сыновьям, родным или крестным, а в случае их отсутствия – постороннему человеку, заботившемуся о них. Их было мало (далеко не в каждой волости имелись такие специалисты), поэтому к ним обычно приезжали издалека; за свои труды и помощь они брали довольно значительное вознаграждение продуктами или даже деньгами, поэтому у них не было нужды заниматься земледелием, так как они кормились своим ремеслом (Коваленко 1891: 147–148; Шамбараевский 1862: 276).

Разделение знахарей на две группы отмечалось и у терских казаков, причем особенно заметно, что именно узкая специализация и «профессионализм» знахарей второй группы позволяли им брать плату за свои труды в виде денег (а также самим разъезжать по станциям, предлагая свои услуги), в то время как обычные знахари денежной платы не принимали, будучи убеждены, что это грешно и молитва или заговор в таком случае не имели бы силы (Баранов 1899: 173). Впрочем, специализация могла иметь и совсем другие основания. У тех же терских казаков знахари объединялись в две группы: одни прибегали к помощи молитв и лечили болезни и другие несчастные случаи, т.е. им помогал Бог; другие использовали такие заговоры, как присуха или заговор от суда, то есть действовали с помощью дьявола (Там же: 174).

Успех целительства, в том числе лечения заговорами, зависел и от личности пациента, к которому были обращены заговоры. Запрещалось, например, лечить евреев. «Жидам ня можно помогаць молитвами, а то только свиньке и жиду будзешь рады даваць, а наському (нашему) ўже не поможешь» (Романов 1891: 93, № 116, Белоруссия), ср. украинское поверье о том, что сила заговора теряется, если знахарь читал его над евреем (Манжура 1894: 189). На личность больного проецировались и некоторые правила, касающиеся передачи магического знания: в частности, считалось, что лечить успешно можно только того, кто моложе тебя (НТКПО 2: 336, Псковская обл.).

Заговоры, понимаемые как материальные объекты, «распространяющие» свое действие вовне, как и весь материальный мир, были подвержены разрушительному влиянию времени, что также нашло отражение в особенностях восприятия их действия, а также в правилах обращения с ними. Известно, и довольно широко, представление о том, что заговор сохранял силу только до смерти знахаря, а после

нее боль или болезнь опять возвращались к пациенту (Манжура 1894: 189, Екатеринославская губ.). По воронежским поверьям, бывшие пациенты умершего знахаря, лечившего их от зубной боли, «начинают страдать ею в то время, когда тело знахаря совершенно разложится»; для исцеления им надо было достать на кладбище его кость и потереть ею больной зуб (Селиванов 1863: 84). Известны, впрочем, свидетельства о заговорах, сотворенных «на смерть», т.е. до конца жизни, которые прекращали свое действие только в случае смерти самого пациента (Способин 1844: 203, Владимирская губ.). Встречалось, хотя и единично, представление о том, что заговоры постепенно, в течение года, «растрачивают» свой потенциал, и для его восстановления их нужно было «править»: ежегодно перед восходом солнца в Страстной четверг заговоры перчитывали вслух, иначе они не имели бы силы (Зеленин 1914/1: 255, Вологодская губ.).

В заключение заметим, что традиция передачи знахарского знания и специально заговоров, известная восточным славянам, занимает промежуточное положение между вполне традиционными обучающими «программами», принятыми, например, у практикующих знахарок-травниц, с одной стороны, и фольклорными рассказами о ритуалах посвящения в колдуны или ведьмы – с другой.

Кроме того, если взглянуть на практику передачи знаний в более широком контексте и сравнить ее, например, с богатейшей южнославянской заговорной традицией, то станет очевидным, что у восточных славян свидетельств о передаче заговорных текстов немного и речь чаще идет о передаче магического знания как такового, в то время как у южных – именно об обучении заговорному искусству и передаче собственно заговорных текстов.

Литература и источники

- Агапкина 1994 – *Агапкина Т.А.* Символический язык обрядового действия (*пускание по воде*) // Балканские чтения–3. М., 1994. С. 80–83.
- Арсенова 2002 – *Арсенова Е.В.* Восточнославянские традиционные представления об «особом» знании и болезни // Антропология. Фольклористика. Лингвистика. Сб. статей. Вып. 2. СПб., 2002. С. 4–22.
- Баранов 1899 – *Баранов Е.* Из области суеверий и устной словесности терских казаков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1899. Т. 26. С. 167–244.
- Елеонская 1994 – *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.
- Есипов 1878 – *Есипов Г.* Колдовство в XVII и XVIII столетиях // Древняя и новая Россия. 1878. Кн. 3. № 9. С. 64–70; № 10. С. 157–164; № 11. С. 234–244.

- Зеленин 1914/1 – *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Петроград, 1914. Т. 1.
- Иванов 1886 – *Иванов В.В.* Народное лечение бешенства // Ветеринарный вестник. 1886. № 4.
- Иващенко 1876 – *Иващенко П.С.* Следы языческих верований в южнорусских шептаньях // Отд. оттиск из Трудов 3-го Археологического съезда в России. Киев, 1876. Т. 1.
- Ильина 2006 – *Ильина Т.С.* Магическое слово в деревнях Пудожского района // Живая старина. 2006. № 2. С. 42–44.
- Коваленко 1891 – *Коваленко Г.* О народной медицине в Переяславском у. Полтавской губ. // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. С. 141–149.
- Курец 2000 – Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Леопольдов 1868 – *Леопольдов А.* [Б./н.] // Саратовский справочный листок. 1868. № 170. С. 1–2.
- Луганский 1845 – *Луганский В.* (Даль В.И.) О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа // Иллюстрация. 1845. № 16. С. 250–251.
- Манжура 1894 – *Манжура И.* Малорусские сказки, предания, пословицы и поверья, зап. в Екатеринославской губ. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1894. Т. 6, вып. 2.
- Народная демонология Полесья 1 – Народная демонология Полесья. Т. 1 / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010.
- НТКПО 1, 2 – Народная традиционная культура Псковской области. СПб.; Псков, 2002. Т. 1–2.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.
- Петухов 1864 – *Петухов Д.* Медико-топографические замечания о дедюхинской соляной местности // Протоколы заседаний Общества русских врачей в СПб. за 1859–1860 гг. СПб., 1859–1860. С. 89–138.
- ПЗ – Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.
- Пихоя 1987 – *Пихоя Р.Г.* Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (к. XVII – XVIII вв.). Свердловск, 1987.
- Покровский 1979 – *Покровский Н.Н.* Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия. 1978. Л., 1979. С. 49–57.
- Попов 1877 – *Попов Н.А.* Осип Андреевич Баженин (Эпизод из истории общественных нравов Петровской эпохи) // Древняя и новая Россия. 1877. Т. 3. № 9. С. 5–29.
- Пышуганье – Пышуганье. Традиционный фольклор Пыщугского р-на Костромской области / Под ред. А.В. Кулагиной. Пыщуг, 2001.
- Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- Селиванов 1863 – *Селиванов А.* Этнографические очерки Воронежской губ. // Воронежские губ. вед. 1863. Ч. неоф. № 9. С. 83–84.

- Скромный 1897 – *Скромный Ив.* Народные способы «лечения» болезней. Невьянский завод Пермской губ. // Камско-Волжский край. 1897. № 589. С. 2–3.
- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- Смирнов 1988 – *Смирнов Ю.И.* Передача, исполнение и запоминание заговоров на Русском Севере // Этнолингвистика текста. М., 1988. Ч. 1. С. 53–55.
- Смирнов, Ильинская 1992 – Встану я благословясь... Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В.Н. Ильинская. М., 1992.
- Способин 1844 – *Способин И.* Народные поверья // Владимирские губ. вед. Ч. неоф. 1844. № 49. С. 203.
- Соболев 1914 – *Соболев А.Н.* Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. 1914. Кн. 16. Сообщения. С. 1–40.
- Таямницы – Таямницы замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В.С. Новак. Гомель, 1998.
- Традиционная русская магия – Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова. СПб., 1993.
- Фольклор Новгородской области – Фольклор Новгородской области: История и современность. По материалам фольклорного архива Новгородского университета за 30 лет / Сост. О.С. Бердяева. М., 2005.
- Фольклор старообрядцев Литвы 2 – Фольклор старообрядцев Литвы. Тексты и исследования. Т. 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия. Вильнюс, 2009.
- Харитонов 1847 – *Харитонов А.* Из записок шенкурца (Нравы, обычаи, поверья, суеверья) // Отечественные записки. 1847. Т. 54. № 10. Смесь. С. 148–156.
- Харламов 1904 – *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Майкопе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1904. Т. 34, отд. 3. С. 1–22.
- Шамбараевский 1862 – *Шамбараевский А.* Статистическое описание Бобровицкой дачи // Памятная книжка Черниговской губернии на 1861 г. Чернигов, 1862. С. 189–300.
- ЭА ЦМБ – Этнологический архив Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока (РГГУ).

А. В. Юдин

*БАБУШКА СОЛОМОНИЯ
В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРАХ
И ИСТОЧНИКИ ЕЕ ОБРАЗА**

В русских заговорах от бессонницы и крика младенцев (Виноградова 1993, Агапкина 2006: 10–58), от грыжи младенца, а также на облегчение родов один из характерных персонажей, некая бабушка или матушка с целым рядом схожих имен (*Соломония, Соломонида, Соломида, Соломатьюшка, Соловея, Совья...*), якобы принимавшая роды у Богородицы и пленавшая Христа, лишь изредка привлекал внимание фольклористов и этнолингвистов. В частности, о бабушке Соломонии писали С.А. Адоньева и О.А. Овчинникова (Адоньева, Овчинникова 1993, 167–168). На нее обратил внимание в одном из своих сочинений о заговорах В.Н. Топоров (Топоров 1993), она упоминается в словаре «Славянские древности» (СД 4: 83) и в монографии О. Боряк (Боряк 2009). Мы также обращались к ее образу (Юдин 1997, Yudin 2010).

Цель настоящей статьи – представить типичные контексты, в которых встречается бабушка Соломония, формы ее имени и магические функции, а также показать апокрифические источники ее образа.

Приведем несколько примеров заговоров, в которых выступает наш персонаж.

Над новорожденным

После родов, выпарив родильницу в бане, повитуха парит и новорожденного, приговаривая:

Бабушка Соломоньюшка Христа парила да и нам парку оставила. Господи благослови! <...> Бабушка Соломоньюшка парила и правила, у Бога милости просила. Не будь седун, будь ходун; банюшки-паруши слушай: пар да баня да вольное дело! <...> Не слушай ни уроков, ни при-

* Работа написана в рамках проекта «Saints Becoming Magicians. Orthodox Saints in East Slavic Popular Magic» (2008–2011), финансируемого Фламандским научным фондом (FWO-Vlaanderen). Автор благодарит И. Валлотон и А.Л. Топоркова за библиографические советы.

чишев, ни урочишев, не от худых, не от добрых, не от девок пустоволосок. Живи да толстей да ядряней (Вятская губ., Майков 1994: 31, № 51).

Молитва, читаемая бабушками при первом мытье в бане новорожденного младенца

<...> Парится, умывается раб Божий Федор на корысть, на радость, на Божью милость, на благодать Христову. Баушка Соломонида истинна Христа во второй бане паруше. Истинной Христос не страхал, не пугался и не полохался, так и ты, раб Божий младенец Федор, не пугайся, не страхай и не полохайся, злomu, лихому тени в глаза, а завидящему – гвоздь в сердце (Вологодская губ., Попов 1903: 224)

Заговоры на грыжу младенца

Повивальная бабка приговаривает: Бабушка Соломонидушка у Пресвятой Богородицы грыжу заговаривала (или: заедала) медными щеками, железными зубами, так и я заговариваю у раба Божия (имя рек) (Архангельская губ., Ефименко 1878: 197–198).

Бабушка Соломония мыла, парила раба Божьего (имя рек) в парной байне, заедала, загрызала и заговаривала грыжные грыжи у раба Божьего (имя рек), в становой кости, в пуповой жилы, в руках и ногах... (Онега, Ефименко 1878: 200).

Приведем также текст, где персонаж выступает в необычном для него сюжете:

От зубной боли

Млад месяц, золоты рога, серебряны бока, куда идешь? – К бабушке Солмании. – Помяни меня, раба (или рабу – и.р.), от головной ломоты, от зубной щемоты.

Заговор этот больной произносит, обращаясь к молодому месяцу (Нижегородчина, Коровашко 1997: 15).

В русских текстах нам встретились следующие формы имени персонажа:

Соломония: Архангельская обл., Черепанова 1977: 81; бабушка Соломония: Архангельская губ., Ефименко 1878: 201, 212; Майков 1994: 54, № 122; 66, № 166; рукопись XVIII в. из Саратов. губ., Щапов 1863: 59; баба Соломоня: без места, Зенбицкий 1907: 3; матушка святая Соломанья: Карелия, МГУ 1960, ФЭ-03: 8058; бабушка Соломонюшка: Вятская губ., Майков 1994: 31, №51; бабушка Соломонюшка Архангельская обл., РЗЗ 1998: 44, № 72; бабушка Соломонюшка:

Архангельская обл., Дмитриева 1982: 38; МГУ 1975, ФЭ-10: 6628; св. баба Соломонида: рукопись XVII в. из Олонецкой губ., Срезневский 1913: 508; бабушка Соломонида: Архангельская обл., РЗЗ 1998: № 299, с. 74; Татария, РЗЗ 1998: 246, № 1486; матушка Соломонида: Вологодская губ., Шереметев 1902: 49; Карелия, МГУ 1959, ФЭ-03: 3810, 3859; баба Салманида: рукопись из Костромской губ., Виноградов 1907: 62; бабушка Салманида: Воронежская губ., Майков 1994: 66, № 167: 484; Татария, РЗЗ 1998: 44, № 70, 71; бабушка (баушка) Соломонида: Архангельская губ., ЖС 1995: 240–241; Вологодская губ., Попов 1903: 224; Орловская губ., Попов 1903: 228; бабушка Соломонидушка: Кировская обл., РЗЗ 1998: 44, № 69; бабушка Соломонидушка, Христова повивалушка: Вятская обл., Иванова 1994: 19; бабушка Саламанидушка: Смоленская губ., Добровольский 1891: 194; бабушка Соломатьюшка: Вятская обл., Иванова 1994: 82; мати Мария, другá Соломонида: Карелия, МГУ 1959, ФЭ-03: 1935; бабушка Соломида: Архангельская обл., Адоньева, Овчинникова 1993: 89; Соломида Микитишна: Архангельская обл., Черепанова 1977: 81; бабушка Соломона: Архангельская обл., РЗЗ 1998: 251, № 1535; бабушка Салама: Кировская обл., РЗЗ 1998: 340, № 2209; бабушка Соловья Микитишна: Архангельская обл., Черепанова 1977: 81; баба Совья (Соловья?): Русский Север, Черепанова 1977: 81. Однажды нам встретилась также св. Соломея (не бабушка, б.м., Зенбицкий 1907: 3) – явно персонаж из того же ряда.

В украинских текстах бабушка-родовспомогательница встречается крайне редко. О. Боряк даже утверждает, что в украинских заговорах вообще нет упоминаний Соломонии/Соломонида/Саломии (Боряк 2009: 211). Нам, однако, известно одно украинское упоминание в заговоре-вирше «от призору, пристриту или сглазу» из Харьковской губ.: мати Мария, бабушка Саломонія «на пути-дороги стояла, Христа пиджидала, Христа небесного, Сына любезного...» (Иванов 1885: 736).

В другом украинском заговоре без указания места записи выступает также «баба золотовыда, котора Хрыста прыймала» (Гринченко 1900: 47, № 57-II) – явное народноэтимологическое переосмысление имени Соломонида или под. В белорусском заговоре на облегчение родов выступает похожая на Соломонию святая Сохвѣя (Гомельский у., Романов 1891: 53, № 1): она парит роженицу и до времени замыкает золотыми ключами и запирает немецкими замками «царские врата» (т.е. женское лоно). Разумеется, для этих отдельных случаев можно предположить русское влияние.

Информацию о текстах, сюжетах и мотивах, в которых встречается наш персонаж, можно найти в указателе В.Л. Кляуса (Кляус 1997: 404). Постоянные функции: она принимала, повивала (пеленала), носила, мыла и парила в бане, даже иногда родила (!) Иисуса Христа

(Там же: 60); она берет в колодеце воду, чтобы вымывать из человека болезни (Там же: 69) – видимо, так, как она омывала Христа; она может смывать болезни росой (Там же: 72), смахивать их прутьями. Нередко она находится в бане и парит (веником) Христа (или больного [младенца], как Христа), иногда «заедает» болезни железными зубами (Там же: 75), «загрызает» грыжу (Там же: 183). Наконец, она связана со скотом и может «открывать» у коровы молоко (Там же: 197). Иногда она держит ключи, которыми отпирает вымя коровы; держит три (четыре) железных прута, которыми смахивает слез. У нее могут быть медные зубы и железные клыки (медные щеки и железные зубы), которыми она «загрызает» грыжу.

В целом тексты с упоминанием Соломонии призваны защитить младенцев от колдунов и вообще защитить и исцелить от сглаза (*уроков*), порчи, испуга (*переполохов*), болезней и пр. (эта функция преобладает), в частности, от бессонницы и грыжи. Другие функции: помочь женщинам при родах; исцелить людей от кровотечения из резаных, рубленых и прочих ран; сделать так, чтобы корова отдавала молоко; исцелить лошадей от всех болезней; снять порчу с охотничьего ружья. *Бабушка Соломония* упоминается также в заговоре от зубной боли. В целом, бабушка Соломония – покровительница младенцев и целительница.

Имя *Соломонида* может также принадлежать змеиной царице в заговорах от змеиных укусов.

Многообразие имен бабушки объясняется фольклорной вариативностью, а также, видимо, смешением имени собственно апокрифической повитухи *Саломей/Саломии* с именами третьей жены-мироносицы *Саломии*, матери апостолов Иоанна и Иакова, считающейся, как и Мария Клеопова, сестрой Богородицы (память 3 авг. и в неделю жен-мироносиц) и св. *Соломонии*, по церковному преданию, матери семи братьев Маккавеев (память 1 авг.), чье имя не упоминается в Писании (см.: Солярский 1884: 56–57). Епифаний Кипрский одну из двух сестер Иисуса Христа называет *Саломеей*, хотя другие источники дают иные имена. Известны также *Саломия*, сестра Ирода Великого, его дочь с тем же именем, а также самая известная – *Саломия*, дочь его сына Ирода Филиппа I и Иродиады. Все они, конечно, святыми не были. О возможной связи образов Соломонии-Салманиды и царя Соломона осторожно упоминает В.Н. Топоров, не приводя, впрочем, аргументов (Топоров 1993: 102). Одним из оснований для ассоциации могли бы быть известные магические функции Соломона. Ср. также одноименные фольклорные персонажи, в частности *Соломонида Волотовну*, предсказанную дочь Волота Волотовича в повести о нем (Буслаев 1881: 347).

Из текстов ясна связь персонажа с идеями рождения и мытья/очищения, в том числе, видимо, ритуального послеродового очищения родильницы. Т.А. Агапкина и А.Л. Топорков, описав известный обряд умывания рук повитухи, упоминают, что в Курской губ. считали, что «сама Божья Матерь по рождении Спасителя размывала так же руки с бабушкой Соломонией» (Агапкина, Топорков 2001).

В фольклористике существует «демонологическая» интерпретация Соломонии как «банного духа». Н.А. Криничная считает, что в образе бабушки Соломонии, которая парит в бане объект заговора, исцеляя его от болезней, «угадывается» образ духа-«хозяина» бани (Криничная 2004: 72). Эта концепция Соломонии как «баенника» не кажется нам убедительной. Истоки образа Соломонии лежат в области христианской книжности, и для объяснения ее заговорных функций необязательно обращаться к сфере демонологии.

Исследователи уже указывали на апокрифические источники этого образа. Как пишут С.Б. Адоньева и О.А. Овчинникова, «бабушка Соломида – часто упоминаемый в заговорах на детей персонаж; очевидное смешение двух лиц. По апокрифическому первоевангелию от Иакова, повивальная бабка, приглашенная Иосифом к Марии во время родов, проходящей женщине Саломее рассказала о том, что “родила дева и сохранила девство свое” <...>. Отдельные части этого текста (II–III вв. от Р.Х.) переводятся с греческого не позднее XV в. и читаются в различных памятниках древнерусской книжности (например, в Макарьевских Минях Четьих на 8 сентября¹). Другим источником появления Соломонида или Соломида в устной традиции может быть иконопись. На иконе Рождества Христова рождение изображается при участии апокрифической повивальной бабки» (Адоньева, Овчинникова 1993: 167–168).

В протоевангелии Иакова (II в.) (см.: Свенцицкая, Трофимова 1989) действительно говорится, что, найдя пещеру для родов, Иосиф идет искать повитуху – и находит, хотя встреченная им женщина таковой прямо не называется. Имя ее также не названо, а вот вторую проходящую женщину, встреченную в свою очередь уже самой повитухой, действительно зовут Саломеей. В изложении чувствуется какая-то недосказанность. Бельгийский издатель и комментатор текста Де Стрейкер справедливо заметил в связи с этим, что автор не объясняет, что обе эти женщины делают в пустынной местности и каковы их отношения между собой. Странно также, что у первой есть профессия, но нет имени, а у второй есть имя, но нет профессии. Кажется, автор считал, что читатели и без того знают, о ком идет речь. Означает ли это существование какого-то более раннего рассказа – неизвестно (De Strycker 1961: 411).

1 Дата праздника Рождества Богородицы.

В куда более позднем (VI–VII вв.) и связанном с протоевангелием Иакова апокрифическом евангелии Псевдо-Матфея (гл. XIII, см.: Свенцицкая, Скогорев 1999), где излагается тот же рассказ, встреченная Иосифом женщина названа повивальной бабкой по имени Зелома (Гелома), а вторая женщина – также Саломеей², причем похоже, что она тоже была повитухой (Иосиф привел их обеих вместо одной). Зелома проверяет и подтверждает девственность Марии, с ней ничего не случается. Саломея не верит ее словам и хочет удостовериться сама, Мария позволяет. Саломея убеждается, но у нее иссыхает рука, которая затем исцеляется по совету ангела от прикосновения к краю пелен Младенца. Отсюда, очевидно, берет начало иконописная традиция изображения омовения Младенца двумя женщинами. Обе эти женщины действительно изображаются на иконах Рождества Христова. Саломея, видимо, женщина в белой (синей, красной) одежде, которая наливает воду в купель, в то время как первая повитуха держит младенца.

Мотив иссохшей руки Саломии еще с раннего средневековья известен в западной иконографии. Н.В. Покровский упоминает итальянскую таблетку, на которой среди прочего изображена Саломия, показывающая Богоматери свою иссохшую руку (Покровский 2001: 142); Саломия обращается здесь с мольбой не к Младенцу, а к Богоматери.

В позднейшей христианской традиции две женщины сливаются в один персонаж, Саломию (о ее ранних упоминаниях в древнерусских и старославянских памятниках см.: Покровский 2001: 171). Н.В. Покровский, кстати, уделил особое внимание ее образу в христианской иконографии (Покровский 2001: 142, 155, 170–172, 184, 188).

Так, единственная «старлица Саломія», позванная Иосифом «на послуженіе», упомянута в «Сказании о еже по плоти Рождестве Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», помещенном в Великих «Минеях четьях» Макария под 25 дек. (Минеи 1869: л. 166об.; см. также: Свенцицкий 1933: 2–3). В Минеях Димитрия Ростовского также приводится это «Сказание». В нем находим цитату из св. Киприана о том, что Богородица родила безболезненно и сама приняла у себя роды, не нуждаясь в услугах бабки, пока Иосиф ходил звать «старлицу Саломию», которая названа родственницей Марии. Но та пришла уже после рождения Христа. Далее в «Сказании» со ссылкой на св. Зенона Веронского пересказывается апокрифический сюжет о болезни руки Саломии³.

2 В латинском тексте *Zelomi et Salome*, см.: Tischendorf 1853: 75.

3 [http://ru.wikisource.org/wiki/Жития_святых_\(Димитрий_Ростовский\)/Декабрь/25](http://ru.wikisource.org/wiki/Жития_святых_(Димитрий_Ростовский)/Декабрь/25).

Вероятно, составитель «Сказания» (или кто-то из его предшественников – ср. его ссылки на Свв. Отцов) смешал достаточно сходно звучащие имена *Зеломе/Зелома* и *Саломея/Саломия* и объединил двух женщин апокрифической традиции в один персонаж.

В древнерусском руководстве для иконописцев («Иконописном подлиннике») сохраняется представление о двух женщинах (которые и изображались на иконах), но имя переносится на первую: «одна из повитух прямо названа бабой Саломией, другая просто девицей» (Покровский 2001: 155); эта баба упоминается и в поздних, т.н. критических подлинниках.

Еще одним источником проникновения в восточнославянские представления имени Саломии и сюжета о болезни рук повитухи мог быть, как пишет О. Боряк, западный миракль XIV в., бытовавший также и на украинских землях (Боряк 2009: 176). В нем у бабы Саломии, коснувшейся младенца, отпали обе руки, позднее приросшие обратно. Боряк сближает мотив рук в этом сюжете с упомянутым выше обрядом умывания рук (укр. *зливання на руки*). Однако в русской и украинской заговорной магии этот мотив не нашел отражения.

Наконец, «баба», принимавшая Христа, упоминается в старопечатных требниках, а в одном из них, 1625 г., «она прямо названа Саломией»⁴. Как продолжает автор (со ссылкой на Мельникова-Печерского), «в обычаях старообрядцев древняя Саломия живет и поныне под именем бабушки Соломоницы: имя ее упоминается в наговоре при sprыскивании водой против дурного глаза; ее чествуют некоторые старообрядцы 26 декабря, когда бывает угощение повитух» (Там же).

Мы видим на примере бабушки Соломонии, что образ, претерпевший существенные изменения и искажения уже в апокрифической книжной традиции, изменяется еще раз почти до неузнаваемости в фольклоре. Есть только два основания, позволяющие установить его тождество с первоисточником: имя (также, впрочем, искажавшееся) и прагматическая функция в народной магии (соотносящаяся с изначальной функцией в сакральном тексте), то есть то, с какой сферой жизни персонаж был связан и чем мог быть полезен человеку.

Литература и источники

Агапкина 2006 – Агапкина Т.А. Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 10]. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 10–123.

4 «Благословивый Саломию... благословив пришедшую на уверение честного девства Саломию бабу» (цит. по: Покровский 2001: 172).

- Агапкина, Топорков 2001 – *Агапкина Т., Топорков А.* И народное тело // Родина. 2001. № 1–2. С. 60–63 (http://istrodina.com/rodina_articul.php3?id=164&n=11).
- Адоньева, Овчинникова 1993 – Традиционная русская магия в записях конца XX века // Авт.-сост. С.Б. Адоньева, О.А. Овчинникова. СПб., 1993.
- Боряк 2009 – *Боряк О.* Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ, 2009.
- Буслаев 1881 – Русская хрестоматия / Сост. Ф.И. Буслаев. М., 1881.
- Виноградов 1907 – *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1907 (на обложке – 1908). Вып. 1.
- Виноградова 1993 – *Виноградова Л.Н.* Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 153–164.
- Гринченко 1900 – *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1900.
- Дмитриева 1982 – *Дмитриева С.И.* Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 36–49.
- Добровольский 1891 – Смоленский этнографический сборник / Сост. В.Н. Добровольский. СПб., 1891. Ч. 1.
- Ефименко 1878 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность (Известия этнографического отдела Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1878. Т. 30. Кн. V. Вып. II).
- ЖС 1895 – Заговоры Архангельской губернии Шенкурского уезда села Кургомень // Живая старина (далее – ЖС). 1895. Вып. 2. Отд. 5. С. 240–241.
- Зенбицкий 1907 – *Зенбицкий П.* Заговоры (конца XVII века) // ЖС. 1907. Вып. 1. Отд. 2. С. 1–6.
- Иванов 1885 – *Иванов И.* Знахарство, шептанье и заговоры (В Старобельском и Купянском уездах Харьковской губернии) // Киевская Старина. 1885. Т. 13. № 12. С. 730–744.
- Иванова 1994 – Вятский фольклор. Заговорное искусство / Сост. А.А. Иванова. Котельнич, 1994.
- Кляус 1997 – *Кляус В.Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Коровашко 1997 – Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков) / Сост., вст. ст. и коммент. А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.
- Криничная 2004 – *Криничная Н.А.* Баенник как прообраз домашних духов // *Криничная Н.А.* Русская мифология. Мир образов фольклора. М., 2004. С. 32–92.
- Майков 1994 – Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова / Отв. ред. А.К. Байбурин. СПб., 1994. Изд. 2-е.

- МГУ 1959 – Материалы Архангельской экспедиции МГУ, лето 1959 г.
- МГУ 1960 – Материалы Северной (Карельской) экспедиции МГУ, лето 1960 г.
- МГУ 1975 – Материалы Северной экспедиции МГУ в Архангельскую обл., 1975 г.
- Минеи 1869 – Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь / Под ред. П.И. Савваитова. СПб., 1869. Вып. 2. Дни 14–24.
- Покровский 2001 – *Покровский Н.В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. М., 2001.
- Попов 1903 – *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.
- РЗЗ 1998 – Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891.
- Свенцицкая, Скогорев 1999 – Апокрифические сказания об Иисусе, Святом Семействе и Свидетелях Христовых / Сост., вст. ст. и коммент. И.С. Свенцицкой и А.П. Скогорева. М., 1999.
- Свенцицкая, Трофимова 1989 – Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Сост., вст. ст. и коммент. И.С. Свенцицкой и М.К. Трофимовой. М., 1989.
- Свенцицкий 1933 – *Свенцицкий И.* Різдво Христове в поході віків (історія літературної теми й форми). Львів, 1933.
- СД 4 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
- Солярский 1884 – *Солярский П.* Опыт библейского словаря собственных имен: В 5 т. СПб., 1879–1887. Т.4.
- Срезневский 1913 – *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для Имп. Академии Наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Топоров 1993 – *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3–103.
- Черепанова 1977 – *Черепанова О.А.* Типология и генезис названий лихорадок-трясавиц в русских народных заговорах и заклинаниях // Язык жанров русского фольклора: Межвуз. науч. сб. Петрозаводск, 1977. С. 44–57.
- Шереметев 1902 – *Шереметев П.* Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902.
- Щапов 1863 – *Щапов А.П.* Исторические очерки народного миросозерцания (Православного и старообрядческого). СПб., 1863. Т. 1.
- Юдин 1997 – *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров. Имя собственное в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- De Strycker 1961 – *De Strycker E.* La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5, avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée. En appendice les versions arméniennes

traduites en latin par Hans Quecke, S.J. (Subsidia hagiographica № 33).
Bruxelles, 1961.

Tischendorf 1853 – *Evangelia apocrypha* / Tischendorf C. (ed.). Lipsiae, 1853.

Yudin 2010 – *Yudin A.V.* Orthodoxe heiligen in de Russische volksmagie // De drie
Romes. Heiligenlevens, vormen van verering en intellectuele debatten in de
Westerse Middeleeuwen, in *Byzantium en in de Slavische tradities* / Onder
redactie van D. Praet. Gent, 2010. P. 221–234.

И. А. Седакова

*ПРОКЛЯТИЕ В НАРОДНЫХ БОЛГАРСКИХ ПЕСНЯХ:
ЭТНОЛИНГВИСТИКА И ФОЛЬКЛОРНАЯ ПОЭТИКА*

В этой статье мы обращаемся к жанру, который в течение ряда лет входит в научные интересы Людмилы Николаевны Виноградовой (Виноградова 2005, 2008 и др.). Это жанр проклятия, дающий ценный материал для этнолингвиста и фольклориста, и именно сопоставление «этнографической» и «фольклорно-поэтической» (то есть включенной в фольклорное произведение) версии проклятий будет в центре нашей работы. Термины «этнографическое» и «фольклорно-поэтическое» проклятие, конечно же, носят условный характер¹, однако разграничить их представляется необходимым. «Этнографическое» проклятие, выступая в качестве фрагмента большего текста, модифицируется и становится «фольклорно-поэтическим». При этом меняется не только текст клише, но и контекст, понимаемый нами в самом широком смысле (причина проклятия, адресат и адресант, эффективность и др.).

Материалом послужили фольклорные песни одной традиции – болгарской, в которой проклятия представлены столь полноценно, что на их основе можно сделать общие выводы о поэтических трансформациях словесного клише. Мотивы проклятия в болгарской песне были предметом исследований в болгарской фольклористике (Стоилов 1896; Хаджов 1907; Георгиева 1982; Недин 1991; Манкова 2006); небольшая подборка проклятий в песенных текстах (опубликованных до 30-х гг. XX в.) имеется в книге М. Дабевои (Дабева 1934). Однако в этих работах систематического сопоставления «этнографических» и «фольклорно-поэтических» проклятий не проводится.

В исследуемых песнях (в болгарской фольклористике они именуются мифологическими песнями или балладами) прежде всего обра-

¹ Проклятие само по себе является фольклорным жанром, подобно благопожеланию, пословице и др., и для него характерна особая поэтика. Будучи формульным, клишированным жанром, проклятие допускает импровизацию, которая нередко использует фольклорные поэтические приемы, см.: Арнаудов 1934: X; Виноградова 2008; Виноградова, Седакова 2009.

щает на себя внимание частотность производных от *klet-*, что может направить исследователя, не знакомого с болгарской (и балканославянской) речью, по неверному пути. Разница в семантическом объеме и узусе понятий ‘проклинать’, ‘клятва’, а также в словообразовательном потенциале корня *klet-* в русском и болгарском языках очень значительна. Надо иметь в виду, что болг. *кълна*, *прокълна/проклевам* и др. зачастую (чаще, чем их однокоренные аналоги в русском языке²) обозначают не ‘произносить проклятие’ и т. п., а ‘ругаться’, ‘браниться’ (*кълна*₁)³ и обычно характеризуют женское речевое поведение⁴. Здесь конкретное, буквальное содержание и иллокутивная сила проклятия стерты, они не релевантны. Этой же глагольной лексемой (*кълна*₂) обозначается и отправление собственно проклятия (проклинать = желать зла), которое значительно сильнее ругани и брани. В таком проклятии конкретное содержание произносимого клише и сам перформатив выходят на передний план, при этом осуществление проклятия для говорящего не имеет значения⁵. И, наконец, *кълна*₃ обозначает ритуальную ситуацию – произнесение проклятия с целью его свершения. *Кълна*₁₋₃ соотносятся как с «этнографической», так и с «фольклорно-

- 2 В наши задачи не входит исследование полного семантического объема этих лексем, подобно анализу семантических сфер *kłęcie* на польском материале, предложенному А. Энгелькинг (Engelking 2010: 101–137). Однако такое исследование в общеславянском сопоставительном плане представляется очень перспективным.
- 3 Лексикографическая практика отражает слитное восприятие проклятия и брани в болгарском узусе. Все толковые словари объясняют глагол *кълна* как ‘желать зла’ (МБТР: 1116), ‘вслух произносить пожелание, чтобы с кем-нибудь случилось несчастье’ (БТР: 402), такую же картину дают Словарь Н. Герова и РСБКЕ. Болгарско-русский словарь переводит *кълна* как ‘проклинать, клясть’ (БРС 1975: 286). Для сравнения: сербско-русский словарь переводит *клетти* и как ‘проклинать друг друга’ и как ‘ругать, браниться’ (Толстой 1982: 209).
- 4 Ср. *Кулшиийътъ къл’н’е къту женъ* [Сосед проклинает (‘ругается’), словно женщина] (Вачева-Хотева, Керемедчиева 2000: 250), ср. также следующий пример к глаголу *галатим* ‘кълна, псувам’: *На муж не приляга да галати, защото не е жена* [Мужчине не пристало проклинать (ругаться), потому что он не женщина] (СБНУ 1892/7: 231). Подробнее см.: Виноградова, Седакова 2009: 289–290; Седакова 2007: 148–149.
- 5 Так, из собственного полевого опыта нам известно, что матери в болгарских селах проклинали детей (*кълна*₂), но старались не произносить «тяжелые», «страшные», «смертельные» проклятия, из опасения, что они сбудутся (Седакова 2007: 336).

поэтической» ситуациями, но наиболее интересна для нас реализация в песнях *кълна*₃.

Проклятие без детализации кары (*кълна*₁) встречается в песнях, где клянут «виновного» в злой судьбе, например, в смерти или в тяжелой посмертной участи. Так, умерший от чумы сын просит мать клясть (= ругать, винить) не чуму, а брадобрея, который не сбрил чуб и тем самым причинил умершему страшные посмертные мучения:

– Клета да ѝе, сино, тая църна чума,
Клета да ѝе, сино, и проклета! –
У жалби ѝе земя продумала:
– Не кълни си, мале, църна чума,
Нело кълни, мале, берберина,
Що обричи моя руса глава,
Но остави мои руси чамбас.
У чамбаса до три змии мата
Една яде мое бело лице,
Друга пие мои църни кърви,
Трека пие мои църни очи.

(БНПП: 105).

«Будь проклята, сынок, чума черная
Проклята, сынок, и снова проклята!»
Жалостно земля промолвила:
“Не кляни ты, мама, чуму черную,
Проклинай ты, мама, брадобрея,
Что обрил мне русу голову,
Но оставил мне мой русский чуб.
В чубе том свернулись три змеи,
Одна ест мне лицо белое,
Другая пьет мне кровь алуую⁶,
Третья пьет мне очи черные”»

В других песнях с *кълна*₁ покойная мать прокликает того, кто сделал для нее гроб слишком тесным, так что она не может взять к себе маленьких детей, над которыми издевается мачеха (БНПП: 108) и др. Покойная жена велит мужу проклипать свою мать за то, что она нарушила запрет и оставила ее одну с младенцем до очистительной молитвы, и злые демоны (*юди-самодиви*) увели ее в «черную землю» (СбНУ 1983/57: 11). Проклинают и живые: слепец клянет (ругает) крестную мать, что она дала ему имя в честь слепого (Там же: 150); молодая женщина клянет мать, отца, выдавших ее замуж в далекое село (*Проклетта да е майкя ми, / Майкя ми и па баша ми / Защо ме далеко дадоха* [Будь проклята, моя мать, / Моя мать да и отец мой, / что так далеко меня выдали] (БНПП: 252). В песнях проклиняют (ругают) и себя за грехи, бездумные поступки: так, молодая женщина, соревнуясь с деверем в скорости работы на ниве, забыла о своем оставленном ребенке, которого тем временем съели волки. Песня заканчивается следующим клише: *Проклето да е, триж клето, / Кой се със девер наджева* [Пусть проклят тот, проклят трижды, кто хочет деверя в жатве обогнать] (БНПП: 296); вариант: *Проклетта да съм язeka* [Будь я проклята] (СбНУ 1943/42: 403).

6 В тексте песни букв. «черную» кровь.

*Кълна*₂ в песнях обозначает речевые ситуации, в которых проклятие детализируется. Так, «Баллада о мертвом брате» может содержать короткую формулу проклятия, адресованного матерью умершему сыну: *Да са продъниш⁷, Лазаре, / Дето ми даде Петкана / Толкоз далеко от мене* [Чтоб провалился ты, Лазарь, Раз ты отдал Петкану / Так далеко от дома].

Но в любом случае для *кълна*₁₋₂ содержание вербального акта проклятия не существенно. В песне это проходящий эпизод, он не меняет сюжета, а служит лишь оценкой и выражением эмоций, моральной позиции и пр. Так, в типичных балканских балладах («Замурованная жертва», «Баллада о мертвом брате» и др.) проклятие встречается не так часто, его функция в тексте – усилить трагизм описываемых событий, но не изменить сюжет. Нередко формула проклятия подытоживает сюжет и служит его финальной репликой.

Совсем иные функции, роль в сюжете и композиции, да и сам текст у проклятий, в которых выступает *кълна*₃. Это мы и рассмотрим подробнее, анализируя глагол в рамках **речевой ситуации**, которая, согласно Р. Якобсону, имеет адресата, адресанта, сообщение (текст), контекст и код. В фольклорно-поэтической версии проклятий более ярко обнаруживается их коммуникативная сущность, поскольку в большинстве песен проявляется как эффективность сказанного (важная составляющая коммуникации), так и другие значимые параметры – причина, манера и время произнесения и др.

Все эти параметры реализуются в текстах вариативно, а в некоторых случаях факультативно. К примеру, текст проклятия может предваряться перформативом (*майка кълне дъщеря си; майка лютот кълне; чи съ на бога помолѝ*), глаголом говорения (*дума, говори, промълви*), но вводный глагол может и отсутствовать, а проклятие начинаться сразу с прямой речи.

Причиной проклятия, прежде всего, служит совершение греха. Отец проклинает сына, который сажает его в тюрьму; мать проклинает дочь, выбравшую себе в женихи двоюродного брата; невеста проклинает жениха, изменившего ей; мать (отец) проклинает сына (дочь) за то, что совершили убийство, поджог и пр. Важный мотив в песнях – «проклятие за проклятие» (диалог молодых жен двух братьев, диалог матери и дочери, отказавшейся качать своего маленького брата, обмен проклятиями брата и сестры и пр.). Но и ситуации, далекие от греха в нашем понимании, и просто «неправильное», ошибочное поведение (Толстая 2000), вызывают страшные проклятия в болгарских песнях. Проклятие может объясняться эмоциями – например, девушка просит мать купить ей ниток для вышивания приданого или поливать

7 Ср.: *Грубо му дъ съ прудъни* [Чтоб его гроб провалился] (СБНУ 1956/47: 452).

цветок, и в ответ раздраженная мать сыплет ей страшные проклятия, которые сбываются. Мать желает смерти сыну, который не хочет жениться и привести ей в дом подмогу (болг. *одмяна*), и т. п. Представляется, однако, что для «этнографического» проклятия поводов значительно больше, не все они становятся основой для песенного сюжета, так что здесь можно говорить о меньшей вариативности причин для «фольклорно-поэтического» проклятия, ограниченного шаблонным набором сюжетов.

Текст проклятия. Традиционные злые пожелания болезни и недугов, смерти (в том числе и необычной, «нелепой», например, от падения с коня на саблю (НП 2: 408) и пр.), бесплодия, безбрачия, несчастий часто встречаются в фольклорных текстах, при этом выступают в различных модификациях. Во-первых, по законам фольклорной поэтики они гиперболизируются (что особенно характерно для жанра песен), ср. пожелания продолжительной болезни и физического измождения (примеры см. ниже). Во-вторых, наблюдается увеличение числа повторов: части проклятия в песне, в отличие от реальной речевой ситуации, повторяются – как в ритмических целях, так и в целях усиления экспрессивности и эффектности. В-третьих, проклятия в песне в сравнении с «этнографическими» проклятиями могут быть значительно более развернутыми, детализированными, «текстами в тексте».

Адресаты и адресанты⁸ проклятия в песне – это те же лица, что и в реальной речевой ситуации (мать, отец, свекровь, золовка, сестра, брат, обманутая невеста, подруга). В отличие от «этнографического» проклятия, «фольклорно-песенное» произносится мертвецом (слышен голос из могилы); «клясть-проклинать» может и отрезанная голова жертвы клеветы, наговора (НП 2: 158, 181). Меняются и некоторые акценты в оценке силы проклятия. Наиболее сильными считаются проклятия матери, отца, крестных родителей, но не менее действенными в песнях подчас могут быть и проклятия сестер, братьев, золовок и более дальних родственников. Интересно, что исключительно сильным считается в песнях проклятие обманутой невесты (*Кя мома дето покълне / твърде хи стига клетвата* [Если проклянет девушка, ее проклятие сбудется] (СБНУ 1983/57: 103).

В песнях нередко сообщается, кто служит **исполнителем** проклятия (Господь Бог⁹, ангелы, персонифицированная Чума, демоны): *Де*

8 Мы не рассматриваем здесь проклятия, адресованные животным, деревьям, предметам и пр.

9 Это вполне соответствует тому, что многие «этнографические» проклятия содержат обращения к Господу Богу и просьбу, чтобы он исполнил злое пожелание.

стоя господ, та слуша [Где стоял Господь и слушал] (БНПП: 169), *Де ѝ била чума, слушала* [Где была чума, услышала] (Там же: 322); *Чумата отвън слушала* [Чума во дворе слушала] (Там же: 324); *Йой ти, юда самовила / На рамо ли ми си седела / На уши ли ми си слушала?* [Ох ты, юда-самодива / На плече ли ты у меня сидела / Моими ушами ли слушала?] (Там же: 327); *Де стувял госпут та слушал / Де стувял ангял та пишал* [Где стоял Господь и слушал, / Где стоял и записывал ангел] (СБНУ 1956/47: 140–141).

Описывается обычно и **действенность** проклятия, которое сбывается незамедлительно и передается формулами, отражающими «фольклорное» время: *Млого ли мало минало, / той навън чумата вътре* [Долго ли коротко время текло, / он ушел, а чума вошла]; *Това си майка издума / И до неделя разбрала* [Проклятье мать сказала/и через неделю узнала]; *Дури слънце да огрее* [Как только солнце взойдет]; *Не било за много, мари, / Не било за забавено* [И не прошло много времени, / Не заставило себя ждать]; *Дури слънце да огрее, / Салина га люто втресло, / Люто втресло пелинато. / Дури слънце да си зайде, / Салина е душа дала* [Когда солнце показалось, / Затрясло сильно Салину, / Затрясло сильно-горько, / Когда солнце садилось, / Отдала Салина Богу душу] и т. п. В прозаических жанрах (быличках, устных рассказах, предполагающих, что кто-то страдает из-за проклятия, и др.) обычно такой «скорости» исполнения проклятия не бывает, это явно поэтическая гипербола.

Результат проклятия в песне изображается непосредственно вслед за проклятием. Нередко он дословно повторяет злое пожелание, высказанное прямой речью, но уже как свершившееся. Здесь проявляется фатализм традиционных воззрений на жизнь и судьбу, который типичен для духовной культуры, ср., например, представления о пророчестве орисниц. Предсказания демонов судьбы отменить невозможно, однако в фольклорных произведениях иногда описываются ситуации, когда злой участи удается избежать. В песнях с проклятиями тоже бывают исключения: свершается чудо, невозможное превращается в возможное (Дунай или рыба начинают петь, верба родит виноград), и проклятие (например, бесплодие в браке) не сбывается:

*Яно, милна щерко,
чедо да не чедиш,
Чедо да не чедиш,
в ръце да не видиш,
Дур не чуеш, Яно,
риба да запее,*

«Яна, дочка милая,
не родить тебе дитя,
Дитя не родить,
на руках не носить,
Пока не услышишь, Яна,
как рыба запоет,

<p><i>Риба да запее во Църното море, Камен да засвири от вишни планини, Ка чуеш, Яно, тогай чедо да чедиш».</i> (БНПП: 257)</p>	<p>Как рыба запоет в Черном море, Камень заиграет с высоких гор. Когда услышишь, Яна, тогда дитя родишь ты»¹⁰.</p>
---	---

Однако намного чаще проклятия в песнях действенны, при этом описываются самые фантастические метаморфозы, основанные на архаических прототекстах: жена героя превращается в камень, все члены семьи становятся змеями¹¹ и пр. Образ змеи, связанный с потусторонним миром, со сферой смерти, гармонично вписывается в проклятия, а мотивы «змея выпила глаза», «змея свила гнездо у меня в волосах» и др. встречаются в распространенных в Болгарии балладах о разговорах с покойным (покойной) на могиле. В одной балладе проклявший сына отец объясняет, что взять проклятие назад нельзя, поскольку оно было произнесено в Пасху. Здесь проявляется важная черта фольклорной религиозности – превращение «чистого», христианского времени в знаковое, сакральное, приуроченность к которому усиливает действенность злого пожелания.

Рассмотрим несколько примеров, показывающих особенности функционирования проклятия в народных песнях. Так, баллада о грешном разбойнике (известно около 100 болгарских публикаций песен с таким сюжетом), как правило, заканчивается тем, что мать проклинает сына за грехи, им совершенные. Чаще всего представлена формула «Девять лет ты лежал, болел / Еще девять будешь лежать, не встанешь». Эта формула встречается в разных модификациях. Так, в балладе «Грешный Стоян» дается развернутое описание страданий, которые мать, проклиная сына за убийство родных, желает ему испытать:

<p><i>Мама Стояна кълнеше: – Синко Стоене, Стоене, Девет си годин полежал, И още девет да лежиши, Девет постелки да ѝзгноиши И девет римиз възглаве,</i></p>	<p>«Мать проклинала Стояна: “Сынок, мой Стоян, Стоян мой, Девять уж лет лежишь ты, Еще девять тебе лежать, Девять подстилок сгниет пусть И девять алых подушек,</p>
--	---

10 Другие примеры чудесного избавления от бесплодия после проклятия см.: Седакова 2007: 239.

11 Проклятия со змеиной тематикой встречаются и в «этнографическом» контексте: *Змии ти очите изпили* [Чтоб тебе змеи глаза выпили] (Дабева 1934: 15).

<i>Душѣта ти да не ѝзлиза;</i>	Пусть душа из тебя не выходит;
<i>Кост по кост да са разнижееш,</i>	Кость за костью пусть распадутся,
<i>Из кости тревѣ да никне,</i>	Сквозь кости пусть трава прорастет,
<i>Из тревѣ зѣми да лазат,</i>	А в траве пусть копошатся змеи,
<i>Душѣта да ти не ѝзлиза;</i>	Пусть душа из тебя не выходит;
<i>Мама кокали да бере,</i>	Кости пусть мать соберет,
<i>В гробища да ги копае,</i>	На кладбище их зароет,
<i>Земя да ги не приима! –</i>	Земля чтоб их не приняла”.
<i>Стигнала Стоян клетвата:</i>	Сбылись те проклятья злые:
<i>Девет години полежал,</i>	Девять лет Стоян пролежал,
<i>И още ми девет полежал,</i>	И еще пролежал он девять,
<i>Девет постелки ѝзгнои</i>	Девять подстилок изгнило
<i>И девет римиз възглаве,</i>	И девять алых подушек,
<i>Та са кост по кост разниза,</i>	И кость за костью распались,
<i>Из кости тревѣ никнала,</i>	Сквозь кости трава проросла,
<i>Из тревѣ зѣми лазили,</i>	В траве копошились змеи,
<i>Та са кост по кост разниза,</i>	И кость за костью распались,
<i>Кост по кост, кокал по кокал,</i>	Кость за костью, сустав за суставом,
<i>И пак му душѣ не ѝзлиза!</i>	А душа из него так и не вышла!
<i>Майка му кости брала,</i>	Собрала мать его кости,
<i>Та ги в рѣшето туряла,</i>	Она их в сито сложила,
<i>Та ги ѝ гробища копала,</i>	На кладбище их закопала,
<i>Пак ми ги земля не прие,</i>	А земля их не принимает,
<i>Ами ши извѣн изфърли.</i>	Наружу она их выбрасывает».

(БНПП: 163)

В другой песне («Грешная девушка») мать проклинает дочь за то, что она совершила поджог. В проклятии упоминаются традиционные «девять лет в постели, во время которых сгниют девять подстилок и девять белых подушек». Но далее в проклятии не разрабатывается мотив «неприятия грешного покойника землей», как в приведенной выше песне, а лишь усиливается гиперболизированный образ физического измождения, слабости: *На сламка да се подпираш, / През игла да се провираш, / Та тога душа да дадеш!* [На соломинку будешь опираться, / Проползешь сквозь игольное ушко, / Лишь тогда Богу душу отдашь ты] (БНПП: 169); варианты: *На слънце да те простирам, / в решето да те събирам, / игла да ти ѝе тояга* [Чтоб на солнце я тебя сушила, в решете бы ты умещалась, на иглу чтобы ты опиралась] (СбНУ 1963/50: 172); *На пара турски да сенниш¹² / прис прѣстен да са*

12 Сидеть по-турецки – поджав под себя ноги, занимая мало места. Таким образом, «сидеть по-турецки на монете» (варианты «на миске», «на ли-

пропъваш [На монету по-турецки сядешь, / сквозь кольцо пролезешь] (СБНУ 1906–1907: 103) и др.

Одним из доминирующих злых пожеланий в песнях является смерть от чумы, которая широко представлена и в «этнографических» клише (в сборнике М. Дабевой приводится 20 вариантов таких текстов).

В «Балладе об уродливом Георгии» нелюбимый сын матери призывает в дом чуму, чтобы она уморила его восьмерых братьев-любимцев. Здесь в проклятие включены типичные поэтические приемы – синонимия глаголов, повторы, параллелизм конструкций, в отличие от лаконичного «этнографического» *Чумата да те вземе* [Чума тебя возьми] (Дабева 1934: 25):

<i>– Да даде господ, майно льо,</i>	Дай Боже, мама милая,
<i>Аз като от тук да излеза,</i>	Лишь я из дома выйду,
<i>Черната чума да влезе,</i>	Черная чума пусть вступит,
<i>Да мори чума, да троши,</i>	Пусть морит она, пусть крушит,
<i>Всичките, мамо, да измори,</i>	Всех пусть она изморит,
<i>За меня кайил да станеш!»</i>	Тогда ты меня, мама, примешь!»

(БНПП: 322)

В другом варианте поэтизация краткого «этнографического» проклятия осуществляется за счет подробного перечисления членов семьи:

<i>Черната чума да влезе</i>	Черная чума сюда пусть вступит,
<i>Да ти умори, измори</i>	Убьет пусть она, уничтожит
<i>Твоите осем синове</i>	Восьмерых твоих сыновей
<i>И осем снаи по-млади.</i>	И восемь невесток-молодок.

(БНПП: 324)

В этой и в других песнях смерть от чумы вследствие проклятия служит толчком для развития сюжета и определяет его неожиданную концовку, представленную также в жанре проклятия (типичное фольклорное описание атрибутов дальнего, смертельно опасного пути), ср., например:

<i>Та че да идеш майно ле</i>	Пойди, пойди же, мама,
<i>Да идеш при ковачите</i>	Пойди к кузнецам,
<i>Да ти направят майно ле</i>	Пусть скуют тебе, мама,
<i>Едни цървули железни</i>	Железные цырвули ¹³

сточке») означает 'исхудать до предела'.

13 *Цървули* (болг.) – традиционная болгарская обувь.

<i>Една тояга желязна</i>	И трость из железа.
<i>Тогава мамо да тръгнеш</i>	Тогда ты отправишься, мама,
<i>Грозничък Гьорги да търсиш</i>	Уродца сыночка поищешь.
<i>Кога цървули съдереиш</i>	Когда цырвули износишь,
<i>Тогава да го намериш!</i>	Тогда ты его обнаружишь!
(Там же)	

Отметим еще вариативность любовных фольклорно-поэтических проклятий, особенности которых очень верно подметила Й. Манкова на примере песен из области Враца: они носят не деструктивный характер, а передают любовные чувства (Манкова 2006: 299–300). Действительно, немало песен (и это в основном колядки) содержат «легкое» проклятие, чтобы парень обошел девять сел, девять раз сватался, но все равно вернулся к своей девушке (СБНУ 1956/47: 176–177). Однако ряд песен повествует о «тяжелом» проклятии обманутой невесты, в результате которого несчастья постигают новую семью обманувшего ее жениха.

Таким образом, одна из самых характерных черт проклятия в структуре народной песни, отличающая его от «этнографического» проклятия, – это вариативность. Меняется поэтика: усиливаются образные средства, включаются постоянные эпитеты, топонимы, гиперболы, повторы; рисуются детальные картины страданий и др. Такая «визуализация» в фольклорном песенном тексте проявляется и при включении других фрагментов традиционной картины мира в фольклорную. Например, изображения страданий св. Недели вследствие нарушения людьми воскресных запретов на работу в болгарских балладах также очень детальны и конкретны. Очевидно, что нарушение запретов и действенность проклятия объединяются мотивом греха, и фольклор здесь исполняет свои дидактические, обучающие функции, задействуя все поэтические приемы народного творчества.

В «фольклорно-поэтическом» проклятии и окружающем его контексте особенно прослеживается связь этих клише с обрядностью и народными поверьями, что отмечал еще М. Арнаудов (Арнаудов 1934: XII). Особенно часто в песнях с проклятиями используется погребальный код, с яркой параллелью и/или противопоставлением свадьбы и похорон (в песнях помолвка противостоит обмыванию, свадебный пир – поминальной трапезе, алый сарафан – белому полотну и т. д.).

Проклятие в болгарской картине мира вписывается в народные представления о судьбе, которую, как бы противоречиво это ни звучало, в совокупности формируют Божье предопределение и предсказания *орисниц* в младенчестве, греховность родителей, несоблюдение запретов (Седакова 2007: 57). Отчасти поэтому проклятие так регу-

лярно присутствует в песенных трагических сюжетах, ведь поворот в судьбе (обычно несчастливый – смерть, безбрачие, бесплодие, тяжелая болезнь, разорение) – это и результат сбывшихся недобрых пожеланий.

Литература и источники

- Арнаудов 1934 – *Арнаудов М.* Към характеристиката на народния мироглед и народното творчество. Предговор // *Дабева М.* Болгарски народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1934. С. III–XI.
- БНПП – Болгарска народна поезия и проза. София, 1982. Т. 5.
- БРС – *Бернштейн С.Б.* Болгарско-русский словарь. М., 1975.
- БТР – Болгарски тълковен речник / Съст. Л. Андрейчин и др. София, 1973.
- Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000 – *Вачева-Хотева М., Керемидчиева С.* Говорът на село Зарово, Солунско. София, 2000.
- Виноградова 2005 – *Виноградова Л.Н.* Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 425–440.
- Виноградова 2008 – *Виноградова Л.Н.* К проблеме типологии и функции магических текстов: Формулы проклятий в народной культуре // Письменность, литература и фольклор славянских народов. XIV Международный съезд славистов. Доклады рос. делегации. М., 2008. С. 397–411.
- Виноградова, Седакова, 2009 – *Виноградова Л. Н., Седакова И. А.* Проклятие // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И.Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 286–294.
- Георгиева 1982 – *Георгиева А.* Социална функция на клетвата в народната песен // Болгарски фолклор. София, 1982. 1. С. 98–105.
- Геров – *Геров Н.* Речник на българския език. София, 1975–1978. Т. 1–6.
- Дабева 1934 – *Дабева М.* Болгарски народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1934.
- Манкова 2006 – *Манкова Й.* Клетвите и поетичните им отражения в българския фолклор // Етнографски етюди. Сборник статии и студии по повод 70-годишната от рождението на Стоян Генчев (1936–1990). София, 2006. С. 285–307.
- МБТР – Болгарски тълковен речник с оглед към народните говори / Стъкми Ст. Младенов. София, 1951. Т. 1.
- Недин 1991 – *Недин И.* Към проучването на клетвите в българския фолклор // Болгарски фолклор. София, 1991, 4. С. 6973.
- НП – Народни песни на българите от Украинска и Молавска ССР / Н. Кауфман. София, 1982. Т. 1–2.

- РСБКЕ – Речник на съвременния български книжовен език. София, 1955–1959. Т. 1–3.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.
- Седакова 2007 – *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
- Седакова 2008 – *Седакова И.А.* Страдания св. Недели в народных балладах болгар и македонцев: этнолингвистика и фольклорная поэтика // Етнолингвистичка и сродна проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008. С. 375–384.
- Стоилов 1896 – *Стоилов А.П.* Родителската клетва според нашата народна поезия //Български преглед. 3. 1896. С. 51–58.
- Толстая 2000 – *Толстая С.М.* Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 9–43.
- Толстой 1982 – *Толстой И.И.* Сербскохорватско-русский словарь. М., 1982.
- Хаджов 1907 – *Хаджов И.* Мотиви за клетви в нашите народни песни // Известия на семинара по славянска филология. София, 1907. 2. С. 305–370.
- Engelking 2010 – *Engelking A.* Kłętwa. Rzecz o ludowej magii słowa. Warszawa, 2010.

О. А. Пашина

О КРИТЕРИЯХ ВЫДЕЛЕНИЯ ВИДОВ И ВЕРСИЙ СВАДЬБЫ-ВЕСЕЛЬЯ (НА ПРИМЕРЕ СМОЛЕНСКОЙ СВАДЬБЫ)

Одной из насущных проблем отечественной науки является разработка типологии свадебных обрядов. Это связано с тем, что, во-первых, практически отсутствуют систематически собранные коллекции музыкальных и этнографических материалов по свадебной обрядности, за исключением опубликованных описаний отдельных узколокальных традиций, преимущественно Русского Севера. Во-вторых, ритуал не исследовался как целостный сложно организованный текст в комплексе его составляющих. Различные коды ритуала становились предметом изучения соответствующих специалистов: филологи занимались поэтическими текстами, музыковеды – свадебными напевами, этнографы – акциональным, предметным и другими кодами свадьбы.

Одна из важных работ по проблемам типологического изучения восточнославянского свадебного ритуала, имеющая значение не только для музыкантов, но и для других исследователей, принадлежит Б.Б. Ефименковой (Ефименкова 2008). Опираясь на достижения этнографов и этнолингвистов – А. ван Геннепа, А.К. Байбурина, В.Н. Топорова, Н.И. и С.М. Толстых, Е.С. Новик и др., – а также на собственный опыт этномузыколога, она выделила два типа ритуала: свадьбу-похороны, характерную для Русского Севера, и свадьбу-веселье, распространенную на южно- и западнорусских территориях, у украинцев и белорусов. Кроме того, на основе корреляции этнографического и музыкального рядов ей удалось выявить несколько видов севернорусской свадьбы. Что же касается свадьбы-веселья, то критерии для установления ее видов и версий не были определены.

В настоящее время появилась возможность наметить подходы к решению этой проблемы благодаря тому, что в течение многих лет сотрудниками Проблемной научно-исследовательской лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур и студентами Российской академии музыки им. Гнесиных была собрана огромная коллекция музыкально-этнографических материалов по смоленской свадьбе. Коллектив сотрудников сейчас активно работает над систематизаци-

ей и подготовкой к изданию этих материалов в серии «Смоленский музыкально-этнографический сборник»¹.

Анализ этнографических данных и музыкально-поэтических текстов показал неоднородность свадебной традиции и потребовал поиска релевантных признаков для структурно-типологической систематики обрядов. В статье не ставится задача выделить виды свадьбы-веселья в смоленском регионе. Хотелось лишь обратить внимание на некоторые параметры, которые могут стать значимыми для дифференциации материала. При этом очевидно, что виды и версии свадебного ритуала можно установить только по группе признаков, выстроенных в иерархическую систему как в структурно-типологическом смысле, так и с точки зрения их территориального распределения.

На первый взгляд, набор действий и их последовательность в свадебных обрядах на Смоленщине представляется однотипной. Однако обращает на себя внимание различие в их реализации, позиции (сильной или слабой) в структуре обряда, музыкальном оформлении и т.д. По-разному могут быть организованы темпоральный и пространственный коды свадьбы.

С точки зрения временной организации на Смоленщине выделяются два вида ритуала, которые условно можно назвать «дневным» и «ночным», поскольку основные обрядовые действия происходят в них соответственно в дневное или ночное время. Дневная свадьба характерна для западных и южных районов области. По сценарию утром свадебного дня невесту обряжали (девушки чесали ей косу и надевали венки), поезд жениха приезжал к обеду, невесту выкупали и после краткого застолья ехали к венцу и оттуда к жениху или сразу в дом жениха, если венчание (а позже роспись в загсе) были вынесены за пределы обряда. После застолья в доме жениха молодых на ночь отправляли в клеть.

На достаточно большой территории, охватывающей центральные, восточные и северные районы Смоленщины, свадебный обряд реконструируется как ночной. Почему реконструкция оказалась необходимой? Потому что с середины XX в. произошло изменение временных параметров обряда и свадьбы перестали играть ночью. Однако рассказы информантов старшего поколения свидетельствуют о том, что до войны свадьбы справляли по-старинному и именно ночью. Исполнители говорили, что свадьба начиналась с вечера, когда обряжали невесту и чесали ей косу, а также родня одаривала невесту. Жених со

1 К настоящему времени вышли следующие тома серии: т. 1: Календарные обряды и песни (М., 2003); т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи (М., 2003); т. 3: Приуроченные лирические песни (М., 2005).

свадебным поездом появлялся ночью и выкупал невесту, а венчаться ехали рано утром (около 5 часов). А то, что принято называть брачной ночью, происходило днем во время застолья в доме жениха: прямо из-за стола молодых уводили в клеть, откуда они вновь возвращались на общее гулянье. Таким образом, в ночном варианте обряда очевидна инверсия времени, и он представляется более архаичным.

Пространственная организация ритуала также может иметь существенные различия в разных локальных версиях смоленской свадьбы. Локативный код прежде всего определяется тем, где совершаются те или иные обрядовые акты. Например, обряжение невесты в восточных районах происходит в ее доме, а в западных – в чужом; в центральных районах Смоленщины жених «метит» невесту (накидывает платок) в локусе невесты, а на западной окраине невесту «метит» свекровь в доме жениха; выкуп постели в центральных, восточных и северных районах области совершается у дома жениха, а в западной зоне в доме невесты. И этот ряд можно продолжить.

При определении видовой принадлежности свадебного ритуала важную роль, на наш взгляд, играет специфика воплощения в нем инициационной и коммуникативной линий, выраженная прежде всего в наличии доминантных обрядовых узлов, и их соотношение в свадебном действе. Критериями для определения таких обрядовых доминант являются: их осознание носителями традиции как наиболее значимых, ключевых моментов ритуала, развитость и детальная разработанность на уровне всех его кодов, включенность в них терминологически маркированных ритуальных предметов и действий, их музыкальное оформление. Продемонстрируем это положение на примере инициационной линии.

Как показали смоленские материалы, на севере (правобережье Днепра) и на юге (его левобережье) в инициационной линии выделяются разные доминанты. В южных районах большую значимость имеет начальный этап инициации, связанный с отделением невесты от социальной группы девушек. Он включает в себя чествование девушек на девичнике, обряжение невесты, чесание ее косы и надевание свадебного венка на дежу утром свадебного дня. Что касается заключительной фазы инициации – обряда «повязывания молодухой», – то он в ритуале разработан слабо. Если об обряжении невесты информанты рассказывают подробно, то о повязывании говорят мало, зачастую не считая его достойным упоминания.

На севере Смоленщины картина прямо противоположная. Здесь эпизод повязывания молодой, в отличие от ее одевания перед приездом жениха, занимает центральное место в обряде и описывается рассказчиками чрезвычайно детально. Невесту сажают на дежу, ста-

вят ей в колени специальный хлеб (*сладкие рожки*) с медом, бутылку красного вина и *завязывают молодухой* (делают женскую прическу и надевают женский головной убор). Потом свекровь накрывает ее платком, окружающие пытаются украсть у нее с колен хлеб и вино, а задача невесты состоит в том, чтобы этого не допустить. Затем невесту открывают свекровь или свекор пугой (плетью), а мужчины и парни стремятся ее поцеловать. Важно, чтобы первым это сделал жених, который ведет невесту за стол. Завершается обряд повязывания делением хлеба, вина и меда.

В видовых версиях свадьбы важную роль играют и доминантные эпизоды коммуникативно-обменной линии. Так, в южной зоне такую позицию, безусловно, занимает выкуп невесты, который пролонгирован во времени и реализуется в многократной повторяемости самого действия. Началом развернутого процесса выкупа можно считать выставление преград на пути свадебного поезда (в местной терминологии *зайца закидывать*) и дружины жениха при входе в дом невесты. Его продолжением является выкуп места и косы невесты. Заметим, что это сопровождается большим количеством песенных текстов (дразнилок) – до 30 в одной деревне.

На севере Смоленщины выкуп невесты не имеет столь большого значения в ритуале. Здесь более важную роль в коммуникативно-обменной линии играют одаривания невестой и ее родственниками родни жениха, которые могут начинаться уже со сватовства, но чаще с запоин, а продолжают вплоть до привоза невесты в дом жениха.

Еще один существенный параметр, помогающий разграничить местные разновидности ритуала, – это обрядовая терминология. Терминологически чаще всего обозначаются свадебные чины, предметы, действия и этапы ритуала. Смена обрядовой терминологии сигнализирует и о смене видовой модели ритуала. Например, в северной зоне подруг невесты называют *боярками*, а в южной – *подневестницами*, аналогично противопоставлены названия обрядового хлеба: *сладкие рожки* – *каравай*, а также эпизоды одаривания невесты и жениха родней: на севере их *наделяют*, а на юге – *дорят*.

Кроме того, терминологическое маркирование обрядовых действий свидетельствует об их особой значимости в синтагматике ритуала. Например, в южной традиции в качестве ключевых выступают такие действия, как *метить* невесту, *чесать* и *резать* косу, *зайца закидывать*, *мирить попов*, *гонять на воду* и т.д. А на севере – *наделять*=*благословлять* невесту и жениха, *завязывать молодухой*, *покрывать невесту*, *править вечерины*, *зводить молодых* и т.д.

Наконец, одним из главных маркеров при выделении видовых версий ритуала, безусловно, является музыкальный код свадьбы. Как пишет Б.Б. Ефименкова, «музыкально-поэтические тексты маркируют отдельные акты ритуала и, тем самым, повышают их в ранге, переводят, по выражению этнографов, в более сильную позицию» (Ефименкова 2008: 13). Набор и последовательность эпизодов обряда, выделенных музыкальным рядом, высвечивает его доминантные узлы и определяет различия в базовой модели. При этом необходимо учитывать как парадигматику (морфологию) музыкального текста (т.е. набор напевов и их функцию в ритуале), так и его синтаксис.

Попытка описания грамматики музыкального текста свадебного обряда была предпринята Л.М. Белогуровой (Винарчик) и И.А. Никитиной (Винарчик, Никитина 2005). Авторы выявили набор базовых и дополнительных типов напевов на основе, с одной стороны, количества распеваемых на данные политекстовые напевы поэтических текстов, а с другой – на основе их функциональной нагрузки и значения в музыкальной драматургии обряда. Хотелось бы добавить, что необходимо обращать внимание не только на сами напевы, имеющие довольно большие ареалы, но и на корпус связанных с ними текстов, особенно тех, которые описывают обрядовые действия. Во-первых, потому, что они комментируют преимущественно существенные моменты ритуала, а во-вторых, по той причине, что смена песенного репертуара при сохранении типов напевов указывает на определенные изменения в структуре самого обряда. Например, появление в западной зоне Смоленщины песни «Брат сестры за стол ведет» акцентирует особую функцию в ритуале брата невесты, который заводит ее за стол перед приездом жениха, а затем продает ее косу при выкупе. В восточной зоне, где невесту заводит за стол крестный, а косу торгует ребенок, подобного поэтического текста не существует.

Музыкальный синтаксис Б.Б. Ефименкова предложила анализировать с точки зрения двух рядов текстов, отвечающих двум основным линиям ритуала – инициационной и коммуникативно-обменной. По ее мнению, главной в свадьбе-веселье является коммуникативно-обменная составляющая ритуала, которую оформляет протяженный и практически непрерывный ряд музыкально-поэтических текстов, в то время как инициационная линия и связанные с ней напевы представлены точно. Однако локальные версии смоленской свадьбы, хотя и принадлежат к типу свадьбы-веселья, принципиально различаются по музыкальной драматургии. Если на юге смоленской территории она вполне соответствует выявленным Б.Б. Ефименковой принципам организации музыкального кода свадьбы-веселья, то на севере Смоленщины, по нашему мнению, картина совершенно иная.

Здесь два музыкальных субтекста, связанные соответственно с инициационной и коммуникативно-обменной линиями, существуют на паритетных началах.

Инициационная линия представлена двумя развернутыми циклами плачей невесты, исполняемых во время приглашения родственников на свадьбу и при благословлении и наделении, а также специальными песенными напевами с прощальной семантикой. Важно, что плачи и прощальные песни звучат только до увоза невесты. Это создает музыкальный контраст двух частей свадьбы. Такого рода противопоставление характерно для музыкальной драматургии ритуала другого типа – свадьбы-похорон. Линия контактов двух родов также достаточно ярко выражена в музыкально-поэтических текстах, которые звучат на протяжении всего обряда. Доминантным в ней можно считать равномерно сегментированный напев со стихом 3+3+5.

Несмотря на значимость всех названных маркеров, каждый из них в отдельности не может служить основанием для выделения видов и разновидностей свадебного обряда. Только схождение нескольких разноуровневых и разнотипных маркеров в определенных особо значимых точках ритуала и их системные взаимосвязи могут, на наш взгляд, выполнить такую функцию.

Литература

- Винарчик, Никитина 2005 – *Винарчик Л.М., Никитина И.А.* Песенный компонент северносмоленской свадьбы: структура и обрядовые функции // Музыка и ритуал. Новосибирск, 2005. С. 325–338.
- Ефименкова 2008 – *Ефименкова Б.Б.* Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение. М., 2008.

А. В. Курочкин

*ЭЛЕМЕНТЫ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОГО
СИНКРЕТИЗМА В КАЛЕНДАРНОЙ
ОБРЯДНОСТИ УКРАИНЦЕВ*

С древних времен на землях Украины встречались и противоречно взаимодействовали три мощных культурно-исторических потока: восточный, связанный с миром азиатских скотоводов-номадов; юго-западный, несущий с собой достижения цивилизации народов Средиземноморья и Балкан, и северо-западный, обогащенный материальными и духовными ценностями Западной Европы. Роль и масштабы влияния этих внешних факторов существенно изменялись в течение последнего тысячелетия.

Продолжительное миграционное наступление азиатских кочевников, не прекращавшееся до XVIII в., было постоянной фатальной угрозой для украинского народа, поскольку воинственные кочевники с ужасающей регулярностью уничтожали его хозяйственный и человеческий потенциал. Слабым утешением в этом могут служить некоторые ориентальные мотивы в культурных традициях украинцев.

Намного продуктивнее были связи Украины с ареалом Средиземноморья и Балкан. Особое значение они приобрели в эпоху средневековья, когда под влиянием греко-византийской цивилизации закладывались основы древнерусской государственности и культуры, формировалось христианское мировоззрение украинцев, их письменность, литература, сакральная архитектура и иконопись.

После завоевания турками Константинополя (1453) и вхождения большинства украинских земель в состав Литвы и Польши связи Украины с Балканами и Передней Азией значительно ослабели, но зато интенсифицировались контакты с Западной Европой. Отсюда в украинскую жизнь и культуру приходят новые традиции городского самоуправления, магдебургское право, ремесленные цеха, книгопечатание, университетское образование, архитектура Ренессанса и барокко и многое другое.

Однако было бы ошибкой оценивать роль западных влияний на украинскую историю лишь исключительно как положительную и культуртрегерскую. Отношение к европейским ценностям и новациям в украинском обществе во многом зависело от характера украинско-

польских взаимоотношений, а они, как известно, очень часто находились в стадии открытой или латентной конфронтации. Острота социальных и национальных конфликтов усиливалась за счет конфессиональной вражды, так как после великого раскола 1054 г. между украинской и польской этнической территорией пролегла граница двух цивилизаций – латино-католического Запада и греко-православного Востока, находившихся в состоянии религиозной войны.

В последние годы украинские и польские ученые-гуманитарии часто собираются на общие конференции и коллоквиумы, чтобы обсудить «тяжелые», «острые», «болезненные» вопросы, накопившиеся во взаимоотношениях двух соседних народов. При этом, как показывает опыт, очень трудно находить консенсус, поскольку у каждой стороны «своя правда» и «свои аргументы».

В нашей статье делается попытка включиться в перманентную дискуссию вокруг результатов Брестской унии 1595–1596 гг. Ее принятие имело для украинского народа и его культуры далеко идущие и вместе с тем неоднозначные последствия. Сам процесс распространения и упрощения унии проходил очень сложно и растянулся на столетия.

Следует напомнить, что в традиционной советской историографии Брестская церковная уния всегда трактовалась резко негативно. Объективное освещение этого важного акта было невозможным в связи с официальным запретом греко-католической церкви в СССР. Обращает на себя внимание сходство в отношении к «униатам» со стороны российского царизма и советского государства. Имперская сущность обоих режимов объясняет похожесть репрессивных методов, направленных против нежелательного религиозного течения. И поэтому совсем не случайно критические даты в истории греко-католиков на украинских землях тесно связаны с хронологией их вхождения в сферу влияния российского военно-политического доминирования: после Переяславской рады 1654 г. униатство запрещается на Левобережье, в 1839 г. – на Правобережье Днепра, 1875 г. – на Холмщине, решением Львовского собора 1946 г. уния была ликвидирована в Галиции и Западной Волыни, а в 1949 г. – в Закарпатье.

Оглядываясь в прошлое, следует признать, что греко-католическая церковь на Украине и в Белоруссии насаждалась в XVII–XVIII вв. и искоренялась в XIX–XX вв. насильственными методами. И в первом и во втором случае главными жертвами «религиозных реформ» всегда оказывались широкие народные слои, которым грубо навязывалась воля господствующей верхушки. Противоречивая и трагическая история греко-католической церкви на территории Восточной Европы и сегодня остается полем острых научных дискуссий. При этом открывается все больше фактов и источников, позволяющих отойти от привычных имперско-советских штампов в освещении униатства

как сплошного «темного феномена» или «инструмента экспансии Ватикана». Направление полемики существенно изменилось после того, как Украинская греко-католическая церковь вышла из катакомбного существования и возобновила с 1990 г. свою деятельность на Украине как законодательно признанная церковная организация.

Смену парадигмы российского униеведения, отошедшего от стереотипов прошлого, убедительно иллюстрируют специальные работы М.В. Дмитриева. Определяющими для генезиса Брестской унии исследователь правмерно считает не внешние, а внутренние факторы, в частности кризис православной церкви. По заключению М.В. Дмитриева, уния была продиктована «искренними» национально-патриотическими стремлениями «сохранить религиозно-культурную самобытность украинско-белорусских земель» (Дмитриев 1998: 231).

В настоящий момент уже достаточно детально прослежены пути духовного и культурного сближения украинцев с Западной Европой в аспекте деятельности униатско-католических институций в сфере образования, книгопечатания, театра, архитектуры, изобразительного искусства и др. (Макаров 1994, Новицкая-Ежова 1996, Софронова 1981 и др.) В то же время практически обделенной вниманием историков и этнологов остается проблема взаимосвязей украинской и западноевропейской (католической и протестантской) народной празднично-обрядовой культуры. Наличие этих взаимосвязей никто не отрицает, но как они осуществлялись в реальной жизни? Сегодня мы больше знаем о результатах диффузии западных стереотипов и моделей обрядности в бытовую культуру украинцев, чем о самом характере протекания этнокультурных процессов.

Вестернизация христиан восточного обряда всегда наталкивалась на значительные препятствия. Тут уместно напомнить, что с конца XVI в. на Украине развернулась острая полемика между сторонниками юлианского и григорианского календарей. Принятый папой Григорием XIII в 1582 г. «новый стиль» постепенно обрел права гражданства во всех странах Европы, за исключением православного Востока. В XVI в. католические праздники отмечались на десять дней раньше православных. В условиях польско-шляхетского господства это различие иногда приобретало не только религиозное, но и социальное звучание. Игнорируя обычаи украинских подданных, феодалы-поляки заставляли их отмечать католические праздники и работать в свои. Эту особую форму эксплуатации одним из первых осудил Герасим Смотрицкий в полемическом трактате «Ключ царства небесного» (1587): «Панское теж свято прийде, рад бы бедный убозтво своє роботою подпомог, боится пана, мусит лишити, а часом за тыми бедами не толко панского нового свята не памята а ле и свого старого забывает» (Українська література: 228–229).

Традицию полемических сочинений, направленных против «новозданного богопротивного календаря латинян», продолжили другие православные интеллектуалы – Иван Вишенский, Василий Суражский, Христофор Бронский, Захария Копыстенский. В частности, «инока из Вишни от святой Афонской горы» возмущало то, что православных заставляли бить в колокола по новому календарю и, применяя судебные штрафы – «вину», запрещали звонить по старому (Вишенский 1986: 132).

Документы XVII столетия позволяют услышать голоса и противников юлианского календаря. К этому полемическому направлению принадлежали не только польские католики и иезуиты, но и украинские церковные деятели, принявшие унию – Игнатий Потий, Кирило Терлецкий, Касиан Сакович и другие. Отстаивая свои позиции, каждая сторона приводила различные аргументы как религиозно-догматического, так и практического порядка. В частности, К. Сакович в труде «Okulary kalendarzowi staremu», опубликованном в Кракове в 1644 г., писал: «Я знаю многих униатов и православных, желающих принять григорианский календарь, особенно в тех местах, где много католиков и где православным русинам не позволяют ни торговать, ни заниматься ремеслами в католические праздники» (Сумцов 1888: 25).

Проблема отличий церковного календаря восточных и западных христиан, как известно, остается актуальной и в наши дни. Украинская и российская православные церкви не решились отменить отжившую традицию и упорно придерживаются старого юлианского календаря. Сегодня он отстает от действующего гражданского, которого придерживается большая часть человечества, на 13 дней.

В практическом плане ориентация на устаревшую юлианскую традицию приводит к различным неудобствам и экономическим потерям. Например, если буквально придерживаться православного обычая, нельзя веселиться, употреблять скоромное и спиртное на Новый год, так как пост длится до 6 января. Если у католиков и протестантов рождественско-новогодние каникулы ограничиваются одной неделей, то наши зимние святки длятся почти месяц. Принимая во внимание такое абсурдное и расточительное положение вещей, немало православных автокефальных церквей в течение XX столетия решительно перешли на григорианское летосчисление. Среди тех, кто празднует Рождество 25 декабря, оплот православия – Греческая церковь, Болгарская церковь, Украинская православная церковь в США, Греко-католическая церковь в Хорватии и другие.

Возвращаясь к теме нашей статьи, заметим, что насильственное обращение украинцев в униатов, вопреки декларациям Брестского собора о сохранении восточного обряда, неминуемо подталкивало к латинизации и полонизации религиозно-церковной жизни вчерашних

православных. Этому способствовала общая атмосфера социально-политической жизни Речи Посполитой, где после контрреформации тенденция конфессионального ригоризма возобладала над веротерпимостью и религиозной толерантностью. Согласно решениям Замойского собора 1720 г., униатская церковь Украины внесла определенные поправки в богослужебные книги и в сам порядок литургии, придерживаясь католического канона, а также ввела в свой календарь ряд чисто католических праздников. Понятно, что эти новации приживались в церковной практике очень тяжело и медленно.

Постепенная латинизация украинского униатского богослужебного ритуала находила отражение в конкретных внешних приметах: священники (парохи) стали брить лица, отказавшись от «ортодоксальной» бороды, в церквах устанавливаются скамьи для сиденья, упраздняются или существенно трансформируются иконостасы, изменяется архитектурный стиль и т.д., в результате чего новые униатские храмы почти не отличаются от костелов. Наиболее стойким национальным признаком внутреннего декора современных греко-католических церквей остается присутствие большого количества вышитых украинских рушников.

Процессы денационализации церковной жизни униатов усиливались и за счет методического внедрения польского языка. С XVIII в. утвердилась практика, когда литургия греко-католиков совершалась «по-руському» (т.е. в украинском изводе церковнославянского языка), а проповеди и другие чины провозглашались на польском языке, что неминуемо стимулировало ополячивание клира и паствы. Сегодня последствия длительной латинизации и полонизации церковной жизни греко-католиков особенно ощутимы на территории Польши, где украинский язык почти не употребляется в общении пастырей с прихожанами, а само украинское меньшинство по известным причинам в значительной мере уже утратило свое этническое самосознание.

Латинизирующие тенденции отразились и на большом массиве греко-католиков Галиции, Волыни, Закарпатья, хотя тут украинское население всегда имело численный перевес и потому лучше могло противостоять насильственной ассимиляции. Оценивая критически современное положение вещей, высшие иерархи УГКЦ вынуждены говорить о необходимости очистить восточный обряд от чуждых ему латинских элементов. Речь идет, например, об обычае идти к причастию на коленях, традиции принимать тайную евхаристию после семи лет и др. (Баландюх 2007).

Следует отметить, что конвергенция православных и католических традиций, путь к которой открыла Брестская уния, осуществлялась не только в церковно-литургической ритуалистике, но и за пределами храмов, в повседневной жизни. Реальные процессы «диалога вероисповеда-

ний», синтеза святынь и поведенческих стереотипов на низовом уровне в греко-католической среде, к сожалению, мало изучены. Однако есть все основания полагать, что украинско-польское пограничье было не только полосой тлеющей национальной конфронтации, но и ареалом активных культурно-бытовых контактов. Размывание межконфессиональных барьеров способствовало этнокультурному взаимодействию двух народов, в частности, в сфере бытования календарных обычаев.

Известно, что средневековая католическая церковь значительно больше, чем современная, использовала в своей литургической ритуалистике элементы наглядности и театрализации, с помощью которых безграмотной пастве стремились передать содержание евангельской мистерии. Эту особую склонность к внешним эффектам в католической обрядности замечали и критиковали представители как протестантской, так и православной ветви христианства. Не раз о «комедийном и маскарадном (маскарадном) набоженстве» латиняи, растянутом и умноженном «четыреугольными иконогодниками», иронично писал полемист И. Вишенский (Вишенский 1986: 31–36). Действительно, во многих католических храмах на Рождество устраивались пышные религиозные спектакли, часто облакавшиеся в форму пасторальных мистерий. Разыгрывая сцены из евангельских повествований о рождении Иисуса Христа в Вифлееме, к божественному младенцу с корзинами фруктов и ягненком приходили поклониться пастухи. После определенных церемоний и танцев под звуки флейты и тамбуринов ягненка вручали священнику. Иногда во время торжественной мессы в храме выпускали птиц. Сцены рождения Христа, разыгрывавшиеся в Средние века в католических храмах, сопровождалась обычно пением рождественских песен и танцами пастухов. Традиция вольного исполнения рождественских песен прихожанами перед началом службы в некоторых провинциях южной Франции сохранилась еще в XIX ст. (КОО 1973: 43).

Евангельские сюжеты представлялись в католических храмах как специальными артистами, так и с помощью кукол. К Рождеству в алтаре или в одном из приделов костела соорудили из дерева вифлеемские ясли с фигурками новорожденного Христа, Божьей Матери, св. Иосифа, пастухов, овец, вола, осла и др. Считают, что этот обычай получил распространение в Италии еще в XIII в. при непосредственном участии известного проповедника Франциска Ассизского (Moser 1993: 95). В последующие столетия он распространяется на всем католическом пространстве. Например, в Граце (Австрия) первые церковные ясли известны с 1579 г., их соорудили ученики местной иезуитской школы (Moser 1993: 96). Именно благодаря деятельности иезуитов, францисканцев, капуцинов, бернардинцев в годы контрреформации с целью обучения и привлечения паствы импровизированные драма-

тические и песенные сценки рождественских игр с яслями превращались в стабильные тексты, звучащие на праздниках в стенах храмов и во время рождественских обходов домов.

В эпоху Просвещения, отказываясь от многих форм внешнего благочестия, римская церковь была вынуждена исключить бутафорские презентации рождения Христа из ритуала богослужения. Но сам обычай не исчез, а перешел в сферу народной культуры: в предрождественские дни и во время праздника с макетом ясель стали ходить от дома к дому исполнители традиционных представлений и песен – колядники. В Италии рождественские ясли с подвижными или неподвижными марионетками известны как *presepe*, *presepio*; во Франции – *belén* или *nativities*; в Германии и Австрии – *krippe*; в Польше – *szopka*; в Венгрии, Чехии, Словакии – *betlehem* и др. Самое древнее сообщение о польской «шопке», установленной на Рождество в краковском костеле св. Андрея, относится к началу XIV в. (Szymanderska 2003: 73).

На украинских землях вертеп как народная драма и как собственно кукольный сундучок распространялся уже после Брестской унии. В специальной литературе до сих пор продолжают дискуссии о дате их появления (Федас 1987: 29–54). Одни называют конец XVI в., другие (в том числе И. Франко, Н. Петров, М. Возняк) более убедительно относят это событие ко второй половине XVII в. В советское время некоторые исследователи пытались доказать автохтонное происхождение украинского вертепа. Сегодня эти «ура-патриотические» теории выглядят наивными и безосновательными. Все известные факты убедительно говорят об определяющей роли католической традиции в создании культурного анклава рождественских ясель. Недаром география их активного бытования в Восточной Европе практически совпадает с географией распространения униатства. Западноевропейское происхождение вертепа на Украине подтверждают и ранние документальные сведения об этом обычае. Так, И. Франко, комментируя предположение М. Драгоманова о роли львовских немцев в популяризации вертепа, писал: «Имеем определенные данные, что львовские бернардины уже около г. 1470 выставляли в своем костеле ясли с примесью живых сцен, то есть достаточно отлично от украинских кларисок [членов католического женского монашеского ордена. – Прим. ред.]» (Франко 1982: 205).

Процессы сближения православных и католических праздничных обычаев, протекавшие в рамках унии, открыли дверь для широкого распространения многочисленных драматических игр пастухов с яслями, известных в западноукраинском регионе как живой вертеп. В эпоху Просвещения эти игры почти полностью были забыты среди народов Западной Европы, в то время как на периферии католического мира они дожили до XX в. Так, в Закарпатье, где важную роль

в жизни населения играло овцеводство, был популярным кукольный вертеп, где изображалась живая картина народного быта – пастух пасет отару на зеленой траве. Церковные аксессуары тут полностью отсутствуют. Следует отметить, что во многих местах Западной Украины вертеп марионеток входил в реквизит живого вертепа народно-бытовых пьес и интермедий. Рождественские ясли служили своеобразными декорациями, на фоне которых разворачивалось действие театра народных актеров.

Важную роль в популяризации украинского вертепа сыграли представители греко-католического духовенства. На страницах многих религиозных изданий, приуроченных к празднику Рождества (журналы, календари, месящесловы и др.), печатались тексты вертепных инсценировок, получившие благословение униатской церкви. Эти рекомендованные сценарии широко распространялись в народе и разыгрывались самодельными исполнителями под руководством местных священников и учителей. Большую активность в деле распространения вертепа в Закарпатье проявили, в частности, издания «Общества св. Василия Великого», существовавшего в 1860–1902 гг. под опекой мукачевского и прашевского униатских епископов. В оцерковленных вариантах вертепного действия, рекомендованных униатской церковью, часто опускались роли бытовых персонажей (деда, черта, цыгана, еврея), а взамен народных колядок пропагандировались церковные песнопения. Известно, что попытки духовенства свести вертепное действие к чисто евангельским сюжетам не имели большого успеха.

Обычай колядования со звездой, получивший в XIX в. широкое распространение на Украине и ставший одним из символов национального Рождества, также правомерно считать продуктом православно-католического синтеза.

Традиция рождественского пения со звездой (нем. *sternsingen*), согласно данным историков европейской праздничной культуры, сложилась приблизительно во времена ранней контрреформации в окружении резиденций католических епископов. Она реализовывалась силами учеников церковных школ и певческими группами монахов. Одним из источников традиции послужила средневековая легенда о трех королях – Мельхиоре, Бальтазаре и Каспаре, пришедших с дарами поздравить новорожденного Христа в Вифлееме. Эту легенду литературно обработал профессор Йоган фон Хильдесхайм в 1364 г. Книга Хильдесхайма, увидевшая свет в 1477 г., существенно повлияла на образную символику праздника Богоявления. В католических странах со «звездными песнями» стали ходить мальчики (а позже и девочки), исполняя в домах или перед ними напевы религиозного содержания. Нередко при этом три короля наносили на двери знаки благословения в виде началь-

ных букв своих имен – С + М + В и обозначали дату. По замыслу духовенства, подобные обходы должны были вытеснить сохранявшийся в быту дохристианский обычай колядования, что в значительной мере и оправдалось. Самое древнее надежное сообщение об обходах со звездой связано с монастырем св. Петра ордена бенедиктинцев в австрийском Зальцбурге: в 1541 г. «певцы со звездой получили на праздник Трех королей определенную награду деньгами» (Moser 1993: 120). В 60-х гг. того же столетия исполнение «звездных песен» зафиксировано в немецких городах Нюрнберге и Аугсбурге (Moser 1993: 122).

Интересно сопоставить эти данные с соответствующими украинскими материалами. Если верить М.С. Возняку, «хождение со звездой в Западной Украине было уже в 1680 г.» (Федас 1987: 41). Не намного позже стали колядовать со звездой и кукольным театром-вертепом воспитанники Киево-Могилянской Академии (Закревский 1868: 70). Таким образом, оказывается, что обычай мигрировал из Центральной Европы в Восточную в течение 140 лет. Приблизительно столько же времени понадобилось и для того, чтобы колядование со звездой стало массовым явлением на Украине. Мотив вифлеемской звезды в разных вариациях звучит во многих современных украинских колядках:

Нова радість стала, яка не бувала –
Над вертепом зізда ясна світу засіяла,
Де Христос родився, з Діви воплотився,
Як людина пеленами убого повився...

Культурные новации, которые вносили в жизнь восточнославянского населения представители униатской церкви, всегда воспринимались резко негативно и трактовались как «принудительная латинизация» или «оксидентализация». К подобным выводам пришел и польский исследователь Л. Беньковский: «В широкой перспективе эти изменения были одним из проявлений латинско-польской культурной экспансии на восточных землях Польши, которые брали верх над более древней византийско-славянской культурой» (Bieńkowski 1981: 192). Не удивительно, что такое понимание проблемы не может удовлетворять сторонников унии. С их точки зрения, целесообразнее видеть в унии возможность симбиоза католической церкви и православного обряда, который способствовал сохранению православной веры и родной культуры. Как и всегда в подобных спорах, истина где-то посередине. Но остается фактом, что иезуиты, базилиане и другие монашеские ордена, проводя пропагандную политику, одновременно наводили мосты между культурой римского Запада и православного Востока. Таким образом, в результате Брестской унии значительно из-

менилось соотношение двух культурных ареалов, появились предпосылки для формирования новой культурной общности и этноконфессиональной идентичности.

И еще одно заключительное замечание: тяжелые исторические испытания, через которые пришлось пройти сторонникам греко-католического вероисповедания, не прошли даром. Судя по электоральным симпатиям последних десятилетий, эта часть украинской нации, вероятно, наиболее последовательна в отказе от стереотипов советского прошлого и в своей ориентации на ценности демократического европейского общества.

Литература и источники

- Баландюх 2007 – *Баландюх М.А.* А в нас не так // Экспрес. 22 лютого – 1 березня 2007 р.
- Вишенський 1986 – *Вишенський І.* Твори. Київ, 1986.
- Дмитриев 1998 – *Дмитриев М.* «Ваша» и «наша» Русь. Странники унии перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII в. // *Prosfontema.* Историчні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича. Львів, 1998. С. 231–244.
- Закревський 1868 – *Закревський Н.* Описание Киева. М., 1868. Т. I.
- КОО 1973 – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.
- Макаров 1994 – *Макаров А.* Світло українського бароко. Київ, 1994.
- Новицкая-Ежова 1996 – *Новицкая-Ежова А.* Орден базилиан и его культурно-просветительская деятельность на украинско-белорусско-литовских землях Речи Посполитой // *Славяноведение.* 1996. № 2. С. 33–47.
- Софронова 1981 – *Софронова Л.А.* Поэтика славянского театра XVII–XVIII вв. М., 1981.
- Сумцов 1888 – *Сумцов Н.Ф.* Исторический опыт попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь. Киев, 1888.
- Українська література – Українська література XIV–XVI ст. Київ, 1988.
- Федас 1987 – *Федас Й.Ю.* Український народний вертеп. Київ, 1987.
- Франко 1982 – *Франко І.Я.* До історії українського вертепу XVIII в. // *Франко І.Я.* Зібрання творів. Київ, 1982. Т. 36.
- Bieńkowski 1981 – *Bieńkowski L.* Oświecenie i katastrofa rozbiorów. Druga połowa XVIII w. // *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian.* 966–1945. Lublin, 1981.
- Moser 1993 – *Moser D.-R.* Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Graz; Wien; Köln, 1993.
- Szymanderska 2003 – *Szymanderska H.* Polskie tradycje świąteczne. Warszawa, 2003.

О. В. Белова

*«ТЮТИ-ТЮТИ, МОШКЕ, ПОГУЛЯЕМО ТРОШКИ...»
(СОВРЕМЕННОЕ СВЯТОЧНОЕ РЯЖЕНИЕ
В ГАЛИЦИИ)*

Летняя школа-экспедиция, организованная Центром по преподаванию иудаики в вузах «Сэфер» (Москва) и Еврейским университетом в Иерусалиме в рамках международного проекта «Еврейская история Галиции и Буковины», ставила целью сбор этнографического материала и «устной истории» региона, где до Второй мировой войны в тесном соседстве проживало славянское и еврейское население. Записи рассказов украинских старожилов о традициях, обычаях, образе жизни и занятиях соседей-евреев пополнили уже имеющийся в распоряжении исследователей обширный материал по этнокультурным контактам полиэтничных регионов и внесли новые данные в копилку фактов, касающихся восприятия образа «чужого» в народной культуре.

Традиционное славянское святочное ряжение – явление хорошо изученное и описанное (см. обобщающие работы, основанные на фактах всех славянских традиций – Виноградова 2004; Виноградова, Плотникова 2009). Столь же презентативна подборка материалов, касающихся масок «чужаков» в святочной обрядности (демонологические и зооморфные персонажи, «социальные» и «этнические» чужаки – см.: Белова 2001 и 2005; Пивоварчик 2004; Кухаронк 2001; Курочкін 1995; Курочкин 2010; Амосова, Каспина 2010).

На этом фоне нам показалось интересным проанализировать одну локальную святочную традицию, сохранившую в своем арсенале маску «еврея», с целью определить степень сохранности архаических элементов в облике ряженого «инородца» и элементы новации в ситуации, когда этническое соседство в данном регионе уже во многом стало фактом истории.

В статье представлены материалы полевых исследований 2009–2010 гг. в Ивано-Франковской области Украины – из населенных пунктов Богородчаны, Надворна, Солотвин, Манява, Отыня, Калуш, Бурштын, записанные от рассказчиков 1920-х – 1950-х г.р. (наши информанты имеют разный образовательный ценз, разные профессии и политические пристрастия, однако для них воспоминания о свя-

точном ряжении остаются наиболее яркой страничкой детства и молодости). Собиратели беседовали с информантами по-украински и по-русски (часто в паре работали владеющие обоими языками, чем объясняется «чересполосица» в интервью – вопросы задаются на двух языках; иногда информанты, отвечая на вопрос, заданный по-русски, сами переходят на русский язык). Соответственно, в расшифровках записей владеющие украинским языком передавали свои вопросы и речь рассказчика украинской графикой, а вопросы русских коллег – по-русски; русскоговорящие собиратели пользовались упрощенной транслитерацией на основе русской графики.

Состав ряженных в исследованной традиции стандартен для восточнославянских святочных обходов. Наши информанты вспоминали, что среди участников были: Ирод, ангел, «три цари», черт, Смерть, казак/«стрелец», Иван, солдат («москаль»), еврей («жид», Мошко), еврейка (Сура) – единственный женский персонаж, коза – единственный зооморфный персонаж.

[Были ряженные до войны?] До вийны булы. Я памятаю, ще малютка ходыла из мамоу в читальню, вертэпи у нас булы <...> В вэртепи обовязкóво козак, стрелец, солдат мае буты, мае буты еврэй, чортык, ангел, три цари. (Богородчаны, ПОТ)

Комментируя состав ряженных, наши рассказчики так объясняли обязательное наличие среди них еврея:

І також повинен був бути єврей, тому шо це було в Іерусалимі. (Богородчаны, КСМ)

Действия ряженных не были импровизацией, существовали «сценарии», в которых каждый персонаж имел свою роль.

[А как рядятся?] Ну, это целый ритуал, 12 персонажей е, там и ангел, там и черт, там и жид, ну, короче, там целы, целый сценарий, когда идут колядувати. Пивгодина цило дійство, что заходят, як колядуют, кто што говорит, все е свое. (Надворна, ВС)

Там є смерть, козак, два жиди, Іван. І там ляльки, як ляльковий театр. І от починається шопка: «Іван іде, козу веде, бодай не здохла. Він її ніжно просить, а вона йому хвіст підносить». А дальше Іван жиду: «Ей, жиде, принеси там горілочки!» Ну, бо жиди в торгівлі булі. І там пару раз є

звернення до жиди, принеси горілки, бо треба випити. [А жид тоже что-то говорил?] Тоже говорив.
(Солотвин, КОЯ)

Внешний облик и атрибуты. Традиционные элементы убранства ряженого «еврея» сохранялись довольно долго (черная долгополая одежда, белые чулки, шляпа, горб, борода, пейсы из пакли, мешок или палка в руках).

Чорний костюм та й шапка на голові.
(Богородчаны, ГАИ)

Як жид, то вдягають: чорни плащ або був якісь таки... чорна шапка, якісь колорирови шарфік на шию, борода би була, бакенброди, таке пейси жиди мали.
(Богородчаны, КГМ)

Жид горбатый такой, еврей с бороною. [Одет] в чёрную такую рясу, чёрная шляпа...
(Надворна, БАА)

За єврея передівають, ну а як без єврея може бути? Горбатого роблять, з горбом, ну а як же. Старого з бороною, з пейсами, з горбом. [А чому горбатий?] Не знаю, так чомусь змальовували у нас єврея, я поняття не маю.
(Солотвин, ОМС)

Жид мов шапку таку, міг мати каракулеву. Ні, не каракулеву, баранкову, з барашки. Але така стара мусила бути. Стара, потряпана така, знаєте, так на бік її звертав. Вона була така висока, і так на бік її звертав. То жиди були в ото вбрані, і такі плащі чорні, чорний плащ. А там вже що було, хлопчики щоб тут вбирати, знаєте, в чоботах були, чи в черевичках <...> Жид обов'язково бороду мов повісмо то льняне. На шнурке тут привязували, і за вуха так привязували, то вже борода, і так вуса ще <...> А жид ну що нібудь, навіть мішок брали, щоб горб був тут в нього, плечі. І тут підперізувався шнурком таким. І торбу мав обов'язково, мішок або торбу таку. [А чому горбатый должен быть?] Ну вот так знаєте мусили собі карикатуру робить...
(Надворна, СЕП)

Навіть так перебиралися – жид був си горбатый, в таким чорним капелюси, в билих панчо́хах (воны так ходыли!), и чорний такий плащ – то казали – *доломан*. Такий старый плащ, то казали – доломан. Той жид ходив в долломане и ходыв, пидперезов си, соломою так пидперезов си, горб робив на плечах и бров панчо́ху, чулку́ [куда собирал деньги] <...>
(Надворна, СЕП)

Ну шапку такую, як сказати, куполом, що тут широка (снизу), тут сходилася (вверх), чорна мала бути, бороди робили, усы робили, горб на плечах, и таку сумку – торбу, и цепок был в руке. [Цепок?] Палка, палка.
(Надворна, НСА)

Ще мав торбу, капелюх, так точно одетий в чорний капелюх, о-о-о. І актора такого підбирали, шо мав нахил [замашки], як євреї.
(Солотвин, ГМД)

Проявился в облике «жида» и стереотип «нечистого чужака» (подробнее см.: Белова 2005: 81–82, Белова, Петрухин 2008: 279–287) – рассказчик особо подчеркнул, что одежда ряженого должна быть старой и грязной.

Якісь штани такі грязні, такі старі, такий тлумак старий. А євреї які? Вони такі, так одягались. Зав'яже там бороду, переважно всі бороди мали. Таке одягались.
(Солотвин, ГОП)

Упоминаются в рассказах и маски, которыми «жиды» закрывали лица (маски делали сами, хранили несколько сезонов подряд; иногда маску заменял чулок с прорезями, натянутый на голову; также разрывывали лицо сажеей и углем).

...Одягались в щось довге, на очі натягали шапку, щоб очей не видно було, з палицею в руках був жид. <...> [А як маска виглядала?] Ну так, що лица не видко. Розумієте, лише очі видко, брови ще може було видко, а так всьо-всьо замасковано. [А маску хто робив?] Маску собі робили самі.
(Богородчаны, ГЗИ)

Это там чи наклеивали там вроде ти бакенбарды таки, то все. Таки, всяки маски булы, це уже збиригалы из року в рік, пидремонтывывалы, це уже було у одной хате. Збиригалось до следующего року.
(Надворна, ВВ)

[Лицо раскрашивали?] Мазали. В чулку вбирали, в панчошу. [Как?] Так, в панчошу вберуть, а тут розріз на очі, і на ніс, і на писок, і в панчошу вберуть. Яка було, в таку вберуть.
(Надворна, СЕП)

Жид с бородоу соби... В шапци, там борода. [А одяг який?] Ну, там пальто чи кожух який. [А маска була?] Малюють! Накрашивають саджей, там чорне, бороду, потом вуса тай всё.
(Манява, КАП)

В облике «жида» появляются **новые атрибуты** (по материалам, собранным А.В. Курочкиным, это мобильный телефон, чемодан-дипломат, калькулятор, ноутбук, в роли традиционной толстой книги, которая должна была символизировать Талмуд, – «более доступное» издание «Акушерство и гинекология» – Курочкин 2010: 313, 319). В наших материалах самым современным атрибутом являются очки.

Жилетку, жилетку. Все биленько, костюмы таки, тросточка, капелюх, окуляры таки. Пейсы робят, все робят.

(Надворна, ВС – любопытно, что информант вскользь упомянул о белых одеждах евреев, что совсем не характерно для традиции)

Упоминаются также и необычные атрибуты – так, пожилые супруги разошлись во мнениях о том, «жид» «був увішаний консервними банками» или «не було ніяких консервних банок» (Солотвин, ГМД и его жена).

Описывая ряженого «жида», большинство наших информантов апеллировало к тому, что они видят по телевизору, а не к тому, как «раньше» выглядели евреи (старшее поколение еще помнит своих соседей), т.е. для реконструкции традиции выбирается не «наследие» (его уже совсем забыли), а новый источник, возможно, никак не связанный с местной традицией.

Борода обов'язко́во була. Така шапка, знаєте, завжди с кошиком – шось продавати <...> Така кру́гла, низе́нка. В таких, як тэпэр показывають по телевизорах. Така чорна низе́нка.

(Богородчаны, ПОТ)

Ну, костюм... таку жилетку, они и теперь так ходят ци ортодоксы.

(Надворна, ВС)

Единственный раз было зафиксировано свидетельство с отсылкой к «старине»:

Долги волосы, и борода вот така, и борода, вот так, борода, еврей не ходит без бороды <...> Стары еврей были такие с бородами ходили – каки религиозны были.

(Богородчаны, А)

Когда традиция уходит, остаются немногие самые стойкие атрибуты – черная одежда (только эту деталь костюма смогли вспомнить информанты в п. Бурштyn) и шляпа:

...На Коляды рдятыся в еврея, одевают черную шляпу.

(Калуш, ТИ)

Видимо, цветовой образ в воспоминаниях, особенно детских, самый яркий. Рассказывая о «страшных» святочных персонажах, информанты сразу же вспоминали «черного» еврея и «белую» Смерть.

Хлопци перебирались. Як перебираюця – тай Ирод, тай ангел, тай жид <...>

Ну а Смэрць [смерть] така, Смэрць – то же з маской, коса, така у билому, с косоў. Ну а там идут эти цари, то же таки шапки мают. Так уже заходят до хаты, с дзвóныком одын, тай задзвонить, видходыть: можемо колыдоваты? Кажемо: можете. И вони заходят до хаты, колыдують, тожы в же соби гóвóрять, кождый свою мае роль. <...> [А яка роль у Смерти?] Ну, то шо я тебе скóшу. Лякае!

(Манява, КАП)

Там Ирод, там ангел, там Смэрць, в Смэрць навить перебираюця, с косою шла, така страшна́, намалёвана тут билым, зуби, тут вочи повытынають.

(Надворна, СЕП)

...Но я, а уже маленькая когда была, когда вертеп, то что-то жида вот этого...

Мошика... Я боялась что-то, ну, он маску такую, ну, лица не видно. Маска такая переодевается, ну, он шубу, или такие кожухи носилы гуцулы, как дубленка <...> Как баран, знаете, они надевали их верхом, знаете, то это было, я что-то их боялась, поэтому у меня представление и сейчас, что я была маленькая. Я их боялась, шо эта Сурка, ну, и Смэрць приходили, в белой...

(Надворна, ГС)

«Сладкая парочка». В местной традиции ряжения «жиды» персонафицированы: это супружеская пара – **Мошко и Сура (Сора)**. Обе роли исполняют мужчины (одна информантка объяснила этот факт как народной приметой (приход женщины на Новый год не сулит добра), так и «библейским» контекстом – у древних евреев женщины были не в почете), иногда на роль ряженого «жиды» выбирают девушку, а «жидовку» представляет парень (только в Надворной).

[И в Суру, и в «жиды» переодевались парни.] Та Сура – спидныцю такую до-вгу, чи куртку, чи шо... волосся таке [показывает: длинные свисающие], тай хустку, тай кошик – иде, прóсьыть, там яйцы чи шо забирае <...> Ну, а в же Сура бэре танцюваты, там шось кине, вона тягне... чи ялинки, чи

цукерки, вона там собі може потягну́ти – це Сура! <...> Мошко, а вона – Сура. [А що жид робить?] А жид нічого – танцює. [А як він танцює?] Скаче собі по хати!
(Манява, КАП)

А Сура таке було. Сукénка така, або юбка, або якийсь – то зима була, то мусила мати якийсь жакет такий або пальто таке довге. А колись ще були такі, знаєте, з овчини плэтэни *пэтэки* [верхня шерстяная одежда] називались. <...> И уже та Сура пидпэрэже той пэтэк чим-нибудь, шнурком, и уже то: тоже ходыть, просыть. <...> [Сура – це хлопец перебранний?] Не, дивчина. Хлопец переважно, дивчата не йишлы, не ходыли колядуваты. Хлопци переважно. У нас недобре, як приде дивчина на Новий рик, на Святы́й вечир – то колись ще дано на то, що жинка була нижча. У нас Матинка Божа пидняла жинку, вже поривняла з... [мужчиной], а то жинка була рабыня, сыдила дома. Так у єврэив було, и в цылым свити було, шо жинка була неполноцинна.
(Наворна, СЕП)

Ну вона тоже убирали її в якусь таку широку... У когось брали такі ... плаття такі, але однокольоровий, такий чорний, корічневий чи яке. Вона тоже пидперезалася, хустину зав'язали <...> панчосі на лиці. А тут помальовано червоним знаєте, ще наверху помальоване буряком.
(Наворна, СЕП)

Наряд Суры иногда описывается как «цыганский»: широкая юбка, вывернутый кожух, тряпки в качестве одежды (все эти элементы трактуются информантами как «цыганские»).

На Коляду радились в жидівку. На єврэйку. Жінки. [А що вони одягали? Як це виглядало?] Без того, що вони не розуміли, що на себе одіти, вони одягалися, як цигани.
(Солотвин, КОЯ)

Переходят на Суру и «цыганские» функции (особенно если в составе ряженных нет «цыганки»), например, в Надворной жену «еврея Мошки» Суру могли называть *цыганкой* или *ворожкой*, поскольку она ворожила (гадала) присутствующим (зап. Амосова С., Николаева С.).

По ходу действия Мошко и Сура исполняют шуточные сценки-диалоги.

Жид е. [А що жид робить?] Що – торгує! [Чим?] Всё, що хоче! [А як він виглядає?] Це ж маска! Знаєте, жид входив в вертэп тай каже: «Тютти-тютти, Мошке», – жида называють Мошке, а то ему Сура каже, така жи-

дивка, Сура. Каже жидови, Мошкови: «Тюти-тюти, Мошке, погуляемо соби трошки! Я Пилыпова беда, вид ныни я твоя! Рижу курку на росил, ставлю Мошкови на стил». А Мошко кажє: «Пийте-пийте, хлопци, пиво, бисте выздыхалы живо! А на всяку я биду я ще стару приведу!» [смеється]. [Крим жида є жидивка?] Сура называєця. [А як жидивка выглядає?] За Суру хлопець [переодеається]. Абы був на дивчину подибны. Навьяжуть, пидмалюють. Сукенку [наденут]. Абы був на дивчину... А жид – дивчина на убереця на жида – костюм, капелюх, вусы. Дивка!
(Надворна, ВМ)

В своей речи Мошка и Сура имитируют «еврейские» акцент и интонации, используют слова и междометия на идише, коверкают украинский язык.

Але є и єврейцы, єврейчик, берут кожих [плетеную корзину] <...> и он говорит: «Ай, вайн мир», и шо бачит на столи, хапаєт, и в кожих, и тикає.
(Богородчаны, А)

[«Жид»] ходыв и «Шеп-телэп, жинци на панчошки, дитям на черевички», – то ему туда кидали. [В панчоху?] Так!
«Шеп-шеп,
Дитям на панчошки,
Жинци на панчошки,
Дитям на черевички,
На кусочок хлиба,
На то-то...
А шеп-телэп, шеп-тэлэп...»
Так по-жидивськи – *шеп-телэп*. Най би казав «шэп!» и тэлэпал [встряхи-вал чулком]. То казали, так выходило – *шеп-тэлэп!* [смеється]
(Надворна, СЕП)

[А не було такого, щоб чоловіки на жидівку переодягалися?] Да, да, було, от мій кум переодягався на жидівку. [А лицо раскрашивали?] Да, раскрашивали обязательно. <...> [А он просто ходил или должен был что-то петь или говорить?] Ну, він говорив шось, але не пел. [А говорив шось по-українські чи по-жидівські?] Ні-ні, по-українські. «Но-но, чуєш» – отако говорив. Як перекривляв.
(Солотвин, КОЯ)

Жид йшов, набере тих всяких тряпок, всього набере, всяких черевиків, всяких да і міняє. Кричить: «Мешти [туфли], лайки, мешти» <...> «Уже решти кому дати», таке, так бавилися.
(Солотвин, ГОП)

Функции Мошки и Суры: изображать торговлю, красть сладости и продукты (причем только на свою долю!), пугать (особенно детей), заигрывать (с молодежью), веселить публику (последнее все более выходит на первый план). Это персонажи карикатурные, над ними полагается беззлобно смеяться.

А, он выскивал, выскивал, кто что мал, якись гроши, комбинацию крутил.

Ну, яки продать, жид хотил <...> Ну, як вам сказати, они были таки, знаете, хитры, у них таки были подходы, что вот зачнет говорить, и говорить, и говорить, чтобы вымолить штось. А так чтобы они нахально забирали или что, то нет. Они такими подходами, хотели – добро, не хотели – не, али так нахально...

(Надворна, НСА)

То воны продавалы, ходылы, нибы торговалы! Для смиху, для радости, бо то не завжды плакаты! Трэ трошки еще посмеяться.

(Богородчаны, ПОТ)

А все в хате хапалы, заметалы у хати, хлиб хапалы, что видели – хапалы <...> У жидиў в коляди буў с бородой, с таким косами <...> Я знаю, что терли таки ключья <...>, таки они тут приплеталы. Да и с тем ходылы, пудылы дитэй так.

(Манява, БЮ)

То воны мали в торбу брали еду, а гроши бралы в [нрзб.] Там був одын такой колядник, вин бров ту торбу. А переважно жид бров тай Сура. А в торбу вже набралы... [смеется] Це воны окрѣми, це воны для сэбѣ. А вже той, шо бров [из колядников] для усих <...> А жид: Я там був, я там вигів, я ходив, я з вами був, але мені шелеп-телеп, жінці на панчоськи, дітям на черевички». То вже йому жишові кидали хто шо, гроші кидали, переважно то печиво кидали, всякі були рогалочки, булочки, то кидали. Вин нараз мешок такой набере, ледве несе. Ну але і гроші кидали <...> Ну, там нічого вона [Сура] так не казала, ну просто ходила, обіймала. А той жид ходив всіх дівчат, кого увіде, обіймав, так знаєте, зачепив тут, то то. Жінки піщали, діти кричили, тікали від них [смеется]. Бо їм вже було... То Сура, Сура то мушчін обнімала, хлопчиков то.

(Надворна, СЕП)

Его [«жида»] там и гонят, и вин шо хоче торгувати и украсты с хаты, задурно взяты. Це, це вин мае свое, це приходить <...> в пичь залазит, да шо там е, в скрыню лезет.

(Надворна, ВС)

Такі дуже великі комедії [показывал]. І люди дуже ради його приймали і цікавились. Без того єврея не було тої шопки <...> А єврей, він показував саме такі штучки, такі смішні. От підскакував, розумієте, когось штовхав, дітей лякав... Одним словом, то був персонаж трошки, як то кажуть, такий смішний.

(Богородчаны, КСМ)

Ну сміялися з жидів <...> «Жидку, жидку, ти маєш борідку». То і є смехованки.

(Богородчаны, ГАИ)

І ще [жид] робив фіглі такі, викручувався, аби сміялися з нього і давали гроші дітям люди.

(Богородчаны, ГЗИ)

Одна молодая информантка призналась, что маска «еврея» кажется ей не политкорректной, поэтому в детском доме, где она устраивает святочные представления, этой роли в сценарии нет:

А уже этого Мошка, мы уже не делаем, потому что, ну, это немножко такая дискриминация. [Ну, это такой народный сюжет.] Как бы уже немножко не делаем...

(Надворна, Сф)

Благопожелания как неотъемлемая часть святочной роли «еврея» представлены двумя типами: «настоящими» и «формулой невозможного» (последнее указывает на «иномирность» этого персонажа?)

А вин, вин желал, колядуют и желают, ему дают гроши, а жид себе забирал, там, чтоб вам хорошо жилось, или чтоб куры яйца несли, чтобы молоко было, а ему давали гроши, торговля, в основном вот таке.

(Надворна, БАА)

Тоді був жид. Це такий, шо мав дар: «Купуйте гайки, блюстка, “Прима”, купуйте, бо вже решта». В кінці, коли вже виколядували, то жид казав: «Заплатить за Коляду, бо я з хати не пійду. Дай вам кугут яйце несе..». Тоді він так жартівливо... «Дай вам Боже молоко від бико, від біків молоко... кугут яйце нести». Кугут – півень.

(Солотвин, ГМД)

В заключение отметим, что исследованная локальная традиция на современном уровне проявляет тенденцию к трансформации по-

няття «вертеп», когда под этим словом подразумевается любая святочная процессия ряженных (а не собственно народный кукольный театр – см.: Софронова 1995, Маркевич 1991, Федас 1987). Синонимом к слову «вертеп» (в значении ‘процессия’) иногда выступает «шопка». Если же речь идет о кукольном театре (вертеп в первоначальном значении), то используется только термин «шопка» (от польского *szopka*, ящик-вертеп).

[Вертеп – это когда фигурки?] Не, живы люди!
(Богородчаны, ПОТ)

[А вертепи це були як будиночки, або люди рядилися?] Люди збиралися, чи дванадцяттеро, чи п'ятнадцяттеро, та йшли по вулиці, по хатах або серед центру місті.
(Богородчаны, ГАИ)

[Розкажіть нам подробно, вертеп – це що?] Вертеп – група людей, переодіта так і колядують. Кожен має свою партію, там той то говорить, той то, прославляють Христа, народження Христа <...> Колись, ще я пацаном був, у нас такі були, ми називали в нас шопка. Ляльковий маленький мінітеатр, він був файно прибраний, обклеювали кожен рік бумагу таку всяку, таких образків наліплювали, і так ходили по хатах. І там, ті ляльки грали роль, той такої був, той – Іван, той був богач, той був бідний, то була Смерть. І мусив бути єврей там.
(Солотвин, ОМС)

[Говорит, что вертепа без еврея Мошки не может быть.] У ко́дни вертепи є Мошко. [А вертэп з ляльками був? Скрынька якась?] Не, скрынька – це шопка! Исус Христос народився. А то уже ходять ся пастушки. [Це малэньки хлопци?] Може и бильши, и малэньки. [И як ця шопка выглядае?] Всё там так намалёвано в середине, всё зроблено – и ляльки, фигурки. Исус Христос, стаёнька [ясли] там, вивци там, де вин в ста́йни там. Цари там приходять – вси, шо ийшли його витаты, Матэрь Божа... [А велька та шопка?] А вы можете и до церкви ийти, там увидите. Ну, зара вона не стои, она видкрита то на Риздво в церкви. А так вона в другому примищенни. Алэ подывытсья, як бы попросили, то вам бы и показали! Сами соби роблять, шо ходят! [То есть один вертеп в церкви, остальные делают себе сами.] [А в церквах таки сами чи инши?] Наикращи! У Рими така, як хата настояща! Велька! В Италии.
(Надворна, МВ)

Литература

- Амосова, Каспина 2010 – *Каспина М., Амосова С.* Евреи и славяне: детские воспоминания о зимних праздниках // Лехайм. 2010. № 12. <http://www.lechaim.ru/ARHIV/224/amosova.htm>
- Белова 2001 – *Белова О.В.* «Чужой» в маске. Образы этнических соседей в обрядовом ряженье // *Художественный мир традиционной культуры. Сборник статей к 75-летию В.Г. Смолицкого.* М., 2001. С. 151–158.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М., 2008.
- Виноградова 2004 – *Виноградова Л.Н.* Маска // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь (далее – СД) / Под. общ. ред. Н.И. Толстого.* М., 2004. Т. 3. С. 191–194 (там же лит.).
- Виноградова, Плотникова 2009 – *Виноградова Л.Н., Плотникова А.А.* Ряжение // *СД.* М., 2004. Т. 4. С. 591–525 (там же лит.).
- Курочкін 1995 – *Курочкін О.* Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка». Опишне, 1995.
- Курочкин 2010 – *Курочкин А.* Карнавальные «жиды» в рождественско-новогодних обходах украинцев // *Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2010. С. 302–321.
- Кухаронак 2001 – *Кухаронак Т.І.* Маскі ў каляднай абраднасці беларусаў. Мінск, 2001.
- Маркевич 1991 – *Маркевич Н.А.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян // *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.* Київ, 1991. С. 52–169.
- Пивоварчик 2004 – *Пивоварчик И., Пивоварчик С.* Отражение этнических стереотипов в белорусском народном театре «батлейка» // *Праздник–обряд–ритуал в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2004. С. 200–219.
- Софронова 1995 – *Софронова Л.А.* Вертеп // *СД.* М., 1995. Т. 1. С. 343–345 (там же лит.).
- Федас 1987 – *Федас Й.Ю.* Український народний вертеп (у дослідженнях XIX–XX ст.). Київ, 1987.

Список информантов

- А – пожелавшие остаться неизвестными женщина, ок. 60 лет; мужчина, 1921 г.р., п. Богородчаны. Зап. Лазарева Е., Жестянникова Я.
- БАА – Бунь Адам Атанасович, 1928 г.р., г. Надворна; врач-окулист. Зап. Гущева О., Лазарева Е.

- БЮ – Билусяк Юстина, 1928 г.р., с. Манява Надворнянского р-на; неграмотная. Зап. Амосова С., Николаева С.
- ВВ – Василий Васильевич, 1952 г.р., род. в селе на Гуцульщине, живет в г. Надворна. Зап. Амосова С., Николаева С.
- ВС – Василь Степанович, примерно 1955 г.р. (?), с. Городянка Ивано-Франковской обл., с 1984 г. в г. Надворна. Зап. Амосова С., Николаева С.
- ГАИ – Гуменюк Антонина Ивановна, 1922 г.р., п. Богородчаны; образование 7 кл. Зап. Величко Т., Гордон М.
- ГЗИ – Глеб (Фонег) Зиновия Ивановна, 1930 г.р., п. Богородчаны. Зап. Косьяненко Е., Кушнир Е.
- ГМД – Генык Микола Дмитриевич, 1931 г.р., с. Старуна Богородчанского р-на; с 1950 г. в с. Солотвин Богородчанского р-на; высш. образов., Львовский лесотехнический институт и экономический ф-т Высшей партийной школы. Зап. Величко Т.
- ГОП – Генык (Клыбус) Ольга Петровна, 1936 г.р., с. Солотвин. Зап. Косьяненко Е.
- ГС – Гринишак Слава, ок. 1936 г.р., г. Надворна. Зап. Амосова С. Николаева С.
- КАП – Крыкун (Деревянко) Анна Прокофьевна, 1927 г.р., с. Манява Надворнянского р-на; в 1945–1955 гг. была в ссылке в Сибири. Зап. Белова О., Величко Т., Галкина Н.
- КГМ – Клебан Галина Михайловна, 1928 г.р., п. Богородчаны; образование 8 кл. (из них 5 кл. польской школы), в 1949 г. репрессирована, до 1955 г. проживала в Бурятской АССР, работала продавцом. Зап. Гущева О., Широких К.
- КОЯ – Косик Олег Ярославович, 1951 г.р., с. Солотвин; учитель истории, был председателем сельской администрации, возглавляет районную ячейку Компартии. Зап. Белова О., Кушнир Е.
- КСМ – Кобзей Степан Михайлович, 1925 г.р., с. Солотвин, с 1962 г. в Богородчанах; работал учителем математики. Зап. Величко Т., Гордон М.
- МВ – Михаил Васильевич, 1955 г.р., г. Надворна. Зап. Белова О., Величко Т.
- НСА – Николайчук Софья Афанасьевна, 1934 г.р., г. Надворна; закончила индустриальный техникум в Ивано-Франковске. Зап. Лазарева Е., Гущева О.
- ОМС – Онуфриев Микола Степанович, 1941 р.н., с. Солотвин. Зап. Величко Т., Косьяненко Е.
- ПОТ – Пархуц Ольга Тимковна, 1931 г.р., с. Приозерне Рогатинского р-на Ивано-Франковской обл., с 1953 г. в Богородчанах; учитель украинского языка, создатель краеведческого музея в школе № 1. Зап. Белова О., Каспина М.

СЕП – Свидрук (Жигун) Евгения Петровна, 1925 г.р., п. Отыня Коломыйского р-на Ивано-Франковской обл.; с 1946 г. в г. Надворна; домохозяйка. Зап. Белова О., Величко Т.

Сф – сестра София, 1976 г.р., г. Жолква Львовской обл.; монахиня католического монастыря в г. Надворна. Зап. Амосова С., Николаева С.

ТИ – Тымкив Ирина, 1926 г.р., г. Калуш. Зап. Гущева О., Лазарева Е.

О. В. Чёха

СВЯТОЧНОЕ РЯЖЕНЬЕ
В ЗАПАДНОЙ МАКЕДОНИИ:
ρουκατσάρια и πουμπουτσιάρια

Святочные шествия ряженных в северных областях Греции (в западной Македонии и Фессалии, Фракии) неоднократно становились предметом интереса греческих этнографов, оставивших подробные описания участников таких обходов, разыгрываемых ими представлений, записавших тексты произносимых благопожеланий и т.д. Весь этот богатейший материал, однако, не только не помогает современному исследователю ясно ответить на вопрос об истоках возникновения и развитии обычая ряженья на святки в северной Греции, но, напротив, ставит перед ним новые проблемы, круг которых мы постараемся очертить в этой статье.

О том, что в северной Греции (реже – у понтийских греков и на Крите) группы ряженных с песнями обходят дома перед Новым годом и Крещением, пишет в монографии, посвященной греческим календарным праздникам, Г. Мегас: «Особенность такого ряженья в том, что ряженные принимают обличье либо диких зверей (волка, медведя, верблюда, козла и т.д.), либо вооруженных саблями и прочим оружием мужчин. Группы ряженных <...> ходят по дорогам села или близлежащих сел, обходят дома и собирают подношения. Обычны также и столкновения, которые происходят между разными командами» (Μέγας 1992: 47). Н. Политис в своей статье о святочных демонах *каликандзарах* перечисляет следующие маски: «врач» с «сыном»; «еврей» и «еврейка»; опоясанные колокольчиками «арапы»; «жених», «невеста» и «арап», который пристаёт к «невесте», и проч. Другими словами, перед нами несколько иной набор исполнителей и совершаемых ими действий. Существующие этнографические описания новогодних обходов в северной Греции (*ρουκατσάρια* и *πουμπουτσιάρια*) согласуются с данными Политиса. Приведем некоторые из них:

Первого января <...> начинается обряд «ρουκάτσια» или «ρουκατσάρια» <...> молодые люди делятся на команды, где главные действующие лица – «жених», «невеста» (Рис. 1) и их свита, т.н. «арапы» (Рис. 2).



*Рис. 1. Груππα Ρογκατσάρια из δ. Μεγάλος Παλαμάς (Καρδίτσα) 1958 ε.:
в центре «жених» с «невестой» // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής
λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1957. Τ. ΙΖ'.*



*Рис. 2. Груππα Ρογκατσάρια из δ. Μεγάλος Παλαμάς (Καρδίτσα) 1958 ε.:
«Αραпы» в масках из овечьих шкур // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής
λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1957.*

«Жених» одет в национальную одежду, т.е. фустанеллу¹ и проч., «невеста» – в обычную одежду женщин этой местности, в руке держит апельсин. Главные ряженые – «арапы» <...> надевают на голову маску из вывернутой наружу овечьей шерсти (Рис.3.) (причем овечьи ноги образуют «рога») <...> и старые шубы. Отличительная черта костюма «арапа» – повязанные вокруг пояса колокольчики различной величины <...> Еще «арапы» носят чулок с золой, которым «кадят», окуривают детей и всех, кто встретится им по дороге. Они вооружены саблями и пистолетами, которые используют при первой возможности. Не обходится и без оркестра <...> Команда ряженных (ρουκατσάρων) включает переодетого мальчика, он водит ослика, на которого грузится зерно и кукуруза, мясо и сало.

Когда все были готовы, пускались в шествие. «Жених» с «невестой» выступали вместе, а «арапы» бегали вокруг них, шумели, гремели колокольчиками и набрасывались на маленьких детей. Для «ронгатсаров» оскорбление, если кто-нибудь поцелует «невесту», и они бы не перенесли, если бы это произошло. Все они окружали невесту, защищая ее от врагов, готовые отдать жизнь за ее честь. Встречая по дороге человека, они его останавливали, обзванивали и не давали пройти, пока он не угостит «невесту».

<...> обходили с танцами все дворы. Если встречали на дороге другую группу ряженных, то вступали с ними в драку. Проигравшие должны были пройти под скрещенными мечами «жениха» и «арапа» победившей команды.

(Фессалия, Καρδίτσα, Ντούλας 1957: 627–629)

В этот день (1 января) ходят ряженые (λουκατσάρια): два «капитана», «невеста», «старуха» и арап, которого зовут Али. Они все чернили лицо углем, ходили от дома к дому, танцевали, получали от хозяев копеечку, муку, мясо, соль, яйца, сало и т.д., и вечером закатывали пирушку. Они могли ходить и в другие деревни и собирать там еду, но если им встречались ряженые (λουκατσάρια) из другой деревни, случалось страшное побоище. Потому что, еще завидев чужих ряженных издали, капитаны брались за руки и предлагали им пролезть под скрещенными руками: «И мы тогда вас не тронем!» Точно так же и другие делали из рук мост и приказывали: «Пролезайте внизу, будете младшими, а не то плохо вам придется!» И так как обе команды не торопились (выполнять приказание), то выставляли вперед «арапов», чтобы те померялись силой, и начиналось сражение <...> В тех домах, куда они приходили, пели «Св. Василий идет, начинается январь ...». Ряженые когда танцуют, напротив танцует «арап», который носит батог, нож, и на поясе у него привязаны колокольчики. Он танцует, а ему поют: «Эх, Василий, Василек, не ссорься с ребятами / ребята шальные, набросятся и убьют тебя». У Али с собой заплечная сумка, набитая пеплом, которым он осыпает женщин и детей (есть у него такое право), и никто на него не сердится. А

1 Короткая сборчатая юбка – часть греческого мужского традиционного костюма.



Рис. 3. Маска «арана»
из овечьей шкуры. // *Λαογραφία.
Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής
εταιρείας. Αθήνα, 1957. Τ. ΙΖ'*

«невесту» берут крестьяне, тискают ее, уводят и прячут. «Капитаны» приходят в неистовство, бегают там и тут. А «старуха» причитает: «Невестушка моя, ой! ой! Невестушка!», – а Али еще больше принимается сыпать пеплом и поднимается такой гам и хохот, что «невеста» сама выходит к ним.

(зап.-макед., Γριντάδα; Λουκόπουλος 1917: 134–135)

Ряженные (ρουκατσιάρια) «играют» на Новый год. В группу входит 12 участников, из которых шестеро – переодетые женщинами мужчины, из оставшихся шести один обязательно изображает «старуху», закутанную в черный платок, другой – «деда» с пастушеским посохом и полной пепла сумкой на плече, прочие – мужчины в фустанеллах. У «женщин» в руках по апельсину. Пустившись в путь, все танцуют, «старуха» прижимается к «деду» с криками «У-у-у, дед, у-у-у-у», а дед зачерпывает из сумки пепел и кидает в лицо прохожим. «Женщины» прикладывают прохожим к щекам апельсин и просят дать им денег. Подходя к дому, кричат: «Многая лета! Подавайте-ка нам мяса, сыра и муки!» <...> Подношения собираются двумя маленькими служками, один носит кастрюлю для сала и мяса, а другой – миску для сыра и мешок для муки. Раньше при встрече команды вступали в кровавые стычки <...>.

В Гревене (зап.-макед.) обряд видоизменен: старика там зовут Али, а старуху Булой (Μπούλα). У обоих лица зачернены сажей, у Булы в руках кроме апельсина еще и желудь, а Али опоясан колокольчиками.

(центр.-макед., Δεσκάτη; Σλάβος 1972: 21)

Днем первого января ходят ряженные: «врачи», «судьи», «медведи» и т.д., и обязательно должна быть «старуха» и «старик-пастух». Ходят по домам в сопровождении музыкантов, потом собираются на центральной площади, где во время танца старуха падает на землю, и потерявший всякую надежду старик просит помощи у танцующих. Все окружают старуху и пытаются помочь. Старик при этом постоянно заглядывает ей под юбку, все недоумевают, но вдруг старуха испускает истерический крик, и старик принимается звать врача и повивальную бабку. Приходят «врач» и «повитуха», которая принимает «младенца» и отдает на руки первому в танце <...> Старик же окружает старуху за-

ботой – вешает ей на шею чеснок, чтобы ее не сглазили и чтобы от того не пропало у нее молоко.

(зап.-макед., *Αργος Ορεστικό της Καστοριάς; Παλαρουσσοπούλου 1983: 50*)

В старые времена рядились накануне Рождества. 20–25 женатых мужчин одевались в старинную одежду, подпоясывались красными поясами, лицо закрывали заячьими шкурками, прорезая в них отверстия для глаз и для рта, на голову надевали ягнячью шкуру, подвешивали к поясу большие колокольчики и поменьше – те, которые вешают овцам и козам, – на шею, одевались в свиные кожухи, в руках держали большие посохи. Из ряженных (*ντυλίγαροι*) выделялись «Красный» (*Κόκκινος*²) и его «жена» с младенцем на руках. «Красный», с ног до головы завернутый в красный пояс, был «вожаком» <...> Впереди шел волынщик, за ним «Красный» с «женой» и ряженные; процессия обходила все лавки, кофейни и дома, где танцевала. Их угощали вином, а что оставалось, выливали в кувшины (ряженым). Позже они выходили из деревни на гумно, «Красный» брал муку, впрягал двух ряженных, и «пахал» землю, засеивал ее мукой. Потом с «женой» шел в уголок, чтобы поспать.

(вост. Фракия, *Καστανιές; Σαραντή-Σταμούλη 1951: 203–204*)

«*Ρουγάτσια*» или «*ρουγκατσιάρια*» – молодые люди от 15 до 30 лет <...> рядятся в персонажей другого возраста и пола, в особенности же в животных (как правило, в медведя). Группа состоит из 10–15 человек, которые, начиная с кануна Нового года и до крещенского сочельника, обходят близлежащие деревни, распевая в каждом доме песни и получая соответствующее вознаграждение <...>.

В группе непременно есть «жених», «невеста» и музыкант, который играет на дудке, аккомпанируя танцу «жениха» и «невесты» <...> Их сопровождают многие другие, одетые в овечьи шкуры, с закрытыми лицами, увешанные колокольчиками, с батогами в руках <...> Группа может быть многочисленнее: «священник», которого изображает парень в рясе, держит в руке сосуд с водой, пучок базилика и крест. Пока другие исполняют песни, он входит в дом и поет «На Иордане ...», кропит – как и настоящий священник – чтобы выгнать из дома нечисть, т.е. каликандзаров. Другой участник, одетый «старухой», носит на плече мешок с золой, которой кидается в бегущих за нею детей. Еще один одевается «медведем», а другой – «вожаком» и водит «медведя» на цепи.

Поют <...> те, которые в шкурах и масках, чтобы никто не узнал их, у кого есть колокольчики, бьют в них что есть мочи. Пока они поют, музыкант

2 Этот же персонаж – *Κόκκινος* – упоминается в зап.-макед. новогоднем обходе наряду с *Τσίμνης* (предположительно < ит. *ciminiera* ‘печная труба’), *Μούτσιανος* (предположительно < *μου(ν)τζούρος* ‘с перепачканным лицом’) (*Βίττης 1977: 13*).

играет, «жених» с «невестой» танцуют. И другие не отстают: «священник» кадит, «старуха» обсыпает золой ребятишек, которые набились посмотреть танец «жениха» с «невестой», «медведь» кривляется и вызывает смех и т.д. Деньги и все, что дают хозяева дома, забирает невеста, которая взамен позволяет поцеловать себе руку <...> С наступлением пятого января (кануна Крещения) песни прекращаются, все собираются на центральной площади, приносят все, что насобирали, и пируют.

(Фессалия, Καρδίτσα; Πετσίας 1960: 561–563, 565)

Круг участников святочных обходов очень широк. Наряду с обязательными «женихом», «невестой», «арапами», «стариком», «старухой» в представлениях появляются «врач», «грамматик», «судья», «цыганки-гадалки», «турки», «клефты», «амазонки», «черти», «Вельзевул» и др. Если вспомнить, что в это же время по всей Греции по домам бегают колядующие дети с колокольчиками и веточками и ходят взрослые (фессал. «предтечи» (*Προδρομίται*), фракийск. «Христос и 12 апостолов» (*Παπαθανασίου-Μουστοπούλου* 1984: 32), фракийск. «пастухи» (*Παπαδάκη* 1971: 27), фракийск. *Καλισπερα* (< καλή σπέρα ‘добрый вечер’) (*Κεμαλάκης* 1986: 40), макед. «поэты» и др.), исполняющие песни-благопожелания, то станет очевидным, что при определении святочного ряженья Г. Мегас учитывал только одну группу: закутанных в звериные шкуры, обвешанных колокольчиками вооруженных мужчин, страшных для детей и женщин и опасных для соперников.

Классический образец такого ряженья дает Г. Экатеринидис в статье «Οι “Αράληδες” της Νικήσιανης Παγγαίου» («Арапы» из Никисьяни около Пангео³):

Раньше этот обряд исполняли на Новый год, Крещение и следующий за Крещением день, сегодня – только 7-го января, на следующий за Крещением день. Своим названием «арапы» обязаны своему черному платью <...> Другими атрибутами маски «арапа» являются четыре больших колокольчика (Рис. 4) и «барбота» (Рис. 5) – маска, изготавливаемая из целой овечьей шкурки черного цвета, конической формы, закрывающая голову. Верх шапки, чтобы не падал, наполняют кукурузными листьями, привязывают и придерживают руками, когда раскачиваются. <...> Необходимое дополнение костюма «арапа» – деревянное подобие меча <...> Ряженные арапы ходят вскоре после полудня, группами по 3–6 человек, во главе каждой – фустанеллофорос⁴ (этот персонаж более поздний, он придает празднику «национальный»

3 Область Кавалы, вост. Македония.

4 Досл. ‘одетый в фустанеллу’.



Рис. 4. «Аран», готовящийся надеть «барботу» // Лаογραφία.

Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας, Αθηνα, (1979–1981).

Τ. 32. Σ. 218.



Рис. 5. «Аран» в «барботе» // Лаογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας.

Αθηνα, (1979–1981). Τ. 32. Σ. 216.

характер). Танцуют, внезапно двое начинают сражение, и один падает мертвым. Товарищи начинают оплакивать его, и он поднимается. Обрядовый элемент, исполняемый не каждый год, – символическая пахота и сев: ряженные сеют муку.

(Καβάλα, вост. Македония; Αικατερινίδης 1981: 215–221)

Из приведенных выше свидетельств видно, что «арапы», или, как их часто называют в Сев. Греции *рогкатсарии* и *бубутсарии*, являются участниками святочных обходов наряду с «женихом» и «невестой», исполняя роль защитников последней. Однако, Г. Мегаса *рогкатсарий* интересуется только как представитель мужской дружины, где он выполняет иные функции. Всячески подчеркивается его мужское начало⁵, брутальность и воинственность: вооруженные пистолетами и ятаганами, с подвязанными фальшивыми бородами, ряженные распевают песни клефтов Колокотрониса (Μηλιοπούλου 1968: 36), разыгрывают сцены боев клефтов с турками и освобождения рабов, сценки заседания клефтов и амортолов в лагерях и др. (Πινδ; Γκριζιώτης 1976: 16). Встречая на дороге девушку, *рогкатсарии* окружают ее и поют песню, специально для такого случая: «...Τὰ ἀμπέλι θέλει κλάδεμα να δώσει το σταφύλι / κι η κόρη θέλει φίλημα πάσα ταχειά στα χείλη» (... Лозу нужно подрезать, чтобы она дала виноград, / а девушку нужно целовать в губы при каждом удобном случае) (Κεμαλάκης 1986:19); по некоторым сообщениям, в XIX в. нередко были случаи, когда *рогкатсарии* похищали девушек прямо с улицы, чтобы не платить выкуп ((α)γαρλίκι) ее отцу (Ντούλας 1957: 628).

При такой трактовке в образе *рогкатсария/бубутсария* не остается ничего комического, и именно от этой комичности и карнавальности Г. Мегас старательно дистанцируется. В противном случае может встать вопрос: всегда ли обходы ряженных в сев. Греции совершались в январе (на святки), или же первоначально они (как во всей Греции) были приурочены к концу февраля – марту (масленичной неделе), потому что структурное и функциональное сходство январского и мартовского карнавалов налицо, см., к примеру, такие имена святочных ряженных, как зап.-макед. *εσκιάροι* (маски) (Φλώρινα), крит. *Καμπουχέροι* (< исп. *gambujo* ‘маска’), макед. *καρνασλάδες* (Χαλκιδική), зап.-макед. *καρναβάλια*, фракийск. *τζαμάλες* (верблюды = масленичный обряд), центр.-макед. *τζαμαλάδες* (то же) (Αιγίνιο).

5 Иногда специально оговаривается, что рядиться могут только достигшие брачного возраста (зап.-макед.) / готовые к прохождению воинской службы (зап.-фракийск.) молодые люди.

Знаменитый карнавал в Патрах (греческий аналог Венецианского карнавала) предваряется не менее известным *Καστοριανά Ραγκουτσάρια* (досл. Касторианские Рогкатсарии), новогодним карнавалом в Касторье (зап. Македония) (Рис. 6).

Закономерно поэтому, что у святочного *рогкатсария* имеются «масленичные» двойники: Монах (*Καλόγερος*), Кукер (*Κούκερος*) и др. Удивительно, что «двойники» не только похожи внешне, не только участвуют в сходных обрядах, где выполняют одну и ту же функцию, но и «обслуживаются» одной и той же этиологической легендой. Ср.:

– На Крещение молодежь в Никисиани рядится «арапами» потому, что когда-то, во времена турецкого господства, осажденные жители города в ночь на св. Иоанна оделись звероподобными существами, дьявольским шумом напугали турок и отбили свою деревню.

– В Сохо ряжение на Масленицу служит напоминанием о том, как св. Теодор был окружен вместе со своим войском недалеко от их города, и для содержания воинов было зарезано множество животных. Святому пришлось в голову одеть своих солдат в черные козлиные шкуры, чтобы их не было видно в темноте, и прорвать ряды врагов, которые пришли в панику.

В представлениях о *рогкатсариях* смешалось не только «героическое», «комическое», но и «демоническое». Обходы домов ряжеными совершались с Нового года и до следующего за Крещением дня, когда, согласно народной традиции, души умерших предков и зловредные демоны (*каликандзары*), проведя среди людей двенадцать дней, снова уходили под землю. Зачастую и сами *рогкатсарии* воспринимаются как злые духи: в некоторых селах Фессалии их прямо называют *каликандзарами* (*καλκάντζαροι*); некоторые рассказы о бесчинствах *рогкатсариев* демонстрируют поразительное сходство с быличками о каликандзарах: «Помню я, мне отец говорил, поехал он раз молотъ на мельницу, и когда возвращался, один (рогкатса-



Рис. 6. Одна из масок на новогоднем карнавале в Касторье // *Μακεδονική ζωή*. 1984. № 1. С. 32.

рий) забрался ему на шею и бил его, пока тот не добрался до дома» (Ντούλας 1957: 629)⁶.

Образы *рогатсариев* традиционно связываются также с персонажами Нового Завета, участниками событий рождения и крещения Христа. Так, своим агрессивным поведением, склонностью устраивать драки и т.п. *рогатсарии* уподобляются палачам Ирода: «В старые года, когда родился Христос, царь евреев отдал приказ зарезать всех детей, от двух лет и меньше; и те, кто зарезал маленьких (детей), внушили ужас всей стране и всему миру. Точно такие же палачи и эти рогатсарии, причинявшие в прежние времена огромный вред людям» (φεσαλ., Καρδίτσα; Ντούλας 1957: 629). В зап. Македонии завернутые в звериные шкуры, обвешанные колокольчиками ряженные должны напомнить о том дне, когда «Иоанн Предтеча шел к Иордану, чтобы крестить Христа; он облачился в шкуру, повесил на пояс колокольчики, чтобы весь мир знал, что крестится Христос» (зап. макед.) (Αικατερινήδης 1981: 221).

Наконец, в представлениях о *рогатсариях* – принимая во внимание ареал распространения термина – не могли не найти отражения легенды об Александре Македонском. В частности, некоторые считают, что звон колокольчиков ряженных напоминает о легендарном сражении Александра, в котором тот напугал слонов индийского царя Пора звоном колокольчиков, которые привязали на себя македонские воины.

В заключение хотелось бы остановиться на этимологии термина. При том, что *ρουγκατσιάρια* – наиболее распространенное имя святочных ряженных в Македонии и Фессалии (зап.-макед. *ρόγγουρος*, *λουγγατσιάρια* Αλήδες, т.е. рогатсарии Али (Γρεβενά), *ρουγκατσιάρια*, *ραγκουτσάρια* (Καστοριά), центр.-макед. *ρουγκατσιάρους* (Εδεσσα), *ρογκάτσια* (Θεσσαλονίκη), *ρουγκανάδες* (Βέροια), фесал. *ρουγκατσιάρια* (Καρδίτσα), вост.-фесал. *ρουγκατσιάρια*, *λιουγκατζιάρια* (Καλαμπάκα), этимология его темна и, с большой долей вероятности, не греческого происхождения.

Исследователи соотносят его либо с лат. *rogatio* ‘требование, просьба’, либо со славянским *рог* оттого, что головы ряженных украшали бычьи, козлиные и – особенно – бараньи рога (Καρπατάκης 1981:

6 В этой связи логичной (но неубедительной) представляется попытка К. Карпатакиса этимологизировать зап.-макед. *μπουμπουσιάρια* ‘святочные ряженные’ путем сближения этого названия с именем Бубуса (Μλοῦμπος), персонажа, которым матери пугают детей («Не плачь, а не то съест тебя Бубус» – Καρπατάκης 1981: 206).

204), либо считают, что свое название ряженые получили от звука «ρούγγου-ρούγγου», который издает колокольчик на теле ряженого, раскачивающегося вправо и влево⁷: отсюда зап.-макед. названия ряженных *ρόγγους* (звонки), *ρουγγανάδες* (звонари), а также типологически (и территориально) близкое *κουδουνάδες*, досл. «звонари» (от *κουδούνι* ‘звонок, колокольчик’) (Греβενά), *κουντοунάδες* (Ολυμπος), *τζβογκάροι* (предположительно от слав. *звонарь*) (Φλώρινα), зап.-макед. *μουμπουσιάρια*⁸ (Σιατίστα), *μουμπασιάρια* (Κοζάνη), *μουμπουσιараίοι* – *μουμπουσιарίνις* (переодетые женщины) (Εράτυρα της Κοζάνης), *μουμπαρέ* (Επταχώρι της Καστοριάς).

При всей неясности этимологии, разбираемые термины восприняты языком: ср. выражения «ведете себя как ронкатсарья» («*κάνετε σαν ρογκατσάρια*») – обычно по отношению к шумным детям (Ντούλας 1957: 630); «похож на бубароса» (*μοιάζει σαν Μπούμπарος*) о некрасивом человеке (зап.-макед., Касторья; Λάρος 1987:18). Лексема *ρούγγος* развивает самостоятельное значение – ‘«жених» в процессии колядующих’, см.: «Приготовления начинаются до наступления Рождества. Собираются все, кто будет избирать *ρογκατсариев* (*ρουγκατσάρια*), и решают, кто будет «рогкосом» (*ρούγκος*) (женихом), кто невестой, кто арапами, кто врачом, кто санитаром, казначеем и будет собирать деньги, виночерпием, чтобы собирать вино, колбасником для сбора колбас и т.д.» (зап.-макед., Κοζάνη (Μηλιοπούλου 1968: 35).

7 В этой связи отметим, что звукоподражание *рок-рок* действительно часто встречается в колядках, но передает не звон колокольчика, а треск дерева, трещотки, звук рубанка, напр.: *Χ'στούινα, Χ'στούινα, / Χ'στός γιννιέτι σήμιρα, γιννιέτι κι βαφτίζιτι στους ουρανούς ιπάνου / κ'οι αγγέλοι χαίρουντι κι τα διμόνια σκάζουν / σκάζουν κι πλαντάζουν τα σίδηρα δαγκάνουν τα ζύλα ρουκανούν. / Ρок, рок, του ρογκάν' κι στρομπί κι κουλουπάν' / φάϊ χιόνι πιέ νιρό να λαλήσ'σαν τ'αηδόν' / σαν του πιτρουχιλιδόν' (Рождество, Рождество, Христос сегодня рождается / рождается и крестится вверху на небесах / ангелы радуются, а демоны от злости лопаются / лопаются, из себя выходят, железо кусают и дерево грызут. / Треск, треск, трещотка, веретено и пеленки / ешь снег, пей воду, чтобы петь как соловей, / как ласточка) (Эпир.; Λαζαρίδης 1958: 894).*

8 Необходимо отметить, что приводимая этимология *μουμπασιάρια* также спорна, так как она основывается исключительно на одном замечании Н. Политиса, ничем не подкрепленном. Другие этимологии сближают рассматриваемое слово с фракийск. *βασσάραι* ‘менады’ (Βέλλκος 1991: 34) или с именем Эмпузы, спутницы Гекаты, основываясь на местном варианте названия *μουμπουσιάρια* – *εμπουσάριοι*.



Рис. 7. «μπουζιλαρέ» в Επταχώρι της Καστοριάς. Лица, вымазанные сажей, шкура медведя на плечах. Характерная особенность масок в этой области – набитые сеном чучела зайца или белки, которые крепились сверху к головному убору (Μακεδονική Ζωή, 1987. № 1. С. 17).



Рис. 8. Рогатсары из Гревены, 1 января 1960 // Μακεδονική ζωή, 1984. № 1. Σ 35.

Λιτεράτυρα

- Αικατερινήδης 1981 – *Αικατερινήδης Γ.Ν.*, Οι «Αράπηδες» της Νικήσιανης Παγγαίου, Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθίνα [1979–1981]. Τ. 32. Σ. 215–226.
- Βέλκος 1991 – Τα «Μπουμπουσιάρια» συνέχεια της λατρείας του Διονύσου, του Γρηγόρη Βέλκου. Μακεδονική Ζωή, 1991. № 1. Σ. 32–34.
- Βίττης 1977– Μπουμπουσιάρια στη Βλάστη, του κ. Φώτη Βίττη. Μακεδονική Ζωή, 1977. № 1. Σ. 12–13.
- Γκριζιώτης 1976 – Πως κατεβαίνει ο καινούργιος χρόνος στα χωριά της Πίνδου, του κ. Α. Γκριζιώτη. Μακεδονική ζωή, 1976. № 1, Σ. 16.
- Καρπατάκης 1981 – Καρπατάκης Κ. Το δωδεκάμερο. Παλιά Χριστουγεννιάτικα ήθη και έθιμα. Αθήνα 1981. Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδημας.
- Κεμαλάκης 1986 – Γεώργιος Δ. Κεμαλάκης. Τα «Γκαλέσπερα» στο Λοφάριο Ροδόπης. Μακεδονική Ζωή, 1986, №1. Σ. 40–41.
- Λαζαρίδης 1958 – Κώστα Π. Λαζαρίδη, Απο τα λαογραφικά στοιχεία του Κουκουλιού – Ζαγοριού για τα δωδεκαήμερα // Ηπειρωτική εστία. Ιωάννινα, 1958. Ετος Ζ'. Σ.890–896.
- Λάρος 1987 – Πρωτοχρονιά στο Επταχώρι με τους «Μπουμπαρέους» του Μ.Ζ. Λάρου. Μακεδονική Ζωή, 1987, № 1. Σ.17–19.
- Λουκόπουλος 1917 – Σύμμεκτα λαογραφικά Μακεδονίας υπό Δημ. Λουκόπουλου, δημοδιδάσκαλου // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθίνα, 1917. Τ. ΣΤ'. Σελ. 99–168.
- Μέγας 1992 – Μέγας Γ.Α. Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1992. Εκδόσεις Οδυσσεας.
- Μηλιοπούλου 1968 – Πρωτοχρονιά στην Δυτική Μακεδονία. Πως την γιορτάζουν στην Βουχωρίνα, του κ. Παρασκευά Ι. Μηλιοπούλου. Μακεδονική Ζωή. 1968, № 1. Σ. 35–36.
- Ντούλας 1957 – Χαρίλαος Σωτ. Ντούλας. Έθιμα του Δωδεκαημέρου εν Θεσσαλία. Τα Ρογκάτσια ή Ρογκατσιάρια // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθίνα, 1957. Τ. ΙΖ'. Σ. 627–630.
- Παπαθανασίου – Μουστοπούλου 1984 – Τα καλάντα και οι καλαντάρηδες, της κ. Παπαθανασίου – Μουστοπούλου. Μακεδονική ζωή, 1984. № 1. Σ. 32–36.
- Παπαδάκη 1971 – Τα καλαντά του Πολυγύρου υπό Ελευθερίας Παπαδάκη. Μακεδονική ζωή. 1971, № 1. Σ. 27.
- Παπαρουσσοπούλου 1983 – Παπαρουσσοπούλου Αθανασία. Έθιμα της Πρωτοχρονιάς και των Θεωφανείων στη Βόρειο Ελλάδα. Μακεδονική Ζωή, 1983, № 1. Σ. 50–52.
- Πετσίας 1960 – «Ρογκάτσια ή ρογκατσιάρια», Βασίλειος Πετσίας // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθίνα, 1960. Τ. ΙΘ. Σ. 561–565.

- Πολίτης 1965 – Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του Ελληνικού λαου υπό Ν.Γ. Πολίτου. Παραδόσεις. Μέρος Β΄ (ΚΔ΄ Καλλικάντζαροι). Αθήναι, 1965. Σ. 1240–1345.
- Σαραντή–Σταμούλη 1951 – Ελπ. Σαραντή–Σταμούλη, Προλήψεις Θράκης // Λαογραφία ΙΓ΄, Θεσσαλονίκη, 1951. Σ. 210–236.
- Σπάνος 1972 – Τα Ρουγκατσιάρια. Ένα λησμονημένο έθιμο της Δεσκάτης, του κ. Κ.Β.Σπάνου. Μακεδονική Ζωή, 1972. № 1. Σ. 21.

Н. И. Бондарь

МАГИЯ ЛУНЫ

*(ИЗ ОККАЗИОНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА: XIX – НАЧ. XXI В.)*

Восточнославянское этнокультурное пространство северокавказской историко-культурной провинции формировалось на протяжении нескольких веков, примерно с XVI по XIX столетие. Во второй половине XIX в. оно представляло собой достаточно сложную систему, состоящую из нескольких пересекающихся, частично наслаивающихся друг на друга, взаимодействующих и находящихся в постоянной динамике локальных (казачьих и неказачьих) традиций позднего формирования. Помимо временного фактора, на ее состав и специфику оказали влияние «метропольная» неоднородность переселенцев (Харьковская, Курская, Полтавская, Воронежская губ., Новгород-Северский уезд и другие области России и Украины), а также необходимость адаптации «мигрирующей культуры» к новой естественной и этносоциальной среде. Окказиональная обрядность, имеющая «прикладной» характер, становится особо значимой при изучении развития и трансформации народной традиции поликультурных регионов.

Настоящая статья посвящена символике и магическим действиям, связанным с луной. Основу статьи составляют полевые материалы автора и организованной нами ежегодной Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции, которая с 2002 г. является структурной составляющей Научно-исследовательского центра традиционной культуры Государственного научно-творческого учреждения «Кубанский казачий хор»¹. В статье использованы также материалы, собиравшие-

1 Интенсивные полевые фольклорно-этнографические исследования начаты в 1975 г. КФЭЭ работает в Краснодарском и Ставропольском краях, Адыгее, Карачаево-Черкесии и некоторых других регионах. К настоящему времени сформирован архив КФЭЭ, состоящий из более 4500 аудиокассет, 100 видеокассет и 30 CD и DVD (к сожалению, оцифрована и переведена в электронный формат лишь незначительная часть полевых материалов). См., например: Кубанское казачество 1995; Очерки 2002–2005; Итоги 2005; Бондарь 2003. В 2011 г. планируется издание первого тома серии «История, фольклор, этнография Кубани».

ся по программам, разработанным в XIX в. Е.Д. Фелициным, а позже Ф.А. Щербиной. Часть из них была опубликована в газете «Кубанские войсковые / Кубанские областные ведомости», в «Кубанском сборнике», «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа». В основном полевые материалы Ф.А. Щербины утрачены. Незначительная часть в рукописном формате хранится в Государственном архиве Краснодарского края.

Лунарная символика и связанная с ней обрядовая практика является универсальной и одной из древнейших: «магия луны», «ритм 7» и т.п. (Фролов 1974: 118–131). Различные ее аспекты – функциональный, семантический, этиологический – актуальны и для восточнославянской традиционной народной культуры (Виноградова 2000: 44, 73, 236–238 и др.; Левкиевская 2002: 28, 34, 52, 249 и др.; Белова, Толстая 2004).

Дореволюционные источники и наши полевые материалы подтверждают особую роль *месяца/мисяця* (термин *луна* применялся крайне редко), в обрядовой практике, но они почти не содержат представлений о природе луны и ее особенностях («отверстие в небе», «божий глаз», «лик» и т.п.). Исключения составляют христианские легенды о происхождении пятен на луне: Каин обманывает слепого отца, Авель раскрывает обман, Каин убивает вилами Авеля, Бог повелевает ангелам в назидание другим «поставить их на видном месте, на месяце» (Воронин 2010: 11). Ср. запрет на использование вилок при кормлении животных на Рождество: Каин решил дать скотине сена и, не увидев в темноте спящего Авеля, заколол его вилами (Бондарь 1975–1981: 62).

Некоторые приметы, лексические обороты, запреты указывают на зоо-, антропоморфизацию и даже сакрализацию луны. Например: «Если у мисяця пузо вниз, дождя ны будэ. А если рог вниз – к дождю»; «если ножки звисыв/ножки свесил – к дождю» (Бондарь 1975–1981: 67); в заговорах: «Молодык як бык...», «Месяц, месяц молодой, / У тебя рог залатой...»; запрет указывать пальцем на месяц, так же как и на небо, икону («Бога»), а то рука будет болеть; запрет смотреть на луну: «Нам на його ны положэно дывыц(ц)я. То господь там. Господь и на ёго дывыцця, низ(з)я» (ПМ КФЭЭ-2003).

Луна, лунный свет могли представлять опасность для ребенка – «лунатиком станет». Отсюда запрет оставлять под лунным светом пеленки, использование в качестве оберега куклы или качалки, которые ставили на окно, откуда падал лунный свет (ПМ КФЭЭ-2007; ПМ КФЭЭ-2001). *Молодик/молодык* мог предвещать смерть родственника, если он родился на западе, или даже конец света. Если *молодык* родился на масленицу, то это считалось хорошим признаком; если на *жыловый поныдилок*, «прощёный день» – плохим: «Як будэ мисяць чорнэць, будэ свиту конэць» (Бондарь 1975–1981: 62).

Однако, по народным верованиям, гораздо большую опасность определенные фазы луны представляли для нечистой силы. Поэтому чистить, убирать погреба и хаты рекомендовалось «на исходе месяца», чтобы «выходила всякая нечисть» (Щербаков 1907). К «нечисти» относили и домового, которого могли насылать «ликаркы» (колдуньи и целительницы). Такого «чужого» домового могли изгнать «знающие» люди: «...Иды на очирыта, на болота / Дэ сонце ны грие, / дэ мисяць ны сходэ...» (Бондарь 1975–1981: 29). *Молодик*, по традиционным представлениям, был опасен и для тех, кто был связан с нечистой силой. «Когда молодой нарождается, новолунние, люди, которые занимались чёрной магией, болели, человек ума лишается...» (Бондарь 1981–1984: 260).

Доминирующим же является представление о *молодике* как о подателе счастья, здоровья и материального благополучия. Увидев первый раз молодой месяц, надо было сказать: «Молодык, молодой, / В тэбэ рог золотый, / Тоби крути рога, / Тоби на сповни, / А мини на здоровье» или: «Молодык як бык, / А я як корова, / Дай мини счастья и здоровья». В этой же ситуации надо было показать молодика деньги – тогда они будут водиться весь месяц (ПМ КФЭЭ-2002).

О связи луны с идеями роста, здоровья, восстановления «нормы», а в конечном итоге – с концептом жизни, свидетельствуют сферы жизнедеятельности и связанные с ними окказиональные обряды и запреты, в которых используется этот образ.

В сфере хозяйственной луна задействована прежде всего в «пасивной магии» в виде запретов и предписаний, с ней связанных, а также представлений, когда какие виды огородных работ можно и нужно выполнять: «Сажала на уповни, колы молодой выкупаиц(ц)я»; «На маладняк нельзя сажать рассаду»; «А вот и щас картошку капать на маладой месяц нельзя. Капусту тоже нельзя рубить, ана будет мягкая» (ПМ КФЭЭ-1999). На молодой месяц не рекомендовалось также солить капусту, огурцы, помидоры. Лунным циклам подчинены были уборка жилья и погребов. На *молодик* нельзя было их чистить, белить, мазать полы, «а то будет водиться всякая нечисть». А «когда он [месяц] ущербится», можно было избавиться от разных вредителей. В 12 часов ночи, потушив свет, открыв окна и двери, выметали хату веником и говорили: «Крысы белые, чёрные, серые, идите туда, где светится, топится, там всем обед готовится». Этот обряд повторялся в течение нескольких суток (Бондарь 1981–1984: 120).

Другая сфера проявления лунарной тематики и символики – любовная, семейно-брачная (Белова, Толстая 2004: 145; Гура 1997: 195 и др.). В восточнославянских «вторичных культурах» Северного Кавказа она, в силу разных причин, представлена скудно и в основном в словесных клише: «девки сидят по месяцу» (девушки-невесты

лунными вечерами собирались вместе); в «женильных» хороводах («Да мы шли-прошли да три месяца ясные», например), в народных свадебных песнях.

К этому блоку следует, вероятно, отнести и «лунарные» обряды, связанные с волосами: увидев первый раз *молодик*, надо или просто взяться за волосы, или немножко подстричь, подрезать их и закопать у воды, чтобы волосы хорошо росли (Харламов 1901: 34).

Мотив любви встречается и в отдельных легендах о происхождении пятен на луне: были два брата, один полюбил девушку, а второй хотел на ней жениться и заколол брата вилами (Бондарь 1981–1984: 264), а также в «присушках»: «Молодик молодой, на тебе крест золотой, ты в море купался, ты мне показался. Где ты бывал, что ты видал? / Бывал за горами, видал я ослицу с ослами, корову с телями, мать с детьми. / Как убивается ослица за ослами, корова за телями, мать за детьми, так чтобы убивался раб божий (имя) за рабой божей (имя)» (Харламов 1901: 9).

Основной же сферой применения и проявления лунарной символики в окказиональной обрядности, безусловно, является народная медицина.

Из достаточно большого количества болезней (*лихорадка-жидовка, грыжа, огник/вогнык*), всего порядка десяти, лечение которых приурочено к различным лунным фазам, по частоте корреляций с лунарной магией первые позиции занимают ритуалы лечения *бородавок/гузок/гусок, испуга/тырыполоха, младенческого, порчи*, в том числе *сухот*, и особенно лечение зубной боли.

Лечение некоторых болезней могло быть связано с одной из лунных фаз: новолунием, молодиком, «как только месяц появится, как коготок...» (зубы, младенческое, испуг); полнолунием (*морщий – залючка сухоты, грузкы*); когда месяц на ущербе (*порча, огник/огнык*). Лечение одних и тех же болезней, но в различных практиках, могло охватывать все три фазы (например, младенческое – «тры луны и на каждой по тры раза»).

Ритуалы, связанные с лечением этих болезней, как правило, представляют собой поликодовые «тексты». Основу числового кода составляет тройка (три, три по три), хотя встречается и число 21: при лечении испуга больных укладывают на землю и у окончания каждого пальца на руках и ногах, а также в головах, забивают по колышку или гвоздю.

Предметный ряд может быть представлен дверью, порогом, волосами, ножом, водой, землей, деревом и др. Например, ребенка «приверчивают», закладывают волосы и нитку, которой замеряли его тело, в сухое, нерастущее «дерево», в косяк, глухой угол двери, забивая от-

верстие вербным или осиновым колышком; взрослого «приверчивают» к живому дереву. В первом случае ребенок перерастает дерево и выздоравливает. Во втором случае дерево «перерастает» болезнь.

Разнообразна акциональная символика: смывание болезни водой, «снятие» вместе с одеждой и закапывание, пролезание (протаскивание ребенка) из одного пространства в другое через отверстие в дереве (осине, дубе), «выгрызание», вербальное отсылание болезни в нечеловеческое пространство («на очерета, на болота»), к своему источнику («Вогнык, вогнык, возьми свой огонь через сестрицу-водицу, в тёмную темницу...») (Розенберг 1901).

Вербальный код обычно представлен молитвами, чаще всего «Отче наш», и заговорами. Показательно, что в самих заговорах при лечении этих болезней, за некоторым исключением, образ луны, *месяца* не встречается. Исключением является присутствие этого образа/символа в «молитвах». Например, в молитве «От зла старшого над иншим»: «Стою я на зымли, Иисус Христос при мни, мисяц у плечах, свята Прычиста в ричах...» (Лекторский 1905). Однако использование этого образа в подобных текстах связано скорее не с окказиональной обрядностью, а с включенностью в универсальные системы оберегов (см., например, Левкиевская 2002: 28–35).

Единичные случаи использования имени луны, *месяца* в вербально-инструментальной части лечения некоторых болезней («Пока луна взойдёт, мозоль с меня уйдёт») не нарушают выявленной закономерности – отсутствия образа луны в медицинских заговорах, связанных с лечением болезней, регламентируемых ее фазами. Это подтверждается и другими близкими локальными традициями (Проценко 2010: 27).

Исключением из этой закономерности являются ритуалы лечения зубов. В них «месяц молодой» и «месяц старый» выступают в качестве не только обязательного условия проведения обряда, но и «инструмента» лечения. Сами условия просты и однотипны. Лечение происходит обязательно на новолуние. Нарождение месяца или специально высчитывают и ожидают, или, увидев первый раз *молодык*, тут же, не сходя с места, читают заговор. Ритуалы в семиотическом отношении просты, и их основу обычно составляют числовой (3, 3 по 3, 3 по 9 раз) и вербальный коды. Словесная часть обряда, как правило, состоит из молитвы «Отче наш» и заговора.

Существует несколько типов заговоров, в которых присутствует образ месяца, *молодыка*. Условно можно выделить заговоры-резюме. Читается «Отче наш», а в конце добавляется просьба или пожелание: «Месяц светит на весь свет, / Заговаривает рабе божьей (имя) зубы на весь век» (Бондарь 1981–1984: 252), или: «Тебе, месяц, молодеть, а моим зубам не болеть» (Иванов 1888: 38).

Существуют заговоры-диалоги, участниками которых могут быть месяц молодой и старый («Месяц царю, пытается молодой у старого...»), лечащий и месяц: «Месяц Владимир, где бывал?...».

В роли месяца мог выступать и болящий. Бабка-знахарка обращается к больному: «Мисяцю ясный, парень ты гарный! – Чого? – Ты на том свити був? – Був. – Мертвякив бачив? – Бачив. – У их зубы не по-выпадали? – Не по-выпадали. – Крипки и били? – Били. – Земля их не бере и чирвяк не точе? – Не точе. – Бодай у тебе (имя) зубы не выпадали, булы крипки и били! Шоб земля их не брала и червяк не точив, булы крипки як аглыцька сталь!» (Друг школы 1898). Типичны для таких заговоров вопросы: где бывал, что видал, видел ли мертвецов и не болят ли у них зубы.

Третий тип представляют заговоры с невыполнимыми условиями. Если три «брата» или «друга», представляющие разные стихии (как правило, небо, землю, воду, мир живых и мир мертвых, социум и природу), сойдутся вместе, то только тогда «у раба божьего заболят зубы». В качестве «братьев» фигурируют Месяц (небо), Царь (земля), Щука (вода), Медведь (лес); Месяц, Окунь, Мертвец; Месяц, Заяц, Щука; Месяц, Дуб; Месяц, Камень, Дуб.

Некоторые заговоры совмещают в себе диалог и невыполнимое условие: «Месяц царю, пытается молодой у старого, чи болят зубы у него. Они не болят, ни щемят, так они сидят, чтобы у крещенного молитвенного раба Божьего (имя рек) зубы ни болели, ни щемили, на век занемели. Камень в воде, мертвец в земле, а дуб в поле, когда эти три брата сойдутся, будут пить и гулять, тогда только у крещенного молитвенного раба Божия (имя рек) будут зубы болеть» (Вене 1900).

Как и при лечении испуга, бородавок, порчи, крикс и т.п., для лечения зубов могли совершаться ритуалы, в которых *месяц* играет второстепенные роли или вообще отсутствует. В них фигурируют другие образы и предметы: Антипий, чье тело лежит «на море-океане, на острове на Буяне», «Дым-дымище», которому отправляют его «зубищи», найденная косточка, свойство которой «не болеть» передается больному. Однако количество таких «текстов» минимально.

Таким образом, лунарная тематика занимала важное место в традиционной народной культуре восточнославянского населения Северного Кавказа. Ее характерной особенностью в XIX – начале XX в. являлось отсутствие целостной концептуальной (мифологической, этиологической) основы. Это может объясняться двумя причинами: общим процессом десакрализации обрядовой культуры, в том числе заговорной практики, о чем писал Н.И. Толстой в связи с полесской традицией (Толстой 1995: 447–457), и адаптацией восточнославянского населения к новой среде обитания. Обживание новых мест, неизбежно связанное с проблемой вы-

живания, максимально актуализирует в первую очередь прагматичные, практически необходимые формы культуры. Этим и объясняется, на наш взгляд, хорошая сохранность окказиональной лунарной обрядности, связанной с пищей и особенно здоровьем.

Литература и источники

- Белова, Толстая 2004 – *Белова О.В., Толстая С.М.* Луна. Лунное время // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 143–154.
- Бондарь 1975–1981 – *Бондарь Н.И.* Полевые материалы 1975–1981 гг. Т. I (рукопись). Краснодарский край, ст. Староулешковская.
- Бондарь 1981–1984 – *Бондарь Н.И.* Полевые материалы 1981–1984 гг. Т. II (рукопись). Краснодарский край, ст. Некрасовская.
- Бондарь 2003 – *Бондарь Н.И.* Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003.
- Вене 1900 – *Вене К.* Из Лабинского отдела // Кубанские областные ведомости (далее – КОВ). 1900. 6 декабря.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Воронин 2010 – *Воронин В.В.* Христианские легенды. Краснодар, 2010.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Друг школы 1898 – *Друг школы.* «Власть тьмы» среди кубанских казаков / КОВ. 1898. 3 ноября.
- Иванов 1888 – *Иванов Д.* Станица Отрадная Кубанской области Баталпашинского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (далее – СМОМПК). Тифлис, 1888. Вып. 3.
- Итоги 2005 – Итоги полевых фольклорно-этнографических исследований на Кубани: прошлое и настоящее. Материалы научно-практической конференции. Краснодар, 2005.
- Кубанское казачество 1995 – Кубанское казачество: история, этнография, фольклор. М., 1995.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Лекторский 1905 – *Лекторский Г.* Из области народных суеверий // КОВ. 1905. 26 июля.
- Очерки 2002–2005 – Очерки традиционной культуры казачеств России. М.; Краснодар, 2002, 2005. Т.1, 2.
- ПМ КФЭЭ–1999 – Полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции – 1999. Ставропольский кр., ст. Григориполисская, АК № 1883.

- ПМ КФЭЭ–2001 – Полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции – 2001. Краснодарский кр., ст. Челбасская, АК № 2334.
- ПМ КФЭЭ–2002 – Полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции – 2002. Ставропольский кр., ст. Воровсколеская, АК № 2749.
- ПМ КФЭЭ–2003 – Полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции – 2003. Краснодарский кр., ст. Новопетровская, АК № 2974.
- ПМ КФЭЭ–2007 – Полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции – 2007. Краснодарский кр., ст. Раздольная, АК № 3750.
- Проценко 2010 – *Проценко Б.Н.* Заговоры, обереги, поверья, приметы. Духовная культура донских казаков. Ростов-на-Дону, 2010.
- Розенберг 1901 – *Розенберг Л.К.* Как у нас бабки лечат детей // КОВ. 1901. 26 июня.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Языки и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Фролов 1974 – *Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.
- Харламов 1901 – *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в г. Ейске // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. 29.
- Щербаков 1907 – *Щербаков А.С.* Предрассудки кубанских казаков // КОВ. 1907. 21 сентября.

Е. С. Узенёва

*ЗАПРЕТЫ И ПРЕДПИСАНИЯ
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЗАКАРПАТЬЯ
(С. КОЛОЧАВА МЕЖГОРСКОГО Р-НА
ЗАКАРПАТСКОЙ ОБЛАСТИ)*

Жизнь традиционного общества характеризуется жесткой регламентацией всех ее сфер: строго определены взаимоотношения человека с природой, людей между собой (роли и функции в семье, социуме, отношения между полами), пространство и время, в которых существует человек, работа, прием пищи (трапеза), приготовление еды, речевое поведение и этикет и т.д. Наиболее высокой степенью регламентации отличаются сами обряды и ритуалы, где регламентированным оказывается все: время и место исполнения ритуала, его участники, атрибуты, речевые формулы и пр.

Исследуя проблему преступления и наказания в славянской народной культуре, С.М. Толстая выделяет три нормативные системы: христианскую мораль, обычное право (регулирующее отношения собственности и охраняющее право человека на жизнь и карающие соответственно за преступления против собственности и убийства) и систему «бытовых» запретов и предписаний. Автор подчеркивает, что каждая из этих нормативных систем имеет свое особое представление о норме (т.е. правильном поведении), о нарушении нормы (т.е. преступлении), свой особый этический концепт греха, свое понятие о наказании за преступление и об искуплении греха (подробнее см. Толстая 2000). Главным же отличием традиционной нормативной системы С.М. Толстая считает особую трактовку преступления и наказания, основывающуюся на «мифологическом восприятии мира и человека и на вере в существующую между ними сокровенную связь» (Толстая 2010: 312). Необходимым условием поддержания равновесия жизни является особая система регламентаций и норм, сформированная мифологическим сознанием. «Гарантом мифологического права и морали служит страх перед природными катаклизмами, стихийными бедствиями..., которыми караются нарушения запретов и предписаний, закрепленных традицией» (Там же: 316).

В настоящей статье мы попытаемся представить систему норм и запретов на примере одной локальной традиции – села Колочава,

расположенного в украинских Карпатах. Материалом для статьи послужили данные, собранные автором в ходе полевого исследования с. Колочава Межгорского р-на Закарпатской обл., проведенного совместно с А.А. Плотниковой в апреле 2010 г.¹ Работа проводилась в рамках проекта «Карпатская культурно-языковая общность в балканской перспективе» (рук. д.ф.н. А.А. Плотникова) на основе этнолингвистического вопросника (Плотникова 1996).

Село Колочава появилось предположительно в XIV–XV вв. у подножия Карпатских гор, где существовали хорошие пастбища для скота. Возникновение его также связывают с валашской колонизацией. Население составляли в основном пастухи, валахи, позднее здесь поселились представители различных этносов и в частности славяне с территорий Галиции, Польши, России, Украины и пр. Местное население называет себя русинами. Село расположено на стыке гуцульских и бойковских говоров². В настоящее время село представляет собой большой населенный пункт, районный центр, и со всеми приселками (Колочава, Брадолец, Сухар, Меришор, Горб, Лазы) его население составляет около 7000 человек. Общая площадь села около двадцати километров.

В Колочавае проживают греко-католики и православные. Ранее село было полностью униатским, только 11 семей были православными. Православная церковь Иоанна Предтечи была построена в 1905–1911 гг. Строительство католического храма завершилось 15 лет назад. Он посвящен празднику Преображения Господня. Смешанные браки здесь всегда были обычным явлением. Супруга принимала веру мужа и начинала посещать другую церковь. Но почти все обряды у двух конфессий совпадают, даже Пасху отмечают всегда в один и тот же день.

В Колочавае мы записали большое количество диалектных текстов, относящихся к разным сферам традиционной народной культуры: календарной, семейной, хозяйственной обрядности и мифологии. И хотя мы не ставили перед собой задачу сбора запретов и предписаний, они в изобилии оказались представлены в наших материалах. Нам уда-

- 1 Пользуясь случаем, выражаю свою искреннюю признательность директору Института украинского языка НАН Украины, проф., д.ф.н. П.Е. Гриценко за помощь в организации экспедиции. Благодарю также С.М. Аржавитина и всех жителей с. Колочава, оказавших нам радушный прием и поддержку в работе.
- 2 О близости традиционной культуры и обрядовой лексики гуцульских сел и с. Колочава свидетельствуют и собранные нами полевые материалы на Гуцульщине, в частности в с. Устерики (см.: Узенёва 2008).

лось наблюдать разные ритуалы подготовки к Пасхе – самому почитаемому празднику в селе, встретить праздник вместе с селянами, проникнуть в тайные уголки восприятия происходящего в сознании носителей данной традиции.

Кроме того, нам посчастливилось записать былички, столь важные для данного исследования. При их анализе мы опирались на статью Л.Н. Виноградовой, детально исследовавшей социорегулятивные функции суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев (Виноградова 2006).

К наиболее распространенным и соблюдаемым в традиции села относятся временные регламентации (календарные, суточные, лунные), например запреты на работу в большие праздники (Рождество, Пасха, Благовещение). Нарушение таких запретов, согласно народным верованиям, жестоко каралось.

На Благовещение в Колочае выгоняли змей, которые выходили из земли в этот день: перед рассветом жгли по четырем углам дома кусочки льняного полотна; трижды обходили с дымящимся полотном вокруг дома и хлева; бросали далеко от дома палку, чтобы змеи не приходили; обходили вокруг дома с палкой, волоча ее за собой, а затем бросали в воду, чтобы и змеи пошли за ней и не беспокоили людей. Собирали и выметали весь мусор из дома, чтобы «вся хворота вынеслась».

В этот день впервые выгоняли скот из хлева. Корову надо было бить веником, чтобы она всегда возвращалась домой. Чтобы скотина «велась», относили соль на муравейник, а затем давали съесть скоту.

Особо почитали так называемые громовые праздники: *Розыгры* (на Фоминой неделе), *Палия*, *Палий* (во время сенокоса), *Маковия* (15/VIII). В последний день освящали воду и чеснок, который затем использовали в качестве оберега от ведьм, отбиравших молоко у коров, от нечистой силы, клали новорожденному младенцу в колыбель.

В эти дни запрещались все работы в поле и на огороде. Однако на *Палий* разрешалось собирать сено для вдов, что делали всем селом. Нарушение запрета неизменно вызывало бурю, вихрь, который уничтожал все сделанное. Так, одна женщина сказала, что идет копать на *Розыгры*, а на резонное замечание, что сегодня праздник и копать нельзя, ответила, что будет с мотыгой «играть» в огороде. Вскоре разыгралась непогода и унесла все с ее огорода. Другая бабка пошла копать бобы, загрел гром, и ее убило.

В то же время, с большими праздниками связывалась и возможность обеспечения удачной, благополучной жизни на весь год. Считалось, что тот, кому удастся первому пробежать по улице с *бисагами* (двойной сумой) и корзиной, полными освященной пасхальной едой,

будет богатым и удачливым, скот у него будет водиться. С пасхальным хлебом (*паска*) надо было обойти вокруг дома, чтобы ничто нечистое туда не проникало.

Под Рождество, на *Бабин вечер*, хотели, чтобы первым в дом пришел парень или мужчина, которые принесут удачу, а не женщина, чей приход был нежелателен. В тот же *Святы вечер* нужно было обвязать железной цепью ножки стола, на котором стоял рождественский хлеб *Кречун*, чтобы скотина велась и держалась дома. Иногда на цепь вешали замок и закрывали его, чтобы никакой нечистый дух не смог проникнуть в дом. Кречун надо было хранить в доме до Нового года, а на *Василля* его несли «купать» в реке, а потом катали по дому, гадая о судьбе хозяина: если хлеб упадет лицом вверх, то хозяин будет жить, если наоборот – умрет.

Тканье и прядение относятся к числу действий, отмеченных в народной культуре множеством запретов и предписаний. В Колочаве причиной засухи считались недотканые мартовские кросна. Чтобы вызвать дождь, надо было разобрать эти кросна и заново доткать. Необходимость соблюдения правил поведения во время тканья объясняется опасением появления вредоносного духа и наказания с его стороны. В роли персонажа, контролирующего пряденье, в Колочаве выступает *святая Варвара*. В сюжете одной былички в свой праздник она приходит в дом к женщине, которая решила прясть, нарушая запрет, чтобы наказать ее (задушить). Но женщине хитростью удается спастись: она выходит в сени, продолжая крутить веретено, выпроваживая таким образом опасного духа.

Наиболее строго соблюдаются и остаются актуальными запреты и предписания, связанные с похоронно-поминальной обрядностью. Часто они трансформируются, приспособливаясь к реалиям новой жизни. Так, например, в селе считают опасным обгонять на легковой машине похоронную процессию, чтобы не попасть в гроб раньше покойника.

Покойник лежит в доме три дня, его нельзя оставлять одного. Рядом с ним две ночи всегда кто-то сидит и молится. Обычно через два часа после смерти покойника обмывали, одевали в новую одежду, а старую или отдавали бедным, или сжигали. Воду от омовения покойного старались выливать в такое место, где никто не ходит. Иначе человек, наступивший на это место, тяжело заболит (*зашол у мэртву воду*). Там же закапывали гребень, мыло и бритву, использованные при обмывании. Могилу нельзя было копать родственникам, это делали соседи или специальный человек (*гробарь*). Не копали заранее, чтобы могила не осталась открытой на ночь. Тогда будут умирать еще люди. Тем, кто копал землю, дают поесть прямо на кладбище, а потом,

вернувшись домой, родственники покойного приглашают всех на поминки (*комашня, вечеря*).

В Колочаве до сих пор сохранились «игры при покойнике». Специально в дом к умершему приглашалась молодежь (*кликали на оприведя*), которая веселилась в комнате (*бавляются*), где лежал покойник. Разрешались тихие игры, например целование (игра называлась *коплю колодец*: кто тебя вытянет, с тем и целуешься; тех, кто отказывался целоваться, били ремнем), смех, шутки с покойником (к пальцу его руки и к окну привязывали нитку; когда окно открывалось, рука поднималась, пугая присутствующих девушек). Чтобы избавиться от страха, надо было подержать покойного за левый мизинец.

Если у женщины умирал первый ребенок, ей запрещалось идти на кладбище хоронить его, в противном случае – все последующие дети будут умирать.

Бережно охраняли новорожденного ребенка. От «сглаза» на окно ставили красный цветок или завязывали красную ниточку на левую ручку младенцу. В колыбель клали чеснок, железные предметы, чтобы дитя не плакало. Поведение приходящих в дом было строго регламентировано, чтобы избежать сглаза. В дом пускали только близких родственников, на некрещеного ребенка запрещено было смотреть. Нельзя было подходить к младенцу женщине в период месячных (*прання*), иначе у ребенка на лице будут пятна и прыщи; запрещалось подходить с зажженной сигаретой. Покидая дом, гости должны были оторвать ниточку от своей одежды и оставить ее в колыбели ребенка, чтобы не «унести его сон» (*не понесе спання*).

Вскоре после рождения ребенка старались его окрестить, так как смерть некрещеного новорожденного считалась грехом. Таких детей хоронили за оградой кладбища. Чтобы они не приходили после смерти, им «давали имя». В гроб им клали «работу»: мальчику – нож и лопату, девочке – веретено и кудель.

На крестины ребенку обязательно давали в подарок *крижмо* (белую пеленку или костюмчик). Считалось, что ребенок и крестная мать будут страдать на том свете, если не подарят/получат этот дар. Ребенок будет ходить там голый, будет плакать и просить *крижмо*. Ему нечего будет надеть на «воскресение» (из мертвых). Поэтому нарушенное предписание стремились исправить даже во время похорон – в гроб умершему клали не подаренное вовремя *крижмо*.

Несколько рассказов посвящено неизбежности, предопределенности судьбы человека, которую дают ему ангелы сразу после рождения. Наиболее распространена легенда о солдате, попросившемся переночевать в дом к беременной женщине, которая родила в ту же ночь девочку. Солдат услышал, как ангелы определили ее ему в жены,

выкрал ребенка и оставил его на дороге на плетне. Ребенка нашли, вырастили, и солдат женился на той самой девушке, о чем он узнал лишь спустя много лет по шраму на ее животе от кола на заборе, на который он ее подвесил. Мораль этой истории («от судьбы не уйдешь») информантка сформулировала так: «Што те суждено, што тоби судят Господь и ангел, то твое мае быти».

Множество предписаний определяли поведение роженицы до 40-го дня, когда она получала очистительную молитву. До этого момента ей запрещалось выходить ночью из дома, переходить другим дорогу, переступать через межу, месить и выпекать хлеб, тем более пасхальный (*паску*); ходить в церковь. Подобные запреты были призваны обезопасить жизнь новорожденного и его матери в тот период времени (до 40 дней), когда они остаются наиболее уязвимыми для нечистой силы.

Очень внимательно в с. Колочава следили за коровой, чтобы ведьма (*борсоканя*) не отобрала у нее молоко. Самым опасным днем считалась пятница перед Ивановым днем. Хлев на ночь запирали, мазали вымя коровы освященным чесноком, рассыпали мак, приговаривая: «Тогда сможешь отобрать у коровы молоко, когда мак соберешь». Когда корова отелится, ничего из дома не давали (ни денег, ни продуктов), иначе у коровы могут отобрать молоко. Также запрещалось что-то давать из дома по возвращении от знахарки, лечившей недуг человека, – может прийти злой человек, наславший болезнь, и что-то просить.

Особые предписания в отношении поведения людей связываются с опасным пространством – местами обитания вредоносных духов (лес, река, поле, перекресток, кладбище), а также с домом в ситуации контактов с домашними духами (домовым) или с умершими родственниками. Но самым важным фактором, актуализирующим правила и нормы поведения, являются временные категории. Любая повседневная деятельность человека могла стать нежелательной, если совершалась в неурочное время.

Так, общим является запрет выходить на улицу около 12 часов ночи, в самое опасное время разгула нечистой силы. Одна информантка поведала нам, что вышла на двор в 12 часов ночи, будучи родильницей, т.е. наиболее подверженной влиянию злых духов, не получив еще очистительной молитвы, и увидела полный двор собак. И объяснила нам, что после полуночи по улицам бродит нечистая сила, которую она и увидела, нарушив запрет.

Некоторые тексты могут содержать прямое нравоучение или предписание поведения в определенных местах. Согласно народным представлениям, между селами, на границах сел обитали невиди-

мые женские существа *поветрули*, появившиеся в виде ветра, вихря, которые могли причинить зло парням, девушкам и женщинам, находившимся в поле. Матери девкам наказывали: «Не ходи в поле, схватит тебя поветруля, задушит тебя, *зробит погано* – можешь умереть, станешь калекой». Детей же пугали ведьмой, запрещая им ходить в растущий горох и фасоль, чтобы дети их не ели: «Не ходи в боб, там босорка сидит, тебя схватит» или «Не ходи в бобы, нехарь там». Чтобы дети не ходили на речку купаться, им говорили: «Упири там сидят, поедят вас». Запрещалось также купаться в реке до *Ивангля*, Ивана Купала, а то змея укусит.

Есть в селе и около него много «плохих» мест, где люди боятся появляться около полуночи, иначе нападёт *ночник*, *нечистяк* (черт). Много быличек рассказывают о мостах над речкой (*Драчу-мосток*, мосток в Брадульцах и др.), где «шось було», водились *нечистякы* (могли являться в образе человека, мальчика в красной одежде, собаки, коня, ветра) и где запоздавших путников что-то долго «водило», после чего они появлялись ободранные, поцарапанные и ничего не помнящие. О таких в селе говорили: «Борсокани ся на тоби носили» или «На тоби ся бесици носили». В другой быличке женщина долго косила, шла ночью мимо речки и увидела двух детей в красных колпачках, играющих у реки. По словам информанта, это была нечистая сила.

В лесу также известны страшные места, куда человеку и скоту нельзя было ходить, так называемые *блудні міста*, *блудні ліс*. Там хозяйничал леший (*хашчовік*), обладавший огромной силой, который мог забрать к себе или уничтожить попавшего туда человека или корову. Считали, что в лесу есть злой дух *блудник*, который «водит» в ночи запоздавших путников.

Местом обитания нечистых духов были и заброшенные старые дома, где произошло самоубийство, ссора (*нечиста хыжа*). Считалось, что в таком доме живёт домовый (*домовык газдуе*), всегда злой. Его нередко видят на улице у дома, он гремит в доме в полдень и в полночь. Мог появляться в виде черного кота. Домовым считали и змею, живущую рядом с домом.

Тем, кто селился в таком доме, домовый причинял вред, шумел, переворачивал мебель и посуду. Чтобы избавиться от нечистого духа, надо было разобрать дом и сжечь его. Один домовик каждый день приставал к женщине, чтобы дала ему такую работу, которую он не сможет сделать. Она взяла кудрявый волос и сказала: «Когда его выпрямишь, тогда я буду твоя». Так он оставил ее в покое.

Функции традиционного домового в с. Колочава выполняла ласка. В селе считали, что надо было покупать корову такого же окраса, как

и живущий около дома зверек (рыжий, черно-белый), тогда и «скотина будет вестись».

Черта можно было вывести самому. Для этого необходимо было за 9 дней до Пасхи взять последнее снесенное курицей яйцо (*зносок*), носить его под левой мышкой, а в полночь, когда люди в церкви запоют «Христос воскрес», хозяин яйца должен сказать: «И мой воскрес!» Тогда из яйца вылупится чертик. Он будет приносить своему хозяину богатство, но за это заберет его душу и все время будет требовать новой работы, иначе будет душить хозяина. Поэтому обычно *зносок* не ели, а перекидывали через дом, чтобы куры неслись в хозяйстве.

Нечистый мог звать ночью за окном голосом близкого человека, выкликая имя, а потом заманивая в лес и водя там длительное время. Так, у одной женщины сын ушел в армию, она очень печалилась о нем и однажды ночью услышала, будто он кричит, зовет ее. Она вышла из дома, пошла на голос и всю ночь ходила, все ноги были в крови. Говорили, что «выкликало ее». Другую женщину по ночам звал умерший муж. Она боялась выходить из дома, зажигала свечу. О ней также говорили, что «кликало и вон».

Известны в Колочаве и поверья о «ходячих» покойниках. Таких людей называли *дводушниками*. Считалось, что они имеют две души или два сердца, благодаря чему могут оживать после смерти. Опознать их могли еще и по теплу, сохранявшемуся в мертвом теле, которое не застывало. Они могли приходить в дом к своим родственникам, вредить им, губить их или скот (например, в одной быличке покойник погубил несколько молодых девушек из своего рода, после чего люди поняли, что он *борсокунь* (ведун), и вбили острый колышек ему в гроб) или, наоборот, помогать (к женщине являлся умерший муж и делал по ночам всю работу по хозяйству, но она его не видела, в противном случае он бы ее задушил). Чтобы избавиться от «ходячего» покойника, 12 человек должны были пойти ночью на кладбище, вскрыть гроб, разрубить тело покойника и закопать его обратно. Священник мог при похоронах «запечатывать» гроб святой водой. Иногда в качестве превентивной меры в гроб клали запертый на ключ замок. А ведьм хоронили в гробу, который был обвязан железной цепью, закрытой на замок, или замок клали в руки, а ключ не давали. Маком посыпали дорогу от дома до могилы, чтобы ведьма не ходила.

В другой быличке покойница жена приходила к мужу по ночам, вылизывала скотину в хлеву. Земля не принимала ее за то, что при жизни она никогда не подавала бедным. Однажды люди подстерegli ее в хлеву, и тогда она призналась, за что наказана «ходить», и сказала, что спасти ее душу можно, только отслужив за нее в церкви 12 служб.

Приходить к живым могли не только покойные родственники, но и чужие. Накануне Рождества одна женщина вышла ночью искать мешок для муки, а к ней зашел в старую хату покойный венгр, которого она знала раньше, и спросил, где хозяин. Та ответила, что в хате, и пошла с ним обратно в дом. Информантка пояснила, что женщина так могла привести в дом нечистую силу (*нечистяка бу привела*). А она потом испугалась, увидев, что на снегу только ее следы. Женщина нарушила несколько запретов (выходить из дома ночью, накануне большого праздника, находиться близко к нечистому месту/дому, говорить с нечистой силой) и сама спровоцировала контакт с демонологическим персонажем.

Дводвушником считали также человека-волка (*вовкун*). Лишь в одной из многочисленных быличек о муже-вовкуне, явившемся супруге во время сенокоса в виде волка и разодравшем ее красную рубаху, по ниткам которой она его и распознала, даются указания о том, как можно обезопасить себя или вылечить его. Жена отказалась жить с таким мужем, пошла в церковь и рассказала все священнику, который *вовкуна* «отчитал».

Таким образом, описанные нами ситуации соблюдения или нарушения запретов и предписаний связаны с различными сферами традиционной культуры. В первую очередь это регламентации поведения, связанные с календарными праздниками. В этом случае запреты основывались на страхе перед стихийными природными бедствиями и призваны были предотвратить кару, возмездие (в виде погубленного урожая, уничтоженного результата труда или болезни/увечья) за нарушение табу на работы (домашние или сельскохозяйственные) со стороны природных или высших сил. Иногда мифологические персонажи становятся вершителями «правосудия», приходя к тем, кто нарушает запреты, чтобы наказать их (например, Варвара).

В других случаях соблюдение определенных правил поведения является способом защиты человека от нечистой силы и пришельцев с «того света». Предписания следует соблюдать и для того, чтобы не встретить нечистую силу (не ходить в опасные места, не выходить из дома после полуночи), и для того, чтобы ее обезвредить (не отзываться на «знакомый» голос и собственное имя, не открывать дверь) или не навредить ей.

Третья группа предписаний связана с обеспечением будущего благополучия, здоровья людей и плодovitости скота и его защиты.

Разумеется, представленные в статье материалы о запретах и предписаниях, функционирующих в с. Колочава, не являются исчерпывающими, а поставленная в заглавии проблема требует дальнейшего изучения.

Литература

- Виноградова 2006 – *Виноградова Л.Н.* Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 214–235.
- Плотникова 1996 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
- Толстая 2000 – *Толстая С.М.* Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 9–34.
- Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 311–316 (Преступление и наказание в свете мифологии).
- Узенёва 2008 – *Узенёва Е.С.* Этнолингвистические материалы с юго-западной Украины (с. Устерики, Верховинский район, Ивано-Франковская область) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. Памяти Г.П. Клепиковой. М., 2008. С. 323–247.

В. Я. Петрухин

*ПОЖИРАТЕЛИ МАТЕРИНСКОГО МОЛОКА
У ПСЕВДО-КЕСАРИЯ: ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЙ
МОТИВ ИЛИ «РЕЛИГИОЗНЫЙ НАВЕТ»?*

Фрагмент антиастрологического трактата «Диалоги» («Ответы на вопросы») византийского автора – монаха середины VI в. Псевдо-Кесария, посвященный обычаям варварского населения Дуная, в том числе обычаям славян, содержит эпатарующие подробности, заслуживающие детального обсуждения в современных комментариях. Приведем этот фрагмент, помещенный в Своде древнейших письменных известий о славянах в переводе и с комментариями С.А. Иванова (Свод 1: 251–259):

А как же [могло случиться, что] находящиеся в другом поясе (климатической зоне. – *В.П.*) склавины и фисониты (обитатели Фисона – Дуная), называемые также данувиями, – первые с удовольствием поедают женские груди, когда [они] наполнены молоком, а грудные младенцы [при этом] разбиваются о камни, подобно мышам, в то время как вторые воздерживаются даже от общепринятого и безупречного мясоедения? Первые живут в строптивости и своенравии, безначалии, сплошь и рядом убивая, [будь то] за совместной трапезой или в совместном путешествии, своего предводителя и начальника, питаюсь лисами, и ленными кошками, и кабанам, перекликаясь же волчьим воем. Вторые же воздерживаются от обжорства, а подчиняются и повинуются всякому (Свод 1: 254).

Рассказ (вопрошание) направлен против распространенного астрологического предубеждения, что живущие под одними звездами и в одном «климате» народы обладают одним характером и обычаями. Славяне, в отличие от соседей фисонитов (романизованного населения Дуная? – ср. Свод 1: 255), изображаются дикарями. В таком случае перед нами распространенный стереотип в описании варваров, которым приписывается дикий нрав, противоположный всем известным общественным нормам. Для вящей убедительности такой конструкции в цитируемом фрагменте создается образ гипертрофированно добродетельных фисонитов, отказывающихся от обжорства

и безначалия¹. Усматривать в риторике, обличающей варваров, некие реалии варварского быта было бы рискованно.

Фрагмент из Псевдо-Кесария провоцирует, однако, на поиски таких реалий, что и естественно: наука не располагает текстами собственно славянского «фольклора», самоописания обычаев², приходится руководствоваться данными «извне», опираясь на опыты праславянских реконструкций. Известиям Псевдо-Кесария посвящены специальные работы Ф. Малингудиса (Малингудис 1990) и С. Йорданова (Йорданов 1998), соотносящие их с феноменами славянского быта. Самый «дикий» фрагмент Псевдо-Кесария находит, казалось бы, объяснение в распространенных славянских верованиях. «Поедание грудей» сводится к общеславянским представлениям о порче – отнятии молока у кормящих матерей ведьмами (Малингудис 1990)³. Можно допустить, что до греческого монаха дошли известия о таких славянских суевериях, но контекст его вопрошания не соответствует мотиву порчи: порчу наводят, как правило, ведьмы и другие мифологические персонажи – их зловередные функции подробно проанализированы Л.Н. Виноградовой (Виноградова 2000: 35–39, 58–60). Существенно, что подобные персонажи сохранялись и в собственно византийских суевериях: народ верил в некую Гиллу/Гилу – старуху с огненными глазами и железными руками: она губила новорожденных, вселяясь в их тела и поглощая высасываемое ими молоко (Скабаланович 2004: 250). У нашего древнего автора речь все же идет о каннибализме – уничтожении кормящих матерей, а также младенцев, которых разбивают о камни; скорее, это напоминает стереотипное описание военного разгрома – расправы завоевателей над покоренным населением и его «генофондом». Неслучайно коммен-

- 1 Заметим, что более поздний византийский автор Феофилакт Симокатта (Свод 2: 15–17) приписал тем же славянам чрезмерное миролюбие в начале VI в. – славянские послы не имели оружия и носили с собой лишь кифары (ср.: Петрухин 2010).
- 2 С появлением собственно славянской традиции мотивы приписывания варварам («языкам») неправильного (с христианской точки зрения) поведения сохраняются; см. об обычаях живущих «звериньским образом» племен, «живуще скотьски: убиваху друг друга, ядяху вся нечисто» и т.д. (ПВЛ: 10–11).
- 3 Греческий автор сетует на ограниченность доступного фольклорного материала; ныне с изданием этнолингвистического словаря «Славянские древности» (СД) возможности праславянских реконструкций значительно расширились – см., в частности, статьи *Грудь* (СД 1: 563–566), *Отбирание молока* (СД 3: 584–588).

таторы Псевдо-Кесария приводят рассказ византийского историка конца X в. Льва Диакона (История 9.6: 78) о войне с росами и жертвоприношении, совершенном росами (русью) при кремации павших в битве с ромеями – они закололи «множество пленных мужчин и женщин», задушили несколько грудных младенцев и петухов, которых утопили в водах Дуная.

Военный контекст представляется очевидным и в рассказе Псевдо-Кесария: быт славян сопровождают убийства – даже предводители⁴, перекликаются же они волчьим воем. Объединение славян напоминает «мужской союз» (ср.: Галямичев, Михайлин 2003; Йорданов 1998). Мотив волчьего воя, возможно, отсылает к «каннибальскому» мотиву, ибо в нем усматривают свидетельство оборотничества – ликантропии, общеславянского верования в волколаков, волков-оборотней (ср.: Йорданов 1998; СД 1: 418–420). В славянской традиции боевая перекличка – волчий вой приписывается обычаям степняков (ср. об утрах в Житии Константина – БЛДР 2: 36; о половцах – ПВЛ: 115). Однако вера в волков-оборотней – общеевразийский сюжет, упоминание же о каннибальском пожирании груди на Балканах распространено в книжности не только в отношении славян – Стефан Византийский приписывает этот обычай хабаренам, а Иероним – аттикотам (Свод 1: 257, прим. 5).

Впрочем, «архетипически» этот мотив можно возвести к античным истокам (заметим, что Лев Диакон именовал языческие обычаи росов «эллинскими»): ср. миф о Ликаоне – царь Аркадии пожелал испытать божественный статус явившегося к нему в облике странника Зевса и подал к столу мясо некоего юноши; спасаясь от молний разгневанного громовержца, Ликаон превратился в волка; обряд умерщвления младенца и каннибальской трапезы, по легенде, сохранился у аркадских пастухов – вкусивший человечины должен был выть по-волчьи и на несколько лет превращался в волка (Аполлодор III, 8,1; Грейвс 1992: 102–104). Переходный статус волка-оборотня (в том числе пресловутых берсерков – см. о формировании их образа: Либерман 2005) возвращает нас к военному контексту упоминания славянских обычаев Псевдо-Кесарием: война в архаической картине мира воспринималась как «переходный обряд», подобный жертвоприношению (см. в индоевропейской ретроспективе – Lincoln 1991: 131 ff.). Этот контекст едва ли позволяет усматривать в Псевдо-Кесарии первого славянского

4 И этот мотив вызывает исторические ассоциации, отсылающие к сюжету «золотой ветви», ритуализованному убийству вождя (Свод 1: 258, прим.11), хотя сам сюжет носит скорее мифопоэтический характер, чем восходит к неким ритуальным действиям (ср.: Petrukhin 2004).

фольклориста, скорее, он использовал не славянский фольклор, а собственные стереотипы при описании вторгшихся на Балканы варваров.

Современная фольклористика подтверждает эту доминанту – приписывание «варварам» диких обычаев с использованием для их интерпретации собственных архаических суеверий. Уже в новое время немецкий путешественник барон Август Гакстгаузен, побывавший в России в 1843 г., составил описание кровавого причастия русской мистической секты (хлыстов), которые якобы предаются при радениях свальному греху. В недавней монографии А.А. Панченко (2002) приводит это описание в характерной главке «“Чужая вера” и “кровавый навет”»: на пасхальном богослужении в честь Божьей Матери радеющие укладывают в ванну соблазненную ложными посулами и связанную пятнадцатилетнюю девицу, которой отрезают левую грудь (быстро останавливая кровь), которую нарезают для причастия. Девушку сажают на престол (как Богородицу) и начинают оргию: дети, рожденные от свального греха, считаются зачатými по наитию святого духа, искалеченные девицы почитались «святыми».

Согласно иным «свидетельствам», полученным от хлыстовской «богини Авдотьи» уже в 1864 г., после избрания «богородицы» и рождения «христосика» от свального греха младенца приносили в жертву, имитируя крестную смерть Христа – пронзали левый бок «копием», сцеживая кровь в причастную чашу. Дальнейшее описание имеет, как представляется, непосредственное отношение к сказочному фольклору: тельце младенца на противне помещают в печь, затем толкут пестом в ступе для причастия – Гилу здесь явно сменяет Баба Яга, пожирательница детей. Впрочем, такие же ритуалы в Средние века приписывались еретикам богомилам (евхатам) византийским автором М. Пселлом (XI в.; см.: Оболенски 1998:130). Естественным представляется сопоставление этого «фольклора» с распространенным в Средние века (а в России и в Новое время) «кровавым наветом» против евреев, сконструированным на основе собственного религиозного опыта и инвертированного образа чужой веры (Панченко 2002: 154–170; Кацис 2006: 360–375) и т.п.⁵ Тот же культурный механизм по-

5 Наветы, приписывающие сектантам (карпократианам, маркионитам) свальный грех и принесение в жертву рожденных от него детей, распространились еще в эпоху формирования христианской ортодоксии (Хвольсон 2010: 291–292). «Щадящим» религиозным наветом, связанным с «реалиями» этой заметки, можно считать донесенный до папы Иннокентия III рассказ, что на Пасху евреи заставляли кормилиц-христианок сцеживать молоко в отхожее место (Стоу 2007: 317–318).

родил текст Псевдо-Кесария: нет оснований возводить хлыстовские радения, даже в качестве пережитка⁶, к обычаям праславян.

Литература

- Аполлодор – *Аполлодор*. Мифологическая библиотека / Изд. подгот. В.Г. Борухович. Л., 1972.
- БЛДР 2 – Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. XI–XII века. СПб., 1999.
- Велецкая 1978/2003 – *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978/2003.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Галямичев, Михайлин 2003 – *Галямичев А.Н., Михайлин В.Ю.* Государственная власть и традиции воинских мужских союзов в славянском мире (к постановке проблемы) // Логос 4–5. 2003. С. 234–242.
- Грейвс 1992 – *Грейвс Р.* Мифы древней Греции. М., 1992.
- Дандес 2003 – *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003.
- Йорданов 1998 – *Йорданов С.* Славини и фесонити от «Диалози» на Псевдо-Кесарий и феноменът на ликантропията в славянското общество от времето на Великото преселение на народите // Славистични проучвания. Сборник в чест на XII международен славистичен конгрес. Велико Търново, 1998. С. 73–78.
- Кацис 2006 – *Кацис Л.Ф.* Кровавый навет и русская мысль: историко-теологическое исследование дела Бейлиса. М.; Иерусалим, 2006.

6 Энтузиаст кровавого навета В.В. Розанов возводил обряды сектантов к античным мистериям, а еврейский кровавый ритуал – к культу Ваала и Астарты (см. Кацис 2006: 306, 341–344). Реликты эволюционистских конструкций XIX в. имеют распространение в современной отечественной историографии, преимущественно среди адептов т.н. исторической школы, напрямую возводящей фольклорные (эпические) сюжеты к древним историческим реалиям. К этим реликтам относятся переиздаваемые книги Н.Н. Велецкой (Велецкая 1978/2003), интерпретирующей обычай уничтожения карнавалных чучел типа Костромы и Купалы как пережитки обряда убийства стариков у славян, или книга И.П. Русановой и Б.А. Тимощука (Русанова, Тимошук 1993/2007), где человеческие останки, обнаруженные на разоренных древнерусских поселениях, интерпретируются как свидетельства человеческих жертвоприношений, сохранившихся в юго-западной Руси и в христианскую эпоху. Ср. об этнографических конструкциях, усматривающих реальные основы под «религиозными наветами»: Дандес 2003: 204–230; Панченко 2002: 159 и сл.

- Лев Диакон – *Лев Диакон. История* / Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1988.
- Либерман 2005 – *Либерман А.С.* Германисты в атаке на берсерков // Древнейшие государства Восточной Европы 2003. М., 2005. С. 119–131.
- Малингудис 1990 – *Малингудис Ф.* К вопросу о раннеславянском язычестве: свидетельства Псевдо-Кесария // Византийский Временник. М., 1990. Т. 51. С. 86–91.
- Оболенски 1998 – *Оболенски Д.* Богомилите: студия върху балканското новоманихейство. София, 1998.
- Панченко 2002 – *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- ПВЛ – Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996.
- Петрухин 2010 – *Петрухин В.Я.* Славяне и Русь – заметка о первой встрече с миром цивилизации // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5–8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. С. 300–303.
- Русанова, Тимошук 1993/2007 – *Русанова И.П., Тимошук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993/2007.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого; М., 1995–. Т. 1–.
- Свод – Свод древнейших письменных известий о славянах / Под ред. Л.А. Гиндина и Г.Г. Литаврина. М., 1991–1995. Т. 1–2.
- Скабаланович 2004 – *Скабаланович Н.А.* Византийское государство и церковь в XI в. СПб., 2004. Кн. II.
- Стоу 2007 – *Стоу К.* Отчужденное меньшинство: Евреи в средневековой латинской Европе. М., 2007.
- Хвольсон 2010 – *Хвольсон Д.А.* О некоторых средневековых обвинениях против евреев. М., 2010.
- Lincoln 1991 – *Lincoln B.* Death, War, and Sacrifice. Studies in ideology and practice. Chicago, 1991.
- Petrukhin 2004 – *Petrukhin V.* A note on the Sacral Status of the Khazarian Khagan: tradition and reality // Monotheistic kingship: the medieval variants / Ed. by Aziz Al-Azmeh, János M. Bak. Budapest; New York, 2004. P. 269–275.

А. Л. Топорков

*МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ДЕРЕВА,
РАСТУЩЕГО ИЗ ЖЕНСКОГО ТЕЛА*

В народных песнях южных и западных славян известен поэтический образ дерева, вырастающего из сердца женщины. Данный мотив неоднократно упоминался в исследованиях о славянском фольклоре (Потебня 1887: 230–233; Илиев 1892: 336–340; Вранска 1940: 152–158). Наиболее подробно его рассмотрели Леопольд Кретценбахер в книге о «Сне Богородицы» в словесности южной, центральной и восточной Европы (Kretzenbacher 1975: 6–7, 36–63) и Деян Айдачич в статье о чудесном дереве в народных песнях балканских славян (Ајдачић 2004: 226–243).

Интересующий нас мотив имеется, например, в сербской песне из Герцеговины, опубликованной В.С. Караджичем в 1866 г.:

Сан пречисте Госпођа

Санак снила пречиста Госпођа,
Ће јој расте по крај срдца дрвце,
У ширину по свему свијету,
У висину до ведрога неба.
Том' се санку досјетит' не море,
Но отиде брату Василији:
«Ноћас сам ти чудан сан саснила:
Ће ми расте по крај срдца дрвце,
У ширину по свему свијету,
У висину до ведрога неба;
Не могу се досјетити санку».
Василије сестри одговара:
«Секо моја, пречиста Госпођо!
Ласно ти се досјетити санку:
Што ти расте у крај срца дрвце,
То ћеш родит' Христа Бога сина;
Што се дрвце широм расширило

Сон видела Пречистая Госпожа,
Что у нее растет рядом с сердцем дерево,
В ширину по всему свету,
В высоту до ясного неба.
Этот сон разгадать не может,
Но пошла к брату Василию:
«Ночью мне приснился странный сон,
Что у меня растет рядом с сердцем дерево,
В ширину по всему свету,
В высоту до ясного неба;
Не могу разгадать сон».
Василий сестре отвечает:
«Сестрица моя, Пречистая Госпожа,
Легко разгадать твой сон:
Что растет рядом с сердцем дерево,
То родишь Христа Бога сына;
Что это дерево широко раскинулось

И покрило с крај на крај свијета,
 То ће свијет од грејеха спасти;
 Што се дрвце к небу узвисило,
 Са земље ће оцу Богу поћи». (Карацић 1866: 312–313)

И покрыло мир от края до края,
 То мир от греха спасет;
 Что деревцо поднялось к небу,
 С земли он пойдет к отцу Богу».

Данный мотив встречается также в хорватском фольклоре: в песне из Нижнего Загорья говорится о том, что Мария спала под зеленой липой и видела во сне, как у нее из сердца растут три деревца, которые достают до неба; в другой песне Мария заснула под зеленой липой, ей приснилось, как у нее из сердца деревце пустило корни по черной земле, а ветви по синему небу, на верху дерева сидят 3 небесные птицы (Ајдачић 2004: 237).

Сходная ситуация изображается в начале моравской песни:

Usnula, usnula ja Maria v ráji,
 Ja Maria v ráji, v ráji na v kráji.
 Uzdal se ji sniček: z jejího srdečka
 Vyrůstla jí na něm krásna jablonečka;
 A tak krásna byla – celý svět zakryla.
 (цит. по: Илиев 1892: 337)

Уснула, уснула Мария в раю,
 Мария в раю, в раю на краю.
 Приснился ей сон: из ее сердечка
 Выросла на нем красивая яблонька;
 А так красива была – целый свет закрыла.

В болгарском фольклоре известны многочисленные песни о сне Богородицы или персонифицированной Недели (Воскресенья) с описанием чудесного дерева, однако оно вырастает не из сердца Богородицы, а около того места, где она спит, посреди земли, в Божьем раю и т.д. (Илиев 1892: 337–340; Вранска 1940: 152–158).

В русских вариантах «Сна Богородицы» Божья Мать спит «во церкви во соборной», «во горах во пещерах», в церкви на престоле или за престолом, в раю, «под святым под древом кипарисным»; Христа распинают на кипарисе, который вырос над Иорданом, или на трех деревьях: певге, кедре и кипарисе (Бессонов 1864: 175–209, № 605–620; Бучилина 1999: 188, 190–193, 387, 391–392). В польских «молитовках» на сюжет «Сна Богородицы» Мария может спать под явором (Kotula 1976: 145), однако мотив чудесного дерева, вырастающего из ее тела, отсутствует.

Таким образом, интересующий нас мотив, насколько нам известно, встречается в сербских, хорватских и моравских песнях на сюжет «Сна Богородицы», хотя сам этот сюжет известен гораздо шире; в частности, он популярен у русских, украинцев и поляков. Такая география распространения мотива наводит на мысль о том, что он мог проникнуть к славянам с запада, например из Германии или Италии.

А.Н. Веселовский опубликовал «Сон Богородицы», извлеченный им из итальянской рукописи XIV в., и португальский, записанный

на Азорских островах (Веселовский 1876: 348–349). По мнению немецких исследователей, сюжет «Сна Богородицы» мог возникнуть в Италии в XIV в.; сначала он основательно распространился на романском юге (включая Иберийский полуостров), а не позднее конца XVI в. перешел в немецкую языковую область (Hain 1973: 278; Kretzenbacher 1975: 8). В 1602 г. Николаус Бейтнер включил в свое издание церковных песнопений гимн с фрагментом на сюжет «Сна Богородицы»:

Und unser lieben Frawen /
der traumet jhr ein traum /
Wie unter jrem Herten /
gewachsen wär ein Baum /
Kirieleison. /

И нашей любимой Богоматери,
которой снится (ее) сон,
Как под ее сердцем
выросло дерево.
Господи помилуй.

Und wie der Baum ein schatten gäb /
Wol uber alle Landt /
Herr Jesu Christ der Heylandt /
Also ist er genannt /
Kirieleison. /

И как дерево распростерлось
Кроной над всей землей,
Господом Иисусом Христом Спасителем
Стало быть, назван он.
Господи помилуй.

(Kretzenbacher 1975: 6–7)

(Пер. Т.В. Говенько)

Итальянские картины с сюжетом «Сон Богородицы». Косвенные свидетельства о версиях «Сна Богородицы», известных в Италии XIV–XV вв., дают иконографические источники. Две картины на сюжет «Сна Богородицы» («Sogno della Madonna»), написанные между 1365 и 1380 гг., принадлежат кисти художника Simone dei Crocefissi (ок. 1330–1399). Одна из них хранится в Национальной Пинакотеке в Ферраре (инв. № 57)¹; вторая выставляется в настоящее время в Национальной галерее в Лондоне (инв. № L1030)². По-видимому, обе картины были написаны для алтаря церкви в родном городе художника Болонье.

На первой картине в центре изображена кровать, на которой спит Богородица с нимбом вокруг головы, подложив правую руку себе под щеку, а левую вытянув вдоль тела. Из живота Мадонны поднимается ствол дерева, на котором распят Христос. Ноги Христа прибиты к стволу дерева, а руки раскинуты в стороны и вверх

1 С репродукцией картины можно познакомиться в интернете: <http://www.myartprints.co.uk/a/crocefissi-simone-de/the-dream-of-the-virgin.html>

2 Электронный адрес в интернете: <http://www.nationalgallery.org.uk/.../simone-dei-crocefissi-dream-of-the-virgin>

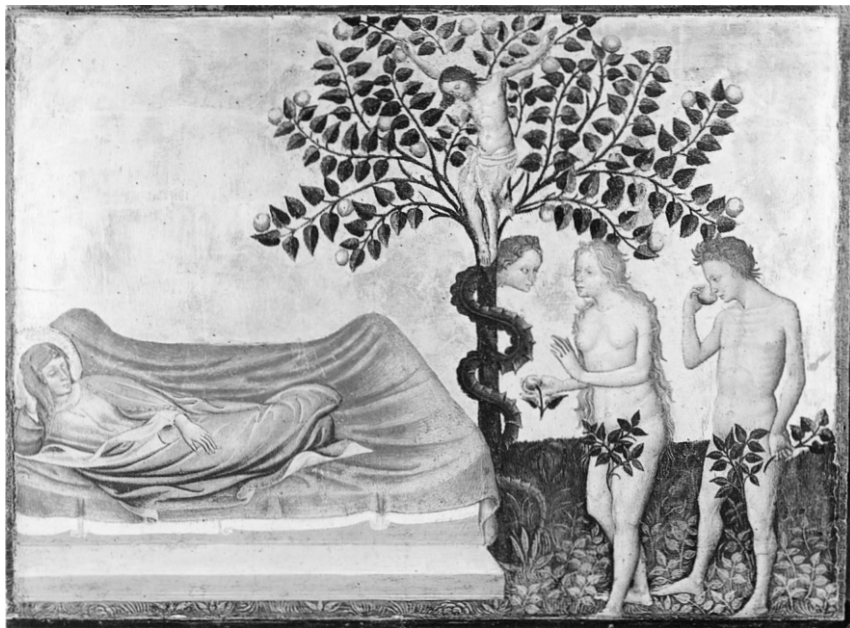
иприбиты к ветвям. Внизу под кроватью изображен отверстие ад в виде пещеры и две поваленные друг на друга двери; из пещеры выходят Адам и Ева, причем Адама держит сверху за левую руку некая рука, которая спускается от кровати, на которой лежит Мадонна, и находится примерно на той же вертикальной линии, что и ствол дерева. Справа в ногах Мадонны сидит девушка, которая держит в руках открытую книгу. Слева и справа по сторонам изображены условные постройки. Крона дерева и фон написаны золотом. Крона обведена сверху линией в форме полукруга или радуги, которая отделяет крону от более светлого золотого фона в верхней части картины.

Сюжет картины может быть понят следующим образом. Мадонне снится, что из ее живота вырастает чудесное золотое дерево, на котором распят Христос. В нижней части картины представлено изведение праотцев из ада; рука, которая ведет Адама, очевидно, принадлежит Христу; двери, лежащие на земле, – поверженные врата ада. Девушка, читающая книгу, возможно, сама Мадонна в сцене Благовещения. Таким образом, картина включает в себя несколько изображений, которые связаны общим сюжетом «Сна Богородицы»: Мадонне снится, что из ее тела растет дерево, на котором распят Христос, что она получает божественную весть (если девушка с книгой действительно символизирует Благовещение) и что Христос спускается в ад и выводит оттуда праотцев.

Картина из Национальной галереи в Лондоне имеет сложную форму и заострена кверху. Внизу на переднем плане стоит широкая кровать, покрытая красным одеялом. На ней лежит спящая Мадонна, положив правую руку на грудь, а левую вытянув вдоль тела. Из груди Мадонны поднимается кверху дерево с широко раскинутыми ветвями. На дереве распят Христос, который высоко поднял раскинутые в стороны руки. На вершине дерева изображено гнездо, в котором сидят несколько птенцов и пеликан, раздирающий себе клювом грудь (известный символ Христа). По сторонам от дерева между руками Христа и гнездом висят в воздухе два серафима с ярко-красными крыльями. Внизу у кровати слева сидит девушка, которая правой рукой держит перед собой открытую книгу, а левой подпирает щеку.

При общем сходстве сюжета и отдельных деталей картины имеют многочисленные различия. Например, на первой дополнительно к основному сюжету изображены Адам и Ева, а на второй – гнездо с пеликаном, терзающим себе грудь.

Третья картина на сюжет «Сна Богородицы» («Sogno della Vergine») принадлежит кисти художника Michele di Matteo Lambertini



Микеле ди Маттео Ламбертини (1410–1469). Сон Мадонны («Sogno della Vergine»). Италия, Болонья. Городской музей в Пезаро.

(1410–1469, Bologna); хранится в Городском музее в Пезаро³. Слева на кровати, покрытой красным покрывалом, спит Мадонна с нимбом вокруг головы. В ногах Мадонны, ближе к правому краю картины, стилизованная яблоня, крона которой поднимается до верхнего края картины. Вокруг дерева обвивается змей с женской головой. В кроне яблони распят Христос, ноги которого прибиты к стволу дерева над туловищем змея у его головы, что может быть прочитано как попирание ногами змея. Справа от яблони обнаженные Адам и Ева; при этом низ живота у обоих прикрыт ветками кустов, которые поднимаются снизу. Змей и Ева повернуты к зрителю таким образом, что их головы расположены на одном уровне, а взгляды устремлены друг на друга. Ева держит яблоко в правой руке, которая согнута в локте и обращена к змею; левая рука Евы приподнята и также обращена к змею. По-видимому, изображен момент, когда змей убеждает Еву попробовать яблоко, а та еще сомневается, следует ли ей это делать. Адам также

3 Пользуюсь случаем поблагодарить А.Е. Махова, который сообщил мне об этой картине. С ней можно познакомиться в Интернете: <http://www.fondazionerossini.org/fileadmin/grpmnt/5627/Hercolani/4547.jpg>

держит яблоко в правой руке, которая полусогнута и поднята кверху таким образом, что яблоко находится на уровне его рта. Картина имеет золотой фон. В нижней части справа на земле условно изображена богатая растительность.

В отличие от картин Simone dei Crocefissi, о которых говорилось выше, здесь отсутствует наш мотив: дерево вырастает в ногах спящей Марии, у кровати, на которой она лежит, а не из ее туловища. Однако в целом, несомненно, имеется в виду бьяяаяяаяяаяяаяяаяяаяяаятот же самый сюжете.

Предыстория сюжета о чудесном дереве. В «Истории» Геродота (484–425 до н.э.) рассказывается о том, что матерью Кира Великого (род. ок. 593 до н.э.) была дочь мидийского царя Астиага (Иштувегу) Мандана. «Как раз в первый же год после женитьбы Камбиса на Мандане Астиаг... увидел сон: ему приснилось..., что *из чрева его дочери выросла виноградная лоза и эта лоза разрослась затем по всей Азии**. Об этом видении царь... сообщил снотолкователям и затем повелел послать в Персию за своей дочерью, вскоре ожидавшей ребенка. По прибытии дочери Астиаг приказал держать ее под стражей и хотел погубить новорожденного младенца. Снотолкователи-маги объяснили ему сон так: сын его дочери будет царем вместо него» (Геродот 2007: 50; пер. Г.А. Стратановского)⁴. Примерно так же эту легенду воспроизводит Юстин (Юстин 2005: 42). Согласно Ктесию, вещий сон увидела мать Кира, а не его дед (How, Wells 1912: 107).

Параллель к легендарным рассказам о сновидении, предшествовавшем рождению Кира, имеется в «Фастах» Овидия, в мифе о зачатии Рема и Ромула, основателей Рима. Весталка Сильвия спустилась утром к реке и задремала у воды, где ею овладел Марс. Проснувшись, Сильвия вспоминает свой сон:

У илионских огней я была, когда вдруг соскользнула
 Долю повязка моя пред священным огнем.
 Тут одинаково две из нее, удивительно, пальмы
 Выросли вдруг, и одна выше другой поднялась,
 И обняла целый мир могучими тотчас ветвями,
 И досягнула до звезд пышной вершиной своей.

(Овидий 1994; пер. Ф. Петровского)

* Курсив мой — А. Т.

⁴ Об этом эпизоде «Истории» Геродота и его фольклорных параллелях см.: Клинггер 1903: 32–55; Schubert 1890.

Сходный мотив встречается также в древнеисландских сагах в повествовании о первом короле Норвегии Харальде Прекрасноволосом. В «Саге о Хальвдане Черном», включенной в «Круг земной» Снорри Стурлусона, сообщается о сновидении его матери: «Рагнхильд снились вещие сны, ибо она была женщиной мудрой. Однажды ей снилось, будто она стоит в своем городе и вынимает иглу из своего платья. И игла эта у нее в руках выросла так, что стала большим побегом. Один конец его спустился к земле и сразу же пустил корни, другой же конец его поднялся высоко в воздух. Дерево чудилось ей таким большим, что она едва могла охватить его взглядом. Оно было удивительно мощным. Нижняя его часть была красной, как кровь, выше ствол его был красивого зеленого цвета, а ветви были белы, как снег. На дереве было много больших ветвей, как вверху, так и внизу. Ветви дерева были так велики, что распространялись, как ей казалось, над всей Норвегией и даже еще шире» (Снорри Стурлусон 1980: 40–41; пер. М.И. Стеблин-Каменского).

Объяснение сна дается в «Саге о Харальде Прекрасноволосом»: «Мудрые люди говорят, что Харальд Прекрасноволосый был самым красивым, могучим и статным из всех людей, очень щедрым и горячо любимым своими людьми. В юности он был очень воинствен. И люди думают, что это предвещалось тем, что нижняя часть того большого дерева, которое его мать видела во сне перед его рождением, была красной, как кровь. А то, что выше ствол его был красивым и зеленым, знаменовало расцвет его государства. А то, что верх дерева был белым, предрекало, что он доживет до глубокой старости. Сучья и ветви дерева указывали на его потомство, которое распространится по всей стране. И действительно, с тех пор конунги в Норвегии всегда были из его рода» (Снорри Стурлусон 1980: 66; пер. М.И. Стеблин-Каменского)*.

В Византии данный мотив связывался с биографией императора Василия I Македонянина (правил с 867 по 886 г.), основателя Македонской династии. В его жизнеописании сообщается о том, что «когда Василий I стал императором, тотчас вспомнили, что его матери когда-то приснилось, что из груди ее выросло золотое дерево, осенившее своей листвой целый мир» (Чекалова, Даркевич 2010: 74).

* В своих комментариях к «Кругу земному» М.И. Стеблин-Каменский справедливо отмечает: «Сон, который приснился Рагнхильд, – бродячий мотив. Аналогичный сон снился, например, согласно Геродоту (I, 108), мидийскому царю Астиагу перед рождением персидского царя Кира Великого» (Снорри Стурлусон 1980: 638).

В русской исторической литературе мотив встречается в так называемой «Иоакимовской летописи», фрагменты которой включены в «Историю российскую» В.Н. Татищева. Здесь мотив связывается с образом легендарного новгородского посадника Гостомысла и с сюжетом призвания Рюрика, который, согласно этой версии, был сыном дочери Гостомысла Умилы. У Гостомысла якобы было четыре сына и три дочери; его сыновья погибли в войнах еще при его жизни, а дочери были замужем за соседними князьями. «Единою спячу ему о полудни виде сон, яко из чрева средние дщере его Умилы произрасте древо велико плодовито и покры весь град Великий, от плод же его насысчахуся людие всея земли. Востав же от сна, призва весчуны, да изложат ему сон сей. Они же реша: “От сынов ея имать наследити ему, и земля угобзится княжением его” <...> Гостомысл же, видя конец живота своего, созва вся старейшины земли от славян, руси, чуди, веси, мери, кривич и дрягович, яви им сновидение и посла избраннейшия в варяги просити князя. И приидоша по смерти Гостомысла Рюрик со двумя братья и роды ею» (Татищев 1962: 110). В примечании к этому фрагменту В.Н. Татищев отметил сходство с «Историей» Геродота: «Сему подобное вижу у Геродота, виденное Астиагом, королем мидийским» (цит. по: Толочко 2005: 241, прим. 126). Действительно, «сон Гостомысла с предсказанием о наследниках представляет собой кальку сюжета, известного у Геродота» (Толочко 2005: 241, прим. 126). По мнению А. Толочко, весь этот рассказ, как и «Иоакимовская летопись» в целом, представляет собой плод литературного творчества самого В.Н. Татищева. Во всяком случае ни в каких других текстах о первых русских князьях данный мотив не встречается.

Некоторые выводы. Мотив чудесного дерева, выросшего из тела женщины, в ряде приведенных текстов встроено в сюжет о вещем сне, предсказывающем рождение основателя новой правящей династии. Сюжет открывается следующим эпизодом:

1. Женщина или ее отец видят сон о том, как из ее лона (груди или сердца) вырастают дерево или виноградная лоза и простираются по всему небу. Сон является предзнаменованием того, что ребенок, которого родит эта женщина, станет основателем династии и подчинит землю своей власти.

Далее действие может развиваться по-разному:

2а. Дед преследует своего внука и приказывает убить его; внук чудесным образом избегает смерти (легенда о Кире, Мандане и Астиаге).

2б. Дед убеждает соплеменников призвать на княжение своего внука (рассказ В.Н. Татищева о Гостомысле и Рюрике).

2в. Сон матери истолковывается задним числом, уже после того как ее сын становится королем или императором (рассказ о Харальде Прекрасноволосом и Василии Македоняnine).

Сходный мотив встречается также в особой версии «Сна Богородицы», известной в немецкой и некоторых южно- и западнославянских традициях, а также, судя по иконографии, в Италии XIV–XV вв. Таким образом, перед нами две версии одного и того же сюжета, условно говоря государственно-мифологическая и религиозно-мессианская. Общими у них являются сон о чудесном дереве, которое вырастает из тела женщины, достает до неба и простирает по небу свои ветви, и толкование этого сна как предзнаменования будущей судьбы ребенка. В то же время темы основания династии, государственной власти, а иногда и соперничества между ребенком и его дедом характерны для первой версии сюжета, но отсутствуют во второй. Можно предположить, что мотив «чудесное дерево вырастает из тела женщины» появился в особой версии «Сна Богородицы» под влиянием древней легенды о сне Астиага или матери Кира, – легенды, которая получила широкую известность благодаря ее фиксации у Геродота и Юстина. Впрочем, эта гипотеза нуждается в дополнительном обсуждении⁵.

Литература

- Ајдачић 2004 – *Ајдачић Д.* Прилози проучавању фолклора балканских Словена. Београд, 2004.
- Бессонов 1864 – *Бессонов П.А.* Калеки перехожие: Собрание стихов и исследование. М., 1864. Т. 2. Вып. 6.
- Бучилина 1999 – Духовные стихи. Канты: Сборник духовных стихов Нижегородской области / Сост., вступ. статья, подг. текстов, исслед. и коммент. Е.А. Бучилиной. М., 1999.
- Веселовский 1876 – *Веселовский А.Н.* Опыты по истории развития христианской легенды. III. Сон Богородицы и сводные редакции эпистолии // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. № 4. С. 341–363.
- Вранска 1940 – *Вранска Ц.* Апокрифите за Богородица и българската народна песен // Сборник на Българската академия на науките; Кн. 34. Клон историко-филологичен и философско-обществен, 18. София, 1940. С. 1–208.
- Геродот 2007 – *Геродот.* История / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. М., 2007.

5 За рамками настоящей статьи остались иконографические параллели к рассмотренному мотиву, в частности сюжет «Древо Иессеево».

- Илиев 1892 – *Илиев А.Т.* Растителното царство в народно поэзия, обичаите, обредите и поверията на българите // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892. Кн. 7. С. 311–412.
- Караџић 1866 – Српске народне пјесме из Херцеговине (женске). За штампу их приредио В.С. Караџић. Беч, 1866.
- Клинггер 1903 – *Клинггер В.* Сказочные мотивы в истории Геродота. Киев, 1903.
- Овидий 2007 – *Овидий.* Фасты // *Овидий.* Собр. соч. СПб., 1994. Т. 2.
- Потебня 1887 – *Потебня А.А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 2. Колядки и щедровки. Варшава, 1887.
- Снорри Стурлусон – *Снорри Стурлусон.* Круг земной / Изд. подг. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- Татищев 1962 – *Татищев В.Н.* История российская. М.; Л., 1962. Т. 1.
- Толочко 2005 – *Толочко А.* «История российская» Василия Татищева: источники и известия. М., 2005.
- Чекалова, Даркевич 2010 – *Чекалова А.А., Даркевич В.П.* Культура Византии IV–XII вв. Быт и нравы. Прикладное искусство. М., 2010.
- Юстин 2005 – *Марк Юниан Юстин.* Эпитама сочинения Помпея Трога «Historiae Philippicae» / Пер. с лат. А.А. Деконского, М.И. Рижского. СПб., 2005.
- Hain 1973 – *Hain V.* Der Traum Mariens. Ein Beitrag zu einem europäischen Thema // *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde.* L. Kretzenbacher zum 60. Gbtg. / Hrsg. von H. Gerndt und R. Schroubek. Südosteuropäische Arbeiten, Bd 71. München, 1973.
- How, Wells 1912 – *How W.W., Wells J.* A Commentary on Herodotus with Introduction and Appendixes. Oxford, 1912. Vol. 1.
- Kotula 1976 – *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
- Kretzenbacher 1975 – *Kretzenbacher L.* Südost Überlieferungen zum apokriphen Traum Mariens. München, 1975.
- Schubert 1890 – *Schubert R.* Herodots Darstellung der Kyrossage. Breslau, 1890.

Л. А. Софронова

*«НЕКТО» И «НЕЧТО»
В РАННИХ ПОВЕСТЯХ ГОГОЛЯ*

Обладая невероятной четкостью видения, Гоголь уже в первых своих сочинениях («Вечера на хуторе близ Диканьки») одновременно стремится к размытости очертаний картины мира, «преображая все в неопределенность и даль» (Гоголь 1: 52)¹. «Преобразование» – ведущий принцип его поэтики. Писатель уводит созданные им картины за горизонт и тут же возвращает, резко приближая к наблюдателю. «Гоголь всегда нуждался <...> в соединении крайних полюсов, будь то контрасты ландшафта, противоположные свойства или пласты языка, проза и поэзия, необходимая для развития прозы» (Абрам Терц 1975: 390).

В ранних повестях эти контрасты поддерживает тема двоимирия, идущая от устного народного мифологического рассказа, былички. Гоголевские повести, как и этот жанр народной культуры, строятся на противопоставлении «того» и «этого» мира, граница между которыми нарушается с двух сторон. «Тот» мир Гоголь описывает как принципиально непознаваемый и погружает его в «неопределенность и даль», следуя народным представлениям о неуловимости его очертаний. Мир реальный также бывает неуловимым, по воле автора он часто искажается. Человек подвергается значительным трансформациям и приобретает черты неопределенности, что не придает ему сходства с демонологическими персонажами, чья неопределенность имеет иную природу и является постоянной чертой. Неопределенность человека зависит от художественного видения писателя.

Гоголь по-особому подходит к человеку внешнему, не собирает его в единое целое, хотя он и не распадается окончательно на части. Его персонажи телесны и одновременно неуловимы в своей телесности, которая дается в деталях, которые однажды Гоголь назвал «риторическими тропами». Эти детали не позволяют увидеть облик человека во всей полноте, к чему писатель и не стремится. Внешность человека только на первый

1 Далее при цитатах из произведений Гоголя дается указание на том и страницу собрания сочинений.

взгляд дополняет одежда, она будто готова его конкретизировать, чего не происходит. Описания ее бывают настолько подробны, что она затмевает человека. Его подменяют кожаные и кобеньяки, шапки и пояса, также не составляющие целого. Гоголь крайне редко полностью описывает костюм, он занимается частностями, за которыми скрывается человек, сохраняя свою собственную неопределенность. Да и сама одежда мнимо конкретна. Она тонет в названиях, указаниях на цвет, сорт и даже цену материи, из которой сшиты наряды сельских красавиц и парубков. Также изысканности одежды всегда значимы для Гоголя. Зачастую, выводя на страницы повестей новых персонажей, он ограничивается подобными частностями, вновь уходя от человека и подчеркивая его неопределенность. Возможно, что человека заслоняет имя. Как выглядят Захар Иванович Чухопупенко, Тарас Иванович Смачненький, заседатель Харлампий Кириллович Хлоста, прибывшие на именины к пасечнику, неизвестно. Тот же вопрос можно задать по поводу чумаков, которым так обрадовался дед в «Заколдованном месте». Он лишь называет их, как бы составляя список своих друзей: Болячка, Крутотрыщенко, Печерыща, Кошель. Так создается еще один ряд мнимых определенностей.

Избранный Гоголем принцип описания «преображает» человека в неопределенную фигуру, наделенную некоторыми гротескными приметами, излишними деталями, именем, которое ничего о нем не говорит. Среди персонажей встречаются и такие, которые вводятся в текст с помощью неопределенных местоимений – *некий, какой-то, кто-нибудь, кто-то, что-то*. В первом предисловии к «Вечерам» словосочетанием «какой-то пасичник» Гоголь передает пренебрежение, которое, возможно, почувствует читатель по отношению к рассказчику. В остальном местоимения подчеркивают неопределенность косвенно вводимых персонажей. «Какой-нибудь оборвавшийся мальчишка <...> – дрянь, который копается на заднем дворе» (1: 3), с точки зрения автора, не нуждается в конкретности, как и «первый, попавшийся навстречу мальчишка» (1: 6), которого может заменить любой другой. Чтобы возвысить своих гостей, пасечник сравнивает их с мужиками: они «не какие-нибудь мужики хуторянские» (1: 4). Неопределенны выражения *добрые люди, добрый человек*. Здесь определение принимает значение неопределенного местоимения, так как обобщает образ «своих», явно противопоставленных «чужим» (см.: Никитина 2009: 60).

В «Сорочинской ярмарке» немало персонажей, чья неопределенность подчеркивается специально. «С какого-то приезжего пана» (1: 25) сдирает шинкарь «мало не пять червонцев» за красную свитку. «Какой-то» цыган обокрал этого пана. Перекупка сунула ее в воз «одному» мужику. Если в этих примерах неопределенные местоимения и

числительное, выступающее в их функции, указывают на безотносительность персонажей к действию – на их месте могли быть другие, то в следующих с их помощью создается ощущение двойственности и опасности. Когда Черевик в страхе убегает, ему кажется, «что сзади кто-то гонится за ним <...> и он слышал только, как что-то с шумом ринулось на него» (1, 27). «Возле нас кто-то помянул чорта» (Там же), – сказали в толпе, услышав вопли Черевика. Все опасное и непонятное неопределенно: «Стой; здесь лежит что-то, свети сюда! <...> Что лежит, Влас?» (1: 28).

Существует более сложный вариант неопределенности человека, приближающий его к демонологическим персонажам. Он строится на скрытых особенностях человеческой природы и не сводится к внешним приметам. «В основе славянской демонологической системы лежит универсальная схема, включающая две категории персонажей, расположенных между крайними точками оппозиции “человек–не-человек”» (Виноградова 2000: 33). Эти точки, действительно, крайние; между ними, по народным представлениям, возможны колебания, что в своих ранних повестях учитывает Гоголь. Осознавая прозрачность границы между «тем» и «этим» миром, он выводит персонажей, наделенных как реальными, так и мифологическими чертами, которые даются опосредованно. Гоголь обходится намеками, играющими значительную роль в устном народном мифологическом рассказе, в котором «запрет или предписание логически восстанавливаются на основе “подсказок” (указаний и намеков на неподходящее время, место, на рискованные действия человека и т. п.)» (Виноградова 2006: 230).

В гоголевских повестях «подсказки» помогают определить особенности человеческого поведения, обусловленные связью персонажей с «тем» миром. При этом они, как бы повисая в воздухе, принципиально нечетко выявлены и будто отделены от человека. Вдобавок они не мотивируют его поступки. Но их присутствие в тексте, как, например, указания на сиротство Хомы в «Вие» или Петра в «Вечере накануне Ивана Купала», предопределяет встречи героев с демонологическими персонажами.

Неопределенность мифологического свойства бывает временной. Она создается переодеванием, естественно, особым. Левко в «Майской ночи» надевает вывороченный тулуп, прицепляет бороду и мажет лицо сажей. Переодевание и изменения внешности Левко сродни ряжению участника обряда колядования (Виноградова 1982). Этих манипуляций достаточно для того, чтобы его приняли за нечистую силу: «Поймали! <...> Кого поймали? <...> Дьявола в вывороченном тулупе» (1: 72).

Неопределенность реальных персонажей несравнима с той, которой характеризуются представители «того» мира. Тем не менее и она значима – в

мире Диканьки неопределенность разлита повсеместно, человека окружают ему подобные, кажущиеся чем-то и кем-то, чья сущность не выявлена до конца. Так на два мира распространяются принципы художественного видения Гоголя и объединяют их. Человек не противопоставляется демону как целостное и непротиворечивое размытому и постоянно меняющемуся. С обеих сторон присутствует неопределенность, природа которой различна. Человек, естественно, предполагается определенным, но таким не выглядит. Его конкретность лишь намечена, кроме того, он имеет склонность к противоположному миру, потому распознается с трудом.

Одни из противопоставленных человеку персонажей в очень малой степени наделены человеческими чертами; другие, напротив, довольно слабо мифологизированы. Колдун в «Страшной мести» колеблется между демоническим и «человеческим», но демоническое в нем преобладает. Басаврюк в «Вечере накануне Ивана Купала» также не однозначен. Он именуется то «бесовским человеком», то «дьяволом в человеческом образе». Солоха в «Ночи перед Рождеством» в основном характеризуется в «человеческом» аспекте, а не в демоническом. Таким образом, природа противников человека также неопределенна. Он не всегда может понять, кто перед ним – человек или демон – и затрудняется с идентификацией, когда переживает встречу с ними.

В отличие от человека, внешне они бывают конкретны, но не удерживаются в границах одной и той же конкретности – они способны к оборотничеству. Гоголь заставляет демонологических персонажей меняться: они бывают то старыми, то молодыми, то красивыми, то уродливыми, то человеком, то животным. Их меняющаяся конкретность создает еще один вид неопределенности. Колдун в «Страшной мести» из казака превращается в уродливого старого горбуна. Ведьма в «Вие» – это красавица и старуха. Ведьма в «Вечере накануне Ивана Купала» – старуха, большая черная собака, кошка и вновь старуха. Красавица-ведьма в «Майской ночи» появляется в образе кошки и утопленницы. Изменяющаяся внешность демонологических персонажей подробно описывается, внешний вид персонажей реальных дан штрихами. Харя, высовывающая язык и выкатывающая «красные очи», пугает своей явственностью деда, описание внешности которого в повестях отсутствует. Его облик, пусть и не прописанный, неизменен, в отличие от внешности демонологических персонажей, встречающихся на его пути.

Так возникает своего рода парадокс – неопределенность демонов окзывается конкретной, конкретность человека лишь предполагается, ибо другим он быть не может. Она принимается на веру и не требует постоянных уточнений, неопределенность же демонологических персонажей прослеживается в постоянных зримых изменениях. Она воздействует на человека в большей степени, чем их определенные характеристики.

Во многих других случаях Гоголь никак не называет и почти не описывает проявления мифологического. Тогда он использует неопределенные местоимения – *что-то, кто-то*; личные – *он, оно*; указательные – *то, это*. Аналогично они употребляются в быличках. Когда в «Заколдованном месте» дед бежит домой, «сади что-то так и чешет прутьями по ногам...» (1, 212). Он не может определить это «что-то», но уверен, что оно представляет опасность. Помехи в передвижении по густой чаще кажутся ему вмешательством потусторонних сил. Здесь мифологическое «нечто» активизируется во время движения персонажа. В «Майской ночи» писарь, сомневающийся в том, что в закрытой покосившейся хате заперт сатана, осторожно говорит о нечистой силе в среднем роде: «Если оно, то есть то самое, которое сидит там...» (1: 71). Сходно передается неопределенность нечистой силы, вторгшейся в храм, в повести «Вий», но уже с помощью глагольных форм: «Все летало и носилось, ища повсюду философа» (2: 182). В следующем абзаце это «все» прямо именуется нечистой силой, и средний род исчезает.

Возможно, что мифологическое «нечто» не подменяют даже местоимения, его присутствие передается названием действий. Как и в быличках, это безличные или неопределенно-личные предикативные конструкции – *пугает, манит, водит*. Именно такими глагольными формами пользуется ткач в «Ночи перед Рождеством»: «“Вишь, какого человека кинуло в мешок!” – сказал ткач, пятась от испугу. “Хоть что хочешь говори, хоть тресни, а не обошлось без нечистой силы. Ведь он не пролезет в окошко!”» (1: 125). Сразу не назвав действующего, ткач все же осознает, кто им является. В «Пропавшей грамоте» в наказание за то, что дед не сразу освятил хату, «бабе ровно через каждый год, и именно в то самое время, делалось такое диво, что танцуется, бывало, да и только. За что ни примется, ноги затевают свое, и вот так и дергает пуститься вприсядку» (1: 90). Неопределенно-личные формы – делалось, танцуется, дергает – явно указывают на сверхъестественность танца. Ведь это нечто мифологическое заставляет двигаться бабу. Примечательно, что в «Сорочинской ярмарке» Черевик слышит какие-то страшные крики, о которых говорится аналогично: «“Чорт! чорт!” – кричало вслед за ним» (1: 27). Действия никак не названных мифологических существ называются в третьем лице множественного числа: «Он слышал, как бились крыльями в стекла церковных окон и в железные рамы, как царапали с визгом когтями по железу, и как несметная сила громила в двери и хотела вломиться» (2: 177). Переход от множественного числа к единственному, видимо, уточняет природу производителей всех этих шумов, их действия обобщаются. Правда, пока сила названа несметной, но не нечистой.

Гоголь сосредоточивается на том, как человек видит эту силу. Наблюдающие за ее «преображениями» персонажи могут видеть их отчетливо, но при «слабой видимости» им трудно уловить даже контуры фигур представителей «того» мира. Чтобы подчеркнуть неопределенность восприятия персонажей, Гоголь использует перцептивные глаголы *чудиться, мерещиться, казаться*. «Неопределенность подчеркивается такими предикатами, как *чудится, чудит* (их можно воспринимать двояко: “происходит чудо” и “кажется”)), – пишет Т.В. Цивьян по поводу былички (Цивьян 2008: 213). У Гоголя эта двойственность восприятия отсутствует. Для создания неопределенности он, кроме того, вводит мотив сна: «Но приснись им, не хочется только выговорить, что такое, нечего и толковать об них» (1: 38). Здесь рассказчик никак не называет то, что может присниться людям, не верящим в существование ведьм.

Видит человек неопределенные проявления мифологического, лишь различая его отдельные приметы. Деду в «Пропавшей грамоте» чудится, «что из-за соседнего воза что-то серое выказывает роги» (1: 83). Заметив, как это мифологическое «нечто» вылезает из-под воза, он не в состоянии конкретизировать, что возникло перед ним. Очевидно только, что оно представляет опасность. Если принять во внимание рассказ запорожца о том, что он продал душу нечистому, можно предположить, что это и есть нечистый, пришедший за запорожцем. Но очертания его неуловимы. «Выказывающее» рога нечто серое так и остается неопределенным. В «Вечере накануне Ивана Купала» мифологическое «нечто» также видимо частично: «Смотрит, тянутся из-за него сотни мохнатых рук также к цветку» (1: 43). Чьи это руки, остается неизвестным. В «Страшной мести» сказано, что «из-за леса поднялись тощие, сухие руки с длинными когтями; затряслись и пропали» (1: 174). Только потом становится ясно, что это руки мертвецов, вставших из могил. Заметим, что человек и не стремится получить разглядеть нечто страшное, чтобы понять, какое оно. Проблемы идентификации мифологического его не занимают; он и не хочет опознавать неизвестное, причиной чему страх.

Он не желает идентифицировать звуки, доносящиеся неизвестно откуда. Петро в «Вечере накануне Ивана Купала» слышит, как «позади его что-то перебегает с места на место» (1: 43). Какое это «что-то», ему не важно. Дед в «Заколдованном месте» слышит смех, но кто смеется над ним, он не знает, хотя и вспоминает о «шельмовском сатане». Как только он решился понюхать табак, «как вдруг над головою его “чихи!”» (1: 210), да так, что покачнулись деревья. Кто чихал, неизвестно. В «Вие» Хома слышит, как «с оглушительным свистом трещал в уши какой-то голос: “Куда, куда?”» (2: 180). Он и не думает о том, кто кричит. После убийства схимника в «Страшной мести» «что-то

тяжко застонало, и стон перенесся через поле и лес» (1: 174). Стон этот так и остается не идентифицированным, что вызывает страх человека. Однажды Гоголь конкретизирует источник непонятных звуков: «наконец, что-то засвистало вдали; это был отдаленный крик петуха» (2: 177), – так сказано в «Вие».

Гоголь с помощью кодов слуха и зрения создает неопределенность нечистой силы. Присутствует она и в сравнениях: «Несколько спустя только, послышалось слабое стенание, похожее на волчий вой» (2: 152). В другой раз сравнение сменяет отрицание. Услышав волчий вой, казак Дорош говорит: «Кажется, как будто что-то другое воеет: это не волк» (2: 181). Неопределенность мифологического усиливается дальностью расстояния, на котором оно находится: «засвистало вдали» (2: 177); «в отдалении почудился лай» (2: 152); «волки выли вдали целую стаей» (2: 181); «послышалось вдали волчье завыванье, и скоро раздались тяжелые шаги» (2: 182).

Иногда мифологическое нечто именуется чудищем, как в «Вечере накануне Ивана Купала»: «Иной раз страх, бывало, такой заберет <...>, что все с вечера показывается бог знает каким чудищем» (1: 37). Перед Петром скачут «безобразные чудища», какие это демонологические персонажи, остается неясным. Также мифологическое называется *страхами*, *дивами*, *диковинками*. Галя в «Майской ночи» вспоминает, что нечто страшное слышала про старый дом, но не может вспомнить что. Мифологическое здесь не выходит на поверхность.

Итак, Гоголь ввел в повести неопределенное мифологическое «нечто». Как и былички, повести не претендуют на полноту и точность описания демонологического персонажа. На первом плане в них находятся функция, место и время его появления, а не конкретный облик. В гоголевских повестях, как в народных мифологических рассказах, речь идет о сверхъестественном, странном и не поддающемся описанию (Виноградова 2004: 12). Конкретность демонологических персонажей в повестях снимается тем же путем, что и в народной культуре. Об их заданной неопределенности говорится неопределенно. «В большом числе случаев сообщение вводится в ауру сомнения, неопределенности, амбивалентности» (Цивьян 2008: 212).

Неоднозначность, недосказанность слухов разрешает Гоголю окутать тайной многие события, усилить неопределенность характеристик многих персонажей. Вдобавок носители слухов никак не называются: «Пошли, пошли и зашумели, как море в непогоду, толки и речи между народом <...>. И везде, по всему широкому подворью есаула, стали собираться в кучки и слушать истории про чудного колдуна» (1: 141). Иногда люди лишь о чем-то поговаривают: «Теперь говорят, одного только левого рукава недостает ему» (1: 26). Рассказ-

чики ссылаются на слабую память, жалуются, что нечто забыли. Так усиливается неопределенность сообщения, присуща она и тем, о ком в нем говорится.

Итак, в ранних повестях Гоголя присутствуют «некто» и «нечто» как со стороны реальных, так и демонологических персонажей. И тех и других характеризует неопределенность. Демонологические неопределенны по своей природе, хотя конкретны в своей изменяющейся видимости. Реальным писатель придает неопределенность, представляя их, можно сказать, частично. Природа их неопределенности резко отличается от той, что присуща персонажам демонологическим. Тем не менее аура неопределенности доминирует в ранних повестях. Она поддерживается способами введения в текст персонажей разной природы.

Так Гоголь работает с важнейшими смысловыми категориями, перешедшими из быличек в его ранние сочинения. Это категории сверхъестественного и чудесного, которые в самых разных ракурсах изучает Людмила Николаевна Виноградова.

Литература

- Абрам Терц 1975 – *Абрам Терц* (А. Синявский). В тени Гоголя. London, 1975.
- Виноградова 1982 – *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: человек – не-человек. М., 2000. С. 33–46.
- Виноградова 2004 – *Виноградова Л.Н.* Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста // *Живая старина*. 2004. № 1. С. 10–14.
- Виноградова 2006 – *Виноградова Л. Н.* Социорегулятивная функция суевренных рассказов о нарушителях запретов и обычаев // *Славянский и балканский фольклор*. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 214–235.
- Гоголь – *Гоголь Н.В.* Собр. соч. в 6-ти томах. М., 1950. Т. 1.; М., 1949. Т. 2.
- Никитина 2009 – *Никитина С.Е.* Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). М., 2009.
- Цивьян 2008 – *Цивьян Т. В.* Оппозиция мифологическое/реальное в поздних мифологических текстах // *Цивьян Т.В.* Язык: тема и вариации. Избранное. М., 2008. Т. II. С. 206–219.

Д. Айдачич

*ЧЕРНОКНИЖНИК ПАН ТВАРДОВСКИЙ
И ДОГОВОР С ДЬЯВОЛОМ В ЛИТЕРАТУРЕ XIX в.*

В рассказах средневековой Западной Европы, посвященных заключению договора с дьяволом, неизменным является образ иноверца, побуждающего христианина к непростительному греху: язычник (кельт), еврей или мусульманин предлагает верующему услуги посредника в установлении контакта с дьяволом, который обеспечит его богатством, любовью или силой (Brojer 2003: 491–494, 498). В более поздних версиях посредник исчезает, и два лица, принимающие участие в заключении договора, сочетаются в одном – христианине, готовом на греховную связь с нечистой силой. Церковь такому склонному к авантюрам и ненабожному типу приписала черты высокообразованного ученого. Историки истолковали это как месть университетам и светским мыслителям, которые в вопросах познания и объяснения мира становились конкурентами священства (Brojer 2003: 496–498). Благодаря обработке мотива договора Фауста с дьяволом И.В. Гёте, герой старой немецкой литературы вошел в фонд европейской культуры.

В конце XVIII – начале XIX в. в русской и польской литературах вкусил кратковременной славы польский колдун-чернокнижник пан Твардовский. Согласно исследованиям филологов, занимавшихся российскими текстами о Твардовском, легенда могла появиться в Польше в XVI в. (Бегунов 1983: 78) или в 20-х гг. XVIII в. (Журавель 1996). Ю. Бегунов в исследовании «Сказание в чернокнижнике Твардовском в Польше, на Украине и в России и новонайденная “История о Пане Твардовском”» (Бегунов 1983) различает три варианта осмысления образа пана Твардовского – В. Лёвшина, А. Мицкевича и Ю. Крашевского. Польскими народными легендами о Твардовском занимался Ю. Кшижановский (Krzyżanowski 1961); проблемы договора человека с дьяволом коснулись и авторы сборника, посвященного фаустовским мотивам в польской литературе (Zawadzka 1999, Czajkowski 1999, Dąbrowicz 1999).

Особый интерес к образу Твардовского возник в начале XIX в. В 1815 г. польский библиотекарь и историк книгопечатания и книговедения

Ежи Самуэль Бандтке обнаружил в исторических документах упоминание о краковском враче и дипломате, родившемся в Праге. Бандтке идентифицировал его с паном Твардовским, автором книги о черной магии, перехитрившим дьявола и избежавшим выполнения договора. Когда развилась дискуссия о том, можно ли считать Твардовского польским Фаустом или Фауст исключительно немецкий образ, к полемике присоединился Казимир Бродзинский и положил конец безосновательной, вызванной чрезмерным патриотизмом теории поляков (Zawadzka 1999: 170). Имя «Твардовский» толковалось, в частности, как польский перевод латышского *durus* (твердый). Польские романтики верили, а современные фольклористы предполагают, что в устных преданиях поляков существовали подобные легенды еще до их записи в XIX в., но большинство фольклорных сборников, которые их содержат, опубликованы уже после появления литературных произведений эпохи романтизма.

Твардовского спасает иноврец. Удивительно, что первые произведения письменной литературы, где появляется поляк Твардовский, относятся к «эпическо-сказочной» традиции русской литературы второй половины XVIII в. Василий Лёвшин, русский переводчик и писатель, в своей обработке легенды о Твардовском в «Повести о Алёше Поповиче, богатыре, служившем князю Владимиру» (1780) изменил окончание легенды: вместо молитвы волшебника спасает русский герой. Алеша встречает своего зятя Твардовского, который поведал, что демоны мешают ему воспользоваться унаследованным добром. Ночью Алеша в крепости Твардовского сражается с демонами и отсекает голову пану, превратившемуся в змею, и бросает его в печь. После победы Алеша над нечистой Твардовский благодарит героя за снятие с него проклятия и дарит чудодейственный перстень. Н. Алексеев подчеркивает, что рассказ В. Лёвшина послужил основным источником для второй и особенно третьей песни героической поэмы Николая Радищева «Алеша Попович» (1801) (Алексеев 1968: 192). Здесь образ Твардовского трансформируется в огненного змея, которого убивает Алеша, после чего змей обращается в прах.

Страдания Твардовского. Поэт Томаш Зан, член тайного молодежного общества в Вильнюсе, прочитал свою балладу о Твардовском («Ballada Twardowski») 31 декабря 1818 г. и 13 декабря 1819 г. на встречах любителей науки – филематов (Zawadzka 1999: 175). В этой раннеромантической балладе мотивы готической литературы переплетаются с традицией народного христианства и элементами иудеохристианства. Вначале герой приглашает отверженных Иеговой духов, обращается к «властителям бездонной пропасти», к правителю вечной ночи и отрекается от Бога. Этот герой – Твардовский, бедный, но храбрый рыцарь. Он хочет жениться на богатой княжне Мальвине, которая любит его вопреки воле отца. Твардов-

ский польского романтика Т. Зана близок средневековым товарищам по несчастью Евладию и Савве Грудцыну, пылким и бедным любовникам. В глухом лесу под кровавыми лунными лучами к рыцарю Твардовскому взывает дух из покрытой мхом могилы и говорит, что он должен продать душу и подписать договор, согласно которому отдаст и тело, когда будет в Риме. Поскольку ехать в Рим он не собирался, Твардовский соглашается. Поэт-нарратор в моралистической проповеди предостерегает героя, рисуя бунтующие силы природы. Но внезапно возникает прекрасный замок, и силы ада требуют, чтобы Твардовский подписал договор. Главный герой приходит к Мальвине и просит бежать с ним в новый, полученный от дьявола дом. Когда Твардовский приближается к Риму, появляются вороны, когда же он входит в город, для него наступает судный час – Твардовский должен отдать душу. Герой рисует коня на стене, садится на него и исчезает вместе с демонами, а несчастная Мальвина, потерявшая милого, остается жить в бедной хижине в покаянии. В балладе Т. Зана выразительный морализм, родственный средневековым концовкам поучительных легенд, объединен с пугающими представлениями о потустороннем зле, характерными для готического романтизма. Д. Завадская подчеркивает, что бедный рыцарь здесь изображается как дважды предатель – и христианской веры, и своего отца (Zawadzka 1999: 172–173).

Перу русского романтика Михаила Загоскина принадлежит либретто к опере «Пан Твардовский» (1828), музыку для которой сочинил Алексей Верстовский. Об этой опере писал в «Атенее» С. Аксаков (1828, ч. 3, № 10), а историки оперы указывали на слабость либретто (Гозенпуд 1959: 664). Пан Твардовский влюблен в дочь бедного крестьянина, которая любит Красицкого, пропавшего на войне и неожиданно вернувшегося. Развязка происходит в замке Твардовского, который, как и в поэме Н. Радищева (Булкина 2004), неожиданно превращается в подземелье. Гром гремит, земля дрожит, все трещит по швам и исчезает в огне, Дух поднимает Твардовского в воздух и топит в озере, после чего наступает абсолютное спокойствие.

Твардовский спасается своими силами. Баллада Адама Мицкевича «Пани Твардовская» тоже опирается на народные представления, однако в этом случае они имеют совершенно другое происхождение. В стихах Мицкевича Твардовский побеждает дьявола, избегая традиционных для баллады ужаса и страданий. Поэт использовал мотив, характерный для народных историй. Персонаж А. Мицкевича – пьяница и весельчак. Однажды, сидя в корчме, он слышит странные звуки, доносящиеся со дна рюмки. Твардовский понимает, что это нечистый. Герой баллады составляет договор с Мефистофелем, по которому дьявол должен выполнить три желания: 1) создать из песка коня и хлыст; 2) выкупаться в святой воде; 3) пробыть с госпожой Твардовской в те-

чение года. Первые два задания выполняются с трудом, от третьего Мефистофель уваливает вовсе, будучи не в силах с ним справиться. Изобретательный пьяница перехитрил дьявола. А. Мицкевич с юмором изображает Твардовского и его ухищрения.

Балладу Мицкевича «Пани Твардовская», в комическом духе, перевел П. Гулак-Артемовский, используя украинские народные мотивы, в частности мотив женатого черта. И. Пильчук отмечал, что юмористические черты, свойственные украинским народным сказкам и таким бурлескным произведениям, как «Энеида» И. Котляревского, в версии П. Гулак-Артемовского, нарушают романтическую сдержанность баллады Мицкевича (Пильчук 1937: 55–56).

В польской традиции образ волшебника Твардовского стал популярным благодаря легендам, опубликованным Казимиром Владиславом Вуйчицким (1837). В них рассказывается, как дьявол по приказу пана собрал все серебро в один прииск; как Твардовский ездил верхом на петухе и нарисованных лошадях; летал без крыльев; вместе с любимой плыл на лодке без весел и парусов против течения Вислы; сжигал отдаленные села и даже помолодел. Согласно договору с дьяволом, Твардовский должен был отдать ему душу в Риме, но сам он думал, что никогда не поедет в этот город. В конце дьявол перехитрил Твардовского, потребовав от него выполнения договора в корчме под названием «Рим». Нечистый уже схватил его, но пан Твардовский запел молитву Богородице и спасся таким образом от адских мук. Однако из-за совершенных с дьявольской помощью преступлений герою закрыт путь на небеса, и он становится вечным скитальцем.

В 1840 г. опубликовал основанную на народных верованиях повесть «Мастер Твардовский» и самый плодовитый польский автор XIX в. – Юзеф Игнаций Крашевский. Возвращаясь к своему раннему произведению, писатель в предисловии к львовскому изданию 1874 г. написал, что это была «попытка склеить кусочки разбитого зеркала, но места склейки и следы клея остались видны» (Czajkowski 1999: 456).

У Крашевского схлестнувшийся со злом Твардовский – это человек новой эпохи, в нем сочетаются черты жертвы, самоуверенного смельчака, неверующего и гедониста, не скованного какими-либо моральными рамками в поиске безнаказанных наслаждений и запретного знания. «Мастер Твардовский» Ю.И. Крашевского начинается с нападения разбойников на шляхтича Твардовского. В этот момент неожиданно появляется дьявол, который предлагает Твардовскому спасение взамен на что-то в доме героя, о чем тот ничего не знает. Твардовский подписывает договор, а когда приезжает домой, застает там новорожденного сына. Подросший сын, узнав о контракте, решает пойти в ад, чтобы забрать документ. Юноше удается себя спасти. Но если в первой части романа,

опирающейся на традиционные средневековые мотивы, Твардовский-сын спасается от участи жертвы темных сил, то во второй он добровольно связывает себя дьявольскими узами.

Дальше Ю.И. Крашевский рассказывает, как Твардовский изучает книги и становится сильнейшим магом. К нему приходит облаченный в темные одежды мужчина с горящими черными глазами, орлиным носом и большими ушами. Этим человеком оказывается Сатана, который демонстрирует Твардовскому познания, намного превосходящие человеческие. Тщеславие и алчность побуждают Твардовского принять предложение дьявола. Он кровью подписывает договор на коже висельника при условии, что душу его должны взять в Риме. Дьявольская сила проявила себя при сборе серебра в Олькуше, помогла собрать всю соль в соляных коях под Краковом. Твардовский становится богачом, увеличивая как свои магические силы, так и земное богатство. Отдельные фантастические эпизоды – описание разговоров скелета, мумии, упыря и других оживленных в кабинете Твардовского существ и предметов, его пребывание на Лысой горе, на «сейме ведьм и духов» – имеют выразительный гротескно-комический тон.

Твардовский ненадолго оживляет покойную жену короля Варвару, омолаживает старого бургомистра Сломку. И все же Твардовский разочарован – он думает, что глупейшие люди, обнимая жен, счастливее, чем он со своими книгами и славой, не способными утешить душу. Знаний с него довольно, он хочет жениться и насладиться жизнью. Но жена оказывается неверной, и Твардовский выгоняет ее, предрекая ей жизнь в бедности, а любовника превращает в собаку. Повесть польского писателя Ю.И. Крашевского публиковалась в России несколько раз (1847, 1859, 1881), а также в числе избранных произведений на рубеже XIX–XX вв. (Бегунов 1983: 81–82).

В 1833 г. был опубликован «Пан Твардовский» малоизвестного украинского писателя Степана Карпенко. История начинается с того, что мнительный и туповатый дворянин из Василькова хочет продать душу и приглашает для этого дьявола. Получив силу, он надоедает и людям, и чертям. Но, подумав о муках в аду, герой решает постричься в монахи в Лавре и заманивает всех чертей, кроме Сатаны, в бутылку, которую потом бросает в болото. Спасение Твардовского в произведениях А. Мицкевича, Ю.И. Крашевского и С. Карпенко изображено как состязание двух обманщиков: человек превосходит дьявола и избегает участи оказаться в аду.

В позднем польском романтизме появилось еще одно произведение о Твардовском, в нем герой спасается не при помощи хитрости или знания магии, а благодаря добрым поступкам. Тем самым, в отличие от средневековых легенд о Богородице, спасающей от ада опрометчивых обжор, здесь человек подписывает договор с дьяволом ради блага

ближних. Драматическую мистерию в стихах «Twardowski. Mysteryum z podań narodowych» (1873) издал польский романтик Александр Гроза. Произведение состоит из двух частей. В первой описывается благородная устремленность Твардовского творить добрые дела и его фатальное знакомство с дьяволом, принявшим человеческий облик. Герой отказывается от личного счастья и любимой девушки. Защищая от богохульства Божью Матерь, он убивает трех пьяных хулиганов, а по дороге в Ченстохову еще и двух разбойников. В начале второй части Твардовский подписывает договор с дьяволом и интересуется, почему же его душа настолько ценна, но ответа не получает.

Изначально произведение имело еще одно действие, но, как писал автор мистерии Ю.И. Крашевскому, в ответ на его критику, по совету одного из знатоков он решил выбросить его. В первой версии мистерия состояла из трех частей: «Experiens», «Twardowski zaprzედany», «Twardowski odrodzony» (Czajkowski 1999: 460–461). Помимо поступков мага, призванных подчеркнуть благородство его побуждений и действий, во второй части присутствовали фантастические сцены, такие как пробуждение мумий в египетских пирамидах и вызов духа королевы Варвары. После всех пройденных героем испытаний небесные силы не наказывают его. Наоборот – на него нисходит Божье милосердие. Твардовский и Павел (единственный человек, который всегда верил в благие намерения главного героя) поют перед Божьей Матерью, отцом Твардовского, Карольцей (девушкой, которую Твардовский любил) и иконой Ченстоховской Богоматери. В своем произведении Александр Гроза показывает, что цель важнее средства. Бог, в отличие от людей, всегда видит настоящее добро.

Фрагменты легенды о Твардовском. В польской и русской литературе первой половины XIX в. наряду с текстами, где пан Твардовский является главным героем, встречаются и такие, где он герой второстепенный или присутствует лишь в эпизодических сценах.

Так, в «Дзядях» А. Мицкевича, в главе «Очарованный юноша» («Widowisko», ст. 229 и след.), описывается рыцарь из Твардова, который желает освободить юношу, заколдованного Марилой. Во вступительной части драмы «Кордиан» Юлиуш Словацкий изображает собрание нечисти в доме покойного чернокнижника Твардовского в Карпатах. Популярность связанных с магией и демонологией тем среди тогдашней публики, как и возвращение Твардовского в поле зрения мастеров пера, натолкнула Яна Непомука Каминского на создание пьесы «Twardowski na Krzemionkach czyli Złotomir i Lubowida. Krotchwila czarodziejska w 3 aktach z powieści gminnej», премьера которой состоялась во Львове в 1825 г. (Nowicka 2003: 26). В поэме Романа Зморского «Леслав» (1847) один из топонимов также связан с польским чародеем (Pusta okolica u kamienia Twardowskiego pod Czerwińskiem). Говоря о

русском романтизме, необходимо сказать, что польский маг появляется в творчестве Н. Гоголя. М. Загоскин после создания либретто к опере о пане Твардовском (1828) вернулся к этой теме в сборнике «Вечер на Хопре» (1834). В рассказе «Пан Твардовский» говорится, как один поляк, дабы выгнать российского офицера из своего дома, пугает его историей о страшном разбойнике-мертвеце. В этом произведении фантастика проявляется как трюк. Существует очевидная связь между рассказом «Пан Твардовский» М. Загоскина из сборника «Вечер на Хопре» и «Повести о Алеше Поповиче, богатыре, служившем князю Владимиру» В. Лёвшина. Ю. Бегунову принадлежит идея о наличии интертекстуальной связи между произведениями В. Лёвшина и М. Загоскина. Однако если Лёвшин возвеличивает русского героя, спасавшего польского мага от вечных мук, то Загоскин сосредоточен на другом. Он изображает поляка как лжеколдуна, которому удастся напугать российского офицера. Офицер Кольчугин в поисках ночлега для жены полковника находит в лесу избушку поляка. Поляк интересуется, слышал ли он о Твардовском. Когда же офицер отвечает, что читал историю о храбром Лёше Поповиче и польском пане, хозяин уверяет, что его дом и есть дом Твардовского, который в каждую пятницу, и в эту, вероятно, тоже, веселится со своими друзьями на первом этаже. Историю он подкрепляет рассказом о страданиях бывшего эконома, который после встречи с паном онемел и вскоре умер. Кольчугин поглядывает на находящийся рядом портрет пана, но мужественно говорит, что «проклятый еретик» не запугает его. Увидев ожившего мертвеца, офицер, дабы не подумали, что русский боится, принимает приглашение присоединиться к трапезе. Когда с его тарелки снимают крышку, Кольчугин видит голову, у которой двигаются глаза и высовывается язык. Колдун говорит, чтобы он ел, все вокруг смеются и начинают кружиться. Оружие Кольчугина не выстреливает, и офицер теряет сознание. Все оказывается выдумкой поляка, который не хотел, чтобы русские селились в его доме.

Легенда в стихах русского поэта Андрея Подолинского «Пан Бурляй» (1840) изображает посещение Бурляем и его разбойниками удивительного замка Твардовского, сияющего драгоценными камнями, золотом и серебром. Издал в трехтомном сборнике повести о Пане Твардовском и Михаил Евстигнеев (1868, 1892).

Бесспорно, пан Твардовский – наиболее известный фаустовский образ у славян. В литературе XX в. писатели также обращались к образу Твардовского. Среди них поляки Люциан Рыдель (1904), Вацлав Серошевский (1928), Леопольд Стафф (1902), украинец Юрий Клен и др. Подводя итоги, отметим разноплановость вариаций истории об этом персонаже. В каких-то произведениях сам Твардовский дает рукописание дьяволу, в каких-то это делает его отец; порой он лег-

комысленный весельчак, порой – серьезный маг; в одних произведениях его спасают божественные силы, в других – люди, в третьих – он спасает себя сам. Славянские литературные произведения о пане Твардовском, как рассмотренные нами в работе, так и те, которые в данном исследовании не привлекались, дают возможность углубить представления о человеке и его отношении к потустороннему миру.

Литература

- Алексеев 1968 – *Алексеев М.П.* К сказаниям о пане Твардовском в русской литературе // *Literatura. Komparatystika. Folklor. Księga poswiecona J. Krzyżanowskiemu.* Warszawa, 1968.
- Бегунов 1983 – *Бегунов Ю.К.* Сказания о чернокнижнике Твардовском в Польше, на Украине и в России и новонайденная «История о Пане Твардовском» // *Советское славяноведение.* 1983. № 1. С. 78–90.
- Булкина 2004 – *Булкина И.* К сюжету о пане Твардовском (контексты «киевской» баллады Жуковского) // *Пушкинские чтения в Тарту 3: Материалы международной конференции, посвященной 220-летию В.А. Жуковского и 200-летию Ф.И. Тютчева.* Tartu, 2004. С. 41–63 (<http://www.ruthenia.ru/document/535054.html>).
- Гозенпуд 1959 – *Гозенпуд А.А.* Музыкальный театр в России от истоков до Глинки. Л., 1959.
- Журавель 1996 – *Журавель О.Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Пільчук 1937 – *Пільчук І.* Вплив фольклору на літературну баладу 20–30 років XIX ст. // *Літературна критика.* 1937. № 5. С. 52–73.
- Brojer 2003 – *Brojer W.* Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie. Wrocław, 2003.
- Czajkowski 1999 – *Czajkowski K.A.* Grozy. «Misteryum z podań narodowych» (Twardowski) // *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej / Pod red. H. Krukowskiej i J. Lawskiego.* Białystok, 1999. T. 1. S. 453–461.
- Dąbrowicz 1999 – *Dąbrowicz E.* Faust – rozmowy polskie // *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej / Pod red. H. Krukowskiej i J. Lawskiego.* Białystok, 1999. T. 1. S. 253–261.
- Krzyżanowski 1961 – *Krzyżanowski J.* Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru. Warszawa, 1961.
- Nowicka 2003 – *Nowicka E.* Omamienie – cudowność – afekt. Dramat v kręgu dziewiętnastowiecznych wyobrażeń i pojęć. Poznań, 2003.
- Zawadzka 1999 – *Zawadzka D.* Faust filomatów (Zana i Mickiewicza) // *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej / Pod red. H. Krukowskiej i J. Lawskiego.* Białystok, 1999. T. 1. S. 165–177.

Т. В. Цивьян

ВЕРБНАЯ ТЕМА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX в.:
МЕРЦАЮЩАЯ МИФОЛОГИЯ
(НЕСКОЛЬКО ПРИМЕРОВ)

Под *мерцающей мифологией* понимается проявление в литературе и культуре следов древней мифологии или, в современных терминах, архетипической картины мира. При этом речь идет не о трансформации или инсценировке вполне определенных (известных) сюжетов и мотивов, но именно о неких проблесках, определяемых мифопоэтическим сознанием и мифопоэтическим чутьем авторов, проблесках, основанных на их (sc. нашей) укорененности в той этнокультурной модели, носителями которой они являются или в которую проникают. Осознанно или неосознанно, они черпают из этого запаса, попадая в нужные точки и, в определенном смысле, не нуждаются в сюжетных и мотивных подпорках. Не менее важно и следующее: авторы не только берут, но и возвращают: используя эти образы, они самым полным образом поддерживают и подтверждают доселе собственной традиции.

Мне давно казалось заблуждением полное противопоставление «культурной» и архетипической моделей мира на основании разницы «мифологического багажа». Привычно считается, что в секуляризованной модели мира от архетипического слоя остаются лишь рудименты – суеверия вроде черной кошки, рассыпанной соли и т.п. Представляется, однако, что опыт авторских произведений литературы и других видов искусств опровергает столь радикальный разрыв с архетипом: там *мерцает мифология*, и, как это бывает с мерцающими объектами, она кажется неуловимой, непонятно откуда и как появляющейся и исчезающей – но явленной¹.

В этой статье речь пойдет о литературных текстах, посвященных празднику, именуемому *Вербное воскресенье* – а не *Вход Господень в Иерусалим* и не *Цветочная неделя*, *Неделя Ваий*. Иными словами –

1 Автор не раз обращался к этой теме в статьях и выступлениях. См. также работы М.В. Завьяловой, Д. Разаускаса, Н.В. Злыдневой. 23 апреля 2007 г. в Доме Юргиса Балтрушайтиса состоялся круглый стол «Мерцающая мифология». К сожалению, его материалы не были опубликованы.

о таких текстах Праздника, где главным символом является *верба* как ритуальный объект: в данном случае это весенние веточки вербы с пушистыми почками. Выбран тот пласт текстов, в которых смысл Праздника воплотился в самом растении, и оно как бы поглотило его сюжет. Точнее, сюжет остается за скобками, он распространяет ауру сочетания радости и торжества с предчувствием трагических событий. По сути дела, речь идет о семантическом ореоле *вербы* в определенном фрагменте русской литературы, представленной здесь, как мне хочется думать, достойными образцами (хотя и более чем выборочно – по условиям объема статьи).

Самая краткая информация: *и́ва*, *ветла́*, *раки́та*, *лоза́*, *лози́на*, *ве́рба* (лат. *Salix*) – деревянистое растение; род семейства Ивовые (*Salicaceae*) насчитывает более 170 видов. Как ритуальный объект праздника Входа Господня в Иерусалим она распространена на обширном пространстве Евразии, будь то настоящее растение или искусственные цветы или деревца. 30 марта 2010 г. в Институте славяноведения РАН был проведен круглый стол «Растительный код Вербного воскресенья в балкано-балто-славянском ареале». Материалы, в которых содержится описание разных *вербных* обрядов и разных *верб*, готовятся к публикации.

В фольклорно-мифологическом отражении, отпечатавшемся в русской культурной традиции (конечно, не только в русской), Вербное воскресенье символизирует начало весны. И здесь появляется первое *мифологическое мерцание*, формируется своего рода этиологическая легенда: выбор растения определяется тем, что верба в нашем климате выпускает цветочные почки первой, причем именно к последнему воскресенью Великого Поста, к окончанию Четырнадцатницы, к возвещению великого события. В качестве своего рода литературного клише можно привести монолог Вербы из музыкальной сказки в стихах Поликсены Соловьевой «Свадьба Солнца и Весны» (1907, музыку к ней писал Михаил Кузмин):

Я первая из всех призыв твой услышала,
 О, Солнце вешнее, мой ласковый отец!
 Ветвями тонкими в ответ заколыхала
 И ведаю – зиме пришел конец.
 К концу идут поста печальные недели,
 И вздрогнула земля, готовясь к дням иным.
 Сквозь хлопья зимних снов лучи твои мне пели,
 Что наш Господь грядет в Иерусалим.

Так создается основа для «вербной» мифологемы: снег или холодная сырость, печальная зима и надежда на появление вербы как знака весны; ощущение печали, более отдаленно, связь со смертью и робкая, как веточки вербы, надежда на тепло и жизнь. Это особый ракурс, совершенно не в ключе тютчевского *Зима недаром злится... / Весне и горя мало... или пленительных снов Фета Уж верба вся пушистая Раскинулась кругом; / Опять весна душистая / Повевала крылом...*

Пожалуй, самый яркий пример предлагаемого здесь ракурса – стихотворение Иннокентия Анненского «Вербная неделя» (1907):

В желтый сумрак мертвого апреля,
 Попрощавшись с звездною пустыней,
 Уплывала Вербная неделя
 На последней, на погиблой снежной льдине;

Уплывала в дымах благовонных,
 В замираньи звонов похоронных,
 От икон с глубокими глазами
 И от Лазарей, забытых в черной яме.

Стал высоко белый месяц на ущербе,
 И за всех, чья жизнь невозвратима,
 Плыли жаркие слезы по вербе
 На румяные щеки херувима².

Мифологическая связь вербы с *небом/верхом* и *землей/низом/смертью* сформулирована почти на уровне семиотических оппозиций в стихотворении Марины Цветаевой «С вербочкою светлошерстой», помеченном Вербным воскресеньем 1918 г.:

С вербочкою светлошерстой –
 Светлошерстая сама –
 Меряю Господни версты
 И господские дома.

Вербочка! Небесный житель!
 – Вместе в небо! – Погоди! –

2 Игрушка с Вербного базара (о нем см. ниже), куколка с крылышками – и открытая цитата из «Евгения Онегина»: *румян, как вербный херувим*. Ср. также *вербную слезку* в стихотворении Н. Клюева «Я – посвященный из народа...» (1918).

Так и в землю положите
С вербочкою на груди.

Тема смерти в связи с вербой приводит и к появлению обряда посещения кладбища в Вербное воскресенье³. Этому посвящен рассказ Виктора Астафьева «Вербное воскресенье» (1972):

Каждую весну, когда в лесу засинеет снег, вспучатся речки и появятся первые проталины, начинает выстреливать мохнатыми шишечками веснянка-верба...

И этот первый привет расцветающей земли в Вербное воскресенье люди несут на кладбище близким своим и прикрепляют венки к крестам, звездам, обелискам...

...Каждую весну, когда засинеет в лесах снег, и высвободит проталинки, когда распустится верба-веснянка, раздается плач на этом кладбище...

И вот в этом контексте зимы, холода, печали, смерти проступает, может быть, не столь явно, новый мотив, на первый взгляд не вполне мотивированный. Приведу два пейзажных «весенних стихотворения». Одно – хрестоматийное, Сергея Есенина «Сохнет стаявшая глина...» (1914):

Сохнет стаявшая глина,
На сугорьях гниль опенок.
Пляшет ветер по равнинам,
Рыжий ласковый осленок.
Пахнет вербой и смолою.
Синь то дремлет, то вздыхает.
У лесного аналя
Воробей псалтырь читает.
Прошлогодний лист в овраге
Средь кустов – как ворох меди.
Кто-то в солнечной сермяге
На осленке рыжем едет.
Прядь волос нежней кудели,
Но лицо его туманно.
Никнут сосны, никнут ели
И кричат ему: «Осанна!»

Второе, «Горе наше нежное...» – прекрасного и (к сожалению) не столь известного поэта Михаила Дидусенко (1951–2003), написанное в конце 90-х гг. XX в:

3 Новый обряд, ср. укоренившееся посещение кладбищ на Пасху вместо Радоницы.

Горе наше нежное, Воскресенье Вербное
 То ещё, наверное, подрастает лето –
 с мокрою фанерою, ржавым бересклетом,
 щёлканьем рогаток, криками мальчишек...
 Как чего, – так нету, а ничего – излишек...

Это мотив чего-то маленького, трогательного, беспомощного, нежного, ласкового, исчезающего, неопределенно-печального (*туманного*). В нем видится образ *детства* и *детского*, с праздником Входа Господня (Вербным воскресеньем) сюжетно не связанный. Он, возможно, подсказан самой вербой, ее серенькими (*светлошерстymi*) почками, пробивающимися сквозь холод. Эти пушистые почки называют и в обыденной речи, и в литературе *пчелками, котятами, цыплятами, утятами, зайчиками, мышками, хомячками, барашками, ягнятками* и т.п., т.е. маленькими зверушками или детенышами, саму же вербу (точнее, ее *пушочки, шишечки*) – *вербочкой* (всё – с уменьшительными суффиксами). Это оказалось сконцентрированным в статье Велимира Хлебникова «Ветка вербы» (1926):

Я пишу сейчас засохшей веткой вербы, на которой комочки серебряного пуха уселись пушистыми зайчиками, вышедшими посмотреть на весну, окружив ее черный сухой прут со всех сторон.

К мотиву *детского* еще несколько очень известных примеров. Первый – хрестоматийное стихотворение Блока «Вербочки» (1906).

Мальчики да девочки
 Свечечки да вербочки
 Понесли домой.
 Огонечки теплятся,
 Прохожие крестятся,
 И пахнет весной.
 Ветерок удаленький,
 Дождик, дождик маленький⁴,
 Не задуй огня.
 В Воскресенье вербное
 Завтра встану первая
 Для святого дня.

4 *Дождик, дождик маленький, / Не задуй огня* (маленький – также к мотиву *детского*, к насыщенности стихотворения уменьшительными суффиксами) отсылает к многочисленным ритуальным текстам-закличкам дождя, вспомним, например, *тихий дождичек* в греческой Пеперуде.

Во многих ностальгических стихотворениях–воспоминаниях о детстве и юности (особенно в поэзии первой эмиграции) возникает тема Вербного воскресенья, ср. набоковскую «Вербу» (1919):

Колоколов напев узорный,
 волнение мартовского дня,
 в спирту зеленом чертик черный,
 и пестрота, и толкотня,
 и ветер с влажными устами,
 и почек вербных жемчуга,
 и облака над куполами,
 как лучезарные снега,
 и красная звезда на палке,
 и писк бумажных языков,
 и гул, и лужи, как фиалки,
 в просветах острых меж лотков,
 и шепот дерзких дуновений:
 лети, признаний не таи!
 О юность, полная видений!
 О песни первые мои!

В стихотворении присутствует еще один «детский» мотив – Вербный базар (у Набокова есть и гораздо более детальное прозаическое его описание), обязательный атрибут Вербного воскресенья, предназначенный, конечно, не только для детей и засвидетельствованный множеством текстов. Наверное, в первом ряду здесь стоит И. Шмелев, описавший Вербные праздники восторженными глазами *ребенка* (с оговоркой, что это относится и ко всей книге «Лето Господне», 1927–1948, здесь цитируемой). У Шмелева тема *детского* в Евангельском контексте особо подчеркнута (рассказ Горкина).

А потом Осанну поют. Вербное Воскресенье называется...

Я тебе сколько говорил... – вот-вот, ребяташки там воскликнули, в Иерусалим-Граде, Христос на ослати, на муку крестную входит, а они с вербочками, с вайями... по-ихнему – вайя называется, а по-нашему – верба. А фарисеи стали сердчать, со злости, зачем, мол, кричите Осанну? – такие гордые, досадно им, что не их Осанной встречают. А Христос и сказал им: «не мешайте детям ко Мне приходиться и возглашать Осанну, они сердцем чувствуют...» – дети-то все чистые, безгрешные, – «а дети не будут возглашать, то камни-каменные возопиют!» – во как. Осанну возопиют, прославят. У Господа все живет. Мертвый камень – и тот живой.



Б.М. Кустодиев. Вербный торг у Спасских ворот на Красной площади в Москве. 1917

А уж верба-то и подавно живая, ишь – цветет. Как же не радоваться-то, голубок!..

...И сама верба радуется, веселенькая такая, в румянном солнце. Росла по Сетуньке... и вот – попадет к Казанской, будут ее кропить, будет светиться в свечках, и разберут ее по рукам, разнесут ее по домам... поставят за образа и будут помнить...

Верба теперь высокая, пушится над всем двором, вишневым блеском светится. И кажется мне, что вся она в серых пчелках с золотистыми крыльшками пушистыми. Это вот красо-та-а!..

В каретном сарае Гаврилы готовит парадную пролетку – для «вербного катанья», к завтраму, на Красной Площади, где шумит уже вербный торг, который зовется – «Верба». У самого Кремля, под древними стенами. Там, по всей площади, под Мининым-Пожарским, под храмом Василия Блаженного, под Святыми Воротами с часами, – называются «Спасские Ворота», и всегда в них снимают шапку – «гуляет верба», великий торг – праздничным товаром, пасхальными игрушками, образами, бумажными цветами, всякими-то сладостями, пасхальными разными яичками и – вербой. Горкин говорит, что так повелось от старины, к Светлому Дню припасаться надо, того-сего.

...идут и едут с «Вербь», несут веночки на образа, воздушные красные шары, мальчишки свистят в свистульки, стучат «кузнецами», дудят в жестяные дудки, дерутся вербами...

Яркое описание Вербного базара дается в цикле *детских* стихотворений Саши Черного, ср. «На Вербе» (1912):

Все звончее над шатрами
Вьется писк и гам.
Дети с пестрыми шарами
Тянутся к ларькам.

«Верба! верба!» в каждой лапке
Бархатный пучок.
Дед распродал все охапки –
Ловкий старичок!

Шерстяные обезьянки
Пляшут на щитках.
«Ме-ри-кан-ский житель в склянке
Ходит на руках!!»...

Вот она какая верба!..

Вербный базар – сюжет, заслуживающий специального рассмотрения. То, что происходило в реальности, было отнюдь не так пасторально. У того же Саши Черного есть стихотворение «На Вербе» (1909), описывающее Вербу в совершенно ином ключе:

Бородатые чуйки с голодными глазами
Хрипло предлагают «животрепещущих докторов».
Гимназисты поводят бумажными усами,
Горничные стреляют в сукожных юнкеров.

Шаткие лари, сколоченные наскоро,
Холерного вида пряники и халва,
Грязь под ногами хлопает так ласково,
И на плечах болтается чужая голова.

Червонные рыбки из стеклянной обители
Грустно-испуганно смотрят на толпу.

«Вот замечательные американские жители –
Глотают камни и гвозди, как крупу!»...

Деревья вздрагивают черными ветками,
Капли и бумажки падают в грязь.
Чужие люди толкуются между клетками
И месят ногами пеструю мазь.

К этому же петербургская газетная хроника начала XX в. (15 (02) апреля 1908 г.):

Градоначальником сделано распоряжение, чтобы во время вербного торга на М. Конюшенной ул. и Конногвардейском бульваре полиция отнюдь не допускала задевание публики со стороны торговцев и разносчиков перьями, вербами, а также, чтобы на торгу не было обычного на этом торге свиста. Кроме того полиции вменено в обязанность, чтобы в устраиваемых на этом торге лотереях не производилась продажа неприличных по содержанию карточек и вещей⁵.

5 См. еще мотивы, отзывающиеся масленичным карнавалом («На Вербе», Московские вести, март 1909):

«Красная площадь вся в звуках и криках. Писк “умирающих чертей”, свистки, трещотки, хлопушки. Общая толчея... Среди нее выкрики вербных торговцев:

– Вот для Пасхи запаски – поросята и колбаски!

– А вот повара-доктора...

– Пуришкевич речь говорит...

– Теща поколела, язык продать велела... Надо купить, барин!..

– Вот колбаса – восемь пудов веса!

– С чесноком, григорьевская, пожалте...

– Новая, только что вышедшая брошюра: “Дуэль Пуришкевича с немкой-курсисткой”...

Тут же рядом продается портрет Н.В. Гоголя и “Рассказ о семи повешенных” Леонида Андреева.

– “Животрепещие” бабочки!..

– Ванька-встанька, не гнется, не ломается, сам поднимается!..

– Отчаянные морские жители!

– Вот свинья 17-ти пудов веса...

– Пожарные, кухарки, молодые цыплятки!..

– Труба сигнальная!

– Первый раз в Москве – французские вафли!..

И над самым вашим ухом звуки этих “сигнальных труб”, колбас, пожарных и т.д. и т.п. Молодежь вся декорированная бабочками, птицами и

В стихотворении Вольфа Эрлиха (1902–1937, расстрелян) «Вербный торг» (1927), с отчетливыми реминисценциями мятежских и брюсовских *фонариков*, замененных здесь *шариками*, отнесен уже к советскому времени. В веселье проступают печальные и тревожные мотивы, предугадывающие судьбу автора:

Где звоны карусельные
Да балаганный гуд,
Сорвались с легкой привязи,
Плывут, плывут, плывут –

Под выкрики разносчиков,
Под винные пары –
Зеленый, синий, розовый
Шары, шары, шары!

Рвут сердце всхлипы детские:
«Зачем, дурак, ушел?»
Купает в лужах нянюшка
Свой кружевной подол.

Врут громкоговорители,
Беснуется народ,
Торговец бороденкою
Трясет, трясет, трясет...

Свисточки милицейские
Что соловьи поют,
Да жулики-карманники
Снуют, снуют, снуют.

Куда там! Уж над радио,
Над флагом, над крестом
Плывут по морю синему
Втроем, втроем, втроем.

Эх, шарики, любезные,
Дано ж вам, улизнуть!

цветами, перебрасывается конфетти. Шумно, весело, крикливо... толпа
все прибывает и растет...».

Дано ж вам в очи звездные
Лицом к лицу взглянуть.

Над вами опрокинулся
Небесный водоем,
Над вами – ветер ласковый
Зовет: – Уйдем!.. Уснем!..⁶

Проснетесь вы, сударики,
В далекой стороне.
Эх, полететь бы шариком
И мне, и мне, и мне!

Вербный торг превращает день «самого трагического праздника» (митр. Антоний Сурожский), канун Страстной недели в буйный карнавал, своего рода отсвет Масленицы, со всевозможными «безобразиями», которые как бы оправданы тем, что это *детский* праздник, т.е. оправданы невинностью детей. И в то же время (в отличие от масленичного карнавала) сохраняется мрачное предощущение. Представляется, что это отдельная мифологическая тема, требующая специального анализа. Но здесь мы можем только обозначить ее, и не более.

Русская «Вербная хрестоматия» чрезвычайно обширна, и один список имен авторов занял бы, наверное, все предоставленное мне место. Иконография вербной темы вообще мною не затронута. Некоторое оправдание состоит в том, что выбранный здесь фрагмент и ракурс показался мне не столь уж лежащим на поверхности, но, напротив, насыщенным мифологическими мотивами, пусть лишь *мерцающими*: хрупкость *жизни*, представленной *детским*, веяние *смерти* и стремление к *воскресению*; наконец, карнавализация как попытка преодоления трагического.

Тему для посвятельной статьи подсказала сама *верба/ива*, (по слову поэта) *дерево русалок*, которые должны быть благодарны Людмиле Николаевне Виноградовой за свое прославление.

6 Повторяются образы цветаевского стихотворения о *вербочке*.

И. И. Свирида

СВОЕ И ЧУЖОЕ ИМЯ В ИСКУССТВЕ

Свое имя как собственное имя мастера постепенно, но последовательно утверждалось в европейском искусстве, свидетельствуя о господстве в нем индивидуализирующих тенденций. Начиная с «модерного века», как назвал эпоху Возрождения Джорджо Вазари, оно стало основным и опорным в формировании и функционировании всего художественно-эстетического организма искусства.

В отличие от *своего* имени, *чужое* имя выступает в этой сфере маргинально. Однако это не означает редко. Вместе с тем оно постоянно стремится расширять поле своего действия. Обнаруживаясь в различных ситуациях и функциях, оно получило многообразные семантические и аксиологические оттенки, употреблялось в прямом смысле (например, при определении авторской принадлежности, становясь при этом *ошибочным* или *ложным*), а также в переносном значении. Последнее превращало его в троп, сообщало ему свойства метафоры и/или иронии как фигур переосмысления. Становясь нарицательным, *чужое* имя служило средством систематизации художественных явлений и стереотипизации представлений о них. В результате оно оказалось даже более активным, чем *свое* имя, основными функциями которого стала идентификация (также само-) и репрезентация.

Чужое имя, то есть перешедшее от кого-то одного к другому, как ясно уже из определения, могло появиться в истории искусства лишь после того, как в нем утвердились имена *свои*, в самом непосредственном смысле *собственные*. Это, в свою очередь, стало возможным с выделением эстетического начала и отдельных искусств из синкретичных структур различного рода, ритуальных действий – инициаций, мистерий, с разделением сферы искусства на творцов и рецепторов, с признанием индивидуальности мастера и его произведения.

Хотя усиление личностного начала в художественном творчестве интенсивно происходило с эпохи Возрождения, однако и Средневековье, согласно последним исследованиям, не было столь безымянной и безличностной эпохой, как это представлялось раньше (Гуревич 2005:

181–197; Claussen 1989). С развитием истории искусства имена получили многие безвестные художники Средневековья. В основном это были не те имена, которые им дали при рождении, а новые номинации. Они давались по названию произведения (*Мастер легенды св. Урсулы*), такое имя переносилось и на другие работы, приписываемые данному мастеру (Рождество *Мастера легенды св. Урсулы*). В так образуемое имя могло попасть имя владельца картины: *Мастер Поклонения волхвов Ханенко* (имя этого коллекционера и его жены носит Музей западного и восточного искусства в Киеве).

Часто художник получал имя по месту своего рождения (*Мастер из Флемаля*), а иногда и по времени (*Силезский мастер 1468–1486 годов*). Однако с момента сложения в Италии своеобразных локальных школ, таких как венецианская, римская и многие другие, указание на место рождения становилось недостаточным для индивидуализации художника, и Вазари, например, к имени *Бенедетто из Майано* добавил слова «флорентинский скульптор и архитектор».

Так память культуры служила идентификации мастеров. Чем позже та или иная культура начала ставить личностный вопрос «кто есть кто?», тем меньше имен оказалось в соответствующей национальной истории искусства, о чем свидетельствует, в особенности, древнерусская культура. Тем не менее, как все более полно выясняется, она также не была анонимной. Однако оставленные художниками имена, которые писались ими в неприметных местах (это характерно и для западного Средневековья) и не предназначались для того, чтобы прославить мастера среди современников, не приобрели тогда известность. Такие имена не выступали в «иносказательном», по определению Даля, смысле. Имя, в его толковании, означает не только «название, наименование, слово, которым зовут, означают особь, личность». Имя – это также «качество его, а потому слава его или известность, достоинство», – писал Даль, приводя как иносказательные выражения: «он приобрел имя, он человек с именем» (Даль: 43).

Только в эпоху Возрождения человек в ничем не ограничиваемой мере был осознан как креативная личность – по отношению к самому себе и к окружающему миру: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь», – такие слова Пико делла Мирандолла вложил в уста Создателя (История эстетики 1962: 507). «Подобно скульптору ты ваяешь свое собственное я», – говорится в другом переводе этого сочинения (Человек 1991: 22).

Такое мощное проявление индивидуальности сказывалось в творчестве. Личные имена легли в основу генеральной каталогизации художественного наследия, которая началась сочинением Вазари «Жизнеописа-

ние наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» (1550). Целью автора, по его словам, было «противостоять ненасытному времени, которое зачеркивает и стирает имена художников» (Вазари: 1956, 13).

По мере того как художники «приобретали имя», становились мастерами «с именем», в постренессансное время, вслед за античным Пантеоном богов, средневековым Пантеоном святых, начал складываться Пантеон художников, называемых великими. Его состав менялся в зависимости от культурных приоритетов эпох, частично уменьшался по мере утраты кем-то имени, в том числе в результате общих изменений парадигм и вкусов эпохи, а также постоянно пополнялся, в частности, за счет представителей все новых художественных профессий, вновь появившихся или приобретших престиж. В XX в. в их число, а соответственно и в музеи, попали фотографы, представители различных областей дизайна, включая Haute couture.

С эпохи Возрождения можно отметить не только утверждение и расширение круга собственных имен художников, но и постепенно возрастающую роль чужого имени. Взаимодействия имен имели многообразный и неоднозначный характер. Чужое имя могло служить поддержкой. Чтобы ее усилить, художник иногда к фамилии, полученной от отца, присоединял семейную фамилию матери. Так, Бернардо Беллотто (1721–1780), живописца городских видов, называли *Каналетто*, что напоминало о его дяде по матери, знаменитом Джованни Антонио Канале, также ведутисте. Того называли Каналетто по другой причине – чтобы отличить от Бернардо Канале, его отца театрального художника. Тем самым *чужое* имя выступало в различных функциях.

Однако в последнее время к Беллотто пришла собственная слава, и имя Каналетто ушло из упоминаний о нем. Теперь чужое имя, одно время даже вытеснявшее его собственное («Каналетто – живописец Варшавы», где он работал в 1767–1780 гг., было расхожим штампом, одновременно в качестве автора дрезденских видов он фигурировал как Беллотто), начало мешать. Влияние оказал и антикварный рынок. Полотна Антонио Канале здесь очень редки, они прочно осели в коллекциях, а его имя, отнесенное к племяннику, как бы подчеркивало недостаточность собственного веса этого художника и не прибавляло его произведениям цены. Такого рода заочное «родственное протезирование» не приносило успеха. На антикварном рынке у каждого собственная цена.

В результате, в сфере собственных имен, которая, по словам Ю.М. Лотмана, агрессивна и имеет тенденцию к безграничному расширению (Лотман: 1992: 5), *чужое* имя приобрело разветвленные функции, что можно рассматривать как одну из форм игры, которой в особенности пронизана художественная сфера. В этом смысле оно сродни маске, которая надевалась по различным поводам и с разными мотива-

циями. Таковой в большинстве служил псевдоним, имя *вымышленное*, не являющееся собственно *чужим*, хотя чужое могло быть положено в его основу. Псевдоним двухслоен, – под ним, как и под маской, скрывалось *собственное* имя, он мог выполнять защитную функцию, позволяя человеку оставаться самим собой, хотя бы для того, чтобы не быть отождествленным с героем собственной книги. Вместе с тем псевдоним мог выступать элементом адресованного публике самоописания, авторской самоидентификации, если был выбран как знаковый, а не просто благозвучный. Псевдоним сохранил свое значение до наших дней, в то время как круг употребления чужого имени в сфере искусства, в особенности в качестве оценочного, все больше сокращался.

Однако *свое* имя скрывалось не только под псевдонимом. *Чужое* имя оказалось связано и с понятием «плагиат», возникшим в постренессансное время. Во многих случаях оно балансировало на тонкой грани преступления закона (Arnau 1960). Чужое имя становилось *фальшивым*, служило сознательной дезинформации, если произведение умышленно приписывалось известному мастеру или его имя ставилось на копии его полотна, что стало частым с развитием художественного рынка. К знаменитым фальсификатам, который известен благодаря жизнеописанию Андреа дель Сарто у Вазари, относится выполненная этим художником копия «Портрета папы Льва X с кардиналами Джулио деи Медичи и Луиджо деи Росси» Рафаэля (1518–1519. Уффици) и подписанная его именем. Именно в таком виде она была заказана дель Сарто Оттавиано Медичи, чтобы подменить ею оригинал, обещанный Федерико II Гонгаза папой Климентом VII.

Сейчас, когда оскудели антикварные запасы, а спрос и цены выросли, возник особый феномен – художник технически виртуозно имитирует произведения знаменитых мастеров с целью создать не фальсификат, за который его могли бы преследовать, а новое, по его мнению, *собственное* произведение, которое он подписывает своим именем. Под ним автор получает признание, его работы покупают в качестве самоценных произведений.

«Копии-оригиналы» ориентированы на чужой текст, что в принципе присуще пародии, однако в них не заложена ирония – генеральное для пародии свойство. Подобное явление можно отнести к своего рода постмодернистской интертекстуальности, в данном случае претендующей на то, чтобы нарушить аксиому неповторимости индивидуального творчества (хотя мазки кисти в оригинале, как почерк, неизбежно носят следы индивидуального владения ею и не могут быть полностью скопированы). Вместе с тем такая копия является некой игрой *своего* и *чужого* имени, которая ведется на пограничье художественного пространства и пространства коммерции. Она означает, что ценится само техническое мастерство и «вещность» картины.

Такая ситуация возможна только в искусствах, работающих в материале, – аналогичное, претендующее на статус оригинала копирование поэтического или музыкального текста неосуществимо, так как в таком случае копия может быть не идентична оригиналу только почерком, которым написана рукопись. Однако не он составляет существо поэтического произведения, в отличие от почерка живописца. Как писал М. Бахтин, акцентировав свою мысль разрядкой, – «эстетический компонент <...> не есть ни понятие, ни зрительное представление, а своеобразное эстетическое образование, осуществляемое в поэзии с помощью слова, в изобразительных искусствах – с помощью зрительно воспринимаемого материала, но нигде не совпадающее ни с материалом, ни с какой-либо материальной комбинацией» – и продолжал, что для восприятия образа «нужно войти творцом в видимое, слышимое, произносимое и тем самым преодолеть материальный внетворчески-определенный характер формы, ее вещьность» (Бахтин: 1975: 52, 58). Поэтому никакая копия, по сути, не может заменить оригинал, хотя мало кто может отличить виртуозную копию от оригинала.

В истории искусства многочисленны ситуации, когда чужое имя появлялось непреднамеренно. Одна из причин – ошибочная атрибуция произведения. Сколь часто это бывает, свидетельствуют каталоги крупных музеев, таких как Эрмитаж, где на многих страницах перечисляются работы, относительно которых восстановлены авторские имена создавших их художников за время, прошедшее с момента издания предыдущего каталога.

Другая причина – долго существовавшее эстетически нечеткое разграничение оригинала и копии. В результате копия с работы известного живописца хранилась и была известна под его собственным именем. Еще в середине XIX в. образованный автор, писавший о частном собрании картин в Литве, полагал, что некоторые копии бывает трудно отличить от оригинала, однако их совершенство, «делает выяснение сомнений излишним» (рассуждения касались копии с Леонардо) (Przeździecki 1842: 195).

Копии ценили и заказывали не только любители искусства, но и академии художеств, например петербургская. Она долгое время требовала от воспитанников, посылаемых за границу, исполнения для своей коллекции копий со знаменитых полотен. Орест Кипренский благодарил «за всю Россию» Александра Иванова, который доставил «отечеству первую и лучшую копию произведения Микель-Анжело» (в 1833 г. она была помещена на выставке в Академии) (Кипренский 1994: 462, 714). В академической традиции картина считалась «сочини-

тельством», в ней ценили компоновку фигур и иконографию, что могла передать и копия. Повышенное внимание к рисунку, а не колориту, позволяло считать, что для обучения можно копировать не только живописные копии, но и гравюры с них, а также рисунки. Во многих случаях такое воспроизведение знаменитого произведения (часто как копия с копии) служило единственным способом познакомиться с ним.

В последующее время, когда, с одной стороны, развивались полиграфические репродукционные средства, а с другой – оригинальность творчества превратилась в важнейший критерий его оценки, отношения оригинала и копии были достаточно четко определены. Тем не менее, по отношению к произведениям прошлого их границы остались размыты. Проблема разделения авторского и чужого имени осложнялась тем, что художники XVII–XIX вв. часто сами копировали собственные произведения (хотя то, что считают в таком случае копией, терминологически называется *повторением*, уменьшенное повторение – *репликой*, а копией – лишь то, что сделано не автором). Кроме того, знаменитые художники во многих случаях лишь проходили своей кистью холсты, написанные в их мастерских учениками и помощниками, но подписанные именем мастера. Вероятно, заказчики произведений могли предполагать такую практику. Однако не удалось найти известий о каких-либо высказанных ими сомнениях или протестах по этому поводу.

В дальнейшем при исследовании полотен старых мастеров часто производились переатрибуции – под картиной вместо имени Рембрандта появлялась надпись «школа Рембрандта». Так имя собственное становилось *понятийным* и употреблялось для обозначения явлений, выходящих за пределы творчества их носителей, но воспринятых от них. В таком случае чужое имя, часто теряя субстантивированную форму, служило признаком, помогавшим типологизации явлений. Понятия «леонардовское sfumatto» или «рембрандтовская светотень» употреблялись для характеристики произведений живописцев, которые пытались повторять великие художественные открытия.

Не только мастера, но и значительные исторические фигуры той или иной эпохи дали свое имя современному им явлениям – отсюда «каролингское возрождение», стили Людовиков XIV, XV, XVI, «станиславовский», а позднее «александровский» классицизм, «елизаветинский», «екатерининский» фарфор (и далее по именам императоров). В феминизированном Веке философов нашли «стиль Помпадур».

Чужое имя могло характеризовать творчество того или иного мастера в целом и его отдельные признаки. Джамбаттисту Пиранези называли «Рембрандтом античных руин» за их барочную светотень и за его мастерское владение офортом. Кипренского в Италии прозвали «русским Вандиком» за близость его палитры старым мастерам. Име-

нование Орасом Верне, как и Байроном, означало принадлежность романтизму. Когда Винцентия Дмоховского, виленского художника середины XIX в., прозвали «литовским Лорреном», то это означало прежде всего, что речь идет о пейзажисте, но одновременно подчеркивалось его значение для развития пейзажного жанра на литовских землях и успехи литовского искусства, имеющего «своего» Лоррена.

Для времени утверждения национальных школ в искусстве, национального самосознания было характерно нарекать художников, музыкантов, поэтов чужим, но великим именем с прибавлением геонационального уточнения. Это указывало на их принадлежность какой-либо культуре, но одновременно неизбежно локализовало их масштаб и придавало им некую вторичность, что, однако, в ту эпоху так не воспринималось. Художники, особенно назарейцы, не только носили прически с длинными волосами à la Рафаэль, идентифицируя себя как представителей творческой среды, но и стилизовали свои автопортреты под Рафаэля – иконография знаменитых людей использовалась аналогично чужому имени. В портрете оно могло обнаружиться и другим способом, когда ошибочно определялась изображенная на нем персона, значившаяся не под своим именем. Если выявление ошибки не сопровождалось определением личности портретированного, он вообще терял имя, становился безымянным, а портрет – изображением *неизвестного*, таковым мог быть и его автор – *неизвестный художник*.

Особым случаем является ошибочное представление в словаре художника под чужим именем, что может повлиять не только на его жизнь, но и посмертную судьбу. Так обстояло и обстоит дело с забытым английским художником Джозефом Саундерсом (1773–1854), работавшим в Петербурге, Вильне и Флоренции. В русском искусстве он оставил важный след как прекрасный мастер книжной виньетки, гравированного портрета, а также репродукционной гравюры. В Вильне он проявил себя не только как результативный руководитель школы гравюры, но и как один из первых в Европе университетских историков искусства. Однако это оказалось довольно прочно забыто, а его произведения остаются невостребованными. Причиной послужило чужое имя, и даже два (что усугубило ситуацию), под которыми он еще при его жизни был включен в первый фундаментальный многотомный «Новый всеобщий Лексикон художников» Оскара Наглера (1845). Здесь он был объединен с однофамильцами и дважды фигурировал под разными именами (*John* и *George*) (Nagler 1845/14: 115–116; 1845/15: 543). В Лексиконе им оказалось приписано несколько его работ. Издание пользовалось известностью и способствовало распространению ошибочных сведений об этом художнике, которые перешли и в другие словари. В результате мастер потерял идентичность. Как *Джозеф* он впервые появился в 1939 г. в словаре Тима–Беккера благодаря Зыгмунту Батовско-

му (Thieme–Becker 1939: 493), что не изменило ситуацию. Он остается неизвестен в Англии, там не выявлены его работы, возможно лежащие в папках однофамильцев. Некогда собранные и описанные Д. Ровинским, они разрозненно хранятся в наших музеях, оставаясь малоизвестными историкам русской гравюры и русско-английских связей, в отличие от некоторых менее значительных его соотечественников. Есть и другие причины забвения, однако чужое имя в данном случае сыграло провиденциальную роль (Свирида 1999: 84–122).

Каждая эпоха формировала круг личных имен, которые употреблялись в нарицательном, расширительном смысле. Фламандец Жерар Эделинк (1640–1707) был гравером, однако А. Олещинский, восхищавшийся его работами в 1820-е гг., назвал его «Рафаэлем гравюры», хотя тот ею не занимался. Это говорило не столько о стилевых предпочтениях польского графика, сколько о его времени. В эпоху романтизма Рафаэль был высоко почитаем как идеальный творец.

Метафорическое использование имени собственного, уподобление превращают имя *собственное* в имя *нарицательное*. Оно всегда содержит аксиологический смысл, повышая или снижая престиж того объекта, на который переносится, что определяется значимостью другого объекта, от которого оно заимствовано. Иронический перенос имени способен придать также уничижительную оценку, тем в большей степени, чем значительнее имя его истинного владельца («Вот Эйнштейн нашелся!»). В результате возникает семантическая игра «серьезное/несерьезное», грань между которыми определяется в зависимости от индивидуального тезауруса воспринимающего человека, тем самым он становится активным участником «игры в имена».

Роль чужого имени в искусстве приобретали и названия знаменитых произведений. Среди первых артефактов, названия которых употреблялись метафорически, то есть становились чужим именем, были семь чудес света, в особенности висячие сады Семирамиды. Называя так любой из высоко расположенных садов, их легче было одаривать чужим именем, метафорически «тиражировать», чем александрийский маяк или Гелиоса-колосса с острова Родос.

В конце XVII в. новым «чудом света» предстал Версаль. По частоте метафорического употребления его имени он превзошел в следующем веке своих знаменитых предшественников (то обстоятельство, что чудом света называли и другие сооружения, в частности коломенский дворец Алексея Михайловича, не имело сходных последствий).

Первоначально под названием *Версаль (Versailles)* имелась в виду определенная местность и расположенная в ней деревня. С момента появления там охотничьего домика Людовика XIII, позднее превращенного им в небольшой замок, а тем более во времена Людовика XIV, когда разросшийся

ансамбль стал официальной королевской резиденцией, это название служило уже не просто топонимом. Оно стало символом власти сильнейшего в то время монарха (в политическом лексиконе рубежа XVII–XVIII вв. Версаль упоминался чаще, чем Париж) и дворцово-паркового ансамбля как эталонного произведения. Точнее говоря, это не было перечислительное «и ... и» – одна ипостась была неотделима от другой. Топос Версаля был нерасчленим как по функции, так и по композиции. Сад и дворец представляли собою не только сцену и раму для демонстрации королевского могущества, но и *Gesamtkunstwerk*, совокупный художественный объект, воплощение французской государственности и культуры.

Этот впечатляющий синкретизм топоса, а также невиданный по масштабу пиар самого «Луи каторза» и его творения (Burke: 2000) (личная роль короля в создании Версаля была значительна и хорошо известна) обусловили желание властителей разного ранга иметь свой «Версаль», и это имя собственное переносилось на резиденции, во множестве сооружавшиеся под французским влиянием в разных странах с рубежа XVII–XVIII вв. Они служили проводниками как французской культуры, так и галломании. Современники их часто называли Версальями, что делалось с разными акцентами – панегирически или скептически. Версальский случай отличался от переноса топонимов как таковых, включая момент подражания. Все это были пространственно-семантические игры культуры с локусами и топосами. Последние, вбирая совокупность значений, которые приобретали культурные локусы в их историческом бытии, отрывались от породивших их конкретных мест географического пространства, свободно перемещаясь в пространстве культурном, и начинали жить самостоятельной жизнью, часто более длительной, чем жизнь самого локуса. Подобным образом топос Версаля путешествует уже более трехсот лет, обрастая чертами мифа и стереотипа, материализуясь на разных континентах, в том числе в наши дни. Об этом свидетельствует отечественный проект «Северный Версаль», состоящий из множества стилизованных «дворцов», подражающих не только версальским постройкам, но и петергофским (однако в общее название попал только Версаль). Такой гибридный «Петроверсаль» возведен на берегу Финского залива и, по мысли проектировщиков, должен «соответствовать духу резиденций монархов прошедших столетий» (согласно рекламному сайту в Интернете), а тем самым и вкусам современной российской финансовой элиты: перенимание образов престижных предшественников – постоянное явление на пути вновь утверждающихся слоев к самоидентификации, которая иногда оказывается ложной, как и присвоенное чужое имя.

Не прогнозируя, каким был бы облик садоводства и урбанистики без Версаля, можно констатировать, что в первой половине XVIII в.

этот ансамбль дал импульс изменениям в этих областях, способствовал распространению французских принципов «регулярства» (как их называл А.Т. Болотов), стимулировал строительство новых резиденций по всей Европе, что, в свою очередь, повлияло на облик европейского культурного ландшафта.

Так многообразно, а иногда и плодотворно *чужое* имя участвовало в метаморфозах культуры и в культурном процессе в целом, часто оказываясь привлекательнее и действеннее, чем *свое*, которое, однако, не теряло фундаментального значения в культуре (разве только эпизодически). Все это свидетельствует, что оппозиция *свой/чужой* гораздо более гибкая, чем это иногда представляется.

Литература

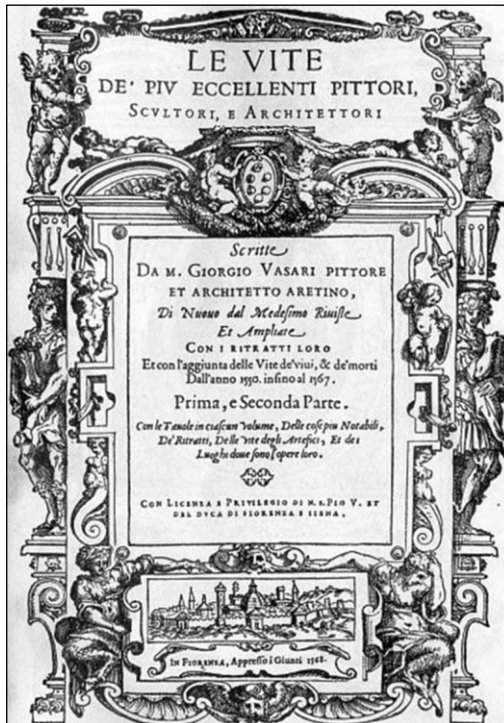
- Бахтин 1975 – *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Вазари 1956 – *Вазари Дж.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1956. Т. 1.
- Гуревич 2005 – *Гуревич А.Я.* Индивид на средневековом Западе. М., 2005.
- Даль – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 2.
- История эстетики 1962 – История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-ти тт. М., 1962. Т. 1 (Пико делла Мирандолла. Речь о достоинстве человека).
- Кипренский 1994 – Орест Кипренский. Переписка. Документы. Свидетельства современников. СПб., 1994.
- Лотман 1992 – *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- Свирида 1999 – *Свирида И.И.* Между Петербургом, Варшавой и Вильно. Художник в культурном пространстве. XVIII – середина XIX вв. М., 1999.
- Человек 1991 – Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., 1991 (Пико делла Мирандолла. Речь о достоинстве человека).
- Arnau 1960 – *Arnau F.* Kunst der Fälscher – Fälscher der Kunst. Dreitausend Jahre Betrug mit Antikitäten. Düsseldorf, 1960.
- Burke 2000 – *Burke P.* Fabrication of Louis XIV. London, 2000.
- Claussen 1989 – *Claussen P.C.* Früher Künstlerstolz. Mittelalterliche Signaturen als Quelle der Kunstsoziologie // Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter. Anschauliche Beiträge zur Kulturs- und Socialgeschichte. Giessen, 1989.
- Nagler 1845 – *Nagler G.K.* Neues allgemeines Künstler-Lexikon, München, 1845. Bd. 14, 15.
- Przeździecki 1842 – *Przeździecki A.* Galeria obrazów Postawska / Athenaeum. 1842. Т. 2.
- Thieme–Becker 1939 – *Thieme–Becker.* Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler..., Leipzig, 1939. Bd. XXIX.



*Мастер из Флемаля.
Св. Вероника. Около 1410 г. Штеделевский
художественный институт. Франкфурт-на-Майне*



*Бернардо Беллотто.
Архитектурная фантазия с автопортретом
в облачении венецианского патриция. Между 1761–1767 гг..
Частная коллекция. Лондон*



Джорджо Вазари.

Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев,
ваятелей и зодчих. Флоренция 1568. 2-е расширенное издание



*Андреа дель Сарто.
Портрет папы Льва X с кардиналами Джулио деи Медичи
и Луиджо деи Росси. 1518–1519. Каподимонте. Неаполь*



*Херренхимзее – Версаль Людвига II Баварского. 1878–1786.
Архитектор Георг Дюпльман*

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ
Л.Н. ВИНОГРАДОВОЙ

1. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М.: «Наука», 1982. – 255 с.

[Рец.] *Р. Иванова* // Български фолклор. Кн. 4. София, 1983. С. 118–120.

2. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: «Индрик», 2000. – 431с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

[Рец.] *Л.А. Софронова*. // Живая старина. 2001. № 3. С. 52–53; *J. Adamowski*. // Etnolingwistyka. Т. 14. Lublin, 2002. S. 224–227; *L.J. Pelka*. // Przegląd Religioznawczy. 1/211. Warszawa, 2004. S. 174–176; *M. Mencej*. // Studia Mythologica Slavica. Т. VII. Ljubljana, 2004. S. 189–192.

3. Славянская народная демонология: Проблемы сравнительного изучения. Дисс. в виде научного доклада на соискание степ. докт. филол. наук. М., 2001. – 92 с. [Опубликована в 2002 г. на сайте Диссертационного Совета Д 212.198.04 при РГГУ].

4. Народная демонология Полесья (публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века). Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010.

1966

1. Слово и напев в фольклоре // Изв. ОЛЯ АН СССР. М., 1966. № 6.

1967

2. Место и значение О. Кольберга в истории польской фольклористики // Сов. славяноведение, 1967. № 6. С. 40–48

3. [Рец.] Słownik folkloru polskiego / Pod red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965 // Филологические науки. 1967. № 3. С. 129–134.

1971

4. Общеславянские фольклорные традиции в сюжетном составе польской колядной песенности // Межславянские культурные связи. М., 1971. С. 82–111.

5. Композиционный анализ польских колядных песен // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 124–157.
6. [Ред.] Славянский и балканский фольклор. М., 1971. Соред. Ю.И. Смирнов, И.М. Шептунов (отв. ред.).

1972

7. Цикл славянских колядных песен карпатского региона // *Культура і побут населення Українських Карпат. Тези доповідей.* Ужгород, 1972. С. 75–77.

1973

8. Изучение истории славянской культуры в секторе историко-культурных проблем // *Сов. славяноведение*, 1973. № 5.
9. Польские народные «коленды»: Историко-сравнительный анализ. АКД. М., 1973. – 34 с.

1976

10. Сравнительный анализ колядных песен Карпатского региона // *Карпатский сборник.* М., 1976. С. 102–105.

1977

11. Интерес к славянской народной культуре в польской фольклористике XIX века // *Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы.* М., 1977.

1978

12. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // *Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции.* М., 1978. С. 7–26.

1981

13. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянских календарных обрядов // *Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст.* М., 1981. С. 13–43.
14. Первые польские этнографические программы // *Сов. славяноведение.* 1981. № 6. С. 78–90.
15. Мотив «прихода издалека» в обрядовой поэзии славян // *Структура текста–81. Тезисы симпозиума.* М., 1981. С. 68–69.
16. [Ред.] Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. Соред. Ю.И. Смирнов, Н.И. Толстой (отв. ред.).

1983

17. Локальные типы украинских обрядовых приговоров и их славянские соответствия // *Структура і розвиток українських говорів на*

сучасному етапі: XV Республіканська діалектологічна нарада. Тези доповідей і повідомлень. Житомир, 1983. С. 105–106.

18. Трехтомник фольклористических работ Ю. Кшижановского // Сов. славяноведение. 1983. № 4.

19. Архаические формы полесских магических приемов и оберегов, связанных с уходом за ребенком // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конф. М., 1983. С. 100–103.

20. Полесье и этногенез славян // Сов. славяноведение. 1983. № 6.

21. Комплексное изучение славянской народной культуры // Информационный бюллетень ЮНЕСКО. Вып. 9. М., 1983. С. 28–30.

22. [Ред.] Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конф. М., 1983. Соред. С.М. Толстая, Н.И. Толстой (отв. ред.).

1984

23. Pierwsze polskie programy ludoznawcze jako wyraz świadomości narodowej // Kultura Polska XVIII–XIX st. i jej związek z kulturą Rosji. Wrocław, 1984. S. 171–192.

24. Славянский святочный цикл обрядов: Тематический словарь // Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словарика. М., 1984. С. 30–33.

25. Типы колядных рефренов и их региональная специфика // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 73–95.

26. [Ред.] Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. Соред. Ю.И. Смирнов, Н.И. Толстой (отв. ред.).

1985

27. Календарные «проводы» как rites des passage // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тезисы докладов. М., 1985. С. 23–26.

28. Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу: Поверья о русалках // Региональные особенности восточнославянских языков, литератур, фольклора и методы их изучения. Тезисы докладов и сообщений III Республіканской конф. Гомель, 1985. Ч. 2. С. 105–110.

1986

29. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88–135.

30. Духовная жизнь европейского крестьянства: Западнославянское крестьянство // История крестьянства в Европе: Эпоха феодализма.

Т. 3. Крестьянство Европы в период разложения феодализма и зарождения капиталистических отношений. М., 1986. С. 516–524.

31. [Ред.] Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. Сост. Ю.И. Смирнов, С.М. Толстая, Н.И. Толстой (отв. ред.).

1987

32. Стереотипы древнеславянской этнической культуры и ритуальная практика христианства: Антагонизм и взаимодействие // Введение христианства у народов Центральной и Юго-Восточной Европы: Крещение Руси. Сб. тезисов. М., 1987. С. 4–6.

1988

33. Отражение славянских мифологических представлений в «малых» фольклорных формах // X Международный съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1988. С. 277–288.

34. Славянские заговорные формулы от детской бессонницы // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. Т. 1. С. 82–85.

35. Структура и семантика ритуальных приглашений мифологических персонажей на рождественский ужин // Там же. С. 95–100. Соавт. С.М. Толстая.

36. Ритуальный символ в обряде и в фольклорном тексте // Фольклор: Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Всесоюзная научно-практическая конф. Тезисы докладов. М., 1988. Ч.1. С. 174–176.

1989

37. Фольклорная демонология в культуре польского Романтизма: Русалка в народных поверьях и в художественном творчестве // О Просвещении и Романтизме: Советские и польские исследования. М., 1989. С. 123–140.

38. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. С. 101–121.

39. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Материалы к VI Международному Конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1989. С. 86–114. Соавт. С.М. Толстая.

40. Схема описания мифологических персонажей // Там же. С. 78–85. Соавт. С.М. Толстая, А.В. Гура, О.А. Терновская, Г.И. Кабакова и др.

41. Персонажи «низшей» мифологии в архаической картине мира: Балканская картина мира в этноязыковом и культурно-историческом аспекте // Сов. славяноведение. 1989. № 4. С. 73–75. Соавт. С.М. Толстая.
42. The Characters of Slavic Mythology: Principles of Comparative Study // Folklore in Slavonic, Finno-Ugrian and Indian Literatures: International Symposium. New Delhi, 1989. S. 61–62.
43. Бессонница (Из «Этнолингвистического словаря славянских древностей») // Русская речь, 1989. № 4. С. 115–119. Соавт. А.В. Гура.
44. [Ред.] Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. Соредакт. С.М. Толстая, Н.И. Толстой (отв. ред.).

1990

45. Перестройка культурных стереотипов в жизни польского крестьянства XVIII века // Культура народов Центральной и Юго-Восточной Европы XVIII–XIX вв. М., 1990.
46. Мифологические персонажи славянской народной культуры: Этногенетический аспект // Славяне: Адзінства і мнагастайнасць. Тэзісы дакладаў і паведамленняў Міжнароднай канферэнцыі. Секцыя 2. Этнагенез славян. Мінск, 1990. С. 14–16.
47. Мотив уничтожения («проводов») нечистой силы в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 99–118. Соавт. С.М. Толстая.
48. К сравнительному изучению мифологических персонажей: вештица и ведьма // Балканские чтения–1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990. С. 112–116. Соавт. С.М. Толстая.

1991

49. Мера «историзма» фольклорных текстов: Повторяемость архаических стереотипов // История и культура. Тезисы докладов. М., 1991. С. 8–11.
50. Фольклорный факт в этнографическом контексте // Фольклор: Песенное наследие. М., 1991. С. 34–38.
51. Русальная традиция у болгар и восточнославянских народов // Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция: Проблеми на българския фолклор. Т. 8. София, 1991. С. 202–209.

1992

52. Общее и специфическое в славянских поверьях о ведьме // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения–1. М., 1992. С. 58–73.
53. Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу: Формулы-поверья о чудесном появлении на свет детей // Гомельшчына: Народная

духоўная культура. Дыялекты. Тапанімія. Матерыялы рэгіянальнай навуковай канферэнцыі, прысвячонай 850-годзю летапіснага упамінання Гомеля. Гомель, 1992. С. 10–13.

54. Русалии на Балканах и у восточных славян: Есть ли элементы сходства? // Балканские чтения–2. Симпозиум по структуре текста. М., 1992. С. 59–64.

1993

55. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Структура текста // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–81. Соавт. С.М. Толстая.

56. Ритуалы типа «вождения ряженого» // *Philologia Slavica*. К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. С. 24–30.

57. Семантика фольклорного текста и ритуала: Типы взаимодействия // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады рос. делегации. М., 1993. С. 210–220.

58. Функции приговоров в ритуалах гаданий // Тезисы докладов Международной конф. «Традиционные культуры и среда обитания». М., 1993. С. 112–116.

59. Символический язык вещей: Веник (метла) в славянских верованиях и обрядах // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения–2. М., 1993. С. 3–36. Соавт. С.М. Толстая.

60. Из словаря «Славянские древности»: Береза // *Славяноведение*. 1993. № 6. С. 9–21. Соавт. В.В. Усачёва.

61. Дотеатральные формы ритуалов в фольклорной культуре // Информационный бюллетень МАИРСК. Вып. 27. По материалам конф. «Театральность в жизни и в искусстве». М., 1993. С. 66–73.

62–66. Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К.П. Кабашников. Минск, 1993.

Колядование (с. 118); Колядовщик (с. 119); Песня колядная (с. 212); Песня подблюдная (с. 232); Песня русальная (с. 238).

67. Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской культуры: Заговоры. М., 1993. С. 153–164.

68. Демонологическая интерпретация природных явлений в народной культуре славян // *Натура и культура*. Тезисы докладов. М., 1993. С. 63–64.

69. Чтобы покойник «не ходил»: Комплекс мер в составе погребального обряда // Истоки русской культуры: Археология и лингвистика. Тезисы докладов. М., 1993. С. 39–42.

1994

70. Из словаря «Славянские древности»: Символический «язык вещей» в традиционной народной культуре [Предисловие] // Славяноведение. 1994. № 2. С. 3–5. Соавт. С.М. Толстая.
71. Из словаря «Славянские древности»: Венок // Там же. С. 29–32. Соавт. С.М. Толстая.
72. Из словаря «Славянские древности»: Венок погребальный // Там же. С. 35–36.
73. Из словаря «Славянские древности»: Андреев день // Славяноведение. 1994. № 3. С. 22–26. Соавт. С.М. Толстая.
74. Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 168–209. Соавт. Т.А. Агапкина.
75. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Там же. С. 16–43. Соавт. С.М. Толстая.
76. Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу: Поверья о домовом // Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1994. С. 294–311.
77. Человек как вместилище демонической души // Миф и культура: Человек–не человек. Тезисы конф. М., 1994. С. 5–9.
78. Куда летает ведьма, или сезонные перемещения мифологических персонажей // Балканские чтения–3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 88–94.
79. Что мы знаем о русалках? // Живая старина. 1994. № 4. С. 28–31.
80. [Комментарии] // Д.К. Зеленин. Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 328–335.
81. Обычай Андреева дня у славян // Живая старина. 1994. № 3. С. 26–27. Соавт. С.М. Толстая.
82. Е.Н. Елеонская: Путь в науку от «серебряного века» в фольклористике до эпохи «великих преобразований» // Е.Н. Елеонская. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 7–20.
83. [Комментарии и сост.] // Е.Н. Елеонская. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 243–265. Соавт. Н.А. Пшеницына.
84. [Ред.] Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. Сост. Т.А. Агапкина, С.М. Толстая, Н.И. Толстой (отв. ред.).

1995

85. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М. 1995. С. 166–197. Соавт. С.М. Толстая.

86. Мотивировки обрядовых действий: Стереотипы религиозного и магического мышления // *Folklor – Sacrum – Religia*. Lublin, 1995. S. 52–58.
87. [Рец.] *J. Ługowska*. W świecie ludowych opowiadań: Teksty, gatunki, intencje narracyjne. Wrocław, 1993 // *Славяноведение*. 1995. № 2. С. 92–94.
88. Человек-нечеловек в народных представлениях // *Человек в контексте культуры: Славянский мир*. М., 1995. С. 17–26.
89. Откуда берутся дети: Полесские формулы о происхождении детей // *Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья*. М., 1995. С. 173–187.
90. Региональные особенности полесских поверий о домовом // *Там же*. С. 142–152.
91. Цветочное имя русалки: Славянские поверья о цветении растений // *Языковая и этнокультурная история Восточной Европы*. М., 1995. С. 231–259.
92. Звуковые стереотипы поведения мифологических персонажей // *Голос и ритуал. Материалы конф.* М., 1995. С. 20–23.
93. Символика вещей звуков // *Там же*. С. 24–26.
94. [Рец.] *Н.А. Криничная*. Дом, его облик и душа. Петрозаводск, 1992; *Ее же*. Домашний дух и святочные гадания. Петрозаводск, 1993; *Ее же*. Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-хозяине леса. Петрозаводск, 1993; *Ее же*. На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе-хозяине воды. Петрозаводск, 1994 // *Живая старина*. 1995. № 3. С. 59–60.
95. [Рец.] *И.А. Морозов, И.С. Слепцова*. Праздничная культура Вологодского края. М., 1993 // *Живая старина*. 1995. № 2. С. 60.
- 96–121. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 1995. Т. 1. А–Г. – 584 с.

Адвент (с. 94–96); Андрей (с. 109–111, соавт. С.М. Толстая); Береза (с. 156–160, соавт. В.В. Усачёва); Бдение (с. 143–145, соавт. А.В. Гура); Бессонница (с. 168–171, соавт. А.В. Гура); Бросать (с. 264–266); Будить (с. 266–267, соавт. Т.А. Агапкина); Благопожелание (с. 188–191, соавт. Т.А. Агапкина); Божье Тело (с. 219–220, соавт. Г.И. Кабакова); Ведьма (с. 297–301, соавт. С.М. Толстая); Величание (с. 306–307, соавт. Т.А. Агапкина и А.В. Гура); Веник (с. 307–313, соавт. С.М. Толстая); Веник банный (с. 313–314, соавт. И.А. Морозов); Венок (с. 314–318, соавт. С.М. Толстая); Венок погребальный (с. 320–321); Вештица (с. 367–368, соавт. С.М. Толстая); Виноградье (с. 377); Вода (с. 386–390); Водить, вождение (с. 390–392, соавт. А.А. Плотникова); Волочebный обряд (с. 424); Волочebные песни (с. 425); Ворота (с. 438–442, соавт. С.М. Толстая); Ветка (с. 364–366, соавт. с В.В. Усачёва); Гадания (с. 482–486); Головня (с. 508–510, соавт. С.М. Толстая); «Греть покойников» (с. 543–544, соавт. Т.А. Агапкина).

122–143. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: «Эллис-Лак», 1995. – 416 с.

Андрей (с. 33–34, соавт. С.М. Толстая); Береза (с. 44–47, соавт. В.В. Уса-
чёва); Бессонница (с. 47–48); Ведьма (с. 70–73, соавт. С.М. Толстая);
Веник (с. 75–77, соавт. С.М. Толстая); Венок (с. 77–78, соавт. С.М. Тол-
стая); Вештица (с. 88–90, соавт. С.М. Толстая); Вода (с. 96–98); Ворота
(с. 118–119, соавт. С.М. Толстая); Гадания (с. 127–130); Деды (с. 155–156,
соавт. С.М. Толстая); Заложные покойники (с. 186–187); Иван Купала
(с. 279–281, соавт. С.М. Толстая); Обратничество (с. 279–281); Подме-
ныш (с. 315–316); Приглашение «мороза» (с. 325–326, соавт. С.М. Тол-
стая); Русалии (с. 336–337); Русалка (с. 337–339); Ряжение (с. 343–345,
соавт. М.М. Валенцова); Святки (с. 351–353); «Тот свет» (с. 372–374);
Яйцо (с. 397).

144. Словарная форма изучения славянских демонологических поверий // Словарь и культура: К 100-летию с начала публикации «Словаря болгарского языка» Н. Герова. М., 1995. С. 86–89.

145. Мотив вселения злого духа в человека: Ментальные и речевые стереотипы // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конф. М., 1995. С. 26–29.

146. La roussalka dans les rites et croyances des Slaves // La Revue Russe. № 8: La Culture Populaire Slave. Paris, 1995. P. 91–103.

147. [Ред.] Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 1995. Т. 1. А–Г. – 584 с. Соред. Т.А. Агапкина, В.Я. Петрухин, С.М. Толстая.

148. [Ред.] Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: «Эллис-Лак», 1995. – 416 с. Соред. Т.А. Агапкина, В.Я. Петрухин, С.М. Толстая.

149. [Ред.] Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. Соред. А.А. Плотникова, С.М. Толстая, Н.И. Толстой (отв. ред.).

1996

150. [Рец.] Л.М. Ивлева. Ряжение в русской традиционной культуре. СПб., 1994 // Живая старина. 1996. № 1. С. 56.

151. Демонологические основы архаической картины мира // Живая старина. 1996. № 1. С. 2–3.

152. Парижский коллоквиум, посвященный изучению русской народной культуры // Живая старина. 1996. № 3. С. 63.

153. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 207–224.

154. Aspekt genetyczny kołędowania Słowiańskiego // Z kołędą przez wieki: Kołęda w Polsce i w krajach Słowiańskich. Tarnów, 1996. S. 395–400.

155. Полесская демонология: Общая характеристика и специфические особенности // Полісся: Мова, культура, історія. Київ, 1996. С. 252–256.
156. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 166–184.
157. Древнейшие черты славянской народной традиции // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 196–222. Соавт. Н.И. Толстой.
158. Славянская народная культура в центре внимания Парижского коллоквиума // Информационный бюллетень МАИРСК. М., 1996. Вып. 30–31. С. 190–192.
159. Les croyances aux desmons dans la structure du calendrier populaire // Ethnologie Française. Paris, 1996. T.26. № 4. P. 738–747.

1997

160. Символика архаических форм народной культуры (Серия «Славянский и балканский фольклор») // Вестник РГНФ. 1997. № 1. С. 127–133.
161. Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. 1997. № 2. С. 60–61.
162. Мифология календарного времени в фольклоре и верованиях славян // Славянский альманах 1996. М., 1997. С. 143–155.
163. Русалка в обрядах и верованиях славян // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А.А. Архипова и И. Полинской. [Изд. Berkley Slavic Specialties], 1997. Вып. 1. С. 39–53.
164. Как распознать чужого среди своих? // Там же. С. 53–63.
165. Представления о «хорошей» и «плохой» смерти в славянской мифологии // Природа. 1997. № 6. С. 88–91.
166. [Рец.] О.А. Черепанова. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996 // Живая старина. 1997. № 1. С. 49.
167. [Рец.] St. Niebrzegowska. Sennik Ludowy. Lublin, 1996 // Филологические науки. 1997. № 5. С. 112–116.
168. Из словаря «Славянские древности»: Запреты // Славяноведение. 1997. № 4. С. 14–19. Соавт. С.М. Толстая.
169. Из словаря «Славянские древности»: Дверь // Славяноведение. 1997. № 6. С. 3–7. Соавт. С.М. Толстая.
170. Les croyances slaves concernant l'espritamant // Cahiers slaves: Civilisation Russe. Paris, 1997. № 1. P. 237–254.

1998

171. «Той, шчо лозами трясе»: Полесские поверья о черте // Слово и культура: Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 82–94.
172. Южнорусские народные верования в контексте славянской традиционной культуры // Славянский альманах 1997. М., 1998. С. 233–244.

173. Духи, вселяющиеся в человека // *Studia Mythologica Slavica*. Ljubljana, 1998. Кнж. 1. S. 131–140.
174. Народная демонология славян: Проблемы сравнительного изучения // *Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов: XII Международный съезд славистов: Доклады Российской делегации*. М., 1998. С. 405–421.
175. Народная демонология славян (Тезисы доклада) // XII Międzynarodowy Kongres Slawistów: Streszczenia referatów i komunikatów: Literaturoznawstwo – Folklorystyka – Nauka o kulturze. Kraków, 1998. S. 212.
176. Коляды в Польше и в других славянских странах // *Живая старина*. 1998. № 2. С. 56–57.
177. Из словаря «Славянские древности»: Залом // *Славяноведение*. 1998. № 6. С. 26–28. Соавт. С.М. Толстая.
178. Из словаря «Славянские древности»: Духи домашние // Там же. С. 3–5. Соавт. Е.Е. Левкиевская.
179. Конференция «Слово и культура» [Хроника конф.] // *Живая старина*. 1998. № 3. С. 63. Соавт. А.А. Плотникова.
180. Зелень в купальской обрядности // *ПОЛУТРОПОН*. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998. С. 466–476.
181. Notions of «good» and «bad» Death in the Slavic Folk Culture // *International Symposium «Ethnological and Anthropological Approaches to the Study of Death»: Book of abstract*. Ljubljana, 1998.
182. Общеславянские элементы обрядности и мифологии праздника Ивана Купалы // *Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимосвязи*. К 70-летию Ф.М.Селиванова. М., 1998. С. 172–177.
183. Мотивировки ритуальных действий как интерпретирующие тексты // *Уч. зап. Российского православного ун-та св. ап. Иоанна Богослова*. М., 1998. Вып. 4. С. 111–117.

1999

184. Материальная и бестелесная форма существования души // *Славянские этюды*. Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 141–160.
185. Звуковой портрет нечистой силы // *Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. М., 1999. С. 179–199.
186. Гадания по звукам // Там же. С. 311–319.
187. Безумие и сверхзнание бесноватых // *Шаманизм и иные традиционные верования и практики*. Материалы Международного конгресса (Москва, 7–12 июня 1999 года). М., 1999. Ч.2. С. 298–307.
188. Поминальные дни славянского народного календаря // *III Конгресс этнографов и антропологов России*. Москва, 8–11 июня 1999 г. Тезисы докладов. М., 1999. С. 250.

189. Народная фразеология, объясняющая, откуда берутся дети // Фразеология в контексте культуры. М., 1999. С. 235–240.
190. Игровой персонаж и игровая ситуация в системе до-театральных форм фольклорной культуры // Славяноведение. 1999. № 6. С. 64–65.
191. Из словаря «Славянские древности»: Зелень // Славяноведение. 1999. № 6. С. 90–94. Соавт. В.В. Усачёва.
- 192–218. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 1999. Т. 2. Д – Крошки. – 697 с.
- Дверь (с. 25–29, соавт. С.М. Толстая); Деда (с. 43–45, соавт. С.М. Толстая); Деревце рождественское (с. 75–76, соавт. М.М. Валенцова и Е.С. Узенёва); Деревце троицкое (с. 81–82); Деревце купальское (с. 82–83); Духи домашние (с. 153–155, соавт. Е.Е. Левкиевская); Жатва (с. 191–196, соавт. В.В.Усачёва); Забор (с. 230–232, соавт. С.М. Толстая); Задушки (с. 246–247, соавт. С.М. Толстая); Задушницы (с. 248–250, соавт. С.М. Толстая); Залом (с. 262–263, соавт. С.М. Толстая); Запреты (с. 269–273, соавт. С.М. Толстая); Звезда рождественская (с. 288–289); Зелень (с. 308–312, соавт. В.В.Усачёва); Земля (с. 315–321, соавт. О.В. Белова, А.Л. Топорков); Золото (с. 352–355, соавт. Т.А. Агапкина); Иван Купала (с. 363–368, соавт. С.М. Толстая); Изгнание ритуальное (с. 392–397, соавт. Т.А. Агапкина); Источник (с. 426–427); Кожух (с. 520–522, соавт. М.М. Валенцова); Колесо (с. 534–536, соавт. Т.А. Агапкина); Колодец (с. 536–541, соавт. М.М. Валенцова); Колядование (с. 570–579); Колядные песни (с. 576–579); Кормление ритуальное (с. 601–606, соавт. С.М. Толстая); Крещение (с. 667–672, соавт. А.А. Плотникова); «Крестить кукушку» (с. 672–674).
219. Значенье календарских периода за карактеризацију митолошких бића // Расковник. Београд, 1999. Бр. 95–98. С. 81–105.
220. «Иметь в себе злого духа»: Языковые стереотипы и народные поверья // W zwierciadle języka i kultury. Lublin, 1999. S. 91–101.
221. Notions of «good» and «bad» Death in the System of Slavic beliefs // Etnolog. Glasnik Slovenskega etnografskega Muzeja. Ljubljana, 1999. R. 9, št. 1. S. 45–49.
222. [Ред.] Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 1999. Т. 2. Д – Крошки. – 697 с. Соред. Т.А. Агапкина, В.Я. Петрухин, С.М. Толстая (отв. ред.).

2000

223. Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: Человек – нечеловек. М., 2000. С. 33–46.
224. Фольклорная демонология Русского Севера: Диалектные особенности и славянские параллели // Славянский альманах 1999. М., 2000. С. 211–219.

225. Народные представления о происхождении нечистой силы: Демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000. С. 25–51.
226. Новобрачная в доме мужа: Стереотипы этикетного и ритуального поведения // Язык этики. М., 2000. С. 325–331.
227. Рождественская звезда как ритуальный символ // Живая старина. 2000. № 4. С. 35–37.
228. Seksualne veze čoveka s demonskim bićima // Erotsko u Folkloru Slovena / Priredio D. Ajdačić. Beograd, 2000. S. 94–112.
229. [Ред]. Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000. Соред. Е.Е. Левкиевская, С.М. Толстая (отв. ред.).

2001

230. Личные имена в демонологических поверьях // Имя: Внутренняя структура, семантическая аура, контекст. Тезисы международной конф. М., 2001. Ч. 2. С. 145–147.
231. Нова млада в новой семье: Послесвадебный сценарий // Балканские чтения–6. Homo Balkanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли (Античность – Средневековье – Новое время). М., 2001. С. 104–107.
232. Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 10–49.
233. Стереотипы игрового поведения в рамках обряда // Традиционная культура. Научный альманах. М., 2001 №1. С. 43–47.
- 234–266. Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд, 2001. – 736 с.

Андрија (с. 5–6, соавт. С.М. Толстая); Бадње вече (с. 15–16, соавт. А.А. Плотникова); Божје Тело (с. 42–43, соавт. с Г.И. Кабакова); Божий (с. 41–42, соавт. А.А. Плотникова); Бреза (с. 51–52, соавт. В.В. Усачёва); Бунар (с. 58–59, соавт. М.М. Валенцова); Венац (с. 71–73, соавт. С.М. Толстая); Вештица (с. 77–78, соавт. С.М. Толстая); Вода (с. 87–88), Врата (с. 97–98, соавт. С.М. Толстая); Гатање (с. 110–115); Дедови (с. 148–150, соавт. С.М. Толстая); Длака (с. 156–157, соавт. М.М. Валенцова); Задушнице (с. 185–189, соавт. С.М. Толстая); Земља (с. 197–199, соавт. О.В. Белова, А.Л. Топорков); Ивањдан (с. 219–220, соавт. С.М. Толстая); Извор (с. 221–222); Јаје (с. 234–346); Коледари (с. 276–278); Мавке (с. 343); Маскирање (с. 346–347, соавт. М.М. Валенцова); Метла (с. 355–357, соавт. С.М. Толстая); Некрштени дани (с. 378–380); Нечисти покојници (с. 385–386); Обилажење (с. 391–392); Онај свет (с. 405–406); Подмече (с. 431–432); Позивање (с. 432–433, соавт. С.М. Толстая); Претварање (с. 445–447); Русалије (с. 472–473); Русалка (с. 473–474); Точак (с. 536–537, соавт. Т.А. Агапкина), Тројице (с. 540–542).

267. [Рец.] Первый выпуск «Энциклопедии уральских мифологий». («Мифология коми». Москва; Сыктывкар, 1999) // Живая старина. 2001. № 1. С. 54–55. Соавт. В.Я. Петрухин.
268. [Рец.] Загробный мир в представлениях коми [П.Ф. Лимеров. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998] // Живая старина. 2001. № 1. С. 56–57.
269. [Рец.] Исследование о святочных обычаях украинцев (О.В. Курочкин. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка»). Київ, 1995 // Живая старина. 2001. № 2. С. 54–56.

2002

270. Польские коленды: новые культурные функции старого фольклорного жанра // *Studia Polonica*: К 70-летию Виктора Александровича Хорева. М., 2002. С. 129–136.
- 271–311. Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Толстая. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М.: «Международные отношения», 2002. – 512 с.
- Андреев день (с. 23–24); Береза (с. 31–33); Бессонница (с. 36–37); Божье Тело (с. 49); Ведьма (с. 63–64); Веник (с. 64–65); Венок (с. 65–66); Вештица (с. 75–76); Вода (с. 80–82); Гадание (с. 100–101); Дверь (с. 126–128); «Деды» (с. 130–132); Задушки (с. 167–168); Задушницы (с. 168–169); Залом (с. 180–182); Земля (с. 180–182); Иван Купала (с. 194–195); Источник (с. 209–210); Колесо (234–235); Колодец (с. 235–237); Коляда (с. 241–242); Колядование (с. 242–243); Кормление ритуальное (с. 247–248); Крещение (с. 262–263); Мавки (с. 289–290);оборотничество (с. 332–333); Обходы (с. 333–334); Пережин (с. 359–360); Подменыш (с. 372–373); Покойник (с. 373–375); Похороны-свадьба (с. 384–385); Предки (с. 389–390); Приглашение (с. 390–391); Рождество (с. 407–409, соавт. А.А. Плотникова); Русалии (с. 415–416); Русалка (с. 416–417); Ряжение (с. 420–421, соавт. М.М. Валенцова); Святки (с. 426–428); «Тот свет» (с. 462–463); Троица (с. 465–467); Яйцо (с. 498–499).
312. [Рец.] Фольклор и фольклористика в Словакии // Живая старина. 2002. № 2. С. 56–57. Соавт. М.М. Валенцова.
313. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // *Признаковое пространство культуры*. М. 2002. С. 32–60.
314. Фольклорные этиологические легенды о поляках и их восточнославянских соседях // *Россия – Польша: Образы и стереотипы в литературе и культуре*. М., 2002. С. 310–320. Соавт. О.В. Белова.
315. VI Толстовские чтения // Живая старина. 2002. № 3. С. 63–64.
316. [Ред.] Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Толстая. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М.: «Международные отношения», 2002. – 512 с. Соред. Т.А. Агапкина, О.В. Белова, В.Я. Петрухин, С.М. Толстая (отв. ред.).

317. [Ред.] Признаковое пространство культуры. М., 2002. Соред. С.М. Толстая (отв. ред.), Е.С. Узенёва.
318. «Низшая» мифология славян: Учитывать ли состав персонажей или круг демонологических мотивов? // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов. Доклады рос. делегации. М., 2002. С. 325–335.

2003

319. Из словаря «Славянские древности»: Подменыш // Славяноведение. 2003. № 6. С. 75–81.
320. [Рец.] Новые книги по карпато-украинской мифологии (И.Г. Чеховський. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці, 2001; В. Гнатюк. Нарис української міфології. Львів, 2000) // Живая старина. 2003. № 2. С. 46–48.
321. Международный форум славистов (15–21 августа 2003 г., Любляна): Обзор докладов по фольклорно-этнолингвистической проблематике // Живая старина. 2003. № 4. С. 61–63. Соавт. О.В. Белова.
322. Пограничное пространство в народной культуре. Тезисы конф. «Пространство в культуре, культура в пространстве» // Славяноведение. 2003. № 4. С. 107–108.
323. [Библиография] Л.Н. Виноградова // Славянская этнолингвистика. Библиография. М., 2003. С. 54–67.

2004

324. Вербальные компоненты обрядового комплекса: Влияние фольклорного текста на структуру, семантику и терминологию обряда // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2004. С. 217–235.
325. Былички и демонологические поверья: Границы фольклорного текста // Живая старина. 2004. № 1. С. 10–14.
326. Rusalka // Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Band 11. Lieferung 2. Berlin; New York, 2004. S. 926–929.
327. Из словаря «Славянские древности»: Превращение // Славяноведение. 2004. № 6. С. 67–70.
328. Граница как особая пространственная категория // Культура и пространство: Славянский мир. М., 2004. С. 19–26.
329. Народная демонология и словарная форма ее изучения // Типология фольклорной традиции: Актуальные проблемы полевой фольклористики. К юбилею Нины Ивановны Савушкиной (1929–1993). М., 2004. С. 143–148.

330. Телесные аномалии и совершенная красота как признаки демонического и сакрального // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2004. № 2. С. 18–26.
331. Структурная типология и терминология обрядов «изгнания» // Семиотика. Лингвистика. Поэтика: К столетию со дня рождения А.А. Реформатского. М., 2004. С. 500–508.
332. Поверья о ребенке-подменныше в славянской народной демонологии // Рэгіянальныя асаблівасці фальклору і літаратуры славянскіх народаў. Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі. Гомель, 2004. С. 183–188.
- 333–354. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2004. Т. 3. Круг – Перепелка. – 704 с.
Кукла (с. 27–31, соавт. С.М. Толстая); Купальские песни (с. 47–49); «Куст» (с. 68–69, соавт. Т.А. Агапкина); Лапти (с. 79–82, соавт. С.М. Толстая); Мавка (с. 165–166); Мамуна (с. 176–178); Маска (с. 191–194); Мести, метение (с. 231–236, соавт. М.М. Валенцова); Море (с. 299–301, соавт. О.В. Белова); Мороз (с. 302–303); Мост (с. 303–307); Мусор (с. 337–340, соавт. М.М. Валенцова); Новый Год (с. 415–419, соавт. А.А. Плотникова); Новый-старый (с. 420–422, соавт. С.М. Толстая); Нога (с. 422–427, соавт. Т.А. Агапкина); Ночницы (с. 436–437, соавт. С.М. Толстая); Оборотничество (с. 466–471); Обувь (с. 475–479, соавт. С.М. Толстая); Обходные обряды (с. 483–487); Овсень (с. 500–501); Окно (с. 534–539, соавт. Е.Е. Левкиевская); Пережин (с. 682–684).
355. [Рец.] *Polskie kolędy ludowe: Antologia*. Kraków, 2002 // Живая старина. 2004. № 2. С. 57–58.
356. [Рец.] *В. Петрухин*. Мифы финно-угров. М., 2003 // Живая старина. 2004. № 3. С. 54–55.
357. [Библиография] Л.Н. Виноградова // Славянская этнолингвистика. Библиография. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., 2004. С. 71–87.
358. [Ред.] Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2004. Т. 3. Круг – Перепелка. – 704 с. Соред. Т.А. Агапкина, В.Я. Петрухин, С.М. Толстая (отв. ред.).

2005

359. Оппозиция «живой – мертвый» в фольклоре и народной культуре славян // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. материалов научной конф. М., 2005. Вып. 8. С. 95–106.
360. Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 425–440.

361. Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях // Телесный код в славянских культурах. М., 2005. С. 19–29.
362. Типология на сюжета за подмяна на детето в славянската демонология // Етнографски проблеми на народната култура. Т. 7. София, 2005. С. 11–27.
363. Приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин: Формула и обряд // С.М. Толстая. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 443–500. Соавт. С.М. Толстая.
364. Методика сравнительного изучения фольклора (На материале демонологических верований) // Первый Всероссийский Конгресс фольклористов. Сб. докладов. М., 2005. Т. 1. С. 407–423.

2006

365. Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 214–235.
366. Из словаря «Славянские древности»: Щедрование // Славяноведение. 2006. № 4. С. 34–36.
367. Несколько слов по поводу св. Николая в народной традиции западных славян // Живая старина. 2006. № 4. С. 15–17.
368. [Рец.] Н.И. Бондарь. Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003 // Живая старина. 2006. № 3. С. 48–49.
369. [Рец.] Сказки Псковской области. Псков, 2004 // Живая старина. 2006. № 4. С. 60–61.

2007

370. Западноевропейские и славянские версии быличек о ребенке-подменыше // Восток и Запад в балканской картине мира. Сб. статей памяти В.Н. Топорова. М., 2007. С. 246–257.
371. Ментальный образ ландшафта в народной культуре // Ландшафты культуры: Славянский мир. М., 2007. С. 45–58.

2008

372. Le corps dans la démonologie populaire des Slaves // Cahiers slaves. № 9. Le corps dans la culture russe et au-delà. Paris, 2008. P. 203–225.
373. К проблеме типологии и функции магических текстов: Формулы проклятий в народной культуре // Письменность, литература и фольклор славянских народов. XIV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2008. С. 397–411.
374. Народная терминология, связанная с обычаем ряженья (восточно- и западнославянская традиция) // Етнолингвистичка проучавања

- српског и других словенских језика. У част акад. Светлане Толстој / Уред. П. Пипер, Љ.Раденковић и др. Београд, 2008. С. 117–128.
375. Об одном демонологическом мотиве: «Ведьма ездит верхом на человеке» // Живая старина. 2008. № 4. С. 16–19.
376. Смерть хорошая и плохая в системе ценностей традиционной культуры // Категории жизни и смерти в славянской культуре. М., 2008. С. 48–56.
377. [Рец.] *B. i A. Podgórcy*. Wielka księga demonów polskich: Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005. // Славяноведение. 2008. № 2. С. 108–112.
378. [Рец.] *В.Л. Конобродська*. Поліський поховальний і помінальні обряди. Етнолінгвістичні студії. Т. 1. Житомир, 2007 // Живая старина. 2008. № 2. С. 53–54.
379. [Рец.] «Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья». СПб., 2007. // Живая старина. 2008. № 4. С. 61–62.
380. Л.Н. Виноградова. Библиография // Славянская этнолингвистика. Библиография. Изд. 3-е, испр. и доп. М., 2008. С. 92–111.

2009

- 381–394. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2009. Т. 4. Переправа через воду – Сирота. – 656 с.
- Подблюдные песни (с. 95–97); Подменьш (с. 98–103); Похороны-свадьба (с. 225–228); Превращение (с. 243–246); Приглашение (с. 269–272, соавт. С.М. Толстая); Проводы, провожать (с. 284–286, соавт. Т.А. Агапкина); Проклятие (с. 286–294, соавт. И.А. Седакова); Река (с. 416–419); Рождество (с. 454–460, соавт. А.А. Плотникова); Роса (с. 470–474, соавт. С.М. Толстая); Русалии (с. 494–495); Русалка (с. 495–501); Ряжение (с. 519–525, соавт. А.А. Плотникова); Святки (с. 584–589, соавт. А.А. Плотникова).
395. Близкие родственники как объект вредоносных действий ведьмы // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 191–202.
396. Мифологические персонажи, наказывающие за неурочное прядение // Живая старина. 2009. № 4. С. 4–7.
397. [Рец.] *M. Kropelj*. Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana; Dunaj, 2008. S. 364 // Славяноведение. 2009. № 4. С. 91–95.
398. Колядование // Большая Российская энциклопедия. М., 2009. С. 588–589.

2010

399. Веник (метла) в обрядах и верованиях // С.М. Толстая. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 70–96. Соавт. С.М. Толстая.

400. Представления о черте по данным польских и чешских источников XV–XVII вв. // Демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура. Тезисы докладов Международной конференции. М., 2010. С. 15–18.
401. Из словаря «Славянские древности»: Шуликуны // Славяноведение. 2010. № 6. С. 49–51. Соавт. Е.Л. Березович.
402. Из словаря «Славянские древности»: Чернокнижник // Славяноведение. 2010. № 6. С. 45–48. Соавт. О.В. Белова.
403. Из словаря «Славянские древности»: Стрига // Славяноведение. 2010. № 6. С. 41–44.
404. «Что куме, то и мне!». Полесские былички об отбирании молока // Живая старина. 2010. № 4. С. 23–26.

2011

405. На грани человеческого и демонического: двойственная природа колдуна // Текст славянской культуры: К юбилею Людмилы Александровны Софроновой. М., 2011. С. 44–52.
406. Светоносные ночные духи в мифологии западных и южных славян // Балканский спектр: От света к цвету. Балканские чтения-11. Тезисы и материалы. М. 2011. С. 40–44.
407. «Игры со временем» в обычаях и ритуалах адвента // Пространство и время в языке и культуре. М., 2011. С. 157–180.
408. Западнославянские средневековые представления о черте: сплав народно-мифологических и церковно-книжных мотивов // Славянский мир в третьем тысячелетии: Межкультурный и межконфессиональный диалог славянских народов. М., 2011. С. 388–396.
409. «Знаючыя людзі» ў палескай дэманалогіі // АРХЭ. № 3. Мінск, 2011. С. 101–117.
410. Вера в колдунов в современной России // Живая старина. 2011. № 3. С. 62–63.
411. Человек во власти нечистой силы: мотив славянских проклятий // Заједничко у словенском фолклору. Међународни научни симпозијум. Сажечи реферата. Београд; Аранђеловац, 2011. С. 16.
412. Яйцо в славянской мифологии и магии // Славяноведение. 2011. № 6. С. 17–25.
413. Об одном демонологическом мотиве: «русалки сушатся» // Живая старина. 2011. № 4. С. 31–34.

Научное издание

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

ВИНОГРАДЬЕ

Корректор *Т.И. Томашевская*
Оригинал-макет *А.Ш. Мамяшев*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: market@indrik.ru

or by tel./fax: +7 495 954-17-52

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.

23,5 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано с оригинал-макета

