

СЛАВЯНСКИЙ
И БАЛКАНСКИЙ
ФОЛЬКЛОР

2000






РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2000

ББК 82
С 47

Редакционная коллегия:
Л. Н. ВИНОГРАДОВА, Е. Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ,
С. М. ТОЛСТАЯ (ответственный редактор)

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(номер проекта 99-04-16084д)

Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. —
С 47 М., Издательство «Индрик», 2000. — 400 с.
ISBN-5-85759-004-3

Сборник посвящен «низшей» мифологии славян — проблемам сравнительного изучения различных славянских мифологических персонажей и принципам мифологизации явлений природы и общественной жизни человека в традиционной культуре. В ряде статей сборника рассмотрены способы демонологизации различных профессий, пути перехода в разряд демонов христианских святых, проблемы календарной приуроченности некоторых персонажей, а также генезис славянских представлений о домашних демонах. В сборнике публикуются полевые материалы по демонологии из Полесского архива.

ББК 82

© Коллектив авторов, 2000
© Институт славяноведения РАН, 2000
© Издательство «Индрик», 2000

ISBN-5-85759-004-3

Содержание

<i>Предисловие</i>	4
<i>Н. И. Толстой.</i> «Без четырех углов изба не строится» (Заметки по славянскому язычеству. 6).....	9
<i>Л. Н. Виногорова.</i> Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших.....	25
<i>С. М. Толстая.</i> Славянские мифологические представления о душе.....	52
<i>Е. Е. Левкиевская.</i> Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский <i>домовой</i>	96
<i>Дагмар Климова (Прага).</i> <i>Hospodářík</i> в поверьях чешского народа.....	162
<i>Т. В. Цивьян.</i> Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы».....	177
<i>И. А. Михайлов.</i> К одной балто-южнославянской фольклорно-ритуальной формуле: лит. <i>laimė lėmė</i> ; лтш. <i>laima nolēmī</i> ; слвн. <i>sojenice sodijo</i>	193
<i>Л. Р. Хафизова.</i> Бука как персонаж детского фольклора.....	198
<i>Т. А. Агапкина.</i> Демоны как персонажи календарной мифологии.....	212
<i>А. А. Плотникова.</i> Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян.....	243
<i>В. В. Усачева.</i> Мифологические представления славян о происхождении растений.....	259
<i>А. В. Гура.</i> Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях.....	303
<i>В. Я. Петрухин.</i> «Боги и бесы» русского Средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия.....	314
<i>О. В. Белова.</i> Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу.....	344
<i>М. М. Валенцова.</i> Святые-демоны Люция и Барбара в западнославянской календарной мифологии.....	361

Приложения

Полесские и севернорусские материалы о домовом.....	377
Принятые сокращения.....	399

Очередной выпуск серии «Славянский и балканский фольклор» посвящается светлой памяти основателя этого издания, его бессменного главного редактора и одного из ведущих авторов — Никиты Ильича Толстого, жизнь которого оборвалась в 1996 году. За последние 20 лет книги этой серии не выходили без участия Н. И. Толстого, опубликовавшего здесь ряд своих трудов, получивших широкую известность в отечественной и зарубежной славистике. На страницах этого издания были, например, опубликованы написанные совместно с С. М. Толстой «Заметки по славянскому язычеству»: «Вызывание дождя в Полесье» (1978) и «Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах» (1981); здесь были напечатаны его разработанные в общеславянском масштабе исследования об архаических ритуальных диалогах (1984) и магических текстах, объединенных мотивом, условно называемым *vita herbae*, т. е. «жизнь (или даже житие) растения» (1989). По инициативе Н. И. Толстого два выпуска серии были посвящены проблеме этнокультурного и этнолингвистического изучения Полесья (1986, 1995). В них были представлены предварительные результаты картографирования разных фрагментов народной духовной культуры этого уникального региона: обрядов и их элементов, народной терминологии, верований, фольклорных мотивов и т. п. Последнюю из своих работ, продолжающих серию «заметок по славянскому язычеству», Никита Ильич дописывал, когда уже был серьезно болен. Этой яркой статьей нашего учителя мы и открываем настоящий (девятый) выпуск «Славянского и балканского фольклора», имеющий подзаголовок «Народная демонология».

Эта тема уже не раз обсуждалась на страницах нашего и других научных изданий; она занимает заметное место и в издающемся тем же кругом авторов этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (т. 1 — 1995; т. 2 — 1999).

Обращение к ней сейчас объясняется необходимостью заново осмыслить роль народной демонологии (или низшей мифологии) во всей системе архаического мировоззрения славян. В настоящее время для такого осмысления и переосмысления открылись новые возможности и появились важные предпосылки. Прежде всего значительно расширилась эмпирическая и исследовательская база для подобных обобщений. В последние десятилетия были изданы новые сборники текстов — быличек, баллад, народных рассказов о нечистой силе по большинству славян-

ских традиций [см. Зиновьев 1987; Раденковић 1991; Мицева 1994]; появились словари мифологических персонажей [Новичкова 1995; Власова 1998], указатели демонологических мотивов в верованиях и фольклоре [Айвазян 1975; Зиновьев 1985], обобщающие работы, посвященные народной демонологии отдельных этнических традиций или регионов [Померанцева 1975; Baņanowski 1981; Зечевић 1985, Peļka 1987; Спировска, Вражиновски 1988; Георгиева 1993; Криничная 1993; 1993а; 1994; 1995; Вражиновски 1998; Поріцька 1998; Архипенко 2000]; сделаны попытки сравнительного изучения отдельных персонажей или фрагментов мифологических систем разных традиций [Слащев 1992; Виноградова, Толстая 1994; Виноградова 2000]; была подвергнута тщательной разработке мифологическая лексика разных славянских языков и диалектных регионов [Зайцева 1975; Черепанова 1983; Левкиевская 1988; Санникова 1990].

В результате для нынешнего состояния славистики в области «низшей мифологии» характерны достаточно обширная база собранного фактического материала, неплохой уровень его предварительной обработки и систематизации, первые удачные опыты аналитического изучения не только отдельных образов, но и целых фрагментов демонологических систем разных этнических групп. Однако еще более важным результатом следует считать осознание того, что комплекс народных представлений о сверхъестественных силах не сводится к набору традиционно выделяемых образов (домовых, леших, полеви́ков, русалок), а включает обширную «периферию» в виде слабо индивидуализированных мифических существ (часто не наделенных собственным именем), призраков и духов, персонифицированных праздников, дней недели; условных персонажей, олицетворяющих долю, беду, смерть, и т. п. Мифологические свойства могут приписываться в народном сознании любым объектам окружающего мира — растениям, животным, атмосферным явлениям, локусам и единицам времени, самому человеку — как живущему (это колдуны, ведьмы, двоедушники, кузнецы, мельники, пастухи и др.), так и умершему (заложенные покойники, «ходячие» покойники, упыри и т. п.); демонические черты могут, по народным представлениям, приобретать даже христианские святые [см. Попов 1994; Толстая 1994].

Благодаря накопленному материалу и наблюдениям, стала возможной постановка таких общих задач, как цельное описание системы народной демонологии, выработка универсальных принципов классификации и идентификации мифологических персонажей [см. Схема 1989], применимых к любой этнической традиции; систематизация демонологических мотивов в славянских верованиях и фольклоре; создание методики сравнительных исследований в области «низшей» мифологии — на уровне сопоставительного анализа как отдельных персонажей, так и целых систем и подсистем разных славянских традиций.

В октябре 1995 года в Югославии (в Белграде, Сокобане и Заечаре) по инициативе сербского фольклориста Л. Раденковича был проведен международный симпозиум на тему «Низшая мифология балканских славян», в котором приняли участие сербские, болгарские и российские исследователи народной демонологии (см. хронику в журнале «Живая старина» 1996, № 1, с. 63–64). На этом симпозиуме Н. И. Толстой выступил с докладом «Делится ли славянская мифология на высшую и низшую?», в котором он полемически заострил этот вопрос и высказал мнение об особом характере славянской мифологии, отличном от известных «классических» мифологий (не «мифология текста», а «мифология ритуала»). По мнению Никиты Ильича, мифологические существа древних славян если и делились на высших и низших, то это деление, по-видимому, возникло (или оформилось) под влиянием типологически иных мифологий (и христианства): единой праславянской «высшей» мифологии реконструировать не удастся, пантеоны имели «локальный» характер (киевский отличался от поморского, а у южных славян вообще не было пантеона), следов верховных божеств в последующей славянской традиции практически не осталось, тогда как низшая мифология (верования в водяных, домовых, русалок, демонов болезней, духов растений, животных и т. д.) отличается значительным единством и чрезвычайной устойчивостью.

В статьях настоящего выпуска обсуждается широкий круг вопросов и тем, многие из которых до сих пор специально не изучались: происхождение персонажей народной демонологии, мифологическая персонификация растений, животных, атмосферных явлений, календарного времени; взаимодействие народной демонологии с книжной культурой и т. п. Привлекаются данные всех славянских традиций. В Приложении публикуются архивные материалы по народной демонологии Полесья и Русского Севера.

ЛИТЕРАТУРА

- Айвазян 1975 — Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост. С. Айвазян при участии О. Якимовой // *Э. В. Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 162–182.
- Архипенко 2000 — *Н. А. Архипенко*. Лексика мифологической системы донских казаков как части духовной культуры. Автореферат кандидатской диссертации. Ростов-на-Дону, 2000.
- Виноградова 2000 — *Л. Н. Виноградова*. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова, Толстая 1994 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. М., 1994, с. 16–44.

- Власова 1998 — *М. Власова*. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 1998.
- Вражиновски 1998 — *Т. Вражиновски*. Народна митологија на македонците. Скопје: Прилеп, 1998, кн. 2.
- Георгиева 1993 — *И. Георгиева*. Българска народна митологија. София, 1993. 2-е изд.
- Зайцева 1975 — *Н. И. Зайцева*. Мифологическая лексика в чешском и словацком языках. Кандидатская диссертация. Минск, 1975.
- Зечевић 1981 — *С. Зечевић*. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Зиновьев 1985 — *В. П. Зиновьев*. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // *Локальные особенности русского фольклора Сибири. Исследования и публикации*. Новосибирск, 1985, с. 62–76.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Криничная 1993 — *Н. А. Криничная*. Домашний дух и святочные гадания. Петрозаводск, 1993.
- Криничная 1993а — *Н. А. Криничная*. Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.
- Криничная 1994 — *Н. А. Криничная*. На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.
- Криничная 1995 — *Н. А. Криничная*. Сынове бани: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» бани. Петрозаводск, 1995.
- Левкиевская 1988 — *Е. Е. Левкиевская*. Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика. Опыт сравнительного анализа. Дипломная работа. МГУ, 1988.
- Левкиевская 1996 — *Е. Е. Левкиевская*. Низшая мифология славян // *Очерки истории культуры славян*. М., 1996, с. 175–195.
- Мицева 1994 — *Невидими ношни гости* / Подбор и научен коментар: Е. Мицева. София, 1994.
- Новичкова 1995 — *Русский демонологический словарь* / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Померанцева 1975 — *Э. В. Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Попов 1994 — *Р. Попов*. Светци демони // *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. София, 1994, т. 2, с. 78–100.
- Порицька 1998 — *О. Порицька*. Українська народна демонологія загальнослов'янському контексті (XIX — поч. XX ст.). Київ, 1998 (Автореферат кандидатской диссертации).
- Раденковић 1991 — *Р. Раденковић*. Казивања о нечастивим силама. Ниш, 1991.
- Санникова 1990 — *О. В. Санникова*. Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Кандидатская диссертация. М., 1990.
- Слащев 1992 — *В. В. Слащев*. Сравнительная характеристика украинских персонажей народной демонологии и демонологических народных персонажей сербов, черногорцев, хорватов и муслиман. Дипломная работа. МГУ, 1992.
- Спировска, Вражиновски 1988 — *Вампирите во македонските верувања и предања* / Подготвиле Л. Спировска, Т. Вражиновски. Скопје, 1988.

- Схема 1989 — Схема описания мифологических персонажей / Сост. Л. Н. Виноградова, А. В. Гура, Г. И. Кабакова, О. А. Терновская, С. М. Толстая, В. В. Усачева // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89 — 6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989, с. 78–85. То же: Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994, с. 40–44.
- Толстая 1994 — С. М. Толстая. Сакральное и магическое в народном культе святых // *Folklor — sacrum — religia*. Lublin, 1994.
- Толстой 1995 — Н. И. Толстой. Заметки по славянской демонологии // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 245–286.
- Черепанова 1983 — О. А. Черепанова. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Baranowski 1981 — B. Baranowski. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Pelka 1987 — L. J. Pelka. Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.

«БЕЗ ЧЕТЫРЕХ УГЛОВ ИЗБА НЕ СТРОИТСЯ»
(Заметки по славянскому язычеству. 6)

Н. И. Толстой

Хорошо всем известный фольклорно-бытовой текст

«Бог Троицу (или троицу) любит.
Без четырех углов изба не строится»,

употребляемый обычно при дружеском распитии крепких напитков, для того чтобы сосед или компания «приняла» следующую, очередную рюмку, наводил меня в юности на некоторые размышления. Я недоумевал, почему после обращения к Богу следует довольно банальное на первый взгляд утверждение, что у избы четыре угла, что она так и строится. Почему в тексте происходит такой резкий переход от чего-то божественного и возвышенного к чему-то земному, обыденному, очевидному? И почему при этом упоминается изба, а не конь и конские копыта, например? («Конь о четырех копытах, да и то спотыкается»). Мне не приходило в голову тогда, что четыре угла в русской избе, в славянском доме — сакральны, в своем роде священны, что они связаны с духом-хранителем дома, домашнего очага, семьи и скота, т. е. с домовым и ему подобными духами. Вероятно, я просто не знал этого как следует.

В Костромском крае еще в первой половине нашего века существовал ряд поверий и обрядов, связанных с четырьмя углами крестьянской избы¹. Так, в Нерехтском уезде, «когда на новом местожительстве во дворе не ведется скотина, то ходит на помеле женщина с привязанным к поясу лаптем на старое место, где жили раньше, и говорит: „Нового хозяина вон со двора, а «старого» просим милости“, и затем, когда приходит обратно, то идет в новый двор, стегают кнутом по всем четырем углам, езда на помеле, говоря: „Вон, новый хозяин, а старый просим милости“» [с. Улешпань, Журавлев 1994, с. 187]. В Галичском уезде, чтобы умиловить домово-

¹ Созданная в начале 20-х годов нашего века Костромским научным обществом по изучению местного края анкета «Культе и народное сельское хозяйство» была распространена по всей Костромской губернии, и на нее было получено множество ответов. События конца 20-х и начала 30-х годов препятствовали публикации очень ценного и обильного материала, полученного в виде ответов на вопросы анкеты. Эти ответы хранились в рукописи в Костромском музее, и, как мне известно, в наше время они большей частью утрачены. К счастью, часть материала, относящегося к магии приплода, купли-продажи и охраны скота, была точно скопирована А. Ф. Журавлевым и опубликована в его фундаментальном исследовании о поверьях и магических действиях, связанных с домашним скотом [Журавлев 1994]. Данные по Костромской губернии почерпнуты из монографии А. Ф. Журавлева.

го, «берут муравьиной кучи и засевают по стенам двора в углы, на дворе кладут столовые ложки, посреди двора вырывают яму и кладут зерен всех культур и травы, и крест. При засеивании муравьиной кучей читают три раза: „Дворовой домовой, люби моего скота не по шерсте, не по кости, а по духу“» [д. Макарово, Журавлев 1994, с. 175].

Костромские крестьяне верили, что во двор и в дом может прийти чужой домовый, что и свой «суседушко» (домовой) может зашалить, начать бесчинствовать со скотом. В этих случаях вешали «на перекладе» лапоть (в лапте перевозили домового из старого дома в новый дом) и помещали козла в хлев и, что нам особенно интересно, стегали штанами и кальсонами по углам и стенам избы. В Нерехтском уезде «в двенадцать часов ночи хозяин дому выходит на двор без кальсон (ср. у русских обычай сеять без порток. — Н. Т.) и бьет кальсонами по стенам, ругая при этом домового матерными словами. После чего домовый будет любить скотину» [д. Попадкейно, Журавлев 1994, с. 196]. Там же выходят на двор ровно в двенадцать часов ночи и стегают по всем углам штанами синего цвета [д. Давыдково, Журавлев 1994, с. 199] или считают, что надо «в субботу голому бегать по двору с кальсонами — гонять домового» [д. Матвейково, Журавлев 1994, с. 184]. Все это — средства от «проделок» домового со скотом, средства, не позволяющие домовому портить скотину или изгоняющие чужого домового. Любопытны приговоры, сопровождающие магические действия: «...если домовый портит скотину, то ездят по двору на сковороднике и мужскими кальсонами стегают по заборам, приговаривая: „Дедушко дворной, кормилец домовый, корми мою скотинку, а чужого со двора гони домой!“, и стегают в это время кальсонами по стенам» [Нерехтский уезд, д. Артюково, Журавлев 1994, с. 184]. Полезным апотропеическим средством могут быть не только кальсоны, но и находящийся в них гашник. Поэтому «если чужой домовый портит скотину, то из кальсон вытаскивают гашник (sic!) и кладут на подворотню. Тогда не будет ходить» [Буйский уезд, д. М. Барашково, Журавлев 1994, с. 164]. Однако, по народным представлениям, домовых следует не только крыть матом, отпугивать лаптем и т. п., но и ублажать и угощать. Именно так, по обычаю, поступают, «когда приводят на двор купленную на племя скотину, домовому кладут в углы куски хлеба, чтобы он любил скотину» [Солигаличский уезд, д. Шиханово, Журавлев 1994, с. 207].

В Костромском крае помимо четырех углов избы чтутся и четыре угла двора, что видно из таких действий, как сохранение репейника во всех четырех углах двора летом после вывоза навоза, «чтобы велась скотина» [Галичский уезд, с. Селифонтово, Журавлев 1994, с. 173], а также обычай втыкать колючую траву «чертогон» на дворе под воротами и во все углы, «чтобы домовый не портил скотину» [Буйский уезд, д. Волково, Журавлев 1994, с. 161].

Более крупным четырехугольным пространством оказывается пахотное поле — нива, благополучие которой в Малороссии (Украине) в Купянском уезде Харьковской губернии обеспечивалось тем, что зарывали благовещенскую просфору по четырем углам и посередине пашни, чтобы не было засухи. Иногда просфору засушивали, стирали в порошок и смешивали с землей, и, по мнению купянских селян, «засуха не касалась этой нивы» [слоб. Боровая, Иванов 1907, с. 85].

На Витебщине же, чтобы вывести осот и сорные травы в огороде и на поле, зарывали в четырех концах огорода или нивы «священныи костки» от пасхального мяса [Никифоровский 1897, с. 123]. А в Рыбинском уезде Ярославской губернии совершалась подобная магия на малом, весьма ограниченном пространстве. В сундуки невесты, в которых она привозила свое приданое, мать невесты клала по углам небольшие ржаные сухарики от целого каравая. Эти сухарики засушивались в печи утром в день сговора, и каждый из них должен был обязательно быть с корочкой. В те же углы с сухариками отец клал старинные медные монеты или серебряные полтинники. Невеста, став супругой, сохраняла сухари и монеты всю свою жизнь до самой смерти. От таких сухариков, хранившихся в большой чистоте, можно было откусить немного при болезни и при большой тоске. Обычай назывался «родительские сухарики» [Костоловский 1902, с. 137].

Яркой параллелью к севернорусским представлениям о домовом являются болгарские верования и обряды, связанные с домашним духом — стопаном, т. е. «хозяином», домовым. По свидетельству Д. Маринова, угощение домового (*стопанова гозба*) содержит ряд обрядовых действий. Печется пирог (*млин*), лепешка и жаривается курица. Для этого младшая из женщин в доме рано утром приносит в полном молчании свежую воду (*мълчана вода*). На этой воде тремя пожилыми женщинами (*попреминали жени*) замешивается тесто. Они же режут и жарят черную курицу и пекут пирог и лепешку. Старшая из женщин ставит сакральную еду на низкий круглый столик у очага, окуривает его и выделяет от каждого блюда часть для «стопана». Затем она берет тыквенный ковш (бутылочную тыкву), выливает половину вина в огонь, произносит: «*Радувай се стопане, весели се къщо!*» (Радуйся, домовый, веселись, дом!) и разламывает лепешку над своей головой. Лепешка разламывается крестообразно, на четыре куска. Один кусок лепешки с другой едой относится двумя другими женщинами вместе с тремя рюмочками вина на чердак, где все это ставится в четыре темных угла: в первый угол часть лепешки и рюмка вина, во второй угол — кусок пирога и вторая рюмка вина, в третий — куриная ножка, а в четвертый — третья рюмка вина. И снова произносится: «*Радувай се стопане, весели се къщо!*» Затем женщины спускаются вниз к очагу и ритуал продолжается, но дальнейшее описание ради экономии места нами опускается [Маринов 1914, с. 563].

Угощение хозяина-домового (*стопанова гозба*) устраивается для того, чтобы отворотить беды и напасти, о которых иногда бывают предупреждения, а также поблагодарить за удачу, хороший урожай и приплод скота. Исследователь этого обряда Д. Маринов связывает это с культом покойных предков, на что, вероятно, есть все основания. Он отмечает окказиональный характер описанного обряда, безусловно, самого богатого ритуальными действиями и компонентами из всех известных нам аналогичных обрядов. Вышеизложенная запись была сделана в начале века Д. Мариновым в селе Белица Харманлийской округи в Родобах у некоей бабы Филы. По его сведениям, этот обряд был известен также в других помашких (мусульманских) селах в Родобах, в Пиринском крае в округе городов Мелник, Неврокоп и южнее, в Эгейской Македонии, в районе городов Сер, Деде-Агач и др.

Материал, собранный в тех же Родобах в конце нашего века, подтверждает и дополняет наблюдения Д. Маринова. *Стопан* или *кышник* (от *кыца* 'дом'), или *сайбия*, *джин* — хозяин и охранитель дома. Но и другие места и строения вне дома и даже двора могут иметь своего *стопана*. Такими локусами могут быть: мост, церковь, обложенный камнем источник, колодец, любое строение. *Стопаном* становятся покойники-родные и предки, мертвецы, через которых перепрыгнуло какое-нибудь животное, души зарезанных (убитых) в поле людей или жертвенные животные, зарезанные при закладке дома.

Стопан живет в доме, и его никто не видит. Он оберегает дом и его обитателей от всякого зла, приносит в семью здоровье и благоденствие. Он сам иногда имеет свою семью. Но *стопан* может жить одиноко и в заброшенных домах, в местах, где зарыт клад. Он может быть и умершим грешником, оставшимся между небом и землей, которого не пускают ни на небо, ни в его прежний дом. Таким образом, *стопан* амбивалентен: он способен, подобно русским домовым, быть и добрым, и злым, и положительным, и отрицательным духом в зависимости от обстоятельств. Поэтому болгары в Родобах зовут *стопана* иногда *джин*-ом, *дракус*-ом, *враг*-ом, *дьявол*-ом. *Стопан*, защищающий все село, называется *селското*. В родопском селе Чепеларе верили, что *сабия* живет на чердаке, что там он часто бьет в бубен и пляшет и что от него можно избавиться, если испечь пирог, прийти и сказать ласково: «Иди-ка подобру-поздорову!» («Айде да си ходиш по живо, по здраво!»), а затем, проводив до края села, оставить его одного с пирогом [Родопи, с. 46].

Несомненное сходство с обрядом из родопского села Белица обнаруживают некоторые русские обряды, выполняемые при вселении в новый дом. Так, на Русском Севере, на Пинеге, в селе Кеврола кота первого пускают в новый дом со словами: «Я у дедушки попросилась, **поклонилась** **ф чтыри угла**: „Дедушка да матушка, люби катанушка! Сам ни гоняй и

дитям воли ни давай!» [Арх. Пин. 1.9. Кеврола]. Старообрядцы в Забайкалье в новую избу «закочевывали» обязательно на полный месяц, когда он прибывает, рассчитывая при этом, что «все будет в доме полно». При этом старались задобрить домового. Для него при «закачевке» готовили угощение: стряпали булочку, на **четыре части** ее разрезали и клали во все **четыре угла**, приговаривая:

Это тебе, соседа,
 Это тебе, беседа,
 Это тебе, домовой.
 Запусти меня домой.
 Не ночь ночевать,
 А век вековать.

При этом один кусок хлеба (*лусточку*) отрезали себе [с. Большой Куналей, Болонев 1978, с. 123].

В Костромском крае мох из четырех углов дома считался целительным. Поэтому там, когда после отела бабам нужно было окуривать корову и теленка (через 12 дней после первого отела и через 6 дней после второго), тогда брали мох из четырех избяных углов, горшок с ладаном и углями, ходили вокруг коровы и теленка, кадили и произносили ритуальный диалог: «Что, баба, куришь? — Уроки, уроки! Пойдите в чистые поля, в зеленые луга! — Со двора-то с дымом, а с поля-то с ветром!» [с. Улешпань, Нерехтский у., Журавлев 1994, с. 187]. В соседней Владимирской губернии также через 12 дней после отела подкуривали корову. При этом некоторые вместо ладана брали из четырех углов дома по шепотке моху и смешивали с сухой травой, называемой «богородской травкой»; другие из четырех углов избы брали паутину (*теняты*) и смешивали со мхом, взятым из четырех углов избы [Завойко 1914, с. 124]. Аналогичный обряд зафиксирован в Дмитровском крае, что к северу от Москвы. Там хозяйка, прежде чем начинать окуривать корову, брала мох из четырех углов избы, лоскутки от одежды всех домашних, а также от полотенца с умывальника, затем отрезала по несколько волосков с голов всего семейства и добавляла ко всему этому три уголька и ладану [Зернова 1932, с. 44]. В этом случае показателен ряд, в который входит мох из четырех углов, одежда и волосы всех домочадцев, символизирующие в целом дом в прямом и переносном смысле слова. Наконец, в еще одном северновеликорусском крае, в селах и деревнях около Череповца, после выноса покойника из избы хозяйка в каждом углу дома и в нежилых помещениях говорила: «Был да и нету. Нету да и не надо. Аминь» [Брагина 1980, с. 69]. У гуцулов на Карпатской Руси в прошлом веке существовал обычай, согласно которому, тотчас после смерти в доме кого-либо из домашних его кровный родственник выходил во двор и у каждого из четырех углов хаты трубил в трембиту печаль-

ную мелодию, знакомую всем жителям села [Kolberg 1970, s. 325]. Таким образом, вероятно, оповещались жители села о смерти и происходило что-то вроде первого оплакивания покойника.

В весьма удаленном от Русского Севера и Карпат регионе, в Лике, в зоне, прилегающей к северной Далмации, личане-католики при завершении погребального ритуала отрезали у мертвецкого савана (*pokrova*) четыре угла, «чтобы счастье не ушло вместе с покойником» [Hećimović-Seselja 1985, s. 135]. Это действие было бы совсем непонятным вне общеславянского ритуального контекста.

В соседней хорватской этнической среде, в Синьской Краине, в Далмации на Сретение (2.02, *na Svijećnicu*) в церкви благословляют и освящают свечи, которые должны гореть в доме только в случае смерти кого-либо из домашних. Когда эти свечи приносятся в дом, хозяйка их зажигает и капает горячим воском несколько капель в каждом углу комнаты и кухни [Milićević 1967/1968, s. 478–479]. В этом случае углы дома снова связаны с культом покойников, культом ушедших предков-«родителей». Не исключена возможность, что и в свадебном обряде углы также символизируют место, где могут быть или даже обитать души предков. Об этом можно судить по обычаю, бытовавшему в Штирии, согласно которому, невеста, пришедшая в дом после венчания, подходит к столу, разрезает булку хлеба на четыре части и кладет в каждый угол по четвертушке хлеба [Pajek 1884, s. 105].

Ритуал бросания в Сочельник в четыре угла дома грецких орехов известен в довольно обширной зоне в Сербии. С ним связан целый ряд различных мифологических представлений, предсказаний, оберегов, целительных и продуцирующих актов. Так, в зоне Лесковацкой Моравы в Сочельник в начале ужина, когда домочадцы еще не начали пить вино и шелкать грецкие орехи, хозяйка берет в правую руку горсть орехов и бросает их сначала в угол на юго-восток, затем в угол на северо-запад, а затем перекрестно в углы на северо-восток и юго-запад. При этом в селе Орлян, когда хозяйка бросает орехи на восток, она произносит заклинание, чтобы был урожай хлебных злаков, на запад — чтобы было больше вина, на юг — чтобы были живы и здоровы домочадцы (*чељад*), на север — чтобы был здоров скот. Брошенные в углы орехи собирают дети и не едят их до Крещения, а то и сохраняют как лекарство. Иногда же их разбивают и по ним гадают: если орех окажется пустым, счастья в грядущем году не будет. В некоторых селах разбивает орехи только хозяйка дома. Это делается для того, «чтобы цыплята быстро выводились». В некоторых селах считают, что орехи нельзя есть на Рождество, и потому их сохраняют и ими лечат чирью, прикладывая к чирьям орехи и выбрасывая их потом на перекрестки. Кое-где орехи сохраняются в углах, их не трогают, и лишь при потере какой-нибудь скотинки или чего-либо другого их разбивают в доме [Ђорђевић 1958, с. 345]. В другой зоне, в Сербской Краине, что граничит

с Западной Боснией и Хорватией, в Сочельник хозяин приносит перед ужином солому в дом, рассыпает ее, стараясь больше всего насыпать под стол и на стол под скатерть, и разбрасывает орехи накрест по углам. Он начинает с восточного угла и произносит: «Во имја Оца», потом бросает в западный угол со словами «и Сина», затем в южный со словами «и святаго Духа», наконец, в последний, северный, — с завершающим словом: «Амин» [Беговић 1887, с. 110, 112]. В другой этнической зоне, в Шумадии, в ее южных пределах (Левач и Темнич), орехи также бросают в четыре угла в Сочельник, но при этом кто-нибудь из домочадцев выбирает один брошенный в угол орех, не разбивает его, а бережет до весны, до дня Сорока мучеников (9.III — *Младенци*). В этот день смотрят, каков орех внутри — целый или гнилой. Если гнилой, человек, выбравший этот орех, не доживет до следующего года, т. е. умрет, а если не гнилой — будет жить. Еще один орех, брошенный в угол в Сочельник, следует беречь на случай, если в дом войдет человек, болеющий заразной болезнью. Тогда этот орех следует положить под мышку, и зараза не пристанет [Мијатовић 1909, с. 412]. В той же Шумадии, но уже в ее центральной части, в Груже, в Сочельник на стол выносятся всякая снедь, в том числе и грецкие орехи. Согласно ритуалу, хозяйка бросает несколько орехов по углам, однако их никто не ест и не разбивает, «чтобы в грядущем году не билась посуда». Поэтому эти орехи, вместе с рождественской соломой, относят на третий день Рождества в сад и кладут под плодовые деревья [Петровић 1948, с. 227]. В Восточной Сербии в районе Болевца орехи можно есть только в Сочельник, а в последующие три рождественских дня на них накладывается табу. В Сочельник после молитвы, длящейся не менее получаса, домочадцы готовятся к ужину, который должен быть на земляном полу. Когда хозяин распорядится, чтобы все сели на свои места, хозяйка приносит в сите орехи и высыпает их на землю, а хозяин берет в руки четыре ореха и бросает их крестообразно в четыре угла. К этим орехам затем никто не прирагивается, а остальные, рассыпанные хозяйкой на рождественской трапезе, быстро расхватываются, и потом считают, кто больше сумел захватить. Однако в следующие затем три рождественских дня их не едят и даже в руки не берут, «чтобы не иметь чирьев» [Грбић 1909, с. 90]². Сербы, живущие на юге Баната и известные под именем «банатские геры», также совершают в Сочельник ритуал бросания грецких орехов в углы дома. Он следует обычно за «кормлением и поением бадняка», когда сразу же после поливания рождественского полена-бадняка вином бросают орехи в углы, начиная с восточного угла. При этом говорят «ово истоку!», т. е. «это востоку», и т. д. четыре раза, но пятый орех бросают вверх над горящим оча-

² В Западной Сербии, в районе Ужице, орехи бросают в четыре угла одновременно с расстиланием соломы на полу [Милићевић 1894, с. 163].

гом, говоря «ово бадњаку!», и бросают так, чтобы орех упал на бадняк. Потом скорлупу от орехов кладут в мешок с крошками, рыбными костями и головешкой от бадняка и высыпает все это из мешка в саду под плодовыми деревьями [БХ, с. 299]. Связь грецких орехов с бадняком выступает и в обряде, известном в Алексинацком Поморавье, где в некоторых селах в Сочельник стараются, срубая бадняк, получить четыре шепки, которые вечером во время ужина следует бросить в четыре угла дома. В других селах шепку от бадняка несут или к пчелам, или к бадьям с молоком, «чтобы оно лучше заквашивалось» [Антонијевић 1971, с. 168]. В том же Поморавье, но в зоне ближе к городу Лесковцу, в Сочельник нередко вытаскивают солому из соломенных матрасов, несут ее в четыре угла двора и там поджигают [Ђорђевић 1985, с. 57]. Здесь снова наблюдается уже известное нам расширение площади до двора.

В Пиринской Македонии, в селе Кочан, при вселении семьи в новый дом сначала его посещает женщина-соседка, бывшая только один раз за мужем. Она входит по белому полотну в дом, не останавливаясь на пороге, льет воду во все углы дома и зажигает огонь очага [ПК, с. 474]. Таким образом, литье воды в углы дома оказывается в Пиринском крае основным ритуалом в серии обрядовых действий при новоселье.

Таким же основным сакральным актом оказывается бросание орехов по углам в словацкой рождественской обрядности. В западной Словакии, в окрестностях Топольчан и Бановиц, в местности, где протекает река Нитра, в Сочельник (24.XII) до недавнего времени хозяйка в чулане клала в сито приготовленные пирожки, орехи, яблоки, «облатки» (просвирки), мед и чеснок, заворачивала все это в полотенце, шла к дверям комнаты (дома) и произносила у дверей: «Otvorte!» (Откройте!). Те, кто были в комнате, спрашивали ее: «Čo nesiete?» (Что несете?). Хозяйка снова призывала: «Otvorte!» И лишь после того, как из комнаты в третий раз спрашивали, что она несет, хозяйка отвечала: «Hojné božské požehnanie!» (Божье благословение, несущее изобилие!). Потом она входила в комнату, клала узелок на стол, развязывала полотенце, покрывала им стол и сито, которое оставалось в середине стола, брала несколько орехов и кидала их во все углы комнаты, произнося: «Kúty, kúty, štedré kúty, nemám vás s čím obdariti, ľen z týmto štyrmi orieškami» (Углы, углы, щедрые углы, нечем мне вас одарить, только этими четырьмя орешками). Подобный обряд совершал в среднем Поважье (западная Словакия) хозяин. В этом крае, где протекает р. Вага, крестьянская семья, услышав вечерний звон, молилась, а затем в доме гасили свет и хозяин выходил во двор. Через минуту он возвращался, держа в одной руке зажженную свечу, а в другой сито с разными плодами. В дверях он произносил рождественское пожелание: «Vinšujem vám tieto slávne sviatky Krista Pána narodzenie, aby vám dal Pánboh zdravie, šťastie, božské požehnanie» (Поздравляю вас со славным праздником Рождества Христова,

пусть даст вам Господь Бог здоровье, счастье, божье благословение, а после смерти царствие небесное, чтобы вы могли добиться всего, что у Господа Бога попросите). Потом он брал горсть орехов и со словами «Aj hentým aby Pánbiček požehnal» (Айда туда, пусть боженька благословит) разбрасывал их по углам. Затем он ставил сито на стол и все садились вокруг него. В селах в верховьях р. Грона рассказывали, что в те дома, в которых был забыт и не исполнялся этот обычай, ходили души покойников и плакались, что они голодны [Horváthová 1986, s. 68–69].

На этом основании известная словацкая исследовательница народной культуры Эмилия Хорватова сделала вывод, что бытовавший еще несколько десятилетий тому назад в западных и центральных областях Словакии обряд первоначально был своего рода жертвоприношением душам умерших предков, подобно обряду бросания в начале ужина гороха по углам «для душ». В некоторых словацких зонах брошенный по углам «для душ» горох потом давали курам. В северной Ораве души уже не упоминались, они были забыты, а в Оравской Полгоре полагали, что горох следует бросать от беды, которую он успокоит, и та не потребует большей жертвы. В Груштине бросание гороха превратилось в ритуал, связанный с домашней птицей. Хозяйка, кидая в углы горох, призывала: «Cíp, cíp, na kuriču, aby ste všetky ostávali doma!» (Цып-цып, курочки, оставайтесь все дома!) [Horváthová 1986, s. 69]. Последний пример указывает на возможность перемены первоначальной целевой направленности и внутреннего смысла обряда под влиянием места и времени его исполнения. У всех славян широко известны ритуальные действия, исполняемые в Сочельник для того, чтобы куры велись и неслись в доме. С этой целью обычно кормили кур в замкнутом кругу. Связующим смысловым звеном между этими исконно различными обрядами был, вероятно, один из финальных моментов ритуала — скармливание брошенного в углы гороха курам, что является локальной словацкой особенностью.

В Восточной Польше, в районе Жешова, в Вербное воскресенье после освящения «пальм» (пучков вербы) крестьяне трижды обходили дом, ударяя три раза по каждому углу, «чтобы не было мух, блох и иного гнуса» [с. Ясельское, Karczmazewski 1972, s. 54]. Аналогичный обряд известен в Черногории, в Грбле, где считают, что блох можно вывести, если трижды ударить палкой во все четыре угла дома и при этом произнести: «Све у гору и у воду!» (Всё в лес и в воду!) [ВГ, с. 10]. Т. А. Агапкина в обстоятельной статье «Угол» в словаре «Славянская мифология» отмечает, что русские крестьяне, «чтобы летом гады не проникли в избу, в Страстной четверг обливали холодной водой наружные углы; для избавления от мышей — разбрасывали по углам дома скорлупу освященных пасхальных яиц; чтобы в доме не было блох, посыпали углы снегом и т. д. Подобным же образом защищали и поля — от мышей, грызунов, града, нечистой силы

и др.: закапывали по углам кости пасхального поросенка, яйца, втыкали ветки освященной вербы и т. п.» [СМ, с. 380]. В этой же статье Т. А. Агапкиной приводятся также свидетельства, что русские на Благовещение окуривали углы от нечистой силы и болезней, а белорусы, «стремясь избавиться от домового, портившего скот, окуривали углы дома освященным маком и говорили: „Домовой, иди домой, эта хата моя“» [СМ, с. 380].

Ко всем приведенным ритуалам и народным представлениям можно добавить еще два примера из южновеликорусской и белорусской традиции.

В рязанской свадьбе присутствует такой эпизод: «Отец невесты запирает от поезда ворота и открывает их только по получении выкупа за невесту — от двух до пятнадцати рублей серебром. Поезжане без жениха входят в дом с кнутьями и здесь прежде всего охлыстывают **все четыре угла** избы, выкупают стол и ведут жениха» [с. Кидусово Спасск. уезда Рязанск. губ. Зеленин, 3, с. 1175–1176]. Таким образом, хлыстание углов присутствует и в семейном свадебном обряде, что пока не зафиксировано в других славянских традициях и зонах. Любопытен и второй пример, записанный в прошлом веке в повете гор. Борисова. Там говорили, что «ежели дым зажженного пера из подушки расходится **по углам**, больной будет жить, ежели за порог, то умрет» [Шейн, 3, с. 490].

Комментируя первый пример, было бы неправильно полагать, что битие углов кнутом в рязанской деревне Кидусово направлено против нечистой силы или нового домового, как это происходило в костромском селе Улешпань, что в Нерехтском уезде. Здесь следует предположить типичную для свадебной обрядности магию, провоцирующую плодородие, совершение акта, подобного бичеванию перед первой брачной ночью покрытых одеялом молодых, бытовавшему в Белозерье, и многим другим действиям ритуального битья [см. статью «Бить» в словаре СД, с. 177–180]. Что же касается второго примера, то он достаточно ярко демонстрирует противопоставление углов и порога дома. Эта корреляция может быть установлена по ряду признаков, но в приведенном тексте она осуществилась по признаку «живой — мертвый», что весьма показательно и интересно. О связи порога дома с культом мертвых хорошо известно [см. Байбурин 1983, с. 136–138; Чајкановић 1994, с. 414–422]. В свое время еще В. Даль в своих «Пословицах» приводил великорусское верование, согласно которому, «если при соборовании свечи упадут комлем к порогу, то больной умрет» [Даль 1957, с. 926].

Однако восприятие углов избы в качестве символически-магического признака жизни встречается в славянской народной традиции редко. Впрочем, если обратиться к символике и духовной функции восточного, первого по счету, угла, многое в рассматриваемой корреляции прояснится. У всех русских и всех восточных славян вообще первым углом в избе (хате) считается, как правило, восточный — *передний, красный, старший, святой, бо-*

жий, верхний угол или *покутье, кут, покуць*³. У восточных славян в этом углу находится божница с иконами, лампадой и другими сакральными предметами. По отношению к красному углу ставится стол, лавки, совершаются ритуальные действия. По свидетельству Н. Ф. Сумцова, «при переходе в новый дом в старом выметают сор, от которого берут горсть и бросают ее в передний угол нового дома» [Сумцов 1890, с. 97]. Более сложный ритуал зафиксировал Г. К. Завойко. Он заметил, что владимирские крестьяне закапывают в избе горшки, из которых обмывали покойников, в разных местах в зависимости от их иерархического места в семье. Горшки менее видных членов семьи зарывали подальше, но если умирал глава семьи — хозяин, его горшок клали под «верхний» угол, «чтобы не переводился домовый» [Завойко 1914, с. 191]. Подробнее с аргументированным анализом фактов о красном угле писал А. К. Байбурин [Байбурин 1983, с. 149–153].

В последнем примере отображена связь красного угла с покойником-хозяином и домовым. Подобная связь, хотя и не в столь яркой форме, обнаруживается в сербском обряде бросать в Сочельник в четыре угла дома грецкие орехи. Дело в том, что в сербской, болгарской и македонской народной традиции грецкий орех считался деревом усопших, деревом, связанным с хтоническим миром, с преисподней. Поэтому в сербских селах Сретечкой Жупы (юго-запад области Косово и Метохия), «как вспоминают старики, орех не решались рубить и жечь, так как его считали особым деревом, деревом — самим по себе (*само*)». Это единственное из плодоносящих деревьев, которое, по представлениям жителей Сретечкой Жупы и других сербских этнических регионов, может оказывать отрицательное воздействие на человеческую жизнь уже только тем, что будет продолжительное время находиться вблизи человека. В этих селах раньше не решались сажать орехи вблизи дома, потому что считали, что тень ореха не должна падать на дом. Про того, кто посадит орех, говорили, что он умрет тогда, когда толщина ствола ореха достигнет толщины его шеи. И поныне еще верят, что тот, кто заснет под орехом, потеряет сознание. Об одном человеке из села Мушниково рассказывали, что он однажды заснул под орехом в среду, а проснулся в субботу [Николић 1961, с. 115–116]. В зоне Лесковацкой Моравы сербы до Троицы (*Пресвете*) не рвали ореховый лист и даже его не нюхали. Но на Троицу женщины шли на кладбище, обметали могилы ореховыми ветками и украшали ими надгробные кресты и памятники. В селах Скопской котловины в Македонии в день Троицы церкви мелись и украшались ореховыми ветками, македонки же три праздничных дня подряд ходили на кладбище и раздавали друг другу поминательную еду. А в селе Шишеве в тех же краях на Троицу тоже обметали

³ Отметим, что от корня **kor-* 'угол' образуется у южных славян и название дома: сербск.-хорв. *кућа* (из **kot-ja*), макед. *куќа*, болг. *къща*.

могилы и обкладывали их ореховыми листьями. По дороге домой из церкви несли ореховые ветки, раздавая по веточке каждому встречному, «чтобы у покойников была тень» [Филиповић 1939, с. 401]. Там же в Македонии несколько южнее, в районе Штипа, на Троицу приносили в церковь ветви ореха и другой зелени и разбрасывали их по полу для того, «чтобы обшаться с умершими родственниками». При этом молящиеся приносили лицом к листьям ореха и старались услышать, что говорят умершие [Чагаров 1894, с. 121]. Точно так же в северо-западной Болгарии, в Михайловградском округе, молящиеся на Троицу ложились в церкви после службы на устланный ореховыми листьями и ветками пол и «слушали покойников» (устное сообщение Л. Н. Виноградовой).

Таков имеющийся в нашем распоряжении материал. Вероятно, он не исчерпывает всех примеров, зафиксированных в различных этнографических описаниях и архивных материалах, однако его безусловно можно считать достаточным для того, чтобы сделать основные обобщения и выводы.

В первую очередь следует отметить общеславянский характер отношения к четырем углам дома как к сакральному месту, чаще всего как к месту пребывания домашнего духа — домового либо душ предков. При этом культ домового ярко выражен у северновеликороссов, у части белорусов и у родопских болгар, а культ душ, покойных домашних родственников — у словаков. У сербов, македонцев и части болгар он выражен косвенно через ритуал бросания орехов в Сочельник.

В то же время почитанию углов дома присуща в славянской народной традиции при едином идейно-смысловом содержании четко выраженная диалектная (территориальная) вариантность, обособляющая местные обычаи по ряду признаков (предметных, акциональных, темпоральных).

В общеславянском масштабе выявляется также прямая связь почитания домового и домашних покойников («душ», «душек»), связь, близкая к их отождествлению и взаимозаменяемости.

Ритуал почитания четырех углов совершается по большей части в Рождественский сочельник, во время, когда на сакральной семейной трапезе незримо присутствуют или приглашаются покойники-предки и когда их участие обозначается многими иными ритуальными действиями и символами. Почитание или своеобразное «кормление» предков выражается в бросании плодов орехового дерева по углам в Сочельник, в то время как листья этого дерева у южных славян выполняют свою ритуальную функцию, направленную на установление связи с покойниками-«родителями», в другой поминальный праздник — на Троицу. Рассматриваемый обряд, таким образом, календарно приурочен. У хорватов в Синьской Краине он исполняется в память покойников на Сретение.

Среди семейных обрядов ритуал, касающийся углов дома, фиксируется редко: в погребальном обряде, — на Вологодчине, на Карпатах у гуцу-

лов и в сильно измененном виде у личан-католиков в Далмации, в свадебном обряде — у штирийских словенцев и рязанских великороссов.

В окказиональных обрядах рассматриваемый ритуал применяется, как и следовало ожидать, при вселении в дом, когда запускали кота и кланялись четырем углам (Пинежье), клали разрезанную на четыре части булочку в четыре угла (Забайкалье) либо поливали углы водой (Пиринская Македония). Но еще чаще в севернорусской зоне к нему обращались при отеле коровы на 12-й или 6-й день. Коровы и теленок во Владимирской губернии окуриваются мхом или паутиной, добытыми в четырех углах избы. В некоторых этнокультурных зонах ритуал, связанный с четырьмя углами дома, имеет не только охранительный или охранительно-целительный, но и чисто лечебный характер. Так, в восточном Полесье, в районе Брагина, страдающего и кричащего от ночной бессонницы младенца подносили к четырем углам со словами: «Кутóчки-братóчки, возьмите от младенца ночнички да пошлите на него соннички». Обратившая внимание на этот пример Л. Н. Виноградова справедливо видит в нем некий уговор об обмене, некое обращение к углам как к одухотворенным существам [Виноградова 1993, с. 158].

Обращение к четырем углам известно и в очистительной магии, направленной на изгнание из дома мух, блох и тараканов, мышей. В районе Жешова в восточной Польше и у русских этот ритуал был календарным (Вербное воскресенье, Страстной четверг), а у черногорцев, видимо, окказиональным. Его сфера действия была в значительной степени периферийной по отношению к основной, глубинной семантике и функциональной нагрузке всего обряда, а локальное распространение достаточно ограниченным, из-за того, что изгнание насекомых из дома у славян совершалось по большей части другими магическими средствами [см. Терновская 1981, с. 139–152].

Наиболее архаическим по внутреннему смыслу и по целевой направленности, судя по всему, оказывается северновеликорусский окказиональный ритуал, связанный с покупкой и приводом скотины в новое место жительства, с отношением домового к скотине. Тройственная связь у славян: *домовой* — *покойник* — *скотина* (*говяда*) требует отдельного описания и подробного рассмотрения. Однако о ее существовании свидетельствуют хотя бы такие обычаи, как похороны покойника во все времена года на волах и саях или бужение скотины в случае смерти хозяина дома, сохранившиеся в сербской традиции почти до наших дней.

Ритуал «четырех углов» отличается четким единством места, времени и действия, и даже не только и не столько их единством, сколько определенностью и замкнутостью места (оно — основа ритуала), краткостью времени действия и малым разнообразием действия. Так, местом могут быть только четыре угла дома (различаются внутренняя и внешняя сторона), редко углы двора или поля; временем — разные окказиональные обряды или хозяйственно-торговые события; действием — бросание, поме-

щение разных предметов в углы (хлеба, орехов, скорлупы от пасхальных яиц) или бичевание, битье углов, поливание их водой. Число действующих лиц также ограничено: при бросании или помещении в угол действует хозяйка или хозяин, при битье палками или бичевании углов действует хозяин, домочадцы или поезжане-мужчины. Бросают или кладут в углы: куски хлеба, лепешки, орехи, горох, скорлупу от освященных яиц.

В большинстве случаев ритуал «четырёх углов» совершался молча. Однако у словаков в Сочельник он мог сопровождаться ритуальным диалогом, обращением к углам («Kúty, kúty...»), к курицам; у краинских сербов тогда же — краткой молитвой («Во имја Оца...»); у русских на Благовещение — напутствием домовому («Домовой, иди домой!»); у родопских болгар — приветствием домовому-хозяину («Радувай се стопане!..»); у русских после новоселья — словами, изгоняющими нового пришельца домового («Нового хозяина, вон со двора!..») и т. п. Вербальный компонент сохраняют многие отгонные, охранительные и лечебные ритуалы «четырёх углов».

ЛИТЕРАТУРА

- Антонијевић 1971 — *Д. Антонијевић*. Алексиначко Поморавље. Београд, 1971 [СЕЗБ, књ. 83].
- Арх. Пин. — Картотека словаря русских народных говоров. Архангельская губ. Пинежский у. СПб.
- Байбурин 1983 — *А. К. Байбурин*. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Беговић 1887 — *Н. Беговић*. Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
- Болонев 1978 — *Ф. Ф. Болонев*. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Брагина 1980 — *Н. А. Брагина*. Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинного и похоронного) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. Дипломная работа. МГУ. М., 1980.
- БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- ВГ — Вукова грађа // СЕЗБ, 1934, књ. 50.
- Виноградова 1993 — *Л. Н. Виноградова*. Заговорные формулы от детской бессоницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Грбић 1909 — *С. Грбић*. Српски народни обичаји из среза Болевачког. Београд, 1909 [СЕЗБ, књ. 14].
- Даль 1957 — *В. Даль*. Пословицы русского народа. М., 1957.
- Ђорђевић 1958 — *Д. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 [СЕЗБ, књ. 70].
- Ђорђевић 1985 — *Д. М. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.

- Журавлев 1994 — *А. Ф. Журавлев*. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Завойко 1914 — *Г. К. Завойко*. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // ЭО, 1914, вып. 3-4.
- Зеленин, 1-3 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914-1916, вып. 1-3.
- Зернова 1932 — *А. В. Зернова*. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // СЭ, 1932, № 3, с. 15-52.
- Иванов 1907 — *П. Иванов*. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.
- Костоловский 1902 — *Ив. Костоловский*. Родительские сухарики // ЭО, 1901, № 4 (год 14, кн. 51).
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 [СБНУ, кн. 28].
- Мијатовић 1909 — *С. М. Мијатовић*. Народна медицина Срба селџака у Левчу и Темнићу // СЕЗБ, 1909, књ. 13.
- Милићевић 1894 — *М. Ђ. Милићевић*. Живот Срба селџака. Београд, 1894 [СЕЗБ, књ. 1].
- Николић 1961 — *В. Николић*. Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // Гласник Етнографског института. Београд, 1961, књ. 9-10, с. 113-137.
- Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.
- Петровић 1948 — *П. Ж. Петровић*. Живот и обичаји народни у Грузи. Београд, 1948 [СЕЗБ, књ. 58].
- ПК — Пирински край. Этнографски, фолклорни и езикови проучавања. София, 1980.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Сумцов 1890 — *Н. Ф. Сумцов*. Культурные переживания. Киев, 1890.
- Терновская 1981 — *О. А. Терновская*. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981, с. 139-159.
- Филиповић 1939 — *М. С. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини. Београд, 1939 [СЕЗБ, књ. 54].
- Чагаров 1894 — *П. А. Чагаров*. Тълкувања на природни явления. От Щип // СБНУ, 1894, кн. 10.
- Чајкановић 1994 — *В. Чајкановић*. Сабрана дела. Београд, 1994, књ. 1.
- Шейн, 1-3 — *П. В. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887-1902, т. 1-3.
- Hećimović-Seselj 1985 — *М. Hećimović-Seselj*. Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa. Zagreb, 1985.
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch našho ľudu. [Bratislava], 1986.

- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch našo l'udu. [Bratislava], 1986.
- Karczmarzewski 1972 — *A. Karczmarzewski*. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Kolberg 1970 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970. Т. 54. Ruś Karpacka.
- Milicević 1967/1968 — *J. Milicević*. Narodni običaji i verovanja u Sinjskoj Krajini // Narodna umjetnost. Zagreb, 1967/1968, knj. 5/6, s. 433-511.
- Pajek 1884 — *J. Pajek*. Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.

НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ НЕЧИСТОЙ СИЛЫ: ДЕМОНОЛОГИЗАЦИЯ УМЕРШИХ

Л. Н. Виноградова

В свое время, благодаря совместным усилиям авторов, участвующих в сборниках серии «Славянский и балканский фольклор», была разработана специальная схема-анкета для возможно более подробного описания персонажей славянской демонологии. Она создавалась для целей изучения мифологических персонажей (далее — МП) по одной программе и была направлена на выявление всех основных характеристик демонического образа в разных аспектах: лингвистическом, морфологическом, функциональном, т. е. в ней учтены сведения об именах, названиях МП, этикетных обращениях к ним; об их ипостасях и внешнем виде; о происхождении; локативных и темпоральных характеристиках; о вредоносных действиях, привычках и ряд других стереотипов поведения [Материалы 1989, с. 78-85; СБФ 1994, с. 40-44]. Эта схема не только задает однотипные параметры для описания конкретного персонажа, но и позволяет оценить данные сквозного среза демонологической системы в целом, например, сравнить принципы именования всех МП, или особенности внешнего вида, или общие локативные характеристики и т. п. В настоящей работе предпринимается попытка проанализировать поверья о нечистой силе с точки зрения ее происхождения.

Пункт, относящийся к генезису МП, в этой схеме включает ряд позиций, которые — как нам кажется — могут быть сведены в конечном счете к двум основным типам: 1) демонологизация умерших людей и 2) демонологизация живых, имеющих признаки «двоедушиков». Лишь единичные случаи выходят за рамки этих параметров (искусственное взращивание демона; самопроизвольное появление МП из растений, пены, росы; приход мифического существа из потустороннего мира или появление МП в результате колдовства над человеком и т. п.). Для ряда персонажей сведения об их происхождении оказываются важнейшим стержнем персонажеобразующих характеристик (вампир, домовый, дух-обогадитель, русалка, водяной и др.), для других же они не играют такой заметной роли или вовсе отсутствуют (орисницы, вилы, краснолюдки, черт, духи болезней и т. п.).

Рассматривая демонологические поверья в избранном (генетическом) ракурсе, мы сознательно оставляем за скобками известные в фольклоре легенды о происхождении демонической рати от низвергнутых Богом с небес ангелов, которые «попадали на крыши домов, в леса, в воду, в где

какие упали, так и остались; те духи, что попадали на дома, стали называться *домовыми*, что в леса — *лешими*, что в воду — *водяными*» [СХИФО 1907, т. 17, с. 27]; либо произошли из «потаенных детей» Адама, которых он скрыл от глаз Всевышнего; либо сам черт создал для себя нечистых духов-помощников, разбрызгивая капли воды или высекая из камней искры. Все эти хорошо известные мотивы обычно учитываются в исследованиях по народной демонологии и, по мнению специалистов, восходят к сравнительно поздним апокрифическим преданиям¹. По наблюдениям Э. В. Померанцевой, в образе черта русской фольклорной прозы книжно-христианское начало отражается прежде всего именно в мотивах о происхождении чертей из «падших ангелов», тогда как все остальные характеристики практически никак не связаны с этим мотивом [Померанцева 1975, с. 124].

Главным признаком демонов, согласно народным представлениям, является их хтоническое (а не небесное) происхождение и отчетливо заметная связь с миром мертвых (ср. выводы диссертационной работы О. А. Седаковой о том, что духи и демоны по своему происхождению есть души умерших и во всяком случае все демонологические персонажи так или иначе соотносятся с областью смерти [Седакова 1984]).

Суждение о генетических корнях персонажей нечистой силы, восходящих к душам умерших, уже давно не считается в науке чем-то необычным. Само слово «демон» (заимствованное из греческого языка) толкуется как сверхъестественное существо, происхождение которого связано с категорией покойников [Moszyński 1967, s. 419–420; Lehr 1984, s. 225; Попов 1994, с. 80]. «Красной нитью», пронизывающей всю народную демонологию (имеются в виду славянские и финно-угорские верования), называл К. Мошинский комплекс традиционных представлений о происхождении духов из людей, умерших «не своей» смертью: «Каждый человек, умерший необычной или преждевременной смертью, становится или может стать — как это повсеместно, на всем огромном пространстве славянского мира, считают в народе — демоном. И у нас нет никаких оснований отбрасывать эту народную версию о происхождении многих (хотя и не всех) демонов как якобы позднюю и неисконную» [Moszyński 1967, s. 420].

В этих высказываниях, акцентирующих анимистическую концепцию генезиса МП, заметна скрытая полемика с оппонентами, отстаивающими

¹ Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 32–33, 50, 125–131; И. И. Толстой. Откуда дьяволы разные? // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 245–249; М. Власова. Новая Абега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995, с. 341–342; В. С. Кузнецова. Сюжет о дуалистическом миротворении в апокрифе о Тиверийском море // Роль традиции в литературной жизни: Сюжеты и мотивы. Новосибирск, 1995, с. 24–39; В. С. Кузнецова. Сюжет о творении ангелов и демонов в восточнославянской фольклорной традиции и книжности // Живая старина, 1996, № 1, с. 9–11.

привычную (принятую еще мифологами прошлого века) точку зрения о том, что древнейшей первоосновой демонологических верований следует признать обожествление природных стихий и объектов. Следы подобной полемики можно отметить и в трудах Д. К. Зеленина, впервые показавшего, что большинство персонажей нечистой силы (в том числе так называемые «духи природы») напрямую связаны с категорией «заложных» покойников. «В современных народных представлениях, — писал он, — даже водяной и леший считаются заложными покойниками» и дальше: «За отдельными силами природы в большинстве случаев скрываются духи умерших. Эта категория духов в очень значительной мере завладела мировоззрением восточных славян, вытеснив другие виды духов» [Зеленин 1991, с. 410, 411]. Установить же происхождение этих «других видов духов» по реально засвидетельствованным фольклорно-этнографическим данным до сих пор не удается; «определить, кем они (русалки) были раньше, до того, как их стали связывать с образом заложных покойников, невозможно» [Зеленин 1991, с. 418].

Современные исследователи склоняются к тому, что открытие Д. К. Зелениным мифологического концепта, объясняющего демонологизацию душ людей, умерших «не своей» смертью, действительно, находит подтверждение в массовом (причем не только славянском) материале и проясняет генезис целого ряда демонологических персонажей (домовых духов-опекунов, упырей, русалок, таласамов, блуждающих огней, *porońców* и *niechrzczeńców*, т. е. мертворожденных и некрещеных детей), однако остается много других типов демонов, происхождение которых далеко не столь очевидно или вовсе не ясно.

Внимание к генетическим истокам персонажей народной демонологии отразилось на выборе принципов классификации МП: наряду с «домашними», «атмосферными», «природными» духами, духами судьбы или болезни и т. п. специалисты выделяют особую группу демонов, генетически связанных с «заложными» покойниками [Moszyński 1967, s. 673; Lehr 1984, s. 230; Зеленин 1991, с. 410–424; Зечевич 1981, с. 9–11; Черепанова 1983, с. 17–18]. В трудах, посвященных «низшей мифологии» славян, образы «заложных» покойников все чаще фигурируют в общих списках демонических существ (висельники, утопленники, «покутники» или *duchy pokutujące*, т. е. ищущие избавления души кающихся грешников и т. п.). Вместе с тем, по-прежнему остается неясным соотношение категории духов, имеющих связь с умершими, и духов-«хозяев» природных объектов, локусов, сезонных и прочих МП. Даже абсолютно прозрачная (по народной трактовке) генетическая основа польского *topielca* (дословно 'утопленник'), т. е. водяного, объясняется в некоторых трудах поздними наслоениями, сменившими архаический образ «водного божества»: «Wierzenia w utopce musiały powstać później, niż wierzenia w duchy akwaticzne» [Вера в утопленников должна была возникнуть позже, чем вера в водяных духов] [Lehr 1988, s. 331].

В этой связи может оказаться весьма полезной предлагаемая в данной работе систематизация зафиксированных в народной традиции данных, касающихся происхождения МП от душ умерших людей. Именно этот аспект (назовем его условно манистическим, от лат. *manes* — 'души умерших') избирается в качестве основного в анализе демонологических верований ряда славянских традиций.

* * *

1. В качестве отправной точки необходимо прежде всего рассмотреть комплекс сведений о самих *ходячих покойниках* и их основные демонологические характеристики. Однако именно эти данные редко фигурируют в трудах, посвященных персонажам так называемой «низшей мифологии», и остаются в настоящее время наименее изученными. Это происходит, как нам кажется, потому, что трудно установить границу между образами навещающего свой дом умершего родственника и, например, *вампира* (*утиря*), который гораздо более определенно (по сравнению с первым) характеризуется признаками демонологического персонажа и чаще попадает в поле зрения собирателей фольклора и исследователей. Весьма условны также основания для разграничения поверий о «ходячем» мертвце и о душе умершего, тоже наделяемой признаками демонического существа. Пробел в изучении таких трудно поддающихся описанию деперсонализированных, абстрактных *умрунов*, *мертвяков*, *нябошчиков*, *душек*, *навий* и других МП был в некоторой степени восполнен в исследованиях польских авторов [см. специальный выпуск журнала «Polska sztuka ludowa», 1986, г. XL, № 1–2], а также в работе Т. А. Агапкиной о мертвцах-демонах и «нечистых» покойниках [см. статью в: *Studia Mythologica Slavica. Ljubljana*, 1999, № 2, s. 145–159].

Если попытаться описать эту категорию духов по заданной демонологической схеме, то многие пункты анкеты окажутся незаполненными или содержащими единичные факты. Например, представления об ипостаси, внешнем виде, именах и названиях чаще всего сводятся к характеристикам конкретного умершего человека и не являются существенными в рассказах о визитах мертвцов. Основной круг мотивов связан обычно с ситуацией «прихода» духа и его «контакта с живыми», т. е. внимание акцентируется в большей мере на признаках появления умершего в пространстве человека (почные звуки в доме, зрительные впечатления) и на его поведении по отношению к домочадцам: пугает, давит, наказывает за неисполнение обязательств со стороны живых, ищет оставленную для него поминальную еду, предсказывает грядущие события, помогает по хозяйству, выступает с любовными притязаниями, требует восполнить недостачу в одежде, не отправленных с ним личных вещах, в ритуальном помино-

вании и т. п. Как и другие МП, покойники способны принимать вид животных, насекомых, появляться в сопровождении вихря, ветра, бури, выглядеть как светящиеся объекты, огоньки.

Второй круг мотивов характеризует негативное отношение живых к факту таких посещений. Даже в тех случаях, когда родственники до контакта с умершим тосковали по нему и мечтали его увидеть, их действия по отношению к «пришельцу» неизменно сводятся к стремлению прекратить опасные для живых «хождения», результатом которых могли стать болезни и смерть тех, кого навещал покойник.

Наиболее существенным для нас остается пункт анкеты, связанный с генезисом этой группы МП, который сводится к вопросу о том, какие именно категории людей могли после смерти стать «ожившими мертвцами». Суммируя данные разных славянских традиций, мы получим набор признаков, в значительной степени совпадающих с разрядом описанных Д. К. Зелениным «заложных» покойников (т. е. это умершие «до срока», преждевременной и насильственной смертью, самоубийцы, опойцы, погибшие в результате несчастного случая или на войне, мертворожденные или неокрещенные младенцы, молодые люди, не успевшие вступить в брак, те, кто занимался колдовством, считался грешником, и ряд др.). Наряду с этим, как это можно видеть в народных поверьях, умерших заставляет «ходить» не только особый характер смерти, но и оставшиеся не разорванными окончательно связи с живыми: не исполненное близкими людьми желание умирающего, неулаженная ссора, невозвращенный долг, сильная эмоциональная привязанность к членам семьи (детям, оставшемуся в живых супругу), чувство мести и обделенности. Исследователи отмечали, что демонизм человеческих душ проистекает, как оказывается, из тех же самых побудительных импульсов, которые обычно управляют эмоциональной сферой человека, — это чувство любви, привязанности, потребности проявлять заботу и, одновременно, ненависти, мстительности, неудовлетворенности [Moszyński 1967, s. 673]. На вопрос о том, почему покойники «ходят», можно услышать такие объяснения: «А зависть какая-то у них» [Черепанова 1996, с. 22]; «аби помститися за щось на живих» [Українці, с. 399]; «жура за полишену родину, прив'язання до неї та любов» [Українці, с. 399]; «чтобы посмотреть, есть ли в доме порядок» [Власова 1995, с. 277]; «чтобы помочь родным по хозяйству» [Pawlowska 1987, s. 159]. Считалось, что не могли перейти на «тот» свет и возвращались на землю умершие без ритуала имянаречения или крещения. не вступившие в брак или такие, при погребении которых были допущены нарушения правил и обычаев. У русских бытовало представление о том, что покойники «ходят» из зависти к живым или из-за обиды на них: «Мертвцы ходят в том случае, когда с умершим не кладут в могилу любимую им вещь, или не оказали ему почести при жизни, или не исполнили какого-нибудь священного обряда после смерти» [Власова 1998, с. 398–399].

Большое число сходжений со славянскими представлениями отмечено в мотивах финно-угорских демонологических рассказов. Так, в «Указателе» Л. Симонсуури приводится целая группа мотивов о «возвращающихся покойниках», в которых обнаруживаются причины появления умерших в земном пространстве: мертвец бродит из-за того, что при жизни страдал от плохого с ним обращения, от несправедливости; приходит, чтобы отомстить обидчику; из-за обиды на родственников, не выполнивших последней воли или завещания умирающего; чтобы забрать свою одежду или любимые предметы; либо умерших приводит на землю забота о близких, тоска по ним, недоделанные дела и т. п. [Симонсуури 1991, с. 62–75]. Вместе с тем, причиной «хождений» могло стать не только чувство неудовлетворенности из-за недополученного при жизни или тоски по близким, но и собственная вина перед людьми, не прощенные кем-то обиды, не возвращенные умершим долги, не выполненные обязательства.

В конечном счете, категорию «нечистых» покойников образуют, по народным представлениям: 1) умершие «не своей» смертью; 2) не разорвавшие окончательно связей с живыми (не получившие своей «доли» — имени, крещения, супружеской пары, хорошего обхождения, отпущения грехов, надлежащих похорон и поминальных ритуалов и т. п.); 3) бывшие при жизни в контакте с нечистой силой (колдуны, ведьмы, люди-двоедушники, одержимые бесами).

Одной из особенностей этой группы персонажей является то, что объектами их вредоносных действий (либо объектами патроната) выступают, как правило, собственные члены семьи, родственники или знакомые. Именно этот мотив («хождение к своим») может служить признаком скрытой связи между тем или иным МП и «ходячим» покойником (предком, умершим родственником). Например, этот признак может выступать в составе характеристик духа болезни или образа Смерти. Ср. польскую быличку, записанную на Ораве: «Случилось так, что одна баба шла ночью и встретила какую-то нездешнюю бабу, всю закутанную в льняную накидку. Вот она и спрашивает: „Куда путь держите?“ А та в ответ: „Иду к своим“. Местная баба перешла через ручей, оглянулась — а той и след простыл. На другой день стало известно: в той хате, что стоит возле ручья, кто-то умер, — так то была Смерть и шла она по душу» [Kowalska-Lewicka 1986, s. 26]. Показательно в этом отношении сербское выражение *vještica na svoju krv trči*, передающее верование о том, что «вештица» приходит вредить своим кровным родственникам [Чайкановић 1973, с. 88]. Представления о том, что смерть человека (особенно ребенка) наступает в результате того, что умерший родственник забирает его к себе на «тот» свет, — отмечаются не только в поверьях, но и в похоронных причитаниях. Ср., например, белорусское голошение «па дзецях»: «А хто ж цябе падмовіў туды, мае дзіцятка? / Ці цябе родная бабулічка, / Ці цябе родны татулічка?»; «Ці твае родныя цетачкі цябе туды падазвалі?» [ППГ, с. 317, 339].

2. Почти не отделим от *ходячего покойника* образ *вампира* (*упыря*). Однако последний — как это уже отмечалось — имеет в демонологической системе славян более определенный персонажный статус. Главным пунктом для их сближения является генезис: и тот, и другой принадлежат к категории «возвращающихся» умерших, но если в поверьях первой группы плохо различаются признаки человеческой души (бестелесной, незримой, появляющейся в виде тени, ветра, блуждающего огонька, насекомого) и самого мертвого тела («оживший» труп), то образ *вампира* осмысляется чаще всего именно как телесное воплощение мертвеца, встающего из могилы. Поэтому более подробными оказываются сведения о его внешнем виде: это либо скелет, либо, наоборот, раздутое тело, похожее на мешок с кровью; если же он имеет вид обычного человека, то его потустороннюю сущность выдает необычно красное лицо, провалившийся нос, отсутствие спины, ряд других аномальных признаков.

Общими для обеих персонажей являются такие характеристики, как связь с конкретным умершим человеком, хождение к «своим», вредоносные для живых последствия контактов с «пришельцами», обереги от них и способы защиты и т. п. Смешение образов «покойника» и «упыря», отмечаемое особенно наглядно в демонологии западных и восточных славян, обнаруживается как в названиях этих персонажей, так и в повторяющихся мотивах и общих функциях, приписываемых им. Например, в восточно-польских верованиях по отношению к «ходячим покойникам» применялись как равнозначные термины: *upiór*, *wypiór*, *nieboszczyk*, *umrzyk*, *dusza zmarłego*, *strach*, *zły duch*, *zmora* и др. [Pełka 1987, s. 167]. В центральных и южных р-нах Польши эти МП были известны под названиями *upiór*, *wąpierz*, *strzygoń* [Baranowski 1981, s. 51]. Показательно, что в ответ на вопросы о вампире этнографы получали рассказы о том, как умершая све кровь душила по ночам свою внучку и высасывала из нее кровь [«zmarła teściowa w nocy wysysała krew z dziewczyny; istotnie, dziewczynie śniła się często babka, która ją dusiła» — Baranowski 1981, s. 59]. С другой стороны, в кашубских поверьях отмечалась тенденция к различению таких видов «вампиров», как *ieścý*, который преследует только своих кровных родственников в [«zabiera tylko krewnych, wysysając z nich krew»], и *opí*, нападавший на чужих [Sychta, t. 3, s. 330].

Наконец, практически полностью совпадают данные о происхождении этих персонажей. Так, по польским свидетельствам, *упырем* мог стать умерший «не своей» смертью (самоубийца или погибший в результате несчастного случая); человек, имевший при жизни признаки «двоедушника» (рожденный с двумя душами, двумя сердцами, двумя макушками, появившийся на свет с зубами, со сросшимися бровями); вступивший в связь с нечистой силой; много грешивший, обижавший других; обездоленный и обделенный (не получивший имени, крещения, умерший без испо-

веди) и т. п. [Baranowski 1981, s. 56–57; Peřka 1987, s. 168; МРМ, s. 298; Syçhta, t. 3, s. 330–331].

В восточнославянской демонологии *упырь* — это прежде всего умерший *колдун*, *ведьмак*, *еретник*, посмертные хождения которых объясняются тем, что они «не сдали чертей» перед своей смертью [Власова 1995, с. 114]. Соответственно, считалось, что именно черт, сидящий в теле колдуна, ходит под видом покойника. На Украине рассказывали, что «упыри — это трупы ведьм, колдунов и других людей, в которых после их смерти поместились черти и приводят их в движение <...> Чуму и другие эпидемические болезни, также засуху, неурожай и другие общественные бедствия тоже приписывают упырям и упырицам» [Ефименко 1991, с. 499]. Близкие к этим представлениям были зафиксированы в старом польском источнике (1754 г.), — в сочинении ксендза Бенедикта Хмелевского: «Под этими упырями понимается не кто иной, как колдуны и ведьмы, действующие совместно с дьяволом, с помощью которого они достают из могил трупы умерших и, пользуясь этой подгнившей смердящей оболочкой, заражают и людей, и коней, и скот» [Chmielowski 1754, s. 137].

Таким образом, связь «знающих» людей с чертом понимается как вид двоедушия, т. е. после смерти человека его душа покидает тело, а демоническая (злой дух) остается и «оживляет» тело умершего, заставляя его ходить среди живых, в результате чего возникают эпидемии и гибель скота. Подобные верования проясняют, почему люди несправедливого поведения могли якобы после смерти стать «ходячими»: грешить при жизни их вынуждал черт, вселившийся в них внутрь и сохранивший эту связь с умершим телом. Болгары объясняли, что воры, убийцы, блудницы, пьяницы и другие грешники посмертно превращались в вампиров из-за того, что «вселившийся в них дьявол не давал им покоя и после их смерти, так что с его помощью они продолжали творить свои козни» [Георгиева 1993, с. 197].

Особенно подробно описываются причины «вампиризации» умерших людей в южнославянской демонологии (и вообще на Балканах). Кроме категории лиц, традиционно причисляемых к «заложным» покойникам (см. выше), в группу потенциальных вампиров, по сербским и болгарским верованиям, включались: 1) те, чья смерть и похороны происходили с нарушением правил поведения и ритуалов (умершие без свечи, в темноте, без исповеди; не омытые после смерти, не оплаканные или оплаканные так бурно, что слезы капнули на покойника; не отпеты в церкви, не окуренные «тамяном»; те, над телом которых по неосторожности передали из рук в руки какой-нибудь предмет; либо те, чей гроб перескочило какое-то домашнее животное; либо те, на тело которых пала чья-то вредоносная тень; похороненные с открытыми глазами; в одежде из ткани, вытканной в «нечистое» и опасное время: опущенные в могилу, которую выкопали после захода солнца, и т. п.); 2) те, чье зачатие, рождение или смерть случились в «злое»

время (в «волчьи» праздники, на святочной, Русальной или Тодоровой неделе, в период последней фазы луны, в канун большого праздника и т. п.) или совпали с роковыми обстоятельствами (например, 5-й или 7-й по счету мальчик, рожденный от одних родителей; младенец, родившийся в «сорочке», и т. п. — после смерти могли стать вампирами); 3) не получившие успокоения из-за оставшихся не разорванными связей с живыми (те, что причиняли людям зло и не покаялись перед смертью, не вернувшие долги и т. п.); 4) бывшие в контакте с нечистой силой и ряд др. [Вакарелски 1990, с. 162–166; Георгиева 1993, с. 196–205; Мицева 1994, с. 17–22; БМ, с. 45–46; Ђорђевић 1953, с. 164–170; СД 1, с. 284].

Все перечисленные случаи объединяются общими представлениями о причинах «вампиризации» умерших, связанных с обстоятельствами, затрудняющими отделение души человека (или обеих душ человека-двоедушника) от его тела и окончательный переход ее в потустороннее пространство.

Смешение образов «покойника» (умершего родственника) и «вампира» (вредоносного демона) отмечается также в представлениях о том, что и тот, и другой могли и вредить людям, и одновременно помогать им. Ср., например, восточнопольские поверья: «Упыри людям не вредили, приходили только к своим близким посмотреть, как живут, и затем вновь возвращались в могилу»; «были и такие упыри, которые помогали людям жать и молотить хлеб» [Peřka 1987, s. 168–169]. На территории центральной Польши часто фиксировались былички, в которых рассказывалось, как вампир приходит к родственникам и помогает им по хозяйству: чистит и кормит коней, выносит навоз из хлева, косит траву, рубит дрова, молотит зерно [Baranowski 1981, s. 60].

В какой-то мере сближаются с этой категорией духов такие персонажи, которые осмысляются как персонификация Смерти. В народных рассказах они описываются чаще всего как существа неопределенной и неясной внешности (женская ипостась, высокая фигура в белом, скелет с косой или другими режущими орудиями в руках, покойник, животное-оборотень и т. п.). Близость этих МП к категории демонов-покойников проявляется не в сфере их генезиса, а в некоторых общих характеристиках и мотивах. Так, по карпатским поверьям, Смерть проникает ночью в дом, пьет кровь спящих людей; появляется в виде ночного мотылька, похищает душу больного; способна стать невидимой и проникать в дом через замочную скважину; не может самостоятельно преодолеть водный рубеж и просит человека перевезти ее [Гузій 1995, с. 362–366]. Хотя типичной и преобладающей для этого образа является его смертоносная и злокозненная функция, известны отдельные мотивы, показывающие, что она шадит человека, помогшего ей переправиться на другой берег, или выступает в роли кумы при крещении ребенка из бедной семьи и делает своего крестника богатым [Гузій 1995, с. 336; Власова 1998, с. 475–487].

3. По целому ряду признаков отмечаются также черты сходства между упомянутыми выше демонами-покойниками и женскими МП, называемыми в демонологии южных и западных славян «мора» или «змора». В характеристиках внешнего облика этого персонажа заметны черты потустороннего существа, духа умершего: змора либо невидима, либо выглядит как человеческая тень; имеет прозрачное тело с просвечивающимися ребрами; похожа на очень высокую костлявую, бледную, одетую в белое женщину; может принимать вид ночной бабочки, летучей мыши, животного [СД 2, с. 342–343]. В болгарских поверьях *мора* — «душата на превъплътен нечист мъртвец» (т. е. душа ожившего нечистого мертвеца), которая летает в виде птицы или бабочки и мучает спящих людей, высасывая из них кровь подобно вампиру [БМ, с. 219]. Вампирические свойства приписывались также сербской *море*, в которую превращались после своей смерти оставшиеся незамужними старые девы [Зечевић 1981, с. 147; СЕЗ6, 1949, кн. 61, с. 212], и польской зморе, о которой рассказывали, что она душит спящих и пьет их кровь [Lehg 1985, s. 101; Kolberg 17, s. 99].

Происхождение этого МП со всей определенностью связывается в народных верованиях с душой либо умершего, либо живого человека: в первом случае — это мифические существа, возникшие из душ людей, умерших внезапной смертью; из душ особенно злобных при жизни и мстительных людей; завистливых старых дев; людей, обиженных кем-то перед смертью; умерших некрещеных младенцев [Pelka 1987, s. 157; Sychta, t. 3, s. 103]; во втором случае — это одна из душ живого человека-двоедушника, которая выходит из его тела по ночам, пока человек спит, и летает вредить соседям (душит, пьет кровь и т. п.), причем действует этот демонический дух независимо от воли человека, в котором пребывает, и сам человек-двоедушник обычно не знает о своих демонических склонностях [СД 2, с. 343]. В мотивах кашубских быличек *тога* имеет обыкновение принимать вид какого-нибудь фрукта, например, яблока, которое давит ночью человека; если человеку удается схватить яблоко, надкусить его и бросить на пол, то утром он видит лежащий на полу скелет [Sychta, t. 3, s. 105].

Люди-двоедушники, как считалось, приобретают сверхъестественные свойства, благодаря вселению в них второй (кроме их собственной) души, т. е. «нечистого» духа (беса, черта, злого духа, души умершего человека). Это могло произойти при их рождении (если родители нарушили нормы поведения и ритуальные запреты при зачатии будущего ребенка, во время родов новорожденного, при его крещении, при отлучении ребенка от груди и в других случаях) либо в результате разного рода контактов взрослого человека с нечистой силой (вселение духа в тело человека, сексуальные связи человека с МП, помощь демона человеку в приобретении колдовских знаний и т. п.). По польским поверьям (Верхняя Силезия, р-н Олькуша), «сатана, проникая в тела женщин или девушек, превращает их в зморы,

которые по ночам высасывают кровь из человека» [ZWAK, 1887, t. 11, s. 19]. Реже фиксировались такие представления, что якобы каждый человек при рождении имеет две души (свою собственную и унаследованную от одного из предков), и если при крещении ребенка ему давали лишь одно имя, то после смерти человека его неокрещенная, вторая душа не улетает на «тот свет», а остается в земном пространстве, нападая на людей в виде вредоносного духа [Lehg 1984, s. 231]. В селах польской Силезии такая вторая (демоническая) душа человека-двоедушника называлась *sotona* и считалась блуждающей душой умершего кающегося грешника; именно она летала по ночам душить людей и пить их кровь [там же, s. 232–233].

Таким образом, факт вселения в тело человека «нечистого» духа (в том числе души умершего) делает живого человека двоедушником и наделяет его демоническими свойствами. Так, по карпатским представлениям, *босоркой* (т. е. «ведьмой») могла стать обычная женщина, в которую вселился дух умершего [СД 1, с. 241]; в южнорусских быличках встречается мотив о том, что якобы душа заложного покойника («Сазона-утопленника») поселилась в теле крестьянина, сделав его бесноватым [Краинский 1900, с. 66].

4. Следующую группу недостаточно индивидуализированных демонологических образов составляют персонажи, происходящие из умерших грудных детей, которые при жизни не успели приобрести статус полноценного человека (не окрещенные, не получившие имени, не умеющие говорить, ходить и питаться обычной для человека пищей). В свое время Д. К. Зеленин, пытаясь объяснить вредоносность «заложных» покойников их прижизненной греховностью и озлобленностью, высказал предположение, что «заложный младенец никакого вреда никому принести не может, потому его можно похоронить даже и в самом жилище» [Зеленин 1994, с. 269]. Однако массовые данные (в том числе и неславянские) не только не подтверждают этого мнения, но и, напротив, свидетельствуют о высокой степени вредоносности духов умерших младенцев. Это обстоятельство удивляло этнографов. К. Мошинский пишет: «Особенно странной выглядит вера в демонизм душ новорожденных или вообще детей, а также девушек (иногда и неженатых парней), которая вступает в противоречие с обычными представлениями, декларируемыми христианской религией» [Moszyński 1967, s. 673]. Далее он отметил чрезвычайную значимость этой категории умерших детей (мертво-рожденных, неокрещенных, печально задушенных спящей матерью или умышленно умерщвленных внебрачными) для формирования народной демонологии. Действительно, рус. *исоши* укр. *потерчуки, страччуки, байструки*, карпат. *лещы, нявки*, польск. *porońce, benkarty, niechrzczeniec*, болгар. *нави, навяци, свирци, дучета*, серб. *нави, некрштеници*, румын. «приколичи» и т. п. относятся в народных поверьях к разряду чрезвычайно опасных и злых духов.

Судя по признакам внешнего вида и по способу передвижения, эти мифические существа осмыслились у всех славян как души: они либо невиди-

лимы, либо носятся в воздухе в виде птиц (маленьких птичек, голых птенцов без перьев, голубей, черных птиц, орлов). Насколько устойчивым было представление об этих МП как о птицах, можно судить по известным в юго-западной Болгарии поверьям о кулике-кроншнепе, которого в этой местности называли *навяк* и боялись его, считая, что он пьет кровь у людей, особенно же преследует неокрещенных новорожденных [СбНУ, 1918, кн. 32, с. 66].

Причиной превращения умерших младенцев в демонов считалась невозможность перейти их душам в загробный мир. В Полесье о таких умерших говорили: «Блудить буде, бо уже нема ему дорожки» на тот свет [Moszyński 1929, s. 169]. По болгарским поверьям, душе некрещеного младенца предназначена горькая доля скитаться одиноко между небом и землей, так как ее не принимают ни в рай, ни в ад [Кръстева 1996, с. 116–117]. Этим же объяснялся и запрет хоронить умерших младенцев на кладбище, — считалось, что они не могли подобно другим мертвецам перейти навсегда на тот свет, поэтому, будучи погребенными, провоцировали нарушение погодного равновесия (стихийные бедствия, ливни, град и т. п.) [Георгиева 1993, с. 206].

С «заложными» покойниками их объединяет, во-первых, мотив древневременной смерти и обездоленности: они летают по ночам, пищат, свистят, как птенцы, и просят встречных людей дать им имя или окрестить. «Душа тої дитини літає і кричить: Хресту! Як хто чує, мусить удерти з себе ковалок одежи — сорочки або хустки, кинути дитині і сказати: Як хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія» [ЕВ, 1928, кн. 5, с. 175]. По польским верованиям, *porońce* ('выкидыши') или *niechrzczenie* ('некрещеные') пугали людей, преследуя их резкими криками и плачем, поэтому с целью самозащиты люди должны были осенить крестом ночное небо и сказать: «Jakeś synek, to — Józek, jakeś dziewczynka, to — Anna» [Lehr 1984, s. 230]. Во-вторых, злокозненные действия этих МП были направлены прежде всего на «своих» — матерей или близких родственников и в целом на всех рожениц и новорожденных — как месть за свою злую долю. Так, в сербских демонологических рассказах умершие некрещеные дети, называемые *дрекавици*, описывались как духи, которые не могли перейти в иной мир и постоянно летали в образе птиц, нанося вред своим родителям [Чачак — ЗРМ 1991, с. 156]. Болгары верили, что души загубленных или умерших без имени детей скитаются в земном пространстве и ищут своих матерей, чтобы им отомстить; нападают на рожениц, беременных и грудных младенцев, душат и пьют их кровь [Маринов 1981, с. 313; Георгиева 1993, с. 206]. По рассказам жителей польских сел в Бескидах, *porońce* продолжали преследовать свою мать до тех пор, пока она не сошьет крестильную рубашку, не освятит ее в костеле и не набросит на душу-птицу [Lehr 1985, s. 98]. В западноукраинских быличках повествуется, как души некрещеных младенцев, летая над своим домом, кричат: «Щоби мама не прошена, що я ходжу не хрещена» [ЕВ, 1928, кн. 5, с. 175].

Отличительной чертой этой группы МП можно считать их связь с атмосферными явлениями. Поскольку сферой их привычного пребывания выступает воздух, небо, они сближаются с такими духами, чье появление сопровождается ветром, бурей, грозой. По некоторым болгарским свидетельствам, «такива нави-пилци водят градоносния облак» [Георгиева 1993, с. 206]; по польским данным, душа умершего некрещеного младенца появляется в небе, как *latawiec* во время грозы [Baranowski 1981, s. 174; Pełka 1987, s. 50]; белорусы считали, что направлением вихрей, как зимних, так и летних, управляют души детей, которых матери «приспали» [Романов 1912, с. 291]. Вместе с тем, в некоторых вариантах этого поверья можно отметить мотив о том, что эти летающие в воздухе вредоносные духи прячутся, подобно чертям, от ударов грома, который их преследует и пытается поразить [KLW, s. 441; Wisła, t. 7, s. 114]. Болгарские *нави* наделяются признаками болезнетворных духов, которые якобы вредят здоровью рожениц (отбирают у них грудное молоко, вызывают обмороки) и грудных детей (высасывают кровь, доводят до смерти) [Маринов 1981, с. 313; Георгиева 1993, с. 206; Вакарелски 1977, с. 432].

5. Со всей определенностью к числу МП, генезис которых может быть возведен к умершим предкам, относится группа домашних духов-опекунов, проявляющих заботу о домочадцах и их хозяйстве. Такая разновидность демонических образов широко известна в мифологии всех славян, но находит свое воплощение в двух разных ипостасях: 1) антропоморфной (тип известного в русской и частично украинско-белорусской традиции *домового, хозяина, деда*) и 2) зооморфной (тип общеславянского *домового ужа, домового змея*). Большинство специалистов усматривает в обоих вариантах домовых опекунов духа умершего предка, главы семьи.

По мнению Э. В. Померанцевой, при анализе образа *домового* русской демонологии нет нужды обращаться к вопросу о генезисе этого персонажа, так как «вопрос этот не вызывает сомнения и может считаться давно решенным» — это умерший родовой предок, по внешнему виду похожий на живущего в доме хозяина [Померанцева 1975, с. 93, 99]. Он не только самый первый покойник из поселившихся в доме, не только двойник хозяина, но и дух-охранитель, двойник любого из живых членов данной семьи [Власова 1995, с. 135–136].

Насколько очевидной была связь домового с умершим членом семьи, показывает белорусское поверье о том, что всякий дом «без нябожчыка» не держится, т. е. в каждом новом доме кто-нибудь из семьи должен непременно умереть в скором времени; поэтому старые люди не любили строиться заново на склоне лет: «Як пачнеш пад старасць будавацца, так і памрэш, дом абновіш» [Міфы 1994, с. 30].

Зооморфной ипостасью того же родового предка считалась *домовая змея*, выполнявшая те же функции опекуна дома, семьи и всего хозяйства.

В Словакии такой МП именовался *domáci had, hospodár, gazda, starý dedo*. Им становился, как считалось, первый хозяин, умерший во вновь построенном доме [Hornáthová 1986, s. 193; Encyklopédia 1995, t. 1, s. 157–158]; ср., например, следующее свидетельство: «Первый хозяин, умерший в новом доме, становился его духом-охранителем. В виде белого или обычного, но большого, змея обитал под печью или под порогом дома...» [Čsl. vl., s. 558].

Змей как ипостась обожаемого предка, как двойник живого родственника, как душа умершего человека — один из наиболее популярных персонажей и в южнославянской мифологии [Беновска-Събкова 1995; Георгиева 1993, с. 91–100; Вакарелски 1990, с. 159–160; Мицева 1994, с. 11–13; Зечевић 1981, с. 71–107]. У болгар в роли домового змея выступают персонажи, именуемые *stopаници* ('хозяин'), *stopан на къща* ('домовый хозяин'), *чуварка* ('охранительница'), *домашарка* ('домашняя'), *дядо* и признаваемые за духа умершего предка, охранителя двора, села, поля, виноградника [БМ, с. 151–152, 342]. Представления о домовом змее как реинкарнации человеческой души широко представлены в демонологических поверьях всех славянских народов и были засвидетельствованы во многих средневековых письменных источниках [СД 2, с. 339–341].

Важно отметить, что при явном приоритете опекунских функций это положительно оцениваемого МП во всех славянских традициях сохраняются поверья о его способности навредить, причинить семье значительный ущерб, вызвать бедствия в случае непочтительного с ним обращения со стороны домочадцев. Рассерженный или обиженный обитателями дома *домовик*, по представлениям белорусов, мог наслать падеж скота, червей на огородные культуры, крыс в комору; результатом немилости *домовика* считался разлад в семье, неурожай в поле; если он невзлюбит кого-нибудь из членов семьи, то вгоняет его в тоску, уныние, болезненные состояния; бывает очень капризен: трудно объяснить причины его симпатий и антипатий; он мстит людям иногда весьма жестко — сбивает человека с ног, толкает, делает калекой [ЖС 1898, вып. 3–4, с. 361–379].

Таким образом, благополучие семьи и хозяйства зависело в конечном счете от правильного поведения людей по отношению к своим родовым предкам. При всем многообразии типов домашних духов, известных в разных славянских традициях, одним из наиболее устойчивых общих признаков для всех вариантов МП этой группы остается генетическая связь с душами умерших (ср. типологию славянских домашних духов, предложенную в ст. «Духи домашние» — [СД 2, с. 153–155]). В русских поверьях отмечается сближение с покойниками и некоторых других домашних и дворовых духов, например, *кикиморы, дворового, овшника* [Власова 1995, с. 175, 268].

6. Можно предположить, что такой яркий и популярный в мифологии славян образ, как летающий змей, возник в народной демонологии под воздействием его главной функции — выступать в роли предка. Этот

необыкновенно емкий и многофункциональный образ совмещает в себе и признаки человеческой души (змея летает в небе, сопровождается ветром, вихрем, принимает вид огненной кометы, водит тучи, управляет градом и дождем и т. п.), и черты хтонических персонажей (связь с подземным миром, власть над водными источниками, зооморфный облик «гада» и т. п.), и свойства духа-охранителя (дома, земельных участков, села), и существа, способного проникать в тело человека либо вступать в сексуальные связи с женщинами, и много других.

Змей как мифический любовник в славянских поверьях осознается то как покойник (вампир, умерший жених), преследующий свою жену или невесту, то как нечистый дух, черт, способный принять вид мужа конкретной женщины, или незнакомого мужчины, или появившийся перед ней в виде вихря, огненной кометы, змея (подробнее о змее-любовнике см. [Виноградова 1996, с. 207–224]). В народных рассказах об этом оборотне, навещающем женщину, его происхождение отчетливо связывалось со смертью близкого человека. Ср. текст былички об огненном змее, записанный во Владимирской обл.: «В Суховку все ходили парни гулять. Идут дорогой, а летит огненный змей. И кому-нибудь в трубу залетит. Большинство таких случаев рассказывали, когда была война. Людей-то убивали, и они превращались в покойников, оживлялись и летали. Убили если мужа на войне, — прилетает он к ней в трубу, и она его ждет, садятся чай пить. Наливает ему, садится, а потом она чего-то уронила на пол, с полу-то ползла поднимать, а ноги-то, глядит — лошадиные копыта. Сам-то он сидит за столом, вроде человек, а ноги-то копыта. Она перекрестилась и бежать. Ведь если не спастись от змея, то он тебя высушит» [НТ, 1994, № 6, с. 19]. Аналогичная польская быличка была записана в Люблинском воев. о так называемом «ветряном змее»: «Рассказывали, будто с ветром летают злые духи. У одной женщины повесился муж. И вот стали люди видеть, как прилетал к ней такой ветряной уж, как огонь. Это был ее бывший муж, и он прилетал к ней. Говорят, она сама это подтверждала» [Pelka 1987, s. 53].

В южнославянской демонологии мотив о сексуальных связях МП с женщиной тоже соотносится как с мифическим летающим змеем, так и с умершим мужем-вампиром. Согласно сербским поверьям, вампир может навещать по ночам свою жену, которой он не причиняет зла, но вступает с ней в половую связь, в результате чего она может забеременеть и родить ребенка. О том, что умершие мужья или летающий змей посещают с любовными целями своих жен или девушек-избранниц, известны массовые свидетельства XVIII–XIX вв. [Ђорђевић 1953, с. 151–152].

7. Общие признаки упомянутых выше МП — антропоморфного домового духа, змея домашней, змея летающего — в значительной мере характерны и для такой группы персонажей, которые условно определяются исследователями как тип духа-обогатителя. Анализ этой категории

демонов посвящена специальная работа [Левкиевская 1996, с. 185–212], что существенно облегчает нашу задачу выявления генетической основы образов нечистой силы, связанной с демонологизацией умерших людей. Необходимо сразу отметить, что по характеру своего генезиса эти МП существенно отличаются от рассмотренных ранее персонажей: согласно массовым данным, такого духа, который способен приносить в дом богатство, человек может вывести для себя сам с помощью особых колдовских способов; однако детальный анализ всего круга мотивов о происхождении духа-обогатителя позволяет реконструировать его несомненную связь с душами заложных покойников.

Особое положение этого МП в группе домашних духов-опекунов определяется тем, что он не связан изначально с домом и семейством, а появляется (выводится «знающим» человеком из чудесного яйца) у тех, кто хочет обогатиться с помощью нечистой силы; дух-обогатитель состоит в услужении у одного из домочадцев, принося ему всякие богатства за обязательство со стороны человека кормить и должным образом содержать его. В случае нарушения условий соглашения этот персонаж переставал опекать, исчезал, насылал несчастья, бедствия, вредил (стучал по ночам в доме, портил вещи, бил посуду), переселялся к другому хозяину и т. п.

Народные названия этого МП сильно различаются в разных славянских традициях (ср., например, польск. *domowik, skrzatek, chowanek, plonek, klobuk, latawiec, lataniec*; чешск. *zmok, plivnik, rarašek, skřítek, zbožik*; укр. *выхованец, годованец, домовик, дідько*; русск. *змея-деньгоносица, змей-носак, летучий змей, огненный змей* и др.), но круг основных значений этих многочисленных терминов сводится к таким характеристикам, как: 'злой дух', 'змей', 'летающий', 'домашний', 'выведенный', 'выращенный', 'скрывающийся', 'приумножающий богатство', 'прислуживающий', 'издающий резкие птичьи звуки' [СД 2, с. 147–150]. Таким образом, в терминологии отражены признаки не антропоморфного, а птице- или змееподобного летающего существа, а принадлежность к опасной нечистой силе обнаруживается в частой (известной повсеместно) замене специального названия словами *черт, дьявол, домашний черт*. Так, в Восточной Польше названия *diabeł, diablik, domowy diabeł* являются основными для этой категории персонажей [Pelka 1987, s. 135].

Сведения об их происхождении, на первый взгляд, как будто противоречивы: считалось, что его можно вывести из особого яйца (черной курицы или из «петушиного»), либо просто найти случайно после сильного ливня в виде мокрого цыпленка, птенца; с другой стороны, чтобы заполучить духа-обогатителя, люди специально погребали под своим домом выкидыш или мертворожденного ребенка, веря, что через какое-то время его душа превратится в «домовика». Именно таким способом можно было, как считали польские крестьяне Вармии и Мазур, вырастить себе духа-опе-

куна, называемого там «клубуком»: следовало закопать под порогом дома родившегося мертвым младенца, а когда его дух через 7 дней (либо 7 месяцев, 7 лет) появится и будет просить окрестить его, то надо сказать: «Будешь клубуком!» — тогда душа ребенка в виде клубука начнет служить хозяину [Szyfer 1975, s. 113].

В этих разнородных сведениях о происхождении духа-обогатителя легко заметить общие связующие мотивы, в основе которых лежат представления о такой категории «заложных» покойников, какую образуют умершие грудные младенцы, чьи души посмертно летают в виде птиц или змееподобных существ. Этот аспект проблемы подробно рассмотрен Е. Е. Левкиевской, представившей убедительные аргументы в пользу гипотезы о том, что мотив о выведении из яйца персонажа-обогатителя может быть истолкован «как способ вызывания заложного покойника из потустороннего мира» [Левкиевская 1996, с. 207–208].

Действительно, по западнославянским свидетельствам, происхождение домашних духов-опекунов могло быть связано не только с душами умерших младенцев, но и со всей категорией «заложных» покойников, т. е. с самоубийцами или с отбывающими наказание грешниками; с душами невинно загубленных и несправедливо гонимых при жизни людей [Babanowski 1981, s. 174]; а также с умершими без исповеди или с теми покойниками, по отношению к которым были нарушены правила и ритуалы, сопутствующие смерти и похоронам [Pelka 1987, s. 127–140].

8. К группе МП, чье происхождение связано с умершими, примыкают и некоторые сезонные демоны, время появления которых на земле соотносится, по народным представлениям, с определенным «нечистым» временем. К их числу относятся, например, святочные духи. В южнославянской демонологии это прежде всего *караконджулы* и *вэрколаки*, имеющие некоторые черты сходства с вампиром. По македонским поверьям, если люди не могли повремя выследить и обезвредить «ходячего покойника», то через какое-то время тот мог превратиться в караконджула [Вражиновски 1995, с. 136]. В Сербии и Болгарии считали, что караконджулами становились разные категории «нечистых» покойников: например, те люди, которые родились или умерли в период святок; либо умершие некрещеные младенцы; либо самоубийцы; либо те из молодых людей, которые не успели при жизни вступить в брак [Раденковић 1996, с. 63; Георгиева 1993, с. 174; Мицева 1994, с. 79–80].

Связь этих МП с календарным временем проявляется не только в факте приуроченности их появления среди людей и активизации в определенные периоды, но и в том, что сезонными духами могли (после своей смерти) стать все те, кто родился или умер в этот отрезок времени. Согласно болгарским верованиям, люди, зачатие или рождение которых случилось на святочной или Тодоровой неделе (1-я неделя Великого поста), после смерти превращались в *вампи́ров*, либо *вэрколаков*, либо станови-

лись *караконджулами* [Попов 1994, с. 82]. Насколько привязка к «плохому» времени оказывается существенной для характеристики МП, можно судить на примере образа «святого Тодора», которого в северной Болгарии называли *овълочачен мъртвец, вкаракончен мъртвец, нечист покойник* и считали его одним из самых опасных демонов [БМ, с. 75; Попов 1994, с. 81].

Менее определено проявляется манистическая основа таких сезонных МП, как севернорусские *шуликуны*, которые выходили якобы из водоемов и прорубей в святочный период, имели вид «маленьких людей», «мелких духов», бегали большими толпами по селу, толпились на перекрестках, катались на санках, заводили людей на бездорожье, похищали вещи, оставленные без благословения, и т. п. Судя по некоторым вологодским данным, шуликунами становились «проклятые» (внезапно исчезнувшие) дети или загубленные матерями новорожденные [Власова 1995, с. 364]. Показательно, что появление на земле сезонных духов (таких, как *караконджулы, шуликуны, тодорцы, русалки* и др.) приурочено к периодам календаря, осмысляемым в народной традиции как время поминовения умерших: святки, рубеж между масленицей и Великим постом, Духовская или Русальная неделя.

9. Наконец, необходимо упомянуть еще об одной группе МП, в происхождении которых заметны признаки демонологизации умерших: это женские мифические существа, вредящие роженицам и новорожденным. Поверья о них наиболее подробно и многообразно представлены в польской мифологии, где их называют *boginki, mamuny, dziwożony, nocnice, mary, babule* и т. п. Еще в польских источниках XV века упоминалось о том, что суеверные женщины старались защитить своих младенцев от «ночницы» или «зморы», которые по ночам пугают, душат, шиплют детей, не давая им спать [Baranowski 1981, s. 78]. По народным представлениям, богинками, мамунами и другими подобными МП становились души женщин, умерших во время родов или в послеродовой (сорокадневный) период; женщин-самоубийц или клятвopеступниц; души старых дев или баб-повитух; души матерей, вытравивших плод или погубивших внебрачных новорожденных, и т. п. [Baranowski 1981, s. 136; Pełka 1987, s. 153].

Аналогичные южнославянские женские МП, происхождение которых связано с умершими роженицами или беременными женщинами, известны в демонологии болгарско-македонского ареала под названиями: *лехуси, лоуси, лауски, арменки* и у сербов — *бабице, бабиле* [Плотникова 1998, с. 128].

* * *

Как можно было заметить, происхождение рассмотренных выше групп МП в той или иной мере связано с разными категориями покойников: с родовыми предками-хозяевами дома; с недавно умершими родственниками, тоскующими по своим близким; с душами кающихся грешников, ищущих

избавления; с душами новорожденных и женщин-рожиц и т. п. Следующая группа демонических образов включает персонажи, условно определяемые в литературе как «духи природы», т. е. такие МП, которые населяют природное пространство (водные источники, лес, горы, поле), управляют атмосферными процессами и т. п. Их генезис не столь однозначно возводится к миру мертвых, но тем не менее при подробном рассмотрении общеславянских верований становится все более убедительным вывод Д. К. Зеленина о том, что практически все так называемые «духи природы» по своему происхождению оказываются связанными с «заложными» покойниками.

10. Прежде всего это относится к образу восточнославянской *русалки*, анализу которого посвящена большая научная литература (основные труды указаны в: [Зеленин 1995, с. 347–381; Виноградова 1986, с. 130]). Согласно выводам Д. К. Зеленина, все, что известно о русалках у восточных славян, объясняется их происхождением из душ девушек, умерших до вступления в брак: обряды, связанные с русалками, ничем не отличаются от обрядов, относящихся к «заложным» покойникам [Зеленин 1991, с. 418–419]. Полностью подтверждаются эти наблюдения новым массовым материалом, собранным в период с 1974 по 1986 гг. участниками Полесских экспедиций. Самой главной и заметной чертой полесских поверий о русалках является их (отчетливо осознаваемая носителями традиции) генетическая связь с миром умерших: а) русалками становились некрещеные дети: «Дитя некрещеное як закопають, — русалкой становитца» [ПА, Оздамичи Столинского р-на Брестской обл.]; «На Русальной няделе пехрышчонае дитя умрэ, ета уже шчыталася — русалка з яго буде» [ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.]; б) либо просватанные девушки, умершие до свадьбы: «Як дэвка на шлюбe умрет, то были русалки» [ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.]; «Як дивчина свадьбу не зробила и помре <...> зарученая умре, — то русалка буде» [ПА, Лисятичи Пинского р-на Брестской обл.]; в) либо те из девушек, которые умерли (а также родились) на Русальной или Троицкой неделе: «Хто рoдница ци помре на Русальном тязне, — той русалкой буде, вроди, покойнык той» [ПА, Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.]; г) либо утопшие дети или девушки: «Русалки из утоплеников получаюцца» [ПА, Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.].

Многочисленные архивные данные, подтверждающие эти верования, публикуются нами в книге «Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян» [М., 2000]. Кроме общих («сквозных») мотивов, характеризующих всю группу демонов-покойников («хождение к своим», способность мстить людям, причинять вред, насыпать болезни и одновременно помогать по хозяйству, требование к родным соблюдать поминальные обычаи, готовить ритуальную пищу для духа, оставлять для него предметы любимой одежды, придерживаться запретов на определенные виды

хозяйственных и домашних работ и т. п.), — в наборе «русалочьих» признаков отмечается ярко выраженная связь с водой и цветением растений, что и заставляло некоторых ученых видеть в русалках «богинь» водной стихии или «духов» растительности. Между тем, оба признака — являясь свидетельством принадлежности русалок к разряду женских сезонных духов, зимующих в воде и появляющихся на земле в период цветения злаков — напрямую связывают их генезис с душами умерших в молодом возрасте девушек или детей (подробнее об этом см.: [Виноградова 1995, с. 231–259]).

Близкие к рассмотренным признаки присущи и южнославянским женским МП, называемым в поверьях северо-восточной Болгарии: *русалии*, *русалийки*, *русали*, *русале*, *русалки*, *русанки*. Считалось, что они появляются на земле на Русальной неделе, на Троицу или в Духов день, а в остальное время живут в воде; воспринимаются людьми как опасные духи, способные наслать болезни на тех, кто не соблюдает запрета на работу на Русальной неделе; появляются в местах обильного цветения растения «росен»; по единичным свидетельствам, *русанки* — это души умерших [Беновска-Събкова 1991, с. 5–6]. В этом же регионе терминами *русалка*, *русалия* называют вид бабочек-однодневок (*Ephemera vulgata*), что косвенно подтверждает наличие связи между одноименным женским персонажем и душой умершего, поскольку на Балканах исключительно популярны представления о том, что «жылтите пеперуди са душичките на умрелите» [Беновска-Събкова 1991, с. 7].

В эту же группу южнославянских женских МП, появляющихся на земле в весенне-летний период, включаются *самодивы* и *самовилы*, близость которых с русалками очевидна для всех исследователей славянской демонологии: по внешнему виду это молодые девушки в белом, с распущенными волосами; появляются в местах у воды, в лесу, на высокогорных пастбищах, в зарослях «росена», владеют водными источниками; любят музыку и танцы; наказывают нарушителей запрета работать на Русальной неделе, насылая на них нервно-паралитические болезни. Вопрос об их происхождении довольно редко акцентируется в народных рассказах. Чаще всего говорили, что самодивы «приходят издалека», а живут на краю света, где земля сходится с небом. Однако, по некоторым единичным свидетельствам, самодивами становились умершие грешницы, души которых не принимались ни в земле, ни на небе; либо это души некрещеных детей и молодых женщин; известны также представления о том, что их можно видеть на тех местах, где обычно хоронили некрещеных детей и людей, умерших неестественной смертью [Георгиева 1993, с. 145, 148, 151, 157; Мицева 1994, с. 15]; у болгар фиксировались поверья о том, что внебрачные дети после своей смерти становились: мальчик — вампиром, а девочка — самодивой [ЕПНК 1994, с. 111]. Помимо прямых данных о принадлежности самодив к категории «нечистых» покойников, целый ряд свойств, приписываемых этим МП, косвенным образом подтверждает манистиче-

скую основу образа: черты крылатого, летающего существа, связь с ветром, вихрем, атмосферными явлениями, способность насылая болезни; внезапная смерть ребенка на Русальной неделе во многих местах трактовалась как факт похищения его души самодивами. Все это позволило болгарским исследователям заключить, что самодив можно причислить к категории умерших «не своей» смертью [«самодивите могат да бъдат отнесени към онези мъртви, които са починали от преждевременна смърт» — ЕПНК 1996, с. 42].

Таким образом, на основе сопоставительного анализа группы «демонов-покойников» и группы «духов природы» можно отметить: целый ряд характеристик, касающихся генезиса, у них оказывается общим — что подтверждает предположение Д. К. Зеленина о генетической связи большинства лесных, водяных, полевых, атмосферных духов с категорией «заложных» покойников. Достаточно очевидна, например, манистическая основа образа *водяного*, в которого якобы превращаются души утопленников. По польским верованиям, водяными (*topielcami*) становились души людей, погибших в воде, души некрещеных или умершвенных внебрачных младенцев [Baranowski 1981, s. 83; Pełka 1987, s. 84]. Однако и по поводу многих других персонажей (например, *лешего*) известны поверья, что они произошли из душ «нечистых» покойников [см. Померанцева 1975, с. 32; Зеленин 1991, с. 415; Moszyński 1967, s. 683]. В восточнопольских верованиях происхождение лесных МП чаще всего связывалось с душами умерших: по сообщению Л. Пелки, 60% опрошенных им информантов считали, что «лесными духами» становились души людей, погибших в лесу, либо души умерших лесников; реже — души некрещеных детей [Pełka 1987, s. 107–108]. Подобные представления известны также на Украине, где образ *лісовика* имеет прямые генетические связи с «заложными» покойниками [Поріцька 1998, с. 13], и в русской демонологии, где сохранились отдельные свидетельства о том, что «покойники, умершие неестественной смертью, могут стать лешими» [Власова 1995, с. 213].

В меньшей степени связь с покойниками характерна для полевых духов, но и по отношению к ним известны подобные свидетельства, например, польские *duchy polne*, как считалось, произошли из душ людей, погибших трагической смертью за пределами дома; из душ некрещеных детей; девушек, умерших до брака; людей, незаконно завладевших чужими земельными наделами, и т. п. [Pełka 1987, s. 104]. По восточнопольским верованиям, полудницами становились души жниц, погибших в поле во время уборочной страды, либо умерших злых женщин — старых дев, вдов, женщин, умерших без покаяния [Baranowski 1981, s. 106; NRR, t. 2, s. 294; Sychta, t. 1, s. 72]; ср. свидетельство из Люблинского воев.: «В полдень в житном поле ходили души молодых девчат, одетых во все белое и с распущенными волосами» [Pełka 1987, s. 101].

Проблема происхождения МП, традиционно причисляемых к «духам природы», может быть рассмотрена и в другом аспекте: если учитывать, например, народные представления о формах и ипостасях человеческой души, покинувшей тело умершего, то окажется, что она чаще всего принимает вид неких природных объектов, и прежде всего, атмосферных явлений (ветра, вихря, туч, звезд, блуждающих огоньков и т. п.). Например, в образе блуждающих огоньков, по западнославянским верованиям, могли появляться по ночам души грешников или самоубийц, осужденных на вечные скитания; в селах Восточной Польши рассказывали, что души утопленников и висельников летают в виде мерцающих огоньков в воздушных вихрях [Pełka 1987, s. 53]. По представлениям населения Верхней Силезии, неясные блуждающие огоньки считались душами погибших по вине матери младенцев или людей, умерших насильственной смертью, или, наконец, душами тех людей, которые имели при жизни две души, а окрещены были лишь одним именем (тогда как следовало дать два имени) [Lehr 1984, s. 228–230].

МП, называемые в польской демонологии *bledny ogień*, *bledzik*, *bledzaca dusza* и имеющие вид ночных огоньков, имели обыкновение сбивать людей с пути в лесу и на болоте, заводят путников на бездорожье, пугать, преследовать одинокого прохожего и т. п. [GZG, s. 128]. Такие же духи у словаков назывались *svetlonos*, *svetla*, *svetari* и считались душами некрещеных детей [Čsl. vl., s. 572]. Согласно верованиям жителей западнорусских областей, «блудячие болотные, лесные, кладбищенские огоньки — обычно не греющие, голубые, мерцающие — свидетельствуют о присутствии умерших, иных потусторонних существ» [Власова 1998, с. 51].

Многообразие форм-воплощений человеческой души может быть представлено длинным рядом природных объектов. Это не только небесные светила, атмосферные явления и стихии, тучи, птицы, но и обитающие в нижнем мире хтонические животные, а также звери, домашние животные и даже растения. Например, у русских широко известны поверья, что умерший мог превратиться в ветер, вихрь, птицу, бабочку, растение, дерево [Власова 1998, с. 393]. Характерно, однако, что растениями и деревьями становились, по некоторым верованиям, прежде всего «невинно загубленные» дети и молодые люди [там же, с. 405]; души умерших детей и молодежи, как считалось, «возвращаются на землю в виде растений» («се завръшат на земята како растения» — [ЕПНК 1996, с. 42]), а объясняют это тем, что эти покойники якобы продолжают «расти» посмертно. Однако, по другим данным, в цветы и растения переходят души умерших девушек и женщин, независимо от возраста и характера смерти: ср., например, многочисленные фольклорные мотивы о превращении убитой или утонувшей девушки в цветок или дерево, но наряду с этим — показательны и устойчивые формулы украинских и белорусских похоронных причитаний по матери, сестре, дочери, в которых тоскующие родственники пытаются найти своих умерших «в садочке

на листочке», «в травке», «на зильечке», «на колосочке» и т. п. [Сысоў 1995, с. 110; ППГ, с. 363]: «Мамко моя, голубко моя! Де Вас найду, де Вас відшукаю? Чи в садочку на листочку, чи в полі на колосочку, чи в городчину на зілечку, чи в церкві на подвір'ечку?» [ЕЗ, 1912, т. 31–32, с. 87].

Таким образом, с одной стороны, умершие преждевременной или насильственной смертью («заложные» покойники) становились, по народным воззрениям, «стихийными» духами, т. е. могли распоряжаться природными стихиями [Власова 1998, с. 402], а с другой — все покойники вообще становились частью природы, их души превращались в звезды, тучи, ветер, пар, вселялись в животных и растения. По-видимому, на этой основе и происходит в мифологическом сознании носителей традиции «одушевление» природного мира. Если сопоставить верования о демонах, генетически связанных с душами умерших людей, и представления о таких МП, которые в научных классификациях традиционно причисляются к «духам природы», то окажется, что манистическая основа их генезиса одинакова и что упомянутое выше мнение Д. К. Зеленина и К. Мошиньского о том, что за большей частью персонажей народной демонологии стоят души умерших людей, — может быть признано вполне обоснованным, и в настоящее время оно все больше подтверждается значительным числом данных как славянской, так и многих неславянских мифологий.

В заключение хотелось бы отметить, что признаки демонологизации покойников в генезисе «низшей» мифологии славян могут быть прослежены не только по данным прямых свидетельств, т. е. в народных верованиях о происхождении того или иного МП из душ умерших людей; та же самая манистическая основа генезиса образов нечистой силы может быть раскрыта (реконструирована) при учете ряда мотивов, которые, как нам кажется, изначально могли быть связаны с умершими предками или заложными покойниками. К их числу следует отнести, например, такие типовые характеристики, как: 1) по преимуществу антропоморфный облик большинства МП; 2) черты внешнего вида, соотносимые с представлениями о покойнике или о душе (скелет, костлявость, худоба, бледность, прозрачность, лицо без пса, фигура без спины с видимыми насквозь внутренностями, тень или ее отсутствие, ветер, вихрь, блуждающие огни, насекомые, хтонические животные и т. п.); 3) связь с водой (мокрая одежда МП, появление из воды при переходе с «того» света на землю; водный рубеж — непреодолимое препятствие для духа); 4) сезонность появления МП на земле в такие периоды календаря, когда умершие возвращаются в свои дома; 5) ситуации, при которых и вредоносные, и патронажные действия направлены на «своих» живых родственников; 6) способность предсказывать будущее, заботиться о домочадцах; 7) сексуальные притязания со стороны МП по отношению к человеку (что соотносимо с представлениями о потребностях покойников, умерших в молодом возрасте); 8) мотив выделения доли номинальной пищи для духа; стремление МП питаться кро-

вью живых людей для своего посмертного существования; 9) контроль со стороны МП за правильным поведением человека (что характерно для поверий о взаимоотношениях людей с умершими предками); 10) способность вызывать повальные болезни, эпидемии, стихийные бедствия и — наряду с этим — обеспечивать здоровье, благополучие, урожай — и ряд других.

Показательны также представления о том, что душа «нечистого» покойника становится чертом; ср. польское свидетельство: «Некоторые считают, что душа умершего, согласно религиозным заповедям, становится после смерти человека дьяволом; дьяволы — это те, кто не попадает на небо, а лишь в пекло» [Lehr 1985, s. 106]. Подобные верования фиксировались и в Западной Украине: «Чорти постають також із тих дітей, що вмирають нехрещені» [Українці, с. 387]. Как по отношению к персонажам нечистой силы, так и по отношению к умершим фиксировались представления о том, что их следовало занять какой-либо работой, чтобы отвлечь от вредоносных действий; ср. кашубское поверье: «умершего надлежит занять работой (пересчитать рассыпанные маковые зерна, развязывать узлы рыболовной сети), чтобы он не вставал из могилы» [Sychta, t. 3, s. 331].

Наконец, в пользу предположения о том, что за образами народной демонологии скрываются души умерших людей, свидетельствует факт использования терминов родства (и прежде всего слов «дед», «баба») в названиях многих МП [см. об этом: СД 1, с. 122; СД 2, с. 41]. У русских *дедами*, *дедушками* называли как предков, так и почти всех нечистых духов [Власова 1998, с. 134]. Лексика, обозначающая родственные связи («мать», «бабушка», «тетя», «сестра»), часто встречается в народной терминологии болезней или духов, вызывающих сами болезни [СД 1, с. 225].

Весьма важные для понимания круга мифологической поверий о нечистой силе и очень точные наблюдения были сделаны болгарским исследователем Р. Поповым, который пришел к заключению, что в большинстве случаев демон представляет собой по своему происхождению душу покойника и что с этим обстоятельством связана такая особенность народной демонологии, как присущая почти всем МП двойственная природа: демон способен и помогать людям, и вредить им, в зависимости от того, насколько правильно ведет себя человек при общении с духами [Попов 1994, с. 80].

ЛИТЕРАТУРА

- Беновска-Събкова 1991 — М. Беновска-Събкова. За русалките в българския фолклор // БФ, София, 1991, № 1, с. 3-14.
 Беновска-Събкова 1995 — М. Беновска-Събкова. Змеят в българския фолклор. София, 1995.

- Вакарелски 1977 — Хр. Вакарелски. Етнография на България. София, 1977.
 Вакарелски 1990 — Хр. Вакарелски. Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990.
 Виноградова 1986 — Л. Н. Виноградова. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986, с. 88-135.
 Виноградова 1995 — Л. Н. Виноградова. Цветочное имя русалки: Славянские поверья о цветении растений // Языковая и этно-культурная история Восточной Европы. М., 1995, с. 231-259.
 Виноградова 1996 — Л. Н. Виноградова. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996, с. 207-224.
 Власова 1995 — М. Власова. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
 Власова 1998 — М. Власова. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
 Вражиновски 1995 — Т. Вражиновски. Народна демонологија на Македонците. Скопје: Прилеп, 1995.
 Георгиева 1993 — И. Георгиева. Българска народна митологија. София, 1993.
 Гузій 1995 — Р. Гузій. Уявлення та вірування Українців Карпат про персоналізовану Смерть // Народознавчі зошити. Львів, 1995, № 6, с. 362-366.
 Ђорђевић 1953 — Т. Р. Ђорђевић. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.
 Ефименко 1991 — П. С. Ефименко. Упыри: Из истории народных верований // Українці, с. 498-504.
 Зеленин 1991 — Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
 Зеленин 1994 — Д. К. Зеленин. Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901-1913 гг. М., 1994.
 Зеленин 1995 — Д. К. Зеленин. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
 Зечевић 1981 — С. Зечевић. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
 ЗРНМ 1991 — Сборник Радова Народног Музеја. Чачак, 1991, т. 21.
 Краинский 1900 — П. В. Краинский. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.
 Кръстева 1996 — Е. Кръстева. Име и именуване в българската традиционна култура // ЕПНК, 1996, т. 4, с. 112-137.
 Лекиевская 1996 — Е. Е. Лекиевская. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 185-212.
 Міфы 1994 — Міфы Бацькаўшчыны / Уклад. У. А. Васілевіч. Мінск, 1994.
 Маринов 1981 — Д. Маринов. Избрани произведения в два тома. Т. 1. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1981.
 Материалы 1989 — Материалы к 6-му Международному Конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1989.
 Мицева 1994 — Невидими ношни гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.

- Плотникова 1998 — *А. А. Плотникова*. Южнославянская народная демонология в балканском контексте // *Studia Mythologica Slavica*. Т. 1. Pisa; Liubljana, 1998, s. 119-130.
- Померанцева 1975 — *Э. В. Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Попов 1994 — *Р. Попов*. Светци демони // ЕПНК, 1994, с. 78-96.
- Порицька 1998 — *О. А. Порицька*. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX — поч. XX ст.). Автореферат дис. канд. істор. наук. Київ, 1998.
- ППГ — Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986.
- Раденковић 1996 — *Љ. Раденковић*. Митолошка бића везана за годишње празнике // ЕКЗ, 1996, књ. 3, с. 61-65.
- Романов 1912 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8.
- СБФ 1994 — Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.
- Седакова 1984 — *О. А. Седакова*. Обрядовая терминология и структура погребального обряда. Дисс.... канд. филол. наук. М., 1984.
- Симонсуури 1991 — *Л. Симонсуури*. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Сысоў 1995 — *У. М. Сысоў*. Беларуска пахавальная абраднасць: Структура абраду. Галашэнні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995.
- Українці — Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Чайкановић 1973 — *В. Чайкановић*. Мит и религија у срба. Београд, 1973.
- Черепанова 1983 — *О. А. Черепанова*. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1996 — *О. А. Черепанова*. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Baranowski 1981 — *B. Baranowski*. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Chmielowski 1754 — *B. Chmielowski*. Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna. Lwów, 1754.
- Čsl. vl. — Československá vlastivěda. Praha, 1968. D. 3. Lidová kultura.
- Encyklopédia 1995 — Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995, t. 1-2.
- GZG — Gadka za gadką. Opole, 1975.
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch našo ľudu. [Bratislava], 1986.
- Kolberg 17 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 17, cz. 2. Lubelskie. Wrocław; Poznań, 1962.
- KLW — Kultura ludowa Wielkopolski / Pod red. J. Burszty. T. 3. Poznań, 1967.
- Kowalska-Lewicka 1986 — *A. Kowalska-Lewicka*. Ludowe wyobrażenia śmierci // *Polska sztuka ludowa*. Warszawa, 1986, R. XL, № 1-2, s. 23-30.
- Lehr 1984 — *U. Lehr*. Wierzenia w istoty nadzmysłowe // *Etnografia Polska*. Warszawa, 1984, t. 28, z. 1, s. 223-250.
- Lehr 1985 — *U. Lehr*. Wierzenia demonologiczne // *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego*. Kraków, 1985, s. 91-116.
- Lehr 1988 — *U. Lehr*. Demon wodny, czyli rzecz o utopcu // *Zaranie Śląskie*. Katowice, 1988, t. 51, № 3-4, s. 330-348.

- Moszyński 1929 — *K. Moszyński*. Polesie Wschodnie. Warszawa, 1929.
- Moszyński 1967 — *K. Moszyński*. Kultura Ludowa Słowian. T. 2. Kultura duchowa. Warszawa, 1967.
- MPM — Monografia pow. Myślenickiego. T. 2. Kultura ludowa. Kraków, 1970.
- NRR — Nad rzeką Ropą. T. 2. Zarys kultury ludowej pow. Gorlickiego. Kraków, 1965.
- Pawłowska 1987 — *J. Pawłowska*. Wieś Warmińska Białawald w woj. Olsztyńskim w lat. 1945-1967. Wrocław, 1987.
- Pełka 1987 — *L. J. Pełka*. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
- Sychta — *B. Sychta*. Słownik gwar Kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk. T. 1-7. 1967-1976.
- Szyfer 1975 — *A. Szyfer*. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Wisła — Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1887-1922. T. 1-22.

СЛАВЯНСКИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ

С. М. Толстая

Славянские верования о душе составляют чрезвычайно обширный и разнородный (как в структурном и содержательном, так и в генетическом отношении) комплекс представлений, не складывающихся в единую стройную систему и подчас трудно вычленимых из общего контекста народных воззрений на человека и устройство мира. Самое прямое отношение представления о душе имеют к двум сферам традиционной духовной культуры — к народной демонологии и понятиям о смерти, посмертном существовании и загробном мире. Более частный характер имеет их связь с верованиями, относящимися к животному миру (особенно к хтоническим животным), к растениям, к народной анатомии, метеорологии, астрономии и некоторым другим. Исследователи славянской народной традиции не раз делали попытки систематизировать и осмыслить огромный эмпирический материал о душе, накопленный в этнографических и фольклорных источниках, содержащийся в паремиологии и языке, реконструируемый на основе внешнего сравнения. К наиболее значительным попыткам такого рода относятся труды К. Мошинского [Moszyński 1967], Х. Вакарелского [Вакарелски 1939], В. Чайкановича [Чайкановић 1924/1994], П. Булата [Bulat 1922]. Общий взгляд на относящиеся к душе сведения позволил этим авторам вслед за В. Вундтом принять первичное, в полной мере отвечающее интуитивному восприятию, деление, разграничивающее круг представлений о душе живого человека, пребывающей в теле («телесная» душа, серб. *везана душа, органска душа*), от верований, относящихся к душе умершего, к душе, покинувшей тело и ведущей отдельное от него существование на земле, в потустороннем мире или между мирами («свободная» душа, серб. *слободна душа*). Эти достаточно автономные круги (условно «антропологический» и «космологический») неравноценны по объему и содержанию, каждый из них имеет свое внутреннее членение и свой характерный набор разрабатываемых мотивов, сопрягается с разными сферами верований и представлен разными источниками. С антропологическим кругом представлений связаны по преимуществу темы субстанции души, местопребывания и передвижения души в теле, наделения новорожденного душой и отделения души от тела в момент смерти, временных отлучек души из тела (во сне, обмороке, обмирании и т. п.); со вторым, космологическим — более широкий набор тем, включающий весь посмертный путь души от мертвого тела, через погребальный ритуал, пре-

бывание на земле в поминальные сроки, до назначенного ей места в раю или в аду; затем образ существования души на том свете, ее периодические посещения земных пределов и родного дома; ипостаси, воплощения и вместилища мертвых душ, их демонологические свойства и т. п. Связующим звеном между этими сферами становится момент смерти, трактуемой как выход души (об этом подробнее ниже), а также сам мотив отделения от души тела: в одном случае это выход души из тела во время сна, предполагающий возвращение; в другом — это полное отделение души от тела, т. е. смерть; в трактовке этих двух нетождественных актов наблюдается, однако, много общего.

В последнее время некоторые аспекты этой многогранной темы получили систематическое рассмотрение на славянском материале. Прежде всего здесь следует упомянуть серию лингвистических работ, в которых сделана попытка эксплицировать «языковой образ» души на материале современного русского языка. А. Вежицкая в статье 1990 года [Wierzbicka 1990] обратила внимание на значительные различия в частотности и семантике английского слова *soul* и русского слова *душа*, за которыми стоят разные по объему и содержанию концепты: рус. *душа*, кроме религиозного значения, соответствующего англ. *soul*, включает в свой семантический спектр всю сферу внутренней жизни человека, но акцентирует в ней прежде всего эмоционально-психологическую сторону, в отличие от англ. *mind*, соотносящегося преимущественно с интеллектуальным и рациональным миром человека. Если по Вежицкой, душа — одна из двух составляющих человека, противопоставленная второй составляющей — телу — по признаку принадлежности к духовному, трансцендентному, невидимому миру (тело же принадлежит к материальному и видимому миру), то в наивной антропологии, реконструируемой на том же материале А. Д. Шмелевым, отношения между душой и телом оказываются более сложными: душа, с одной стороны, противопоставлена телу как нематериальное материальному, а с другой — как бы «входит» в него как один из «органов», который наравне с другими может *болеть, быть не на месте* и т. п. Душа воспринимается как некое «вместилище» внутренних состояний человека, а ее субстанцией является дух (наполняющий душу, но существующий и за ее пределами), подобно тому как субстанцией тела является плоть [Шмелев 1997]. Интересные наблюдения над «вещными коннотациями» слова *душа* в русской идиоматике (душа как сосуд, одежда, мешок, помещение, склад вещей, страница, жидкость, рыба, огонь, птица, путь, ландшафт, весы, чрево, росток, каркас и т. п.) предлагаются в работе [Михеев 1999].

В статье [Урысон 1999] на основании анализа значений, сочетаемости, контекстов литературных слов *дух* и *душа* утверждается, что стоящая за ними языковая модель человека не соответствует современным представ-

лениям о мире, а отражает некий архаический образ, в котором сверхъестественные сущности дух и душа аналогичны материальным сущностям — органам тела и субстанциям тела, однако внутреннюю связь между этими понятиями, несмотря на наличие контекстов, в которых эти слова оказываются взаимозаменяемыми, восстановить на современном материале не удается.

В работе [Дукова 1988] сделана попытка реконструировать древние славянские представления о душе по данным разных славянских языков и диалектов. Этимология праславянского слова **duša* определенно указывает на связь понятий 'душа' и 'дыхание' (характерную и для других индоевропейских языков) и тем самым отрицает исконность представлений о нематериальности души. Языковые данные, в особенности диалектная лексика и фразеология, позволяют восстановить многие важные параметры культурного концепта души, находящие поддержку в верованиях и фольклоре, и реконструировать отдельные праславянские клишированные словосочетания: **nikǫdĕ žyvyjĕ dušę* 'нигде нет живой души', **kriviti dušq / dušejq* 'кривить душой', **duša sę jъzъ tĕla dĕliti* 'душа от тела отделяется', **(razъ)dĕliti sę s dušejq* 'расстаться с душою', **jъzъpustiti dušq (duxъ)* 'испустить душу / дух', **bariti sę sъ dušejq* 'бороться с душой', **jъmĕti dušq na jęzъcĕ* 'иметь душу на языке', **(sъ)bъrati dušq* 'собирать душу'.

По данным лексики и фразеологии славянских языков, душа предстает в нескольких ипостасях — 1) как телесный орган: *душа болит, содрогается* и т. п., ее можно *вытряхнуть, продать, вложить во что-нибудь, вырвать* и т. п., причем телесная душа часто понимается сугубо материально, как предмет, который можно *разбить, разорвать, вытянуть* и т. п.; 2) как ёмкость, сосуд,местилище духовной субстанции (духа): ее можно *раскрыть* (чеш. *otevřít svou duši někomu* [Zaorálek, s. 83]), *распахнуть*, она может быть *закрыта*, но к ней можно *подобрать ключи*; у нее есть *глубина* (рус. *до глубины души*, с.-х. *из дубине душе*), *дно, тайники* и *закоулки*; ее можно *наполнить, излить, выплакать* и т. д.; она может быть *широкой, полной* и *пустой, опустошенной* (укр. *порожня душа*); на душе может быть *легко, тяжело, светло, радостно*, но на ней может лежать *грусть, тоска, камень*; в нее можно *запасть*; в нее или на нее можно *войти, влезть* (с.-х. *ući kōmi i dušu* 'войти кому-н. в душу', *popeti se kōmi na dušu* 'досаждать кому-н.', букв. 'лезть кому-н. на душу' [Matešić, s. 111]; на нее можно *брать грех* и т. п.; 3) как живое существо: душа может *радоваться* (укр. *душа/серце радується*; *душа тішитися* [ФСУМ 1, с. 277]), *замирать* (укр. *завмирати душею* [ФСУМ 1, с. 283]), *рваться* (укр. *душа рвется* [ФСУМ 1, с. 277]), *вываливаться* (псков. *душа валится, вывалилась* — о сильном желании, привязанности или страхе [ПОС 10, с. 67]), *проситься*, испытывать желания (укр. *куди душа забажає, захоче, запрагне* [ФСУМ 1, с. 281]) и изъяслять волю (ср. *по велению души*; укр. *за велінням души* [ФСУМ 1, с. 285]), *петь*,

плакать (бел. *душа заплакала* — о человеке расчувствовавшемся [Станкевич, с. 337]), *πιщать* (ср. словац. *duša mi piští za tým* 'душа просит чего-то' [Záturecký, s. 191/№ 84]; *až dusza piszczy* [NKPP 1, s. 507]) и т. д.; душа может *расти* (укр. *душа в горі росте* — о состоянии радостного возбуждения, подъема и т. п. [ФСУМ 1, с. 277]; пол. *až dusza rośnie* [NKPP 1, s. 507]), *гулять, спать* (чеш. выражение, характеризующее невнятно говорящего человека: *mluví a duše v něm spí* 'говорит, а душа в нем спит' [Zaorálek, s. 82]), *есть, испытывать жажду, мыться, ощущать тепло и холод* (рус. *согреть душу*, укр. *зігріти душу, охолоджувати душу* [ФСУМ 1, с. 286–287]; с.-х. *peći koga na duši* [Matešić, s. 114]; *душа горит*); она может быть *живая* (псков. *живая душа* 'приличный человек' [ПОС 10, с. 66]) и *мертвая*; ее можно *ранить*; она может иметь возраст (ср. чеш. выражение об умершем в детском возрасте: *měl starou duši* 'у него была старая душа' [Zaorálek, s. 83]); она может быть *сленой*, но у нее могут быть и глаза (пол. *widzieć kogo/co oczami duszy* 'видеть кого-н./что-н. глазами души' [NKPP 1, s. 507]) и даже душа (ср. пол. *dusza duszy* 'нечто самое дорогое'). Каждый из этих образов связан со своим кругом контекстов и выявляет свой ряд характерных признаков, приписываемых душе. Несколько слабее очерчен в языке «информационный» образ души как «текста», который можно читать (ср. рус. выражение *читать в чужой душе*), так же, как и другие «интеллектуальные» или «этические» трактовки души (ср. чеш. выражение о глупом человеке: *mít chlupatou duši* 'иметь волосатую / мохнатую душу' [Zaorálek, s. 83]; рус. псков. *кривая душа* 'лживый человек' [ПОС 10, с. 66]).

Трактовка души как органа тела подтверждается прежде всего универсальной синонимией слов *душа* и *сердце* во множестве контекстов: *душа / сердце не на месте; душа / сердце болит, разрывается; всей душой / сердцем; душевный / сердечный человек; бездушный / бессердечный* и т. д. В русских диалектах *душа* может обозначать 'грудь' [СРНГ 8, с. 280], [ПОС 10, с. 66]. Душу объединяют с другими частями тела и ее предикаты: ее способность болеть, ныть, затекать и т. п. Вместе с тем, душа противопоставляется другим частям тела по ряду существенных признаков — не только часто приписываемой ей невидимостью и нематериальностью, но прежде всего своим более высоким «рангом»: она составляет вместе с телом (т. е. со всеми органами вместе) человека как целое, как живое существо, ср. такие выражения, как пол. *dusza i ciałem* 'душой и телом', т. е. полностью, целиком, всем своим существом (быть преданным, принадлежать, отдаться и т. п.) [Skojurka 1, s. 194], с.-х. *biti dušom i tijelom uz koga* 'быть душой и телом, т. е. всецело, за кого-л.' [Matešić, s. 111], укр. *душею і тілом 'to же'* [ФСУМ 1, с. 283].

Некоторые атрибутивные характеристики, приписываемые душе, отмечают такие ее физические параметры, как **размер**: душа может быть *ве-*

ликой и малой (чеш. *mít v sobě malou dušičku* 'испытывать страх' [Zaorálek, s. 83], ср. рус. *малодушный*), короткой (рус. карел. *душа коротка петь* — об отсутствии сил, интереса, энтузиазма [СРГК 2, с. 13]; заурал. *душа стѣт коротка* — об одышке [СРНГ 8, с. 281]), **субстанция и фактура**: душа может быть *сухой* (чеш. *schla v něm dušička* — о человеке, испытывавшем страх, букв. 'душа в нем сохла'; *mít zaschlou duši*; *zaschla v něm duše* — о человеке в предсмертном состоянии [Zaorálek, s. 83]), *тонкой* (чеш. *mít tenkou duši* — о худом, тощем человеке — там же), *мягкой* (болгары о мягком /тесте/ говорят: *мек като душа* [ФРБЕ 1, с. 483]).

Однако главное отличие души от других частей и органов тела состоит в ее способности **перемещаться** внутри тела и даже выходить за его пределы. Если в русском литературном языке душа *уходит в пятки* от страха и *готова выскочить* от волнения, беспокойства и т. п., то в других языках возможности ее перемещений под действием страха (реже — других сильных эмоций) значительно шире. Так, **от страха** душа может оказаться *не на месте* — на плече (пол. *chodzić z duszą na ramieniu* [НКРР 1, с. 510]), за ушами (чеш. *mít duše za ušima* [Zaorálek, s. 83]), в коленях (пол. *dusza tu już weszła w kolana* [НКРР 1, с. 510]), в пятках (пол. *dusza siedzi komuś w piętach*; *poszła, uciekła komu w pięty* [НКРР 1, с. 510]; рус. *душа в пятки ушла*; укр. *душа в п'яти тікає*; *душа в п'ятках опинилася* [ФСУМ 1, с. 278, 284]), в штанах (пол. *dusza uciekła tu do galot*; *ta duszę w portkach* [НКРР 1, с. 510]; чеш. *měl duši v gatičích* [Zaorálek, s. 83]); душу можно *выпустить* и *выплюнуть* от страха (словац. *skoro dušu vypustil / vypl'ul* [Smiešková, s. 52]).

Но главным «контекстом», в котором проявляет себя эта способность души перемещаться, оказываются выражения, характеризующие состояние крайнего изнеможения, смертельной усталости, болезни, иссякания жизненных сил **перед смертью**, перед окончательным выходом души из тела. О человеке, находящемся на грани жизни и смерти, говорят, что у него душа — **на языке** (с.-х. *dršće komu duša na jeziku* [Matešić, s. 111]; чеш., словац. *duša na jazyku* [Bartoš, s. 72]; [Záturský, s. 67/№ 635]); **на губах** (чеш. *mít duši na pysku* [Zaorálek, s. 83]); **за зубами** (болг. *държа душата си зад зъбите*; *душата му е до зъбите* [ФРБЕ 1, с. 285, 289]; чеш. *mít duši za zuby* [Zaorálek, s. 83]); **в зубах** (болг. *носи душата в зъбите си*; *душата ми е/седи/се е запряла/се е събрала/е дошла в зъбите* [ФРБЕ 1, с. 286]); **в носу** (с.-х. *došla komu duša u nos*; *duša je/stoji/skupila se komu u nosu*; *nositi dušu u nosu*; *s dušom u nosu* [Matešić, s. 111]; серб. *душа му у носу стоји* — об умирающем [Чайкановић 1994/2, с. 262]; проклятие: *Душа ти на нос да излазила!* 'Чтоб у тебя душа на нос вылезла' [Златковић 1989, с. 32]); **в горле** (с.-х. *stoji duša u grlu* [Matešić, s. 111]); **под горлом** (с.-х. *došla komu duša pod grlo* [Matešić, s. 111]); **в ямке на шее** (с.-х. *došla komu duša u podgrlac* [Matešić, s. 111]); **в калыке** (с.-х. *duša stiže do jabučice* [Matešić, s. 111]); **под ногтями**

(болг. *душа и под нокът остая*; *душа се крие и под нокът*, *душата ми е закрепилa под ноктите* [ФРБЕ 1, с. 285, 286]); **в ногте** (болг. *душата ми се е събрала в нокът* [ФРБЕ 1, с. 286]); **на ладони** (чо *hned' dušu na dlaň vyložil/yvchráčeš* [Záturský, s. 293/№ 468]); **на локте** (рус. псков. *хоть душу на локоть* 'во что бы то ни стало' [ПОС 10, с. 67]); **в костях** (с.-х. *jedva nositi u kostima dušu* [Matešić, s. 111]).

* * *

Как и во многих других случаях, язык удерживает на протяжении веков весьма существенные параметры культурного концепта, соотносимого со словами *душа*, *дух* и смежными или коррелирующими с ними языковыми единицами (словами и выражениями), однако сохраняемые языком признаки могут служить лишь косвенным источником, позволяющим восстановить древнюю (праславянскую, средневековую и более раннюю) наивную антропологию весьма фрагментарно. Несравненно более полную картину способны дать свидетельства самой устной традиции, ее вербальные и невербальные формы — верования, ритуалы, запреты и предписания, фольклорные тексты и т. п. В этой области в последнее время также появились новые работы, систематизирующие разнообразный и разноплановый материал этнографических описаний и фольклорных свидетельств. Л. Н. Виноградова недавно опубликовала весьма удачную и полезную сводку по одному из ключевых вопросов народной концепции души — по вопросу о многообразных воплощениях души (прежде всего души, покинувшей тело после смерти), о душе, принимающей облик птицы, насекомого, животного, растения, ветра, тучи, звезд, комет, блуждающих огней, предметов и т. п. [Виноградова 1999]. Этой же теме была посвящена интересная статья словенской фольклористки М. Менцей «Душа умершего в виде животного у древних славян» [Менсей 1995]. Краткое изложение основных славянских народных представлений о душе дано в словарной статье [Толстая 1999].

Настоящая работа, естественно, не может претендовать на полное раскрытие темы; в ней будут рассмотрены лишь некоторые ее аспекты, по которым автору удалось собрать сколько-нибудь репрезентативный материал; отдельные параметры и направления по необходимости будут лишь обозначены. Пожалуй, меньше всего нового удастся сказать здесь о мифологических в узком смысле слова аспектах верований о душе, т. е. о смертном существовании душ в загробном мире, о демонических душах умерших, душах-демонах — отчасти по причине их лучшей изученности (см. статью Л. Н. Виноградовой в настоящем сборнике), отчасти — потому, что они требуют специальных предварительных разработок. Главное внимание мне хотелось бы уделить как раз тем мотивам, которые более всего

«разрабатываются» в языке (субстанция души, соотношение духа и души, души и тела и др.), а также менее изученным пространственным и временным параметрам существования души, тому, что можно условно назвать **хронотопом души**. До сих пор не было, как кажется, обращено должного внимания на локализацию души во всех сферах ее обитания (как в микрокосме, так и в макрокосме: в человеческом теле, в освоенном жизненном пространстве дома, села, в «чужом» внешнем мире, в потустороннем мире) и на всех этапах земной жизни человека и его посмертного существования и, главное, на зависимость материальных воплощений души от этих временных и пространственных характеристик. На первый взгляд, эти мотивы далеки от мифологии; в действительности же они обнаруживают тесную связь с древнейшими мифологическими представлениями о мире и человеке и составляют органическую часть мифологической антропологии.

Народные верования о душе, какими их застают собиратели и исследователи XIX и XX вв., обнаруживают безусловное и значительное влияние христианского учения, однако усвоенные народной традицией христианские элементы предстают в ней в существенно измененном, мифологически «переработанном» виде, органически вписанном в мифологическую картину мира. Христианская концепция души исходит не из бинарной оппозиции (тело — душа), а из тернарной: тело — душа — дух. Ср. I-е послание ап. Павла Солунянам (V, 23): «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа». Отголоски такой трактовки души можно встретить и в народных верованиях, ср. полес. «Дух на небо иде, а душа в землю», «Душа, вона шчо, вона никуда не попадае, згниває» [ПА, Глинное Рокитнов. р-на Ровен. обл., запись И. А. Морозова]. Но, как правило, дух и душа в народном языке не различаются (или во всяком случае не противопоставляются) и выступают как синонимы.

Наличие души в славянской народной традиции считается неотъемлемой чертой человека, его главным признаком, часто (но не всегда) признаком, отличающим его от животных; нередко, однако, этот признак приписывается только людям христианской веры, а иноверцам народное сознание отказывает в существовании души, наделяя их, как и животных, замечающей душу «парой». По свидетельству Н. А. Иваницкого, вологодские крестьяне «у турок и евреев души не признают. „Это псы, от них псиной и пахнет“. Другие же признают в них душу, но называют ее поганой. У животных тоже отрицают душу. „У них пар, а не душа“» [Иваницкий 1890, с. 118]. По верованиям владимирских крестьян, «различаются души мужского и женского пола, при этом отношение к последней крайне уничижительное: „у бабы не душа, а голик“. По мнению крестьян, душа у людей другой ве-

ры „до Бога не доходит“. У животных же души нет, а есть „живой дух“... У животных души не бывает, за исключением медведя, у которого она имеет вид шенка» [БВКЗ, с. 145]; «Душа, по народному мнению, во всяком человеке, какой бы он ни был народности, одинакова, но при этом христианская душа — светлая, все остальные темные» [там же].

Среди славянских свидетельств о душе сравнительно часто встречаются упоминания о людях, имеющих **две души**; обычно двоедушие трактуется как признак демонический и опасный, характерный для людей-демонов. В верованиях карпатских украинцев и поляков «двоедушникам» приписывается способность управлять градовыми тучами и ливнями: во время сна одна их душа остается в теле, а другая, демоническая, покидает тело и отправляется на борьбу с тучей, а затем, отогнав тучу, возвращается в спящее тело. То же самое делают южнославянские «здухачи», сражающиеся во сне с алами, предводительствующими градовыми тучами (см. [Левкиевская, Плотникова 1999]; [Плотникова 1999]). После смерти обладатели двух душ становятся опасными демонами — вампирами, атмосферными демонами и т. п. Нередко полагают, что двумя душами обладают беременные женщины: «Кождий чоловік має лиш одну душу. Дві душі може мати жінка, що носить у собі дитину, бо й та дитина має у собі душу» (Карпаты, Снятинский повет [Гнатюк 1912 а, с. 306]). То же верование отражено в полесском заговоре на роды: «святая прочиста Божа Мать приступи ида поможи ключики замочки атмукнитеса касточки (звать) разойдитеса пустите две души на белой свет адну невидную а другую грешную» (из тетради переписано Э. Г. Азимовым в с. Жаховичи Мозыр. р-на Гом. обл.). Тамбовские крестьяне до сих пор верят, что «у чижолой бабы две души — своя и дитячья, поэтому она двоедушница. А души они разные бывают: о каких не молятся, каких не поминают, те души злые, неприкаянные. Вот такие тоже могут вселиться во чрево женщины, а она знать ничего не будет, пока ребенок не подрастет, поэтому в пост, перед праздником *плоть стускать* грех, а то неприкаянная душа вселиться может» [Поповичева 1998, с. 182]; «Люд ратьше темный был — бабу чижелую как бы побавались. У нее ведь душа в душе, и кто знает, какая в ней душа живет — добрая, праведная, Богом посланная, али злая, неприкаянная» [там же, с. 216].

Но в относительно редких случаях обладание двумя душами приписывается обычным, нормальным людям. Так, по верованиям силезских крестьян, «każdy człowiek posiada dwa duchy. Jeżeli przy chrzcie nadano mu tylko jedno imię, to po jego śmierci drugi duch (dusza), nie posiadający imienia, chodzi i napastuje ludzi» (каждый человек обладает двумя душами. Если при крещении ему дать только одно имя, то после смерти человека другой его дух (душа), не получивший имени, будет ходить и досажать людям) [Lehr 1984, s. 231]. Македонцы-мусульмане из Скопской котлины считали, что «човек има две душе: једна је увек уз њега, а друга, за коју се ништа

не зна, иде кад човек спава, шета и тако човек сања» (У человека две души: одна всегда при нем, а другая, о которой ничего не известно, выходит, когда человек спит, и блуждает, и это человек видит во сне) [Филиповић 1939, с. 496]. По представлениям македонских крестьян из окрестностей Охрида, «мачката има девет (според някои единаест) души и за това лесно не умира» (Кошка обладает девятью (а некоторые считают, что одиннадцатью) душами, и потому ей трудно умереть) [СБНУ 1898/15, с. 62].

Происхождение души

В теме происхождения души следует различать две стороны: условно — этиологическую и антропологическую, т. е. вопрос о происхождении души как элемента мира и о ее появлении или зарождении у индивидуального человека. Этиологические легенды, восходящие к апокрифической книжной традиции и разрабатывающие ветхозаветные мотивы творения человека, трактуют появление души у первого человека в соответствии с библейским текстом и согласно с этимологией слова *душа*: сотворив Адама из праха земного (из глины, из теста и т. п.), Бог *дунул* в него и *вдохнул* в него душу («И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» — Быт. 2, 7). В дуалистических легендах создание тела человека может приписываться сатане, а создание души — Богу; в рассказах об осквернении сатаной тела Адама часто говорится о том, что, слепив тело Адама, Бог отправился на небо за душой. Популярными у славян оказались также воспринятые из книжных текстов архангелские мотивы творения человека из элементов космоса, причем дух, дыхание, душа обычно считаются происходящими от ветра: «От многих ли частей Бог сотвори первого человека Адама? *Ответ*. От осьми частей: первая от земли, вторая от моря, третья от солнца, четвертая от камня, пятая от облака, шестая от ветра, седьмая от света, восьмая от Святаго Духа. *Толкование*: От земли тело, от моря кровь, от солнца очи, от камня кости, от облака мысли, от ветра дух, от света свет, от Святаго Духа разум» [Зеленин 1915, с. 567]. Подробнее см. [Криничная 1989]; [Кузнецова 1998]; [Толстая 1998]; [Кабакова 1999].

Среди верований, не обнаруживающих прямой зависимости от книжных источников, к наиболее популярным объяснениям происхождения «индивидуальной» души относится представление о том, что души умерших переселяются в новорожденных: «Як человек умре, душа его наделяеца другому» [ПА, Жаховичи Мозыр. р-на, Гом. обл., запись Э. Г. Азимова]; «Буог сваго нічога нікому не дае: ані шчасьця, ні долі, ні багацтва, ні здароўя, ані нічога ніякусьнага... Наэт і души Буог свае не дае як дзіця родзіцьсе, але у аднаго чалавека выме, а другому дасьць: то адно умре, а на тое другое народзіцьсе» [Federowski 1897, s. 220, № 1031]. Весьма устойчи-

чивы подобные представления в восточносербском ареале: «Кад изађе душа из човека она се препороди у дете» (когда душа выйдет из человека, она возродится в ребенке); «Кад једно умре, друго се задија» (Когда один умрет, зародится другой); «Кад човек умре у исто време неко се роди. Душа уђе у дете» (Когда человек умрет, в это время кто-то родится. Душа войдет в ребенка); [Петровић 1939, с. 33]. При этом обнаруживаются противоречивые мнения относительно срока жизни переселившейся души — одни считают, что ребенок будет жить столько же, сколько прожил человек, чья душа досталась ребенку: «Кад човек умре, његова душа уђе у дете што се роди. Ако је душа старог човека, дете ће дуго да живи. Ако је душа младог, дете ће мало да живи. Колико је живео човек у кога је душа била раније, толико ће живети и дете» [Петровић 1939, с. 34]; другие же полагают, что ребенок проживет лишь столько лет, сколько «не дожил» до отпущенного ему срока прежний обладатель этой души: «Дете је умрло у другој години свога живота. Наше бабе кажу: То је била душа неког умрлог старца, коме је остало да живи још две године. — Тако бабе гатају, шта ја знам» (Ребенок умер на втором году жизни. Наши бабы говорят: это была душа какого-то умершего старика, которому оставалось жить еще два года. Так бабы говорят, а там не знаю) [там же]. По поверьям восточной Сербии, душа может возрождаться только трижды, иногда с интервалом в 500 веков: «Умре човек, дух оде горе. Прође 500 векова, дете се роди, уђе душа у њега. То су људи другога века. Опет човек умре и душа изађе, прође 500 векова опет се дете роди, душа уђе у њега. То су људи трећег века. Три пут се душа роди, прође пуно петстотина векова. После трећег века ко зна шта је с њом, с душом. Ништа. Више се не враћа на земљу. Испадну векови кад се покојник (мисли се на душу) дигне. Трећи пут га нестане» (Умрет человек, дух отойдет вверх. Пройдет 500 веков, родится ребенок, душа войдет в него. Это люди второго века. Снова умрет человек и душа выйдет, пройдет 500 веков и опять родится ребенок, душа войдет в него. Это будут люди третьего века. Три раза душа рождается, пройдет много пятисотлетий. После третьего века кто знает что с ней, с душой. Ничего. Больше она не возвращается на землю. Пройдут века с того времени, когда покойник, т. е. душа отлетит. В третий раз ее уже не станет) [там же].

Часто считается, что человек рождается вместе с душой, которую кто-то (Бог, ангел) «вкладывает» в тело, но вопрос о том, когда и каким образом это происходит, решается по-разному. В частности, появление души может связываться с моментом зачатия («Бог дает человеку душу в час зачатия, поэтому аборт — делать грех» — тамбов. [Поповичева 1998, с. 171]), со второй половиной беременности или конкретно с моментом, когда ребенок впервые начнет двигаться во чреве матери: «В некоторых местах мужья избегают во второй половине беременности иметь с женой половые сношения, так как в это время ангел приносит младенческую душу и

вкладывает ее в зародившегося ребенка» (Ростов. у. Ярослав. губ. [Попов 1996, с. 435]); «душа бере початок від матері немовляти і в той час входить у тільце, коли немовля перший раз порушиться» [Гнатюк 1991, с. 397]; «душу дает Господь. Душа от Бога. У его /ребенка/ душа ешо в утробе матери, в утробе матери назначается. Бо написано, шо в утробе матери назначается дитине и вик, скільки она проживе, а душа, шо бьется в животе дитина, бьется. Ише оно в утробе, але уже оно порушится, уже жить появляется и растет» (Речица Ратнов. р-на Волын. обл., запись Г. И. Кабаковой от информантки-баптистки). Ср. также др.-рус. «Тако и во оутробѣ женьствѣ первѣе от сѣмени зижеть тѣло. по пати м(с)цствѣ же ду(шю)» (XIV в. [СДРЯ 3, с. 105]). По чешским верованиям, отраженным в заговорных текстах, Господь «вливает» душу в ребенка на сороковой день, и этот момент и считается «зачатием» ребенка: «Počalo se dítě v mateři své čtyřicátý den, když Pán Kristus do toho těla duši vлил...» [Вельмезова 1999, с. 11].

Что касается способов попадания души в человеческое тело, то в соответствующих языковых выражениях используются глаголы, создающие образ помещения некоего предмета в замкнутое пространство, такие как *вложить, всадить, всунуть* и т. п. Ср. пол. «Pan Bóg stworzy, dusze włoży — i tyle» (Господь сотворит, душу *вложит* и все); «Lepi, żeby był Pan Bóg duse we wirzbe wsadził, jak w siebie, bo by sie kiwała» (Лучше бы Господь душу *всадил* в вербу, чем в тебя; она бы хоть кивала) [NKPP 1, s. 187/№ 511]; чеш. «do čeho to pán Bůh duši *vsadil!*» (и во что только Господь душу *всунул!*) — о глупом человеке) [Zaorálek, s. 83].

Существует, однако, и другая точка зрения, согласно которой ребенок рождается без души или с «неполноценной» душой и только со временем и посредством специального ритуала (крещение, имянаречение) приобретает настоящую душу: по белорусским и украинским представлениям, до этого у ребенка не душа, а *пара*, как у животных и инородцев [СД 2, с. 659]; [Кабакова, рук., с. 98]. Любопытное полесское свидетельство, согласно которому «Дитя до семи год души не мае, душа — це грих, вона у дорослих» [ПА, Глинное Рокитновск. р-на Ровенск. обл., запись И. А. Морозова] остается пока единичным.

Душа и тело

В народной антропологии душа и тело составляют своеобразный бинном: с одной стороны, они образуют неразрывное единство, ибо тело без души не может существовать, с другой — по многим важным параметрам противопоставляются друг другу. В значительной степени это противопоставление отражает христианскую концепцию души как высшего, бессмертного, праведного начала, связанного с небесным, божественным миром, и тела — как земного, «тленного», низменного, греховного и «дьявольско-

го». Ср. полес. «Тело умирает, а душа на небо иде» [ПА, Новый Двор Пинск. р-на Брест. обл.] и еще выразительнее: «Душа йде в небо до Бога, а падло до земли» [ПА, Свирицевичи Дубровиц. р-на Ровен. обл.]. Привязанность души к телу в определенной степени продолжается и после смерти: бессмертная душа как бы сохраняет контроль над оставленным ею телом, присутствует при погребении, летает над могилой, следит за тем, чтобы тело было предано земле должным образом. Вологодские крестьяне воображали, что душа умершего, ходящая в продолжение сорока дней «по своим местам», спрашивает: «Над чем плачут?» — «Над твоим телом», — отвечают ей» [Иваницкий 1890, с. 116]. По поверьям крестьян Купянско-го у. Харьковской губ., «душа утопленников, тела которых не были вынуты из воды и не преданы земле, каждую ночь в виде собаки приходит к телу и воеет на берегу, а потом бросается в воду и там стонет, свистит, кричит: О-ох! о-ой!» [Иванов 1893, с. 63]. В. Гнатюк приводит еще одно свидетельство П. Иванова: «В часі похорону супроводжує тіло на цвинтар і як його закопують, душа плаче та питає: Йой, а я де буду? А хрест, що закопують на могилі, відповідає: Не бійся, я з тобою — По похороні прилітає душа до хати і вечеряє. Потому навідується до дому в ті дні, коли її поминають. Поза тим душа не показується ніколи, хіба що покутує на землі за якісь гріхи» [Гнатюк 1912, с. VI].

Демонический характер душ «заложных» покойников, умерших «не своей» смертью, нередко объясняется тем, что связь души с телом была разорвана раньше времени, что душа покинула тело, не дождавшись отпущенного ему срока бытия. По поверьям западных украинцев, души умерших несчастной смертью остаются на земле до того времени, пока должно было жить их тело [Потушняк 1941, с. 21], причем больше всего боятся висельника, т. к. если кто повесился, поднимается сильный ветер, который ломает и выворачивает с корнем деревья, срывает крыши с хат, уничтожает сады. Ветер бушует до того времени, пока висельника не похоронят, обычно три дня. Висельник страшит на месте гибели до тех пор, пока должна была продолжаться его жизнь. Самую большую силу он имеет во время слабого месяца [там же].

Местопребывание «живой» дупи (души в теле)

К числу наиболее общих, часто не формулируемых представлений, относится убеждение, что душа помещается, живет, обитает в теле (а не рядом с ним, над ним и т. п.) [Moszyński 1967, s. 593–594], *внутри, в середине* и т. п. (сев.-запад и запад Польши), «в каждом кусочке тела» (пол. живец. «Во всем теле бывает душа, ведь когда палец отсохнет, в нем уже не будет души» [Moszyński 1967, s. 594]; др.-рус. «Тако и душа по всемоу тѣлоу дѣйствуетоуеть пятью слоугъ своихъ, рекше пятію чювствіи» [Срезневский 1, с. 749]), т. е. понимается как жизненная сила, субстанция жизни. Такое

понимание души отражено и во многих языковых клише, ср. распространенные обозначения смерти типа *душа вышла* и т. п. Чаше встречается представление, согласно которому душа локализуется в определенном месте тела, в том или ином ее члене или органе, ср. выражения, характеризующие аномальные состояния человека: *душа не на месте, в чем только душа держится*; рус. диал. орловск. *души нет* 'волноваться, тревожиться' [ОГ, с. 78].

Вместилищем души в теле могут считаться **сердце** (ср. рус. диал. петербург. *душа* 'сердце': «Душа у тебя так и дрыгае» [СРНГ 8, с. 281]; рус. волог. «душа у человека помещается в сердце, а исходит изо рта» [Иваницкий 1890, с. 118]; рус. арханг. «Душа — это сердце. Полсердца улетит [в момент смерти], а другая половина останется» [АА, с. Тихманьга]; польск. «Gdzie jest serce, tam dusza jest» (Где сердце, там и душа) [Moszyński 1967, s. 595]; сев.-белорус. и укр. подольск. «Душа везде в теле, но в сердце больше всего» [Moszyński 1967, s. 595]; польск. тарнопольск. «Dusza bije (pulsuje?) pod pierściami» (Душа стучит, бьется в груди) [Moszyński 1967, s. 595]; болг. пловдив. «Душата е като въздух, тя е в сърцето на човека, излиза при смъртта от устата му» (Душа — как воздух, она в сердце человека, выходит в момент смерти у него изо рта) [Арх. ЕИМ № 881-II]; болг. петрич. «душата се намира в лявата част на тялото. Кръвта ли ще е това» (Душа находилась в левой части тела. Видимо, это кровь) [Арх. ЕИМ № 776-II]; о соотношении души и сердца см. также [Никитина 1999]; **желудок**: «Душа сидит немного пониже [сердца], в желудке» [Даль 1996, с. 74]; **живот**: польск. «Dusza przebywa w piersiach albo w brzuchu» (Душа пребывает в груди или в животе) [Moszyński 1967, s. 595]; укр. подольск. «У пещчизны dusza jest koło serca, a u kobiety — w brzuchu» (У мужчины душа около сердца, а у женщины — в животе) [Moszyński 1967, s. 595]; болг. софийск. [Вакарелски 1990, с. 35]; **горло, глотка**: в Черногории «многи мисле да се душа налази негде у гуши, па је грехота око ње пипати» (многие считают, что душа находится где-то в глотке, поэтому грех дотрагиваться до этого места [другому человеку]); если же это случайно произойдет, следует подуть на пальцы) [Чайкановић 1994/2, с. 135]; **голова** (иногда даже мозг — польск. [Moszyński 1967, s. 594]); польск. живецк. «(Dusza jest) w glowie, bo jak mu [tzn. człowiekowi] głowę utną — to nie żyje, a jak rękę — to żyje» (Душа в голове, т. к. если голову отрезать, человек умрет, а если руку, то нет) [Moszyński 1967, s. 594]; др.-рус. «Доуша съдѣтъ въ главѣ, оумъ имоуши яко же свѣтлоє ѡко» [Срезневский 1, с. 749]; полес. «Душа седзиць у галаве чалавека, а па смерци лециць да Бога белым голубцам або агончыкам, бо наче свечечка, а у пекла чорным крумкачом» [Pietkiewicz 1938, s. 150-151]; болг. берковск. [Вакарелски 1990, с. 35]; **глаза**: польск. силезск. «Душа пребывает в глазах, а когда человек умирает, то глаза лопаются (*рѣкаја*)»; «когда человек умирает, то из глаза выходит слеза, это и есть душа, которая вышла из тела» [Moszyński 1967, s. 594]; ср. также полес. «душа вышла —

выйде дыханне, дыхне два раза, слёзы выкатят з очей; так само и у скотины» [ПА, Стодolica Лельчиц. р-на Гом. обл.]. На Западной Украине (Снятинский повет, Львовщина) отмечено поверье, по которому душа помещается в **зрачке**: «Про чоловічка в оці (здрічок, здрак) каже дехто, що се душа. Є люди, що дивлячись другому в очи, можуть того чоловічка з'їсти, а тоді чоловік тяжко занедужає, а — не ратований — може й зі світа ніти» [Гнатюк 1912 а, с. 324]; «Тот чоловічок у оці, то душа того самого чоловіка». «Інші кажуть: там пробуває ангель-хранитель того чоловіка» [там же, с. 307].

Вместилищем души могут считаться также **кости**. По сербским верованиям, «Док постоје кости, дотле живи и душа, и према томе постоји могућност за евентуално ускрснуће» (Пока существуют кости, жива и душа, и значит, сохраняется возможность воскресения) [Чайкановић 1994/5, с. 73]. Ср. еще серб. выражения *запекла му се душа у костима* (запеклась у него душа в костях) — об очень старом человеке; *дух му се у кости забио* (дух забился у него в кости) — о том, кто лежит, словно мертвый; *једва носим у костима душу* (едва ношу душу в костях) [там же]. Можно также вспомнить известный сказочный мотив воскресения из костей, обряд вторичного погребения и связанный с ним мотив почитания костей, сербский юрьевский обычай, по которому каждый член семьи должен откусить от жертвенного ягненка, но при этом ни в коем случае нельзя сломать кость, чтобы не лишиться жертвенное животное возможности воскреснуть [Милићевић 1894, с. 120]; см. еще [Чайкановић 1994/5, с. 108]. Иногда душа понимается как вся внутренняя, невидимая часть человеческого организма, ср. пол. выражение *na gołą duszę* 'патошак', букв. 'на голую душу'.

На Карпатах известны разные представления о месте пребывания души в теле: это может быть голова, сердце, **легкие, печень**, все тело, но у упыря душа помещается в **левом мизинце**: «у опира душа находить си у мизилнім палци на ліві руці. Єк би у опира утєу тот палец, то він би умер, бо душа зараз би вішла» [Гнатюк 1912 а, с. 306].

Представление о **крови** как субстанции жизни и души или обиталище души, относящееся вообще к наиболее распространенным (ср. библейск. «не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его» — Лев. 17, 14). К. Мошинский считает нехарактерным для славян. Однако, по-видимому, оно не чуждо и славянам. Так, согласно закарпатским верованиям, душа расходуется по всему телу вместе с кровью: «Звичайна душа привязана до тіла і не відлучається від нього аж до смерти. Вона дає тілові життя. Без неї тіло мре, коли ж вона ніколи не помирас. Отже душа є тут життєвим принципом і умовою. Тут повстало питання про локалізування душі. Локалізують душу в серце і кров: „Душа усюди з кирвив у тілі, айбо у серцю май“ — дістав я відповіді. Серце найбільше проявляє на зовні симптоми душі. Воно бється при страху, при радості. При смерті воно показує найясніше кінець життя. „Душа є тепла“, бо кров, з котрою вона розходиться по цілому тілі, є теп-

ла, так само і живе тіло є тепле а мертве студене. В крові також знаходиться душа, тому душа, яка погинула, приходиться на те місце і глядає свою кров. Кров немов може привести її до життя» [Потушняк 1938, с. 34–35]. Сходные представления отмечены и у болгар в окрестностях Пловдива: «Душата е кръвта. Щом спира кръвта и душата я няма» (Душа — это кровь. Как только остановится кровь, и души не будет) [Арх. ЕИМ, № 879-II. 1973 г.]. Ср. др.-рус. «изииде дша его. со кровью во адъ» [СДРЯ 3, с. 105].

Известны также представления о постоянных перемещениях души в теле, связывающие ее с идеей движения как формы и символа жизни. В Мазовше К. Мошинский записал верование, по которому «(dusza) tam siedzi, kto czym rucha; gdzie indziej jej wtedy nie ma. Jak kto idzie, to jest u niego w nogach, jak gada, to w twarzy, jak co robi rękami, to w rękach» (душа сидит в той части тела, которая движется; при этом в остальном теле ее в это время нет. Когда идешь, то душа в ногах; когда говоришь — в лице, когда делаешь что-нибудь руками, то в руках) [Moszyński 1967, s. 596].

Отделение души от тела во время сна

Душа воспринимается как необходимая, конституирующая составляющая живого человека; отсутствие души означает смерть. Однако временный выход души из тела возможен во время сна, «обмирания» и в некоторых других ситуациях, предполагающих обязательное возвращение души на место, в противном случае наступает смерть. Сон трактуется как временная смерть: душа выходит из тела и «ходит» вокруг; ср. рус. карел. выражение о сне — *душа вон*: Я ее намыла, уложила, сразу душа вон. [СРГК 2, с. 13]; полес. «во сне душа ходыть», «во сне душа тулобо оставляе», «во сне живый да с покойником бачыцца, душа вроди сходицца с покойником» и т. п. [ПА, Озерск Дубровиц. р-на Ровен. обл., запись А. В. Гуры]; чтобы душе легче было выйти из спящего тела, нужно, ложась спать, расстегивать ворот одежды: *гузик рошчытываты* [там же]. На Русском Севере полагают, что душа спящего летает по небу и может не вернуться, тогда говорят *потерялся* [АА, Тихманьга Каргопольск. р-на]. У всех славян известно верование, согласно которому, если спящего человека переместить или просто повернуть так, чтобы голова оказалась на месте ног, то он может умереть, т. к. отлучившаяся во время сна душа не найдет «входа» в свое тело и покинет его. По некоторым представлениям, спящего человека не следует трогать потому, что в отсутствие души он может лишиться рассудка: «Кажуть, як спить [человек], то нэ зачипай, нэ моно, бо без розума останется — душа його по свиту ходить» [ПА, Щедрогор Ратнов. р-на Волын. обл., запись М. А. Бобрик]. Иногда представление о выходе души из тела во время сна относится только к двоедушникам (см. выше).

По верованиям украинцев, «за життя чоловіка душа тримається його постійно. Покидає його лише у сні. Коли чоловік спить, а йому сниться,

що він перебуває десь далеко від свого місця, то його душа дійсно є там, а тіло лежить на тім місці, де чоловік ліг спати. У „непростих“ людей, прим., відьом, душа відлучується від тіла також у сні і йде на „герц“. Через се коли би тіло відьми в часі сну обернув головою туди, де воно лежало ногами, душа, вернувши з „герцу“, не могла би втрапити до тіла, і відьма не встала б до попереднього положення» [Гнатюк 1991, с. 397]; «Чоловік, котрий є опирем, лігає спати, а душа з него віде тай іде до душ других опирів на гране [забава] або іде комус ікес зло робити пр. відобрати чужі корові молоко, а свої дати» [Гнатюк 1912 а, с. 306].

Душа, покидающая тело во сне, чаще всего представляется мухой, букашкой или червячком. В Полесье, на Ровенщине, был записан рассказ о том, как дядька с племянником ходили косить сено. Когда в полдень дядька лег отдохнуть и заснул, то племянник увидел, как из открытого рта спящего вылетела муха и села на краешек миски с водой. Племянник положил поперек миски ложку, по которой муха переползла на другой край миски; потом муха подлетела к спящему и снова влетела ему в рот. Проснувшийся дядька рассказал, как во сне он гулял возле красивого озера, и когда перебрался через него по кладке, проснулся [ПЭС, с. 69–40].

В другом подобном рассказе душа выскочила из рта спящего в виде мыши: «*Якшо сныця, то душа ходыть*, и если того человека кто-нибудь *почэпае*, то *можэ умом тронуця* [спящий]. *Душа мышэю прэвратыця*, когда человек спит, и *лэзе ув нору* и видит тот свет *под землей*. Если человек видит во сне покойников или что-нибудь на том свете, это значит, что так душа его встречается с покойниками» [ПА, Лесовое Дубровиц. р-на Ровен. обл., запись А. В. Гуры]. Ср. еще: «Ночевали мужичины ў лесе, буў колодезь возле их. А водин так спаў моцно, что у него изо рта выскочила муш [мышь], побежала до колодца, напилась — и назад, в рот. А другие двое видели. Тот проснулся и говорит: „Как же мне пить хотелось!“ А то была душа» [ПА, Стодольичи Лельчиц. р-на Гом. обл., запись О. А. Седаковой]. Мышиный образ души, покидающей тело во время сна, известен и сербам из Височской Нахии: «Кад човек спава, изиђе душа из тела, па иде преко брда и нуприје. Човек сања оно куда душа хода, и кад се она врати онда се прене... Душа је ко миш, фина и скичи. Кад не мере прићи преко нуприје, одна све вршићи. Кад би ко ухватио тог миша, умро би тај човек чија је то душа» (Когда человек спит, душа выходит из тела и ходит по горам и мостам. Человеку снится то, где душа ходит, а когда она возвращается, он просыпается. Душа подобна мышам, она пищит и верещит. Когда ей трудно перейти через мост, она пищит. Если бы кто-нибудь поймал эту мышь, то сразу бы умер тот, чья это душа) [Филиповић 1949, с. 189].

Очень близкие к полесским поверья и рассказы были записаны в западной Белоруссии М. Федеровским: «кажуць, што як чалавеку сьніцца, што дзе далёко буў або што рабіў, то гэта такі праўда, што быў і рабіў,

бо як чалавек засьне, то з яго душа вылезе, то ходзиць ўсюды і ўсё ро-биць, а пасьле як назад ў цело вернешся, то і чалавек прачхнецьсе»; «ад-наго разу двох мужчынў ўсели сабе палуднаць пад высокім дзеравам: ад-зин зара заснуў, а други люльку курыў і на яго пазираў. Ажно бачыць той, вылезла ў яго з губы кузулечка і палезла на тое дзераво, пад каторым ены седзелі. Лазила ена там, лазила па галінках, па листках доўгі час, потым упала на землю і таму чалавеку назад ў губу ўлезла. Так ён зара прачхнуўся і кажа да другога: ...мне сьнілося, што я па гэтым дзераві лазиў, па листоч-ках чапляўся...» [Federowski 1897, s. 211].

Любопытное белорусское верование о душе, прикрепленной к телу лентой, отметил А. Богданович: «Во время сна душа выходит из тела и по-сещает разные места, в том числе и такие, которые недоступны человеку в бодрственном состоянии, как, например, загробный мир. Однако она не покидает тела совершенно. По мнению одних, она как бы вытягивается изо рта в виде неизмеримой ленты, которая одним концом остается в че-ловеке, а другим может быть, где хочет» [Богданович 1895, с. 48]. При этом видеть сны называется *тризнить* [там же, с. 49].

По поверьям жителей польской Силезии, души лишается также роженица во время родов, поэтому необходимы специальные приемы надления ее новой душой (весьма показательные в свете представлений о возможных воплощениях душ, см. ниже): «Kiedy kobieta odbędzie połóg, natenczas jest pusta, nie ma duszy, bo jej (tę duszę) zabrało dziecko; trzeba więc ugotować kurę lub gołębia i dać jej do spożycia» (как только женщина родит, она становится пустой, не имеет души, т. к. ее душу забрал ребенок. Тогда надо сварить курицу или голубя и дать ей съесть) [Moszyński 1967, s. 554]. Сербь считают, что душа способна покидать тело и в других случаях: у знахарки душа, которая борется с нечистой силой, выходит из тела при зевании [Раденковић 1996, с. 78]; у ребенка душа может выскочить из тела, когда он поперхнется; чтобы это предотвратить, ему говорят: «Мышь! Мышь! Мышь!» [Чайкановић 1994/2, с. 266].

По широко распространенным поверьям, душа покидает тело и во время обморока и летаргического сна. В популярных рассказах об «обмираниях» душа спящего путешествует по «тому» свету, наблюдает мучения грешников и райскую жизнь праведных, встречается со своими умершими родственниками, но в конце концов непременно выясняется, что она попала туда раньше времени, по ошибке (вместо другого человека, носящего то же имя — серб. [Зечевић 1967, с. 83], и ее возвращают на землю, в оставленное ей тело, после чего заснувший человек просыпается и возвращается к жизни (а его тезка умирает). Часто в подобных рассказах фигурирует Бог, святой, ангел или провожатый, которые выносят свой приговор и отправляют заблудшую душу на землю, порой прибегая к насилию: «Ако утврди да се подаци не слажу, он [душовадник] враћа душу на овај свет често и на

груб начин, при чему не искључују ни батине» (Если окажется, что данные не совпадают, то «душеводитель» возвращает душу на этот свет, нередко грубым способом, включая битье палками) [Зечевић 1967, с. 83].

Способность «отпускать» душу из тела по желанию, в любое время приписывается двоедушникам: «Є такі люди, шо називають сі *двадушні*, двадушникьї такі, як то у нас кажут *упири*, упирьаки такі, — то из такихьї виходит душьї, коли захоче, як має ити на гирц, а из нас иршених, то душьї ни виходит, хіба як хрискьїнин умирає. А ти упири як умре, то ше ходит по свікі» [Гнатюк 1912 а, с. 250].

Расставание души с телом

Согласно народным представлениям, смерть — это отделение души от тела, расставание души с телом, выход души из тела тем или иным способом (ср. такие обозначения смерти, как рус. *испустить дух*, полес. *душа вийшла* [ПА]; *выплюнуть душу* [Климчук 1975, с. 138], с.-х. *раставити се са душом*, словац. *vudýchnut' dušu* [Chorváthová 1984, s. 173], и т. п.), а агония часто понимается как «борьба с душой»: рус. диал. *бороться с душой* — об агонии (без места, [СРНГ 8, с. 281], ср. «Когда отец умер, то шишок с душой отца боролся» [ПОС 10, с. 65]). Выход души из тела может мыслиться как действие самой души, но часто он понимается как результат внешнего воздействия на душу: кто-то «приходит за ней», «зовет» ее, «выманивает» с помощью золотого яблока (болг. троянск. рукопись БСУ), «вынимает ее из тела» и т. п. [Зечевић 1967, с. 82]: ангел, архангел Михаил, болг. *душевадник* и т. п., ср. рус. поговорку «Бог по душу не пошлет, сама душа не выйдет» (подробнее см. [Терновская, Толстая 1995]).

Хотя, как мы видели, в предсмертном состоянии душа может оказываться в разных частях тела, окончательно выходит она из тела главным образом через рот. Сербь были убеждены, что «душа једна врата има» (у души есть лишь одни двери, т. е. рот) [Чайкановић 1994/2, с. 262] и что известный обычай завязывать рот покойнику сразу после смерти соблюдается из опасения, чтобы душа не вернулась в тело или чтобы в тело не вселился какой-нибудь злой дух. Болгары в районе Пловдива объясняли запрет хоронить на кладбище утопленников и висельников тем, что у этих покойников душа не могла «правильным» путем (т. е. через рот) покинуть тело: «Душата през смъртта излиза през устата, затова в миналото не са погребвали обесените и удавените при останалите мъртъвци на гробищата, защото душата им не е излязла както трябва» [Арх. ЕИМ № 878-III], ср. болг. «Отдето излиза думата, оттам и душата» (Откуда выходит слово, оттуда и душа) [Вакарелски 1990, с. 35]. По верованиям архангельских крестьян, «когда человек умирает, душа выходит с последним вздохом через рот. Через открытую дверь или окно она идет прямо на небеса, где Господь подбирает ее» [АА, д. Тихманьга Каргопольск. р-на]. Так же представляли

себе кончину и болгары: «Душата е като въздух, тя е в сърцето на човека, излиза при смъртта от устата му, като хлъсне един-два пъти и излази» (Душа — как воздух, она в сердце человека, в момент смерти выходит у него изо рта, всхлипнет пару раз — и выходит) [Арх. ЕИМ № 881-П].

По верованиям вlahов северной Сербии, душа выходит через **нос**: «душа не напушта тело нагло, већ постепено, повлачењем од стопала према носу, преко кога коначно напушта тело» (душа покидает тело не сразу, а постепенно, продвигаясь от ступней к носу, через который она окончательно выходит из тела) [Зечевић 1967, с. 82].

На Карпатах встречается поверье, по которому душа покидает тело через **глаза**: «Душа при смерти виходит очима. Єк чоловік послідний раз глипне очима, то й душа у ті мінукі виходит» [Гнатюк 1912 а, с. 305]. Так считают те, кто локализует душу в голове (ср. также: «Єк чоловік умирає, то душа виходит з голови, с кімне», т. е. «из головы, **из темени**» [там же, с. 325]); те же, кто помещает ее в груди или в животе, полагают, что выходит душа через рот: «Єк чоловік умре, то душа виходит крізь рот з послідним віддихом» [там же, с. 305]; те, кто понимает душу как дыхание, убеждены, что она выходит из тела через **нос**.

Прочие пути выхода души из тела расцениваются как аномальные, присущие колдунам, ведьмам и другим лицам, знающим с нечистой силой. Так, в Полесье полагают, что у ведьм, колдунов, самоубийц душа выходит через **задний проход** [ПА, Дубровица Хойниц. р-на Гом. обл.], а жители южносербской области Пирот подобных способов кончины желают своим врагам, адресуя им проклятия: «Душа че да ти на дупе излази ка појдеш на онија свет!» (Чтоб у тебя душа через задницу вышла, когда ты будешь умирать!); «Душа ти на ребрата искочила (испала, излезла)!» (Чтоб твоя душа через ребра выскочила (выпала, вылезла)!) [Златковић 1989, с. 32].

Считается особенно опасным, если душа задержится в теле или вернется в него, тогда покойник может стать вампиром, демоном, поэтому было принято «сторожить» или «караулить» душу в момент кончины: чтобы убедиться, что душа благополучно покинула тело, в изголовье умершего ставили сосуд с водой, и по колыhaniю воды, в которой «обмывалась» вылетевшая душа, заключали о наступлении смерти. Страх перед оставшейся в теле душой заставлял смоленских крестьян Юхновского уезда «вытрясать душу» из покойника: «покойника трясут на пороге при выносе с хаты, в сенях и воротах, в поле, при вносе в церковь и при выносе» [Добровольский 1894, с. 307]. Демонизм и опасность двоедушников усматривается как раз в том, что одна из двух душ после смерти остается в теле: «Strzygoń albo strzyga jestto taki człowiek, który ma dwie dusze. Po śmierci, jedna wychodzi z ciała, druga zaś w niem pozostaje. Ta pozostala dusza ożywia ciało strzygonia, który chodzi po śmierci» (Стригонь или стрига — это такой человек, у которого две души. После смерти одна душа выходит из тела, а другая в нем оста-

ется. Эта оставшаяся душа оживляет тело стригоня, и он начинает ходить после смерти) (Польша, окрестности Славкова [ZWAK 1887/11, с. 11]).

По верованиям карпатских украинцев, у животных, в отличие от людей, душа не выходит из тела в момент смерти, а остается в теле и погибает вместе с ним. И только если в этом животном «покутовала» (отбывала наказание) грешная человеческая душа, то после смерти животного она либо освобождается и уходит на небо, либо вселяется в какое-нибудь другое животное.

Субстанция и ипостаси души

Если душа, пребывающая в теле человека, обычно представляется нематериальной или имеющей воздушную, световую или вообще бестелесную природу, то душа, только что покинувшая тело, чаще всего представляется мухой или птицей или вселяющейся в муху, птицу или другое живое существо. Вместе с тем, верования о выходе души из тела во время сна и возвращении ее обратно в виде мухи или мыши (самые распространенные у славян представления) не оставляют сомнения в том, что и в теле человека душа может мыслиться как живое существо. В полесской быличке об упыре, ходившем ночью по домам и убивавшем спящих людей, рассказывается, как упырь засовывал в горло спящему руку по самый локоть и начинал колотить, *добывая душу*, и только на третий раз сумел душу «добыть»: «Всадив руку знов так само. И калатал-калалал, калатал-калалал и вжэ добувае. А то добувае такую птичку, пташечку такую билью, такую бlyскучую пташечку. А то душа була ёго» (Пески Ратнов. р-на Волин. обл. [ПЭС, с. 68]).

Таким образом, народная традиция не дает отчетливого ответа на вопрос, высвобождается ли душа из тела умершего, уже имея облик какого-то живого существа, «превращается» ли она по выходе из тела в насекомое, птицу, животное, человека, предмет, подобно тому, как это способны делать, по поверьям, персонажи нечистой силы, или же она — тоже подобно демонам — «вселяется» в то или иное материальное тело, используя его как оболочку взамен оставленного тела человека. Когда речь идет о зооморфной душе, то идея «вселения» хорошо согласуется с представлением об отсутствии души у животных, в противном случае при вселении в животное души умершего человека получилось бы опасное двоедушное существо. Имеющиеся на этот счет свидетельства противоречивы. Мы можем встретить и утверждения, что «Коли чоловік умирає, душа вилітає з нього (найчастіше в виді мухи)» [Гнатюк 1991, с. 398], и свидетельства о том, что, душа, выйдя из тела, **превращается** в муху: «В Бєвђелији и околини се верује да се душа излазећи из тела претвара у муху» [Ђорђевић 1938, с. 158], ср. также полесский рассказ о том, как однажды в доме, где был покойник, мужчина ровно в 12 часов увидел мышь: «у поўдзень як раз мушка круга мене

бегае; то тая самая душа, мушкой зделалас. Может зделалца и коциком, чым хоч» [ПА, Дубровица Хойниц. р-на Гом. обл.].

Когда речь идет о многообразии материальных форм и воплощений души (бестелесные, «воздушные» и световые формы, насекомые, птицы, звери, растения, стихии, предметы, антропоморфные существа и т. д. — см. подробнее [Виноградова 1999]), нельзя не учитывать, что часто эти формы связаны с «хронотопом души», с фазами существования души в теле и вне тела и с локусами ее обитания. Так, «воздушный» образ души (воздух, пар, дым и т. п.) в народных верованиях ассоциируется главным образом с живым человеком или только что умершим; напротив, «световые» и «огненные» воплощения душ чаще относятся к «свободной» фазе их существования (после 40-го дня или даже после годового срока); насекомые и птицы, а также мыши чаще всего воплощают душу в период до сорока дней после смерти, т. е. до окончательного ухода души на тот свет или вселения в новорожденного, в животное и т. п.; реже эти же образы могут принимать души умерших, навещающие своих живых родственников в положенные сроки (в поминальные дни и периоды). По верованиям, записанным в восточных районах Сербии, «душа умрлог најпре лута четрдесет дана у облику птице, лептира или неке друге мале животиње око места где је покојник живео и тражи храну и пиће, нарочито ако умрли пред смрт своју, услед слабости или нечег другог, није ништа ни јео ни пио. После тога пређе у дете» (душа умершего сначала летает сорок дней в облике птицы, летучей мыши или какого-нибудь другого маленького животного вокруг того места, где покойник жил, и ищет еду и питье, особенно если умерший перед смертью по причине слабости или еще чего-нибудь ничего не ел и не пил. После этого душа переходит в ребенка) [Петровић 1939, с. 34].

Разумеется, мы можем говорить лишь о тенденциях и предпочтениях, но отнюдь не о строгих закономерностях. Во всех этих случаях речь идет о душах обычных, «чистых» покойников в отличие от заложенных покойников, т. е. самоубийц, умерших преждевременно, насильственной смертью, а также о душах колдунов, ведьм, великих грешников и т. п., которые, по общим представлениям, имеют иные воплощения и особые локусы и формы существования. Например, в виде ветра и вихря по большей части летают души заложенных покойников, особенно висельников (см. подробнее [Виноградова 1999, с. 144–145]); в виде ночных птиц: филина, совы, сыча — злые души, души умерших некрещеных детей [Гура 1997, с. 572–574], в виде кошек и собак — души нечистых покойников и т. п.

Посмертный облик души нередко связывается с праведностью или греховностью ее обладателя. По верованиям полешуков, «птичкой може сделаться душа только у праведного, у грешного нет» [ПА, Бостынь Лунинец. р-на Брест. обл.]; «если Бог полюбит, то посылает его душу у хорошую птицу, лошадь, корову, а як Бог не полюбил — его ў собаку, у вред-

ную корову» (там же, запись Г. И. Трубицыной). Для противопоставления праведных и грешных душ используется также цветовой код: «душа праведного вылетает белым голубем, грешного — черным» (тамбов. [Поповичева 1998, с. 171]); антропоморфные души праведников одеты в белые одежды, души грешников обращаются в зверей черной масти — собаку, кошку, волка, ворона, жабы (полес. [Виноградова 1999, с. 153]). По мнению южновских раскольников на Смоленщине, «ветры — души умерших людей: ветры тихие и теплые — души людей добрых, а ветры буйные и холодные — души людей злых и порочных» [Добровольский, с. 112].

Душа, находящаяся в теле, а иногда и вышедшая из тела, в народном представлении может быть **невидима**: полес. «Душу не можно побачити, йийи можно тильки почути» [ПА, Глинное Рокитнов. р-на Ровен. обл., запись И. А. Морозова]; «Душа — вона невидима, але слышна. Говорять: выходила душа и ишла по хате и шлеп гдэсь в углу. Сорок ден душа так ходит» [ПА, Задворяны Пружан. р-на Брест. обл.]; согласно другим представлениям, душу может увидеть только безгрешный, «чистый» человек [ПА, Стодоличи Лельчиц. р-на Гом. обл.]. Известны также специальные магические приемы, с помощью которых можно увидеть невидимую душу, причем они в точности повторяют приемы, применяемые для того, чтобы увидеть нечистую силу (ведьму, домового и т. п.): «нельзя душу побачыть. Если колдун умирае, наложи хомута и керез хомут дывысь, будэш бачыты, як ёго [душу] лихия забирають» [ПА, Описковичи Кобрин. р-на Брест. обл.]; «На Щэдрэц на чэрдаку коло комына як мать народыла гола обойти тры разы круг комына, так душу увидыш» [ПА, Рубель Столин. р-на Брест. обл.]. Потому о форме или субстанции души можно говорить главным образом применительно к душе, покинувшей тело во время сна или при наступлении смерти.

Субстанцией или ипостасью души, только что отделившейся от тела, в народных представлениях могут быть и чаще всего называются **воздух**, **дух**, **туман**, **пар**, **дым**: полес. «Душа — воздух. Прамо пошоў воздух, вышеў и всё» [о моменте смерти] [ПА, Мокраны Малорит. р-на Брест. обл., запись Н. А. Волочаевой]; «Душа духом выходит» [ПА, Дубровица Хойниц. р-на Гом. обл.]; «Ночью на кладбище можно увидеть пару, это душа человека. Она в виде белого воздушного столба» [ПА, Кочише Ельск. р-на Гом. обл., запись Э. Г. Азимова]; «[Душу] ништо не бачиў, но колись дитятко мучилось, так говорят, дымочок покатиўса, а чи то смэрць, чи душа» [ПА, Хоромск Столин. р-на Брест. обл., запись Н. А. Волочаевой]; «Клубок копошица по хате, как воздух, як вона канала. Бо то душа!» [ПА, Бостынь Лунинец. р-на Брест. обл., запись Г. И. Трубицыной]; «Муй тато сказываў: от, як его батько помираў, он около него стояў и от, як из мула робяць пузырь синий таки вылетел з його, то дух, воздух выскочил, ну, и, значит, помре он» [ПА, Тонеж Лельчиц. р-на Гом. обл.]. По свидетельству А. Богдано-

вича, в Белоруссии «многие положительно уверяют, что они, будучи при умирающем, видели, как душа выходит изо рта в виде пара. В Малороссии, наоборот, крестьяне полагают, что душа, подобная пару, существует только у нехристей» [Богданович 1895, с. 50].

Близки к полесским южнославянские представления о «воздушной» субстанции души: болг. «Когато човек умира душата излиза през уста му във вид на въздух (пара, мъглица) или насекомо (мушица, пчела)» (Когда человек умирает, душа выходит у него изо рта в виде воздуха — пара, тумана — или насекомого — мухи, пчелы) [БМ, с. 105]; серб. «Душа је дук, ваздук» (Душа — это дух, воздух) [Петровић 1939, с. 32]; «Душа је дух. Дух је душа. То је једно, није двоје» (Душа — это — дух. Дух — это душа. Это одна, а не две <сущности>) [там же]; «Душа је само дах, па кад човјек последњи пут издахне, издахну је и душу» (Душа — это лишь дыхание, и когда человек последний раз вздохнет, то и душу выдохнет); «Душа је као магла која изађе из човека чим умре» (Душа похожа на туман, который выходит из человека как только он умрет) [Чајкановић 1994/5, с. 74, 75].

В Полесье, на Гомельщине, бытует поверье, что «воздушная» душа, покинув тело, принимает образ **человека**: «Душа тенем таким як чалавек ля мертвао ходзиць» [ПА, Дубровица Хойниц. р-на Гом. обл.]; «Душа — столб выходит, на человека похожий» [ПА, Великий Бор Хойниц. р-на Гом. обл.]. В западной Белоруссии душу представляли себе в виде маленького человека, иногда с крылышками, как у ангела: «Душа чалавека ў такой самой постаці як чалавек: гэто цело у целі. адно вылезе ды ідзе да неба або куды ему Бўг празначыў, а другое цело тут застаецца» [Federowski 1897, s. 219, № 1023]; «Душа чалавека такая сама як чалавек, анно маленька» [там же, № 1024]; «Душа с целам, бо як выдзе з чалавека (в. дзіцяці), то ангелам летае, а и его цело так само як у тулуба грэшнаго анно што с крыльцямі» [там же, № 1025]. На Черниговщине записано любопытное верование, по которому после смерти человека выходящий из него воздух (душа) постепенно принимает форму человеческого тела: «Человек умирае — дух-то выходе. Пара так иде, иде, складаецца: руки, ноги, галава и — пашоў на покути. Яки стоўл стаў. Нэ видно. Я бачыла, батько так [стоял, когда умер]; из душ на небе образуются облака и тучи: «Це хмары — це душы мруць и на небе сабираюца — небо держать» [ПА, Дягова Менского р-на Черниг. обл., зап. Е. Какориной]. Антропоморфный образ души известен также по древнерусским книжным и иконописным сценам кончины, где душа изображается в виде маленького человечка над головой почившего.

Независимо от того, какой облик принимает душа, ей приписываются «человеческие» потребности и привычки: души нуждаются в еде (ср. многочисленные ритуалы «кормления душ») и питье (по сербским верованиям, покойники «увек жедни» [всегда испытывают жажду]); они могут замерзнуть (ср. «В средней России по сие время говорят, когда влетит зимой

в дом птица, „упокойничек озяб: пичужкой погреться прилетел“». Покровский у. Владим. губ. [Соболев 1999, с. 78]) и им необходимо тепло (ср. обычай «греть покойников», возжигая для них костры на могилах или во дворе, на огороде); они могут устать и захотеть отдохнуть; им необходима вода для мытья и полотенце для обтирания; им нужен свет, и потому для них возжигают свечи, чтобы они не плутали в потемках; они обижаются, если им не приготовить еду в поминальный день; они воссоединяются со своими супругами и живут семейной жизнью; они нуждаются в слове Божиим и приходят в церковь в полночь перед поминальным днем (Карпаты); души детей хотят играть, поэтому в гроб умершему ребенку кладут игрушки или оставляют их на могиле (Полесье). Наряду с этим, существуют поверья, согласно которым души ничего не едят, а только «водою полощутся» [ПА, Хоромск Столин. р-на Брест. обл.]; что души могут питаться только паром от еды (ср. [Гнатюк 1991, с. 398]) или только нюхать пищу (ср. подобное представление о русалках), что они с того света не видят и не слышат (ср. [Federowski 1897, s. 219, № 1026]) и т. п.

По данным Г. Булашева, украинцы на Холмщине и в Капневском повете считали, что душа имеет вид маленького ребенка с крыльями, а крестьяне Харьковского повета представляли себе душу в виде маленького человечка с чистым и прозрачным телом [Булашев 1993, с. 92]. Близкие к этим образы души известны на Владимирщине: «Душа, по представлению крестьян, — малый человек, но нет в ней ни костей, ни мяса» [БВКЗ, с. 145]. К. Мошинский записал в Полесье (в д. Дорошевичи) рассказ об обмирании, в котором рассказчица, сама ходившая во сне по тому свету и наблюдавшая его обитателей, сообщила, что встречалась с душами разного размера, в зависимости от возраста умерших людей: «Иду я тым шляхом — идуць вяликне души; стали витацьса зо мной и кажуць оны мне, што за што грех. Дале стали ици середние души, и тые повитаюцца, дай кажуць, што за што грех. А дале идуць такие, от такие мальчыки (показала на локоть высотой), а дале лецяць, так як комары тые, што сеодня родзицца, а вечером помре, лецяць и кажуць, што за што грех» [Moszyński 1928, s. 170]. Ср. болгарский рассказ из Панагюрско, приведенный Вакарелским, в котором размер «воздушных» душ соответствует возрасту умерших [Вакарелски 1939, с. 25]. Гораздо чаще антропоморфный образ принимают души «ходячих» покойников, появляющиеся перед своими живыми родственниками в собственном прижизненном виде.

К бестелесным формам существования души относятся ее «световые» образы — **тьень** и **свет**. Первая из них ассоциируется со временем, следующим за моментом смерти (до погребения или 40-го дня), а вторая — с периодом после 40-го дня: «Раз мни бабы рассказывали, что человек уж умер, так тень все ходила по стенам — то душа була. А у той хати комин закрытый и окна, так открыли комин, и вона вышла» [ПА, Дубровица Хойниц. р-на

Гом. обл., запись Н. А. Волочаевой]; «Душа — это тень человека. Когда человек умирает *до сроку*, его тень (душа) может ходить» [ПА, Великий Бор Хойниц. р-на Гом. обл.]; «Душа је сенка. Кад човек умре из њега изађе његова сенка» (Душа — это тень. Когда человек умирает, из него выходит его тень» [Петровић 1939, с. 33]. Ср. сербский обычай в Сочельник (*Бадњи вечер*) наблюдать тени, отбрасываемые людьми на стену от пламени свечи: тот, кто не отбрасывает тени, умрет в наступающем году [Милићевић ЖСС, с. 163]; то же, по данным Афанасьева, известно русским [Афанасьев 1995, с. 296]; ср. также верование, согласно которому можно замуровать в стену тень человека, и тогда он умрет [Чайкановић 1994/5, с. 75]; полес. «Душой считали светящееся облако над свежей могилой» [ПА, Николаево Каменец. р-на Брест. обл.].

В виде **огонька**, небольшого пламени представляли себе душу, выходящую из тела в момент смерти, македонцы: «Душата излиза от човека като пламъче» [ЕМ, с. 328]. Но чаще в таком виде представлялись души после погребения тела и вообще после сорокадневного периода, души, пребывающие в земле, в могилах: русские Заонежья опасались вечером ходить на кладбище или в лес, так как там можно было увидеть огоньки — души предков, которые дают увидевшему их знак собираться в мир иной [Логинов 1993, с. 111].

Душа может представляться как **отражение, изображение** человека в зеркале, в воде (колодце), на масляной поверхности [Чайкановић 1994/5, с. 74–76]. Обычай закрывать зеркало или оборачивать его к стене, когда в доме случится смерть, объясняется часто тем, что душа умершего может «остаться» в зеркале (или в сосудах с водой) в виде отражения и затем вредить обитателям дома. По этой же причине, т. е. из страха перед возможными обитателями зазеркалья — душами покойников, мужчины на Балканах брили друг друга, чтобы не пользоваться зеркалом и уберечься от душ-отражений: «При южните славяни бръсненето се е извършвало един път в седмицата или срещу празник. Мъжете не са бръснали сами, а взаимно един друг, тъй като не са използвали огледало. Елиминирането на огледалото в случая е твърде сходно с покриването му при смърт и несъмнено е предизвикано от страха на живите от сенките на мъртвите, които биха могли да навредят на отразените им образи, т. е. на душиите им» [Петрова 1982]. Отражение в воде или масле тоже могло ассоциироваться со смертью и душой: подобно тому как по тени от свечи на стене сербы в рождественский сочельник гадали о жизни и смерти, по наличию или отсутствию отражения в колодце или растопленном жире можно было определить, будет человек жить или умрет; этот мотив популярен в южнославянском фольклоре (подробнее см. [Толстой 1996]).

Из всех зооморфных образов души с моментом смерти более всего связаны образы птиц, мух и мышей (о преобладании птиц и насекомых говорит и самый частый «предикат», соотносимый с душами, расставши-

мися с телом, — они, как правило, *летают*): «Зроду каем, што птици — души чловечи. Як хто умрэ, прилетит якая птичка — от, кажуть, гэто его душечка прилетела» [ПА, Рубель Столин. р-на Брест. обл., запись Н. А. Волочаевой]. «Одна женщина умерла, и когда несли ее гроб, впереди птичка летела. А потом влетела в окно и над колыбелью кружила. Тая женщина дитя оставила» [ПА, Хоромск Столин. р-на Брест. обл., запись Н. А. Волочаевой]; «Говорили, что каждая человеческая душа превращается в птицу. Поэтому птиц убивать нельзя. Бусел и ластоўка — божьи птицы» [там же]; полес. «Умрэ умрэц, ятэл клюе, где покутна стина, и тада уже забирае тую душу. И сорок дзень вона будэ прыпадать до окна, як пташка» (ПА, Мокраны Малорит. р-на Брест. обл.). Ср также словац. «Душа отходит в образе птицы через окно» (Бенюш [Bednárík 1943, s. 66]).

В некоторых рассказах в образе птицы или мыши может совмещаться или смешиваться представление о душе и о смерти (**душа-смерть**), об этом свидетельствует появление птицы или мыши при умирающем до того, как наступила смерть, т. е. до выхода души из тела. Ср. полесский рассказ о том, как возле умирающей девушки увидели мышью ночью: «Вона, Юхимка на премости лежала, а я коли ее на земни. И батька, и мати позасыпляли уже. И тако я бачу — ну, бразнули двери, очинилися трохи, и идэ мешь до ей, до теи Юхимки, так нехудко идэ и просто до ей и тако пид премость. А я злекалася и хотэла ей будити. Юхимка стала кричети. Збудила мати чоловика свою, а вона (Юхимка) уже умирае» [ПА, Щедрогор Ратнов. р-на Волын. обл., запись М. А. Бобрин]. Так же рядом с умирающим может появляться в подобных рассказах птица.

Особое положение среди птиц, воплощающих человеческие души, занимает **кукушка**. По большей части в виде кукушки прилетают к своим родным души, окончательно расставшиеся с земным миром и уже нашедшие свое место на том свете: «От вона, зозулька прилетае до Паски ще, то каже, душечка прилетела. То й у мэни було тако — мати и брат разом умэрли; як станешь плакати та як вийдешь на двир — вона и куе пушче. И як вона прилитае ў садок и починае ковати, то говорят: то уже мэртвыи прилетеў, шкодуе свою мисця» [ПА, Щедрогор Ратнов. р-на Гом. обл., запись М. А. Бобрин]; то же можно сказать о **бабочке** и **мотыльке** (см. [Гура 1997, с. 486–491]; [Терновская 1989]; [Разумовская 1984]); ср. еще *душа, душечка* как название бабочки (калуж., ярославск. [СРНГ 8, с. 280]).

Очень редко встречаются верования, по которым душа может принимать предметный образ, например, появляться в виде **цветка** или **яйца**: «Як умирае чловик, то из рота у него высакывае цвэток синенький, чы вишневый, чы смешанный, то душа его» [ПА, Тонеж Лельчиц. р-на Гом. обл.]; «як выходит душа, там таким яйчком полэтыт и пакотица да парога» [ПА, Дягова Менск. р-на Черниг. обл.].

Хронотоп души

Локусы и материальные воплощения души, освободившейся от тела, определяются временем и маршрутами ее перемещений, совершаемыми ею круговыми движениями сначала вокруг покинутого тела, затем концентрическими кругами все далее и далее от начала движения и до ее постоянного пристанища на том свете, откуда, однако, она тоже совершает периодические отлучки к местам своего земного бытования. По закарпатским поверьям, «когда тело на лавице, душа сидит в окне, когда происходит *отпровод*, летает над гробом; во время проводов тела на кладбище летает вокруг, ... когда тело опускают в могилу, душа садится на крест» [Потушняк 1943, с. 177].

В «расписании» перемещений и воплощений души четко выделяются: момент смерти, момент погребения, первые 3 дня после смерти, кое-где 7 дней (например, на Балканах — см. [Филиповић 1949, с. 183]; [Vukanović 1986, s. 323]), повсеместно 9 дней, часто — 12 дней, нередко 20 дней и всегда — 40 дней (иногда обозначается как «шесть недель»). Из них самой значимой границей, отчетливо осознаваемой во всех локальных традициях, является **сороковой день**, когда, согласно народным и христианским представлениям, душа умершего окончательно покидает землю и отправляется к Богу, на небо, на Божий суд и т. п. («Через сорок дней душа приходит на место» — семейские Забайкалья [Юмсунова, Майоров 2000, с. 13]). Промежуточные границы (3, 7, 9, 12, 20 дней) имеют неодинаковую значимость в разных регионах.

Согласно болгарским верованиям, «душата играе до 40-те деня по земята, дето е ходил живият; на трите деня, на деветте, на двадесетте и на четиридесетте душата се изповида, та ѝ ульокнува и тогай се връща на небото» (Соколовци) (душа *играет* до 40-го дня на земле, там, где ходил человек при жизни; на третий, на девятый, на двадцатый и на сороковой день душа *исповедуется*, ей становится легче и тогда она возвращается на небо) [Вакарелски 1939, с. 20].

Иногда считают, что именно в эти дни душа посещает дом, что ангелы посят душу по разным местам, где человек грешил, и в 3, 9, 20 и 40 день приносят ее в дом, где душа пьет воду (владимир. [ЭО, 1914, № 3-4, с. 89]) или что в сорокадневный период она приходит в дом только по ночам. По верованиям уральских крестьян, душа невидимо прилетает домой в девятый, двадцатый и сороковой день и даже иногда дает о себе знать зримо, поэтому во все эти дни крестьяне старались *ублажить* душу. По мнению одних людей, «душа до сорока дней все дома находится», по мнению других, «душу в сороковой день по божьему писанию *сажают на место*». До трех дней водят душу по мытарствам. С третьего дня ей показывают все, что она хорошее делала. В девятины душу домой приводят (д. Лопва быв.

Чердынск. у.). Все эти дни на окне стояла чашка с водой, рядом или за окном висело полотенце, «чтобы душа, заглядывая в дом, могла напиться, умыться и вытереться. На стол клали скатерть, не убирая ее также в течение сорока дней — „чтобы пусто не было душе“» (с. Юрла, д. Ильинское). Кроме того, стакан с водой и хлеба краюшечку ставили на полочку у икон и каждый день (в течение шести недель) меняли воду и хлеб... Меняя хлеб и воду, хозяева сами съедали пролежавший целый день у иконы кусок хлеба, а воду выпивали» [ПЗП, с. 302-303].

Сороковой день отмечает не только пространственное отделение души от мира живых («провода души») и приход ее «на место», но и принципиальное изменение ее природы — превращение души из потенциально демонического существа, только что расставшегося с телом и «временно» вселившегося в насекомых, птиц и т. п. и потому опасного для живых, — в обитателя потустороннего мира, в предка, общение с которым узаконено и регламентировано во времени и формах. Именно в этот момент происходит превращение *души-1* («орган тела») в *душу-2* («покойник, умерший, предок»). Этот смысл сорокового дня хорошо понял исследователь закарпатской народной традиции Федор Потушняк: «Из развития понятия о душе (страх) получилось понятие о предках (культ). Поэтому собственно похоронные псалтыри и разные обряды, как и забавы, — это все для души. После похорон душа три дня на земле. Ночью еще раз посещает хату, в том виде, в каком она хочет. Потом она еще является на девятый, а потом уже только на сороковой день. На Маромороши на сороковой день умершему звонят во все колокола, а бедным дают *обеда* (это относится и к душе, и к предкам). В других местах в девятый и сороковой день дают псалтырю. После этого душа уже полностью принадлежит тому свету; она становится не той душою, которую надо бояться, а жителем высшего света и не чем другим, а мертвым человеком, живущим на другом свете, в небе. Отношения, которые теперь начинаются, отличаются в основе своей от отпощений во время похоронного обряда — там душа была демоническим существом» [Потушняк 1943 а, с. 198].

Однако то, о чем писал Ф. Потушняк, касается обычных, «чистых», т. е. умерших своей смертью покойников, по отношению к которым были соблюдены все положенные ритуалы и которые сами придерживаются существующего регламента общения с живыми родственниками. Опасность приходов такого покойника (как до сорокового дня, так и после) состоит лишь в том, что он может по какой-либо причине «задержаться» на земле дольше положенного времени, и тогда он станет «искать» свое тело и, найдя его, превратится в ходячего покойника. Но его появление в доме и вблизи него в течение сорока дней после смерти и в другие положенные сроки не представляет серьезной угрозы для родственников: «Душа ходыт до сорока дни — ишчэ нэ прынята там и ходыт. Казалы, хто вэльми пачне ходыт, батюшко молэбэн отправыт, посвятыт хату» [ПА, Олтуш Малорит. р-на Брест. обл.].

Совершенно иначе и прямо противоположным образом оценивается хождение вне разрешенного времени: «До сорокового дня домой ходит покойник, а после этого дня ходит дьявол в облике покойника. Он может задушить. Его нельзя пускать. Это нечистая сила» [АА, Тихманьга Каргопольск. р-на].

Более древним, по-видимому, следует признать представление о том, что душа остается в доме и вообще на земле лишь до тех пор, пока в доме находится покинутое ею тело или пока тело не погребут. На Карпатах, по свидетельству корреспондентов В. Гнатюка, верят, что душа, выйдя из тела, остается в хате: «Остає доти у хакі, поки кіло [тело] у хакі, а єк віднесут до гробу, то душа іде ўже по свою заслугу до неба або до пекла або на чистові муки» [Гнатюк 1912 а, с. 306]. По другим поверьям, душа отправляется восвояси, когда по ней начинают звонить колокола, или когда готовят поминальный обед, или когда начнется заупокойная служба и т. п. Наряду с ними, нередко считается, что душа покидает землю сразу же по выходе из тела («Душа єк віде з кіла, так у тот раз іде до неба») или же в момент предания тела земле («ск кіло [тело] проваде до гробу, то душа сидит у головах, а єк кіло спусте у яму, то тогди душа іде по заслуги вічні»; «Доки не похоронит си кіла, доти душа ходит скрізь по свікі [по свету] де чоловік буў за житя і збирає гріхи» [там же]).

Границей между земным и потусторонним существованием души может быть и третий, и девятый день после смерти.

Наконец, следует упомянуть и характерное для некоторых восточнославянских областей (в частности, известное в Полесье и на Карпатах) представление, согласно которому душа остается на земле до тех пор, пока не умрет кто-нибудь еще: «Душа остає на землі так доўго, аж зноў хтос умре» [Гнатюк 1912 а, с. 325].

Любопытное свидетельство о регламенте и смысле посмертных ритуалов приводит из Сборника сказаний о загробной жизни XVIII века Ф. И. Буслаев: «В третий день восходит душа поклониться Христу, и того ради творим память за усопших. Два бо дни носима душа ангелом по землі, идѣ же хошет, ово г дому, овогда же кѣ тѣлу. Третины же творим яко в третий день человек вида изменяется. Девятины же творим, яко в той день все зданіе рачетется, токмо сердцу единому цѣлу. Четырдесятый же день творим, яко в той день и то самое сердце погибает, и костем развалившимся» [Буслаев 1859, с. 91]. Это свидетельство особенно интересно тем, что порядок ритуалов оказывается обусловленным этапами физического распада тела: на третий день изменяется лицо (*вид*), на девятый — все тело, кроме сердца, на сороковой день — погибает сердце и разваливаются кости.

Нередко хронология души после смерти ставится в зависимость от греховности или праведности умершего: душа праведного человека отходит в иной мир в срок (хотя этот срок, как мы видели, может быть разным),

тогда как душа грешника задерживается на земле до тех пор, пока она не искупит свои грехи: «Єк чоловік умирає, то душа — ік праведний іде до неба, а ік трохи шос завинений, то до чистилища, а та, шьо гріхи має великі, то ходит по світі до страшного суду» [Гнатюк 1912 а, с. 325]. Душа некрещеного младенца летает над землей 7 лет, прежде чем она превратится в русалку (Киев. губ. [Афанасьев 1995, с. 299]). По верованиям пинских полешуков, «люди злые, как-то: знахари, чародеи, утопленники, удушенники, а также и богачи после смерти остаются на земле до тех пор, пока внутренности их не сгниют. Потом дьявол входит в их трупы, и они начинают ходить по домам» [Булгаковский 1890, с. 191]. О том, что сокровенная связь души с телом сохраняется и после смерти, свидетельствуют также распространенные в православных славянских традициях представления о нетленности тела. При этом трактовка этого явления неоднозначна: если для северной Славии нетленность служит доказательством святости, то на Балканах, напротив, она считается признаком нечистоты и вампиризма. См. подробнее [Успенский 2000]. Ср. карпатское верование: «Єк котрий мирлец віглідає чорний, страшний, то душа іде до пекла, а єк файний, то до неба» [Гнатюк 1912 а, с. 326].

В этнографических описаниях славянского погребального обряда и представлений о смерти можно встретить разнообразные свидетельства о местах пребывания и путях перемещения расставшейся с телом души до того момента, пока она не обретет своего постоянного места в потустороннем мире. До сих пор локативные характеристики души сами по себе не привлекали внимания исследователей. Между тем оказалось, что они, пожалуй, не менее показательны в мифологическом плане, чем ее материальные воплощения, ибо столь же очевидно обнаруживают демонический характер души. Перемещения души после ее выхода из тела и до обретения ею «своего места» тоже подчинены строгому регламенту: «беспризорная» и «бесприютная» душа, оставшаяся без тела, стремится либо вернуться к своему телу, либо иным способом задержаться возле него — в одежде, в доме, в воде, в зеркале и т. п.; душа постепенно отдаляется от тела, преодолевая «телесное притяжение» и совершая при этом круговые движения, центром которых остается покинутое душой мертвое тело. Если же еще учесть локализацию души в пределах тела, о чем говорилось выше, то абсолютным центром космического пространства оказывается человеческое сердце или другой орган тела, воспринимаемые как центр микрокосма.

Приводимый ниже материал, относящийся к посмертным земным странствиям души, подобран со специальной целью систематизировать локусы души вне тела, отмечаемые этнографическими свидетельствами как «релевантные». Хотя в каждой отдельной местной традиции не все из этих локусов могут быть значимыми, общая «концентрическая» логика локализаций

прослеживается во всех случаях. Эти локализации очевидным образом распределены во времени между моментом смерти и моментом окончательного ухода души из земного мира, но это не значит, что каждый отдельный локус строго закреплен за каким-то определенным сроком.

Круг первый: оставленное тело

Сразу же после кончины вылетевшая (чаще всего изо рта — см. выше) душа садится на **мертвое тело**: рус. смолен. «Душа вылитаить мятлушком, птичкий, мухый, пчелкый, и в таком виде садится на тело усопшаго» [Добровольский, с. 197]; карпат. «З давен-давна оповідають люди, що душа тіла стереже, поки його не поховать. Як тіло прикриють землею, то душа літає скрізь по світі і дивить ся, як хто робить. Аж рівно в шість тижнів Господь отворяє двері і пускає її до раю» [Гнатюк 1912 а, с. 367-368]; пол. «Mówią że dusza krąży przez pewien czas około ciała, dopóki ono nie spocznie w grobie, ale i później może ona się pokazać krewnym i znajomym w powiewnej, mglistej postaci ludzkiej albo jako mysz lub w innej formie (Говорят, что душа какое-то время кружит около тела, пока тело не найдет упокоения в могиле, но и позже она может являться родным и знакомым в виде воздушной или туманной чело-веческой фигуры, или в виде мыши, или в каком-нибудь другом образе) [Łęga 1960, s. 89]; «Twierdzą że dusza pozostaje przy zwłokach do chwili, gdy kapłan pokropi trumnę święconą wodą lub rzuci na nią grudki ziemi» [Утверждают, что душа остается при останках до тех пор, пока священник не окропит могилу святой водой или не бросит на него ком земли] [там же, s. 92].

Чаще всего (особенно у восточных славян) полагают, что душа, выйдя из тела, садится в **изголовье** умершего: «Никто нэ бачить, як душа выходить. Зажигаютъ свичку, целую нич горить в голове, так як душа в головах сидеть, чтобы ей свитло було. Душа сорок днів по всим свити ходить» [ПА, Речица Ратнов. р-на Волын. обл., запись Е. Шакаловой]. «В час смерти человека в головах его полагают сосуд, наполненный водою, полотенце и камень: душа умершего, омывшись в сосуде и утершись полотенцем, встанет на камень чистая и непорочная полетит к Господу на поклонение» (нижегородск., [Зеленин 1915, с. 786]); «Єк чоловік умре, то душа стоїт у головах і чикає на тіло: їк божа, то з Ангелом, а їк грішня, то з Щезбим. Чоловіка до гробу спустют, а душа у свою дорогу» [Гнатюк 1912 а, с. 325].

Следующим прибежищем души становится **одежда** покойного. Македонцы в районе Велеса постель и одежду покойника вывешивали в сенях или перед комнатой, в которой он умер, чтобы его душа не блуждала по дому, а «свилась» в белье или одежде до сорокового дня, когда она обретет пристанище («у Велесу се рубље или одело покојниково извеси испод трема или испред себе у којој је покојник издахнуо, а да му не би душа лутала по кући, но да би се свила, тј. привремено везала, око свог рубља или одела до четирдесетнице, када ће се душа *станити*» [Павловић 1957, с. 648].

В Боснии и Герцеговине также верили, что душа находится в одежде умершего, и потому нередко плакали над одеждой, как над покойником: «Други кажу, да се душа покојникова задржаје у мртвачкој соби око мртвачке постеле, а особито код хаљина покојникових, те око њих облијеће 6-7 дана. ...У Сарајеву узме супруга хаљине свог мужа и узимајући комад по комад нариче и плаче за мужем. Ово чини и мајка за сином и кћери. И у Херцеговини чине исто. Гимназијалац Черовић из Требиња видио је жену, гдје код хаљина плаче и свога мужа спомиње. На његов упит, што јој је, одговори му она кроз плач: „Е, мој синко, ми не видимо, али овуда око овијех хањина облијеће душа мога покојнога Илије“» (Иные говорят, что душа покойника остается в комнате, где он умер, возле постели умершего и особенно в его одежде и там вьется 6-7 дней. ...В Сараеве супруга берет одежду своего мужа и, перебирая ее по кусочку, голосит и плачет по мужу. Так же оплакивает мать сына или дочь. И в Герцеговине поступают так же. Гимназист Черович из Требиња видел, как женщина плакала над одеждой своего мужа. На его вопрос, что она делает, женщина ответила: «Ох, сынок, мы не видим, а здесь, возле этих одежд вьется душа моего покойного Ильи») [Лилек 1894, с. 150]. У сербов Косова было принято ставить на то место, где лежал умирающий, стул с его одеждой «da mu sedi tu, jednu, tri ili sedam noći» (чтобы она тут для него (покойника) лежала одну, три или семь ночей) [Vukanović 1986, s. 315].

Подобное отношение к одежде отмечено у уральских старообрядцев: «В д. Красноселье Верещагинского района в 1988 году удалось узнать о редком отношении старообрядцев к одежде, в которой умирал человек. Ее не стирали, а только прополаскивали и вешали на чердак жилого дома. Там она висела до истления. Были случаи, когда дом продавали, хозяева менялись, а эту одежду не убирали, так как она воплощала в себе душу умершего» [Чагин 1993, с. 50].

Круг второй: дом

Срок пребывания души в доме в разных свидетельствах различен — от трех до сорока дней. Ср. полесские данные: «Душа остается три дня в хате; огонь, свечки три дня не тушат» [ПА, Жаховичи Мозыр. р-на Гом. обл., запись Э. Г. Азимова]; «Душа на третий день покидает хату, а до 12 дня приходит каждую ночь» [ПА, Рубель Столин. р-на Брест. обл., запись Н. А. Волочаевой]; «Девять дней душа в хате живет, а потом по воздуху пошла. И стакан воды, як сховают [покойника], до девяти дней стоит, и каждый день воду подливают. Чашечка с водой на окне ў покути до 9 дён стояла, покудыва душа ходит, и постелю не прибирают» [ПА, Новинки Калинкович. р-на Гом. обл., запись Н. А. Волочаевой]; «Душа находится в хате 12 дней. Для нее оставляют в течение 12 дней на окне хлеб, воду и рушник. Воду подливают, хлеб меняют. На 12 день хлеб закапывают в по-

куть с надвурка. Воду выливают со двора на угол, где икона висит. На 3 день мертвому *очи промывают* — стирают его вещи, постель, холст, на котором опускали гроб в могилу: чтобы *душе было легче, чтоб усе через воду прошло*. На 40-й день из меда варят сыту — чтоб душа больше *не ходила* [ПА, Стодоличи Лельчиц. р-на Гом. обл., запись О. А. Седаковой]; «Душа 12 дён ў хати живеть, потому печки не белять 12 дён, штоб пару не было» [ПА, Тонеж Лельчиц. р-на Гом. обл.]. «Свит треба свитить. Так кажутъ, треба, бо душа ходить. Даже ше й 12 дней треба шоб не тухло, горило» [ПА, Глинное Рокитнов. р-на Ровен. обл., запись И. А. Морозова]; «Дух — во як дым, до сорока дней в доме. Дух святы, ниhto ёго не видит» [ПА, Гортоль Ивацевич. р-на Брест. обл., запись И. Д. Смеркис]; «Душа ходить 12 дней у хати, а на земле ходить сорок дней» [ПА, Хоромск Столин. р-на Брест. обл., запись Н. А. Волочаевой]; «Говорать, што шесть нидель душа ў хати, а ниhto не знае, чи вона грэшная, чи спасёна. Сорок дней минуло — воздух знимають и говорать: „душечка уже пошла на свое место“. А господь ее знае, куды вона иде» [там же]; «Душа ходит, а как поднимуць заздоровно, на одном месте находиця. А до того и по небу ходит и по земли, и три дни, и девять дён, а посля сорока уже не приходит» [ПА, Новинки Калинкович. р-на Гом. обл., запись Н. А. Волочаевой]. Крестьяне Тамбовской губ. верили, что «их родственники после смерти, до истечения шести недель, продолжают невидимо пребывать в том доме, где жили, и даже пользоваться пищею. На основании этого предположения, на ночь в доме всегда расстилается белая скатерть, на которой ставится кушанье, поедаемое за ночь покойником» [Бондаренко 1890, с. 121].

По верованиям сербов Косова, «душа *слоняется* вокруг своего дома неделю после того, как выйдет из человека» [Vukanović 1986, s. 323]. Сербы из Височской Нахии считали, что до первой годовщины смерти за покойником сохраняется его доля в доме, и все, что готовится «за упокой его души», входит в эту его долю («Рачуна се да мртвац до годину дана има свога исета [свој део] у кући и да је оно што се спреми за његову душу од тог његовог дела» [Филиповић 1949, с. 183]). Согласно некоторым болгарским верованиям, «душа *спит* в доме сорок дней» [Вакарелски 1939, с. 22].

Регламент души может зависеть от «семейного положения» умершего: крестьяне западной Белоруссии верили, что «як умре бацько або маці ад дзецей, то тая душа сорок дзён прабывае у хаці. Калі умре жуонка або мужчына такі што дзецей ні мае, то яго душа жыве анно тры дні у хаці, а потым ідзе, дзе юй Буог празначыў» [Fedegowski 1897, s. 220, № 1035, 1036].

В доме прибежищем души могут стать разные места, так или иначе отмеченные в структуре интерьера — либо как пограничные части дома (окно, порог, стены, печь, дымоход, чердак, подполье), либо как сакральные локусы (углы, красный угол, божница), а также некоторые предметы утвари (веник, зеркало, ступа, жернова и др.).

В верованиях восточных славян наиболее значимым локусом в пределах дома является **окно**, служащее основным каналом связи между миром живых и миром мертвых. Через окно душа вылетает из дома и возвращается в дом как в сорокадневный период своего пребывания на земле, так и очень часто в дальнейшем, когда она посещает своих родных. На окно ставят воду и хлеб для души, на окно или за окно часто вывешивают полотенце, чтобы душа могла утереться: «Перед кончиною больного ставят на окно стакан с водой и вешают вблизи чистую тряпочку, чтобы исшедшая душенька омылась и обтерлась: многие видели, как вода в стакане колыхнулась от купанья души; для этой же цели иные держат стакан с водой в течение 40 дней» (Новгород. губ. [Зеленин 1915, с. 858]); «Душа край окна стоит у белой одеже, як чоловік помирае» [ПА, Новый Двор Пинск. р-на Брест. обл., запись Г. И. Трубицыной]; «Тылько поховают покойника, до сорока дзень налют воды чи водкы ў стакан и хліба с солю, поставят на вокно, а потом прымают. Кажут, душа е и вона приходэ. По дому, по хати скрызъ ходыт до сорок дзень»; «[Стакан с водой] ставляют, когда лежит покойник, на укне стоит, больше чем неделю. Той воды поставлят и всё, не меняют. Душа приходит, пье, бутто. До сорок дней, а послы покойник убирается з дому» [ПА, Мокраны Малорит. р-на Брест. обл., запись Н. А. Волочаевой]; «Выйдя из тела, душа садится на окно и наблюдает, как обряжают тело. Когда обрядят, она идет себе на суд» [Гнатюк 1912 а, с. 325].

Обиталищем души могут считаться **стены** (ср. «Раз мни бабы рассказывали, что человек уже умер, так тень всё ходила по стенам — то душа была» [ПА, Дубровица Хойниц. р-на Гом. обл.]), поэтому у восточных славян запрещалось белить или подбеливать стены, когда в доме находится покойник и в поминальные дни и периоды, из опасения «замазать глаза покойникам»; при побелке иногда оставляли нетронутым небольшой участок стены — «для душ» (см. [Терновская 1995]). В Полесье, «як пэрший раз пуся покойныка белять хату, то йдуть на могылку, закрывають ей настольныком, бо закальть ёму глаза» [ПА, Озерск Дубровиц. р-на Ровен. обл., запись Л. Н. Виноградовой]. В этом свидетельстве мы встречаемся с характерным совмещением представлений о пребывании души на стенах дома и — в могильной земле. Часто в доме вообще не белили место **за иконами**, где, по поверьям, обитали души: «Колысь так люды казалы: за образками она [душа] сыдыть» [ПА, Чудель Сарнен. р-на Ровен. обл., запись автора]; «После смерти душа 9 дней сидит за образами. А потом, если праведник — в рай; если грешник — в ад» [ПА, Жаховичи Мозыр. р-на Гом. обл., запись автора]; см. также [Гура 1997, с. 439].

С пребыванием душ умерших в **углах дома** связаны обычаи «кормления предков» и домовых в рождественский сочельник (Карпаты, Балканы) и другие формы почитания углов (см. статью Н. И. Толстого в наст. издании). У восточных славян особенно почитается **красный угол**: «Душа покойника си-

дит 9 дней на покути, а потом уходит куды хоче. Хату поэтому нельзя 9 дней белить. Через 40 дней после смерти она уходит на небо» [ПА, Велута Лунинец, р-на Брест. обл., запись Э.Г.Азимова]; «Гэта водичка, што 12 дён, каждый день выливаюць и на сход сонца, и на заход, паляць свечку и моляцца. На покуци вона стоиць, там и рушник вэсиць. Тую воду льюць на дворе под покуць» [ПА, Рубель Столин, р-на Брест. обл., запись Н.А.Волочаевой]. Часто именно в **полотенце**, висающем у окна или на иконах, видят пристанище души и по его колыханию узнают о ее присутствии.

Тесную связь с культом предков обнаруживает **печь**: «У нас говорят, што на пэчке у кучочку сидит душа до сорок дэнь» [ПА, Мокраны Малорит, р-на Брест. обл., запись Н.А.Волочаевой]; ср. распространенный обычай дотрагиваться руками до печи или заглядывать в печь после возвращения в дом с похорон, чтобы не бояться покойника. Часто, однако, пребывание на печи, под печью, в дымоходе приписывается «нечистым» или грешным душам (см., например, быличку о грешной душе, отбывающей наказание «под припечком» больше ста лет, в [Булашев 1993, с. 93]). Они могут пребывать также в **трубе**, на **пороге** хаты (укр. харьков.), в **гольце** (сев.-рус.) — см. [Зеленин 1995, с. 73, 301] (ср. обычай погребения мертворожденных и некрещеных детей под порогом, под печью, под полом и т. п.); на **чердаке** и на **крыше** (серб. [Чајкановић 1994/2, с. 158]).

У южных славян еще одним значимым локусом в доме является **место, на котором лежал и умер больной**. На этом месте складывают одежду и постель покойного, обязательно зажигают свечу, которая горит в течение 40 дней; ставят воду, вино, кладут хлеб, ср. [Vukanović 1986, s. 315, 323], [ЕМ, с. 372]. Это же место становится объектом оберега: в скамью, на которой лежал умерший, или в пол под ней забивают гвоздь сразу после выноса тела, это место (или специально место, где находилась голова покойника) поливают вином, на него кладут топор и т. п. Все это делается для того, чтобы душа не стала вампиром и не возвращалась в дом (см. [Толстой 1995, с. 493]).

Среди предметов домашней утвари местом пребывания души чаще всего называется **веник**: «Одні кажут, што душа ходит по тім стебілечку, што валес си по хаті, по землі, а другі кажут, што ховає си у той віник, што ним хату замітають, а сичі кажут, што душа сидит на вікні коло свого тіла. І для того кладут віник коло порога у хаті і ни вільно его брати у рукі нікому і ним замітати по хаті, аби ни конірувати тим замітанем покійного умерлого душо. Єнчі кажут, што душа стоїт коло тіла тай умерлий ек доўго лежить у хаті, то усьо чої, што говорі за него, лиш говорити ни можи, бо у нім нима души» [Гнатюк 1912 а, с. 323–324]. «Кажуть, шо душа сидит у вінику за гріхи тілесні» [там же, с. 324]. Пристанищем души мог мыслиться и **мусор** (отсюда запрет выносить мусор из дома или вообще мести пол, пока покойник находится в доме, а также на святках), и **мусорная куча** (у сербов).

Поляки, жившие в долине реки Рабы, были убеждены, что в течение трех дней после смерти душа сидит в **ступе** и **жерновах**, поэтому они в эти дни остерегались что-либо толочь или молоть [Świątek 1893, s. 134].

Наконец, как уже упоминалось, прибежищем душ считалось **зеркало**, в котором могли находиться души не только в первые дни после смерти, но и вообще души предков, когда-либо обитавших в доме и оставивших в зеркале свои отражения, и даже души живых обитателей дома (см., например, [Чајкановић 1994/2, с. 455]).

Демоническая природа души ярко проявляет себя в полесском обычае «изгонять душу» из дома после похорон, для чего выметали веником комнату, где лежал покойник, и размахивали топором [ПА, Андронове Кобрин, р-на Брест. обл., запись К.С.Корнелюка]. В других восточнославянских регионах ритуал выпроваживания души из дома мог носить менее агрессивный характер и совершаться в сороковой день. У русских Поочья, так же как и во многих других регионах, он назывался «проводы души»: «В с. Ушинке родственники умершего еще в день смерти достают из сундука полотенце и вывешивают его со стороны окна у полки с образами (*полицке*). Полотенце висит здесь до сорокового дня. На сороковой день после обеденных поминок один из родственников говорит: „Ну, пошли провожать“. Две-три женщины выносят стол на улицу и ставят его на проезжей части. В это время присутствующие на поминках следят за висающим у икон полотенцем. Считается, что полотенце покидает *душка*, которая *улетает*, и потому оно колышется. Когда все выйдут из избы, одна из женщин (не девушка и не мужчина) снимает полотенце с гвоздя и, подойдя к двери, с порога начинает махать им, приговаривая: „Ну, все, душечка, пошли, уходи к себе, иди к Богу“. К столу эта женщина идет последней и по пути машет полотенцем и отгоняет душу, все время приговаривая» [Кутенков 2000, с. 25]. Уральские старообрядцы с этой же целью на 40-й день снимали с икон и выносили на окраину деревни полотенце, висевшее там со дня смерти (малейшее движение его принимали за «шевеление души»), и встряхивали его — этот обряд тоже назывался проводами души [Чагин 1993, с. 27].

В поминальные дни праведные души приходят в свои дома (для чего часто в эти дни оставляют незапертыми двери или окна), осматривают своих детей, скот, хозяйство, радуются благополучию и плачут над бедой, а грешным душам нельзя входить в дом, им позволено лишь заглянуть в дом через окно: «Ў ночы між Ўсіх Сьвятых а Задушным днём души змарлые з неба, з пекла, з атхлані і з чысыца прыходзяць да дому, аглядаюць свае дзеткі, жывіну, гаспадарку, але іх ніхто ні бачыць, а ены ўсіх і ўсенько бачаць і з добрага пацешацьсе, над ліхім паплачуць. Перад самым сьветам ідуць да касьцёла і ім іх ксьндз мшу правіць, а по мшы ідуць ўсе на сваё месца. А каторыя души жывуць у пеклі, то ім туолькі можна праз окна да хаты і касьцёла паглядаць» [Federowski 1897, s. 221, № 1045].

Круг третий: между домом и кладбищем

За пределами дома и кладбища на земле сравнительно немного мест, с которыми связаны представления о пребывании душ до их ухода из земного мира. К ним можно отнести лишь локусы, непосредственно примыкающие к дому или даже составляющие его внешнюю сторону, такие как место **под стрехой** (ср. кашуб. «Podczas deszczu nie należy chodzić pod okapem, bo kej dejśc padō, dūše nōwoci stoju pŕed cūstřexu, źejbĕ cęda noŭ ĩe ĩe scejkata») (Во время дождя не следует ходить там, где стекает с крыши, т. к. когда идет дождь, души стоят под стрехой, чтобы на них стекала вода) [Sychta 1, s. 206]; внешняя сторона **красного угла**, куда часто выливают воду, которой мыли покойника; место **под крыльцом**, соотносимое с порогом. Вместе с тем, нередко отмечается, что душа тяготеет к своему дому, блуждает вокруг него как в период своей «земной» жизни, так и после ухода, в дни поминальные или праздничные, когда она приходит навестить свой дом: «Душа ходить кругом будынку три недилі і на протязі всього цюго часу на вікні стоить стакан з водою і на столі хліб» [ПА, Н. Радча Народич. р-на Житомир. обл.]; «Народ верит, что «родительские душеньки» на святках скитаются около своих домов» [Зеленин 1994, с. 165].

Вне «домашнего» пространства оказываются значимыми локусы, в которых обитают души заложных покойников, — **перекрестки, межги, рвы** вблизи кладбищ или под кладбищенской стеной. Ср.: «В Подольской губ. потерчат обыкновенно хоронят за кладбищем или у перекрестка двух дорог. Есть поверье, что души их летают близ могилы и вечером у путников просят крещения. ...По прошествии семи лет потерчата превращаются в маквок, *сэмьліток*» [Зеленин 1995, с. 71].

Круг четвертый: кладбище

В народной традиции кладбище и связанные с ним верования занимают совершенно особое положение. И дело не только в том, как соотносятся в этом случае христианские и мифологические (дохристианские, языческие в своей основе) образы посмертного существования и загробного мира. Кладбище в своем культурном содержании обнаруживает парадоксальное сочетание несовместимых понятий и представлений; кардинальные «идеологические» оппозиции, такие как небесный — земной мир, тело — душа, перестают быть значимыми и снимаются. Кладбище оказывается одновременно и земным пространством, и «тем» светом, потусторонним миром, страной мертвых. В нем покоятся **тела** умерших, после того как их покинула душа, остающиеся принадлежностью земного мира, но оно почитается людьми как сакральное место, как обитель **душ**, принадлежащих неземному, иному, небесному миру. Само христианское освящение кладбищенской земли и могил предполагает присутствие в них не только мертвых тел, но и вечно

живых душ. В традиционных верованиях трактовка кладбища как обители душ предков находит самое прямое отражение.

В народных представлениях нет четко выраженных временных границ и сроков пребывания душ в пределах кладбища, но все-таки более определенные свидетельства, проливающие свет на формы и способы существования душ, относятся к периоду, ограниченному днем похорон и сороковым днем по смерти. По верованиям карпатских украинцев, во время погребения душа стоит над могилой и наблюдает за тем, что происходит с покинутым ею телом: «Душа, оставляющая тело — невидима, но при этом она является каким-то телом. Сразу же по выходе из тела она отправляется к своим родным и знакомым, которые умерли раньше. Место это (где родные) точно не определено, но дорога до него темна, и потому умирающему дают в руки свечу, чтобы он мог ею осветить себе дорогу. Тут до звона в колокол душа может разговаривать со своими родными и знакомыми. Потом она идет на суд и ее судят за добрые и злые дела. Но затем она снова возвращается на землю и во время погребальных обрядов она летает около гроба. При погребении душа стоит над вырытой могилой и ничего не делает. Тут она пассивный наблюдатель. Идет в дом и на поминках („комашня“) стоит сбоку. Ей оставляют еду» [Потушняк 1938].

Широко распространены верования, согласно которым души умерших постоянно пребывают в **могилах** и выходят из них только в поминальные дни и крупные праздники, чтобы навестить своих близких. Жительница полесского села Тхорин (Овруч. р-на Житомир. обл.) рассказывала нам, что однажды она видела процессию душ, шествовавших с кладбища в село с зажженными свечами, по которым и можно было их распознать, т. к. сами души были невидимы. Нередки также представления, что души обитают **вокруг могил** — летают над могилами в виде огоньков или светящихся облачков пара (см., например, [Афанасьев 1995, с. 81]), сидят в надгробных камнях [Павлович 1957], крестах или специально посаженных для них (часто на сороковой день по смерти) на могиле деревьев (см., например, [Чајкановић 1994/2, с. 410]). Эти верования особенно характерны для южных славян.

На западе Полесья отмечены любопытные представления, по которым душа умершего сидит **на кладбищенских воротах** или **на могильном кресте** и «сторожит» следующего покойника, который должен сменить ее на этом посту: «У нас так говорылы, што хто умрэ, то стоить тая душа на варте [на воротах кладбища] и ждѣт другу душу, што ее сменил. Як покойника везуть на клаубища, то кажуть, вона [душа] его дождае [ПА, Мокраны Малорит. р-на Брест. обл., запись Н. А. Волочаевой]; «У нас уже умэр хто, а за йим худко умрэ другой, то говорят: „От, недолго сторожил“. На крестах душа сторожит» [ПА, Заозерная Малорит. р-на Брест. обл., запись Н. А. Волочаевой]. Таким образом, между сферой жизни и сферой смерти никогда не остается «зияния» или разрыва, могущего быть опасным; живые и мерт-

вые встают в единую шеренгу и заполняют собой пространство, разделяющее жизнь и смерть. Ср. поверья вологодских крестьян, согласно которым на сороковой день душа приходит прощаться с семьей и приводит с собой нового покойника, т. е. душу того, кто должен умереть в следующий черед [Брагина 1980, с. 75].

Среди земных локусов вне дома и вне кладбища пристанищем душ могут быть **воды и камни, растения** (деревья) и специально троицкая **зелень**, например, ветки и листья клена (Полесье) или ореха (Болгария), которыми устилали пол в доме или в церкви на Троицу.

Грешные души имеют свои характерные места обитания: они сидят **под мостом** (ср. «Убийца душу ны прымае [Бог], то вона под мостом сидыт» [Пл. Мокраны Малорит. р-на Брест. обл., запись Н.А. Волочаевой]; **под камнем** (поэтому, по польскому обычаю, следует, споткнувшись о камень, прочесть молитву), **в скрипучем дереве** (ср. [Богданович 1895, с. 29–30]), **на вербе** в виде черных птиц [Менсеј 1995, s.201], в речном **омуте** (там пребывают души утопленников); они обращаются в **хищных животных** и птиц; они летают в **ветре** и **вихре** (см. статью А. А. Плотниковой в наст. издании); и т. п. Часто местом пребывания «нечистых» душ (особенно висельников, утопленников, самоубийц, двоедушников, а также некрещеных детей) считаются **облака** и **тучи** (Польша, Карпаты, Балканы). Однако в ветре и в тучах могут пребывать и «чистые» души предков. По убеждению жителей восточной Сербии, «Душа је дук. То су ветрови. Душа је ветар, оде у ветрове» (Душа — это дух. Это ветры. Душа — это ветер, она идет в ветры) [Петровић 1939, с. 32]. В Брянской области недавно было записано заклинание, адресованное душам умерших родителей, пребывающих в туче (это сравнительно редкое свидетельство на фоне более распространенных представлений о пребывании в тучах душ заложных покойников): «А я етой тучи не боюся. / А я етой грозной не боюся. / А у етой туче — мой батюшка. / А у етой туче — мой родненький. / А у етой туче — моя матушка. / А у етой туче — моя родная» [Пашина 1998, с. 85].

«Тот свет», где пребывают души после их окончательного освобождения, может локализоваться в народных верованиях во всех сферах космоса — на небе, на земле, в земле, под землей, на краю земли, в воде и под водой, в воздухе и тучах. Его география и топография, так же как и тема пути души к месту ее вечного пристанища, нуждается в специальном исследовании, и здесь нет возможности об этом говорить. Хотелось бы лишь подчеркнуть, что все локусы, которые отмечены присутствием души — начиная от органов человеческого тела и кончая запредельными краями мироздания — образуют единое целое, сплошное пространство, концентрически расходящееся из сердца человека и уходящее в бесконечность. И если в земной жизни человека душа владеет лишь тесным жилищем тела, то после его смерти ей принадлежит весь мир.

ЛИТЕРАТУРА

- АА — Архангельский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- Арх. ЕИМ — Архив на Етнографски Институт и музей при БАН. София.
- Афанасьев 1995 — А. Н. Афанасьев. Происхождение мифа. М., 1995.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- Богданович 1895 — А. Е. Богданович. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Бондаренко 1890 — В. Бондаренко. Поверья крестьян Тамбовской губернии // ЖС. 1890, вып. 1, с. 115–121.
- Брагина 1980 — Н. А. Брагина. Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинового и похоронного) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. Дипломная работа. МГУ. 1980. Машинопись.
- БСУ — Библиотека Софийского университета.
- Булашев 1993 — Г. Булашев. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ, 1993 [укр. перевод рус. издания 1909 г.].
- Булгаковский 1890 — Д. Г. Булгаковский. Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
- Буслаев 1859 — Ф. Буслаев. Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. 1858 год. Статья первая // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1859, т. 1, с. 74–101.
- Вакарелски 1939 — Х. Вакарелски. Понятия и представи за смъртта и душата. София, 1939.
- Вакарелски 1990 — Х. Вакарелски. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
- Вельмезова 1999 — Е. В. Вельмезова. Текст человека и болезни: чешский лечебный заговор (Опыт исследования семантической структуры). Автореферат кандидатской диссертации. М., 1999.
- Виноградова 1999 — Л. Н. Виноградова. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999, с. 141–160.
- Гнатюк 1912 — В. М. Гнатюк. Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1912, т. 34.
- Гнатюк 1912 а — В. М. Гнатюк. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912, т. 31–32, с. 131–424.
- Гнатюк 1991 — В. М. Гнатюк. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991, с. 383–406.
- Гура 1997 — А. В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1996 — В. И. Даль. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.
- Добровольский — В. Н. Добровольский. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

- Добровольский 1894 — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. II.
- Дукова 1988 — У. Краенброк-Дукова. Представите на славяните за душата (По езикови данни) // Славистичен сборник БАН. София, 1988, с. 214-219.
- Ђорђевић 1938 — Т. Р. Ђорђевић. Неколики самртни обичаји у Јужних Словена // Годишњица Николе Чупића. Београд, 1938, т. 47, с. 153-191.
- ЕМ — Етнографія на Македония. Материали из архивното наследство [Извори за българската етнография. Т. 3]. София, 1998.
- Зеленин 1915 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915, вып. 2.
- Зеленин 1994 — Д. К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. М., 1994.
- Зеленин 1995 — Д. К. Зеленин. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. 2-е изд.
- Зечевић 1967 — С. Зечевић. Представе о другом свету у становништву влашког говорног језика Крајине и Кључа // Развитак. Заечар, 1967/4-5, с. 82-84.
- Златковић 1989 — Д. Златковић. Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989 (СЕЗб. 1989, књ. 35).
- Иваницкий 1890 — Н. А. Иваницкий. Материалы по этнографии Вологодской губернии // ИОЛЕАЭ. 1890. Т. 69. Труды этнографического отдела, т. 11, вып. 1.
- Кабакова 1999 — Г. И. Кабакова. Адам и Ева в легендах восточных славян // ЖС, 1999, № 2, с. 2-4.
- Кабакова рук. — Г. И. Кабакова. Жизнь женщины в зеркале языка и традиционной культуры Полесья. Опыт этнолингвистического исследования. 1999. Рукопись.
- Климчук 1975 — Ф. Д. Климчук. 3 лексикі центральнога Загароддзя // 3 народнага слоўніка. Мінск, 1975, с. 135-153.
- Криничная 1989 — Н. А. Криничная. Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989.
- Кузнецова 1998 — В. С. Кузнецова. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Кутенков 2000 — П. И. Кутенков. Символика траурной одежды старинных сел Почья // ЖС, 2000, № 1, с. 24-26.
- Левкневская, Плотникова 1999 — Е. Е. Левкневская, А. А. Плотникова. Двоедушники // СД 2, с. 29-31.
- Лилек 1894 — Е. Лилек. Вјерске старине из Босне и Херцеговине // Гласник Земалског музеја Босне и Херцеговине. Сарајево, 1894, књ. VI.
- Логинов 1993 — К. К. Логинов. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Милићевић 1894 — М. Ђ. Милићевић. Живот Срба селяка // СЕЗб. 1894, књ. 1.
- Михеев 1999 — М. Михеев. Отражение слова «душа» в наивной мифологии русского языка (опыт размытого описания образной коннотативной семантики) // Фразеология в контексте культуры. М., 1999, с. 145-158.
- Никитина 1999 — С. Е. Никитина. Сердце и душа фольклорного человека // Образ человека в культуре и языке. М., 1999, с. 26-38.
- ОГ — Орловские говоры. Проблемы изучения. Орел, 1997.

- Павловић 1957 — М. Павловић. Камен станац и везивање душе. Фолклористичко-семантичка расправа // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 1957, књ. 2-3, с. 611-661.
- Пашина 1998 — О. А. Пашина. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.
- Петрова 1982 — А. Петрова. Норми и забрани, свјрзани с косите, брадите и мустаците в битова и обредната практика на славянските народи. София, 1982. Рукопись, хранящаяся в Библиотеке Софийского университета.
- Петровић 1939 — А. Петровић. Грађа за изучавање наше народне религије // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1939, књ. 14, с. 31-42.
- ПЗП — На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.
- Плотникова 1999 — А. А. Плотникова. Здухач // СД 2, с. 303-305.
- Попов 1996 — Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина // М. Д. Торэн. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- Поповичева 1999 — И. В. Поповичева. Структура и семантика родильно-крестильного обрядового текста (на материале тамбовских говоров). Дисс. ... канд. филол. наук. Тамбов, 1999.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967-, вып. 1-.
- Потушняк 1938 — Ф. Потушняк. Душа в народнім повірью села Осій // Науковий зборник Товариства «Просвіта». (Ужгород), 1938. Роч. 13-14, с. 33-44.
- Потушняк 1941 — Ф. Потушняк. Самоубійцѣ в народном вѣрованю // Литературна недѣля Подкарпатского о-ва наук. Унгвар, 1941. Роч. 1, с. 21-22, 31-32.
- Потушняк 1943 — Ф. Потушняк. Подорож душѣ на другий свѣт (следи о переводникови) // Литературна недѣля. Унгвар, 1943. Роч. 3, с. 176-177.
- Потушняк 1943 а — Ф. Потушняк. Останки культу предков // Литературна недѣля. Унгвар, 1943. Роч. 3, с. 193-220.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
- Раденковић 1996 — Љ. Раденковић. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Разумовская 1984 — Е. Н. Разумовская. Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971-1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984, с. 160-178.
- СДРЯ — Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). М., 1988-, т. 1-.
- Соболев 1999 — А. Н. Соболев. Загробный мир по древнерусским представлениям // Мифология славян. СПб., 1999.
- Срезневский — И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893-1903, т. 1-3.
- Станкевич — Я. Станкевич. Белорусско-русский (Великолитовско-русский) словарь. New York. Б/г.
- Терновская 1989 — О. А. Терновская. Бабочка в народной демонологии славян: 'душа-предок' и 'демон' // Материалы к VI. Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89 — 6.IX.89. Проблемы культуры. Москва, 1989, с. 151-160.

- Терновская 1995 — *О. А. Терновская*. Бельть // СД 1, с. 148-149.
- Терновская, Толстая 1995 — *О. А. Терновская, С. М. Толстая*. Агония // СД 1, с. 90-92.
- Толстая 1998 — *С. М. Толстая*. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. М., 1998, с. 21-37.
- Толстая 1999 — *С. М. Толстая*. Душа // СД 2, с. 162-167.
- Толстой 1995 — *Н. И. Толстой*. Гвоздь // СД 1, с. 493-494.
- Толстой 1996 — *Н. И. Толстой*. Мифологическое в славянской народной поэзии. 2. Предсказание смерти в колоде или сосуде // ЖС, 1996, № 1, с. 28-29.
- Урысон 1999 — *Е. В. Урысон*. Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке // Образ человека в культуре и языке. М., 1999, с. 11-25.
- Успенский 2000 — *Ф. Б. Успенский*. Нетленность мощей. Греческая, русская и скандинавская традиции // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. Тезисы докладов и материалы международного симпозиума. М., 2000, с. 42-45.
- Филиповић 1939 — *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗб. 1939, књ. 54, с. 277-566.
- Филиповић 1949 — *М. Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗб. 1949, књ. 61.
- ФРБЕ — Фразеологичен речник на българския език. София, 1974, 1975, т. 1, 2.
- ФСУМ — Фразеологичний словник української мови. Київ, 1993. Кн. 1, 2.
- Чагин 1993 — *Г. Н. Чагин*. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1993.
- Чайкановић 1924/1994 — *В. Чайкановић*. Домаћа религија и култ. 1. Душа // В. Чайкановић. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. 5. Стара српска религија и митологија. Београд, 1994, с. 72-104.
- Чайкановић 1994 — *В. Чайкановић*. Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994, књ. 1-5.
- Шмелев 1997 — *А. Д. Шмелев*. Дух, душа и тело в свете данных русского языка // *Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев*. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997, с. 523-539.
- Юмсунова, Майоров 2000 — *Т. Б. Юмсунова, А. П. Майоров*. Обряжение и проводы покойников у семейских Забайкалья // ЖС, 2000, № 1, с. 10-13.
- Bartoš — *F. Bartoš*. Dialektický slovník moravský. Praha, 1905-1906, t. 1-2.
- Bednárík 1943 — *R. Bednárík*. Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943, t. 2, s. 5-121.
- Bulat 1922 — *P. Bulat*. Prostonarodna filosofija o duši // Narodna starina. Zagreb, 1922, knj. 1, s. 234-243.
- Chorváthová 1984 — *L. Chorváthová*. Rodinné zvykoslovie // Národopisné informácie. 1984, č. 1, s. 94-184.
- Federowski 1897 — *M. Federowski*. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897, t. 1.
- Lehr 1984 — *U. Lehr*. Wierzenia w istoty nadzmysłowe // Etnografia polska. 1984, t. 28, z. 1, s. 223-250.
- Łęga 1960 — *W. Łęga*. Okolice Świecia. Gdańsk, 1960.

- Matešić — *J. Matešić*. Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1982.
- Mencej 1995 — *M. Mencej*. Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih // Anthropos. 1995/5-6, s. 198-212.
- Moszyński 1928 — *K. Moszyński*. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczycykiego. Warszawa, 1928.
- Moszyński 1967 — *K. Moszyński*. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967, t. 2. Kultura duchowa. Cz. 2.
- Pietkiewicz 1938 — *Cz. Pietkiewicz*. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.
- Skorupka — *S. Skorupka*. Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1967-1969, t. 1-2.
- Smešková — *E. Smešková*. Malý frazeologický slovník. Bratislava, 1988.
- Sychta — *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967-1976, t. 1-7.
- Świątek 1893 — *J. Świątek*. Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
- Vukanović 1986 — *T. Vukanović*. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986, t. 2.
- Wierzbicka 1990 — *A. Wierzbicka*. Duša (~ soul), toska (~ yearning), sud'ba (~ fate): three key concepts in Russian language and Russian culture // Metody formalne w opisie języków słowiańskich / Pod red. Z. Sałonego. Białystok, 1990, p. 13-36.
- Zaorálek — *J. Zaorálek*. Lidová rčení. Praha; Brno, 1947.
- Zátarecký — *A. P. Zátarecký*. Slovenská príslovia, poekadla a úslovia. Praha, 1896.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ. I. ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЙ ДОМОВОЙ

Е. Е. Левкиевская

«Поместья мирного незримый покровитель...»

А. С. Пушкин

«Домовушка... прежде был шишигой, а теперь,
видится, обрусел...»

Из уральского поверья

Тема, заявленная в заглавии статьи, на первый взгляд кажется предельно банальной. Обилие написанного о домовом от В. И. Даля и А. Н. Афанасьева до Э. В. Померанцевой и М. Н. Власовой порождает впечатление, что образ этого наиболее известного в русской традиции персонажа настолько досконально изучен, что серьезному исследователю здесь больше делать нечего.

Это весьма обманчивое впечатление повлияло даже на такого тонкого и умного знатока русской мифологии, каким была Э. В. Померанцева, по данному поводу писавшая: «во всех... многочисленных и разнокачественных информациях образ домового исключительно стабилен и монолитен, понятен и прост. Характеристика его сводится к нескольким повторяющимся чертам» [Померанцева 1975, с. 95]. Того же мнения об образе домового был и С. А. Токарев, утверждавший: «Образ домового совершенно ясен, и в вопросе о происхождении его нельзя ошибиться» [Токарев 1957, с. 97]. Настоящая статья ставит под сомнение эти слишком поспешно, на наш взгляд, сделанные выводы относительно генезиса и структуры образа домового и имеет цель выявить существование устойчивых диалектных границ в поверьях о домовом, которые показывают, что вопрос о формировании этого персонажа отнюдь не является решенным и не может быть решен без анализа всего восточнославянского материала.

Если так монолитен, понятен и прост наш «дедушка домовый», как утверждала Э. В. Померанцева, то возникает вопрос: отчего до сих пор не решен ряд весьма принципиальных проблем, касающихся этого образа?

Чем объясняются существенные диалектные различия в наборе релевантных признаков, составляющих этот образ там, где русская традиция находилась под влиянием финно-угорского субстрата (Русский Север и Поволжье), и на территориях, где такого взаимовлияния не было (юг России, русско-белорусско-украинское пограничье, Полесье)? Каким образом

можно объяснить бросающиеся в глаза диалектные границы, разделяющие севернорусскую мифологическую систему на западную и восточную части? К сожалению, ответить на эти вопросы невозможно без серьезного сопоставления русского материала с соответствующими угро-финскими мифологическими персонажами, а такое сопоставление до сих пор еще не было сделано, хотя существующие фундаментальные исследования по угро-финской мифологической традиции [Honko 1965; Симонсуури 1991] позволяют говорить о принципиальном влиянии угро-финской мифологии на формирование русского (особенно севернорусской и поволжской) мифологической системы.

Каково соотношение имен *домовой/дворовой* и мифологических образов — это разошедшиеся варианты одного образа или слияние двух некогда разных персонажей? Иными словами — какой процесс проходил в этой части мифологической системы — конвергенция или дивергенция?

Тот же вопрос встает, когда мы касаемся постоянных зооморфных ипостасей домового персонажа. Как возникли соотношения *домовой/ласка* и *домовой/змея*? Были ли эти соотношения изначально присущи образу домового, или это исконно разные персонажи, лишь позднее ставшие вариантами одного мифологического образа в результате соединения некогда самостоятельных образов?

Одним из принципиальных представляется вопрос об идентификации образа домового на восточнославянской территории. Известно, что варианты названий *домовой/домовик* зафиксированы на всей территории восточнославянской зоны вплоть до польского Подляшья, но в разных частях восточной Славии обозначают не только мифологического покровителя дома и его разновидности (домашнюю змею, ласку, жабу, крысу, паука), но и типологически иные персонажи — ходячего покойника и духа-обогапителя. Однако ареалы распространения этих весьма различных мифологических образов, имеющих одно название, выявлены весьма приблизительно [Виноградова 1994; Виноградова 1995; Левкиевская 1996].

Настоящая статья не может претендовать на решение всех обозначенных вопросов, в частности, из-за «разнокалиберности» имеющегося в нашем распоряжении материала. Источниками для этой работы явились как дореволюционные этнографические описания, начиная с середины XIX в., так и экспедиционные материалы второй половины XX в. и публикации, сделанные на их основе, а также диалектные и областные словари. К сожалению, источники, которые оказались нам доступны, не всегда дают объективную и репрезентативную мифологическую картину, особенно это касается многих дореволюционных этнографических сведений. На основе подобных источников часто невозможно определить — действительно ли отсутствует исследуемый мифологический признак в верованиях данного ареала или эта лакуна объясняется ущербностью описания. Наиболее объек-

тивными являются материалы экспедиций второй половины XX века (в Полесье, Карпаты, на Русский Север, в южные области России), а также надежные описания отдельных микроареалов, сделанные в начале XX столетия такими этнографами, как В. Завойко [Завойко 1914], Н. А. Иваницкий [Иваницкий 1890], В. Н. Добровольский [Добровольский 1891; 1897], А. И. Иванов [Иванов А. 1900], Е. И. Резанова [Резанова 1902], А. С. Машкин [Машкин 1903] и др. Проблема заключается в том, что не вся восточнославянская традиция описана и представлена в публикациях одинаково хорошо — нельзя назвать достаточно репрезентативным имеющийся у нас материал полосы среднерусских говоров (по линии Псков–Москва), существуют значительные пробелы в описании севера и северо-запада Белоруссии, юго-востока Украины. К сожалению, описания домового у авторов XIX в. [Даль 1880; Афанасьев 1850; Максимов 1903 и др.] и даже у современных исследователей [Власова 1995] часто лишены географических указаний и библиографических отсылок и, следовательно, не могут быть привлечены для картографирования. В нашей работе используются только те материалы, которые имеют четкую географическую привязку хотя бы на уровне области (губернии).

В рамках настоящей статьи мы предполагаем: рассмотреть восточнославянские поверья о мифологическом персонаже, обитающем в доме (до белорусско-польского пограничья включительно); выяснить, какие релевантные признаки и функции, приписываемые домашнему персонажу, меняются на протяжении всего исследуемого ареала, а какие остаются неизменными: постараться определить значимость, частотность «персонажеобразующих» признаков на исследуемой территории (в каком ареале данный признак входит в «ядро», образующее персонаж, а где «откатывается» на периферию образа); проследить географию соотношения основного образа и его зооморфной ипостаси (ласка, змея), а также соотношение лексем *домовой/дворовой* и их распределение в традиции. Иными словами, цель работы — диалектное описание образа домашнего мифологического персонажа в восточнославянской традиции.

Необходимо отметить, что работа по диалектному описанию восточнославянского образа домашнего персонажа была уже начата Л. Н. Виноградовой [Виноградова 1994; Виноградова 1995], но это описание касалось только полесского ареала. Методы анализа мифологического персонажа, а также система основных признаков и функций для описания домового, принятые Л. Н. Виноградовой, положены в основу и нашей статьи. Картографируя материал из более чем 90 полесских (русских, белорусских и украинских) сел, Л. Н. Виноградова создала надежную и объективную картину распространения представлений о домовом в этом ареале, полностью совпадающую с полученными нами данными.

В настоящем описании (как и в других работах, посвященных диалектологии славянских мифологических персонажей) мы понимаем под ми-

фологическим персонажем пучок релевантных признаков и функций, скрепленных именем. Образ любого мифологического персонажа, в том числе и домового, описываемый на всем пространстве распространения верований о нем, является такой же абстрактной единицей, как и фонема, если пользоваться фонологической терминологией. Он состоит из множества конкретных реализаций, частично меняющихся от микроареала к микроареалу и составляющих его диалектную картину.

Такой подход к изучению мифологического персонажа заставляет уточнить, **что является объектом нашего анализа**. Если вспомнить заглавие статьи, речь должна идти о домовом. В таком случае возникает вопрос, что такое *домовой*. Лексемы с корнем *дом-* известны на всей восточнославянской территории, включая белорусско-польское пограничье и Подляшье, однако можно ли утверждать, что они обозначают один и тот же персонаж? Приведем некоторые севернорусские сведения о домовом: «Дому хозяин — домовейко. Дедушко-домовейошко в подполье. Дети у домовейки есть. Там семья у него своя. Как же без него жить, без дедушки? Ешь, людей давит. Навалица — дышать не могу. Спросишь: „К добру или к лиху?“ Он: „К добррру“ или: „К лиху“». Когда [новую] скотину приведут, то говорят: „Дедушко домовейошко! Вот тебе пар Божий Петронюшка. Веди хорошо, сам не обижай и детям не давай“. Домовой не любит ину. Колько навье на ножку соломку, он спокую не даё. Пришла жёнка: „У меня овцу дедушко-домовейошко замучил — копыца навье“. — „Ты возьми, поклонись на все четыре угла: „Дедушко домовейошко, не тронь моих кацавюшек, не тронь, не задевай, сам не задевай и детей унимай“. В новый дом перешли, а дедушку позвали: „Пойдем, дедушко, с нами“. Все один жить не будё. [О синяках говорят]: Домовейошка выдавил» [Лавела, пинеж. арх., ПА].

В районах Восточной Польши также известен домашний персонаж, называемый *domowik, domowy, domowy dziadek, dziaduszek domowy, diabel domowy* [Baranowski 1974, s. 319–320]: «Prawoslawni mają diabła domowego. Diabeł domowy kobiety szczypie tak że cała w sińcach chodzi» (w. Wyrki woj. Chełmskie). «Diabeł domowy mógł siedzieć w każdym kącie. Był niewiadoczny ale czasem pokazywał się ludziom pod postacią kota, psa, barana. Diabeł domowy nie przychodził nigdy do innej zagrody. Opiekował się gospodarką i pilnował żeby nic z gospodarstwa nie ubywało. Jak ktoś pożyczył coś od gospodarza, który miał diabła, to diabeł krzyczał, jak gospodarz zadużo [отдавал другому]. Diabeł sam nie przejdzie do kogoś innego. Gospodarz, który ma diabła domowego, jest grzesznikiem. Nie można przyjąć od niego spowiedzi, jak kona,

* В статье приводятся материалы из польского Подляшья, которое является западной частью Полесья и составляет с ним единый этнокультурный ареал. Хотя эта территория формально не является восточнославянской, значительную часть ее населения составляют этнические белорусы и украинцы.

a kona długo i ciężko. Prosi o podanie ręki, ale nie można mu jej podać, bo zły duch przeszedł by na takiego...» (w. Hutków, woj. Zamojskie, Arch. IHKM, № 1796). «Siedzi na strychu koło komina. Nie można go zobaczyć. Chyba że przeżuci się na zwierzę (kota, psa, kurę). Z domu, gdzie mieszka diabeł, nie można nic ukraść, bo on nie pozwala. Jeśli ktoś chce chować diabła, to nawet wyświęcenie domu nie pomaga (karmia go kaszą bez soli). Te złe duchy jak siedziały na strychu, to grzymały i hałasowały. Diabeł przeważnie siedzi na strychu koło komina. Chowają go tacy, co wierzą w zabobony. Diabła karmia kaszą gotowaną bez soli, bo z solą nie wolno mu jeść. U jednego gospodarza diabeł siekł w nocu sieczkę w stodole» [w. Uhrusk woj. Chełmskie, Arch. IHKM, № 1796]. [Православные имеют домашнего дьявола. Домашний дьявол шиплет женщин так, что вся в синяках ходит (с. Вырыки в-во Хелмске). Дьявол домашний может сидеть в каждом углу. Был невидимый, но иногда показывался людям в образе кота, собаки, барана. Дьявол домашний никогда не приходил до другой усадьбы. Опекал все хозяйство и следил, чтобы из хозяйства не убывало. Если кто-то заимствовал что-нибудь у хозяина, то дьявол кричал, если хозяин слишком много отдавал другому. Дьявол сам не переходил к другому. Хозяин, который имел дьявола домашнего, был грешником. Нельзя принимать от него исповеди, когда он умирает, а умирает он долго и тяжело. Он просит подать ему руку, но нельзя ему подавать, потому что в этом случае злой дух перейдет на того, кто подаст руку (с. Гуткув в-во Замойске). Сидит на чердаке около печной трубы. Его нельзя увидеть. Может обернуться животным (котом, собакой, курицей). Из дома, где живет дьявол, нельзя ничего украсть, потому что он не позволяет. Если кто хочет держать дьявола, то даже освещение дома не помогает (кормят его кашей без соли). Те злые духи, когда сидели на чердаке, то гремели и шумели. Дьявол чаще всего сидит на чердаке около трубы. Держат его те, кто верит в колдовство. Дьявола кормят кашей, сваренной без соли, потому что с солью он не может есть. У одного хозяина дьявол ночью рубил солому в хлеву (с. Угруск в-во Хелмске)].

Даже этих немногих примеров достаточно, чтобы увидеть типологическую разницу между двумя мифологическими образами, каждый из которых называется *домовым*. Очевидно, что на восточнославянской территории расположены по крайней мере два мифологических типа с разным набором признаков и функций, каждый из которых по-своему реализует «идею» домашнего персонажа. В первом случае это персонаж, имеющий статус хозяина, без которого невозможно нормальное существование любого хозяйства; во втором случае речь идет о персонаже-слуге, духе-обогастителе, который специально приобретается для обогащения (подробнее о духе-обогастителе см.: [Левкиевская 1996; 1999]). В рамках данной статьи мы остановимся преимущественно на тех функциях и признаках, которые образуют первый мифологический тип, приводя данные о втором в качестве сравнения.

Имя персонажа

Общим для всего исследуемого ареала является обозначение персонажа по месту его обитания в доме: дериваты от корня *дом-* типа *домовой/домовик* (арх., новгор., яросл., владим., брян., воронеж., курск., орл., рязан., калуж., тамбов., смолен.; витеб., гом., мин., гродн., брест.; черниг., сум., киев., харьк., полтав., житомир., ровен., волын.; люблин., белосток.). Лексемы *дворовой/дворовик, хлевник* и другие дериваты от корней *двор-, хлев-* известны только на русской территории (исключая территорию Средней Волги и юго-восточные области России, где представлены лексемы с корнем *дом-*) и на территории северо-восточной Белоруссии, где западной границей фиксации лексем с корнем *двор-* является Витебщина (арх., новгор., олонец., вологод., петербург., рус. население Эстонии, брян., орл., калуж., рязан., нижегород., смолен.; витеб.).

Лексемы с корнем *двор-* в одних случаях являются синонимами названий домового, в других обозначают самостоятельный персонаж, отличный от домового, обитающий во дворе или в хлеву, исключительная сфера деятельности которого — скот. Четкую картину распространения представлений о дворовом как самостоятельном персонаже получить трудно отчасти из-за некачественных записей, но в основном из-за того, что часто эта неясность заложена в самой традиции. Как видно на карте № 1, названия с корнем *двор-* как единственные обозначения домашнего персонажа известны на территории Северо-Запада России и в некоторых местах Рязанской обл. (олонец., шенкур. арх., вологод., псков., некоторые районы Смоленской и Тверской областей).

Гораздо чаще лексемы с корнями *дом-* и *двор-* употребляются параллельно как синонимы одного персонажа (каргопол. арх., костр., яросл., новгор., моск., калуж., воронеж., смолен., орл., брян., витеб.). Лишь в нескольких случаях в традиции *домовой* и *дворовой* четко различаются как самостоятельные персонажи (Заонежье, новгор., селижар. твер., мешов. калуж.).

Локализация лексем с корнем *двор-* на достаточно ограниченной территории северо-запада и центра русской традиции (ареал распространения на юго-востоке ограничен Рязанской обл., на юге — Орловской, на западе захватывает Витебскую обл., на севере — Олонекскую губ., на северо-востоке проходит по Шенкурскому р-ну Архангельской обл., Костромской и Ярославской областям) и их отсутствие на остальной восточнославянской территории заставляют думать, что появление названий типа *дворовой/дворовик* возникло достаточно поздно и, вероятнее всего, не без влияния угро-финского субстрата (ср. соответствующее деление на «хозяина» дома и «хозяина» хлева в угро-финской мифологии [Симонсуури 1991, с. 130–132]). Однако этот вывод не распространяется на разделение функций персонажа, связанных с двором и скотом, с одной стороны, и с домом и семьей, с другой — об этом мы будем говорить ниже.

В географии названий домового выделяется еще одна важная диалектная черта, разделяющая восточнославянскую территорию на три ареала (карта № 2) по типам словообразования в наименованиях домового. В данном случае фиксировались названия персонажа в текстах, где домовый выступает как объект описания, и не учитывались обращения к домовому, направленные на его задабривание, где персонаж является адресатом высказывания. На карте четко выделяются восточные территории Русского Севера (включая Каргопольский р-н Архангельской обл.) и Средней Волги, где наряду с нейтральными обозначениями персонажа типа *домовой* распространены диминутивы с суффиксами *ушк/юшк*, реже — *ейк*, *ушк*, *к*: *дедушко-домовеюшко* (пинез. арх.), *модовейко* (пинез. арх.), *хозяйнушко-господин* (холмогор. арх.), *хозяйнушко-батюшко* (каргопол. арх.), *доможирушко* (пинез., шенкур. арх.), *дворовушка* (вологод.), *дедушка-соседушка* (вологод.), *батамушка* (солевичег. вологод.), *доброхотушка* (кадник. вологод.), *хозяйнушко мохнатый* (пудож. олонец.), *соседушко-дворовой* (ветлуж. костр.), *домовитушко* (ветлуж. костр.), *лизунко* (варнов., костр.), *соседко* (вят.), *дедушка-хозяйин* (тамбов.), *домоведушка* (симбирск.), *сосед-соседушко* (нижегород.), *дедушка-добродеюшка* (нижегород.). Подобные имена характерны и для русской традиции за Уралом: *домовушка* (урал.), *соседко* (сибир.), *дедушко-братанушко* (екатерин.).

Второй словообразовательный тип характерен для Северо-Запада России (олонец., новгор., псков., твер., смолен., брян.; реже — моск., тул.), украинской и белорусской традиций. На этих территориях, наряду с нейтральными наименованиями типа *домовой*, *дворовой*, в основном представлена иная словообразовательная модель — с суффиксами *-ик/ник*: *дворовик* (пудож. олонец.), *жировик* (пудож., петрозав. олонец.), *запечник* (пудож. олонец.), *подпольник* (пудож. олонец.), *подпольник* (Терский берег), *дворяник* (р. Свирь), *дворовик* (псков.), а уменьшительные формы имен встречаются исключительно на диалектном стыке Каргополья, Вологодчины и Олонецкой губ. Данная диалектная черта связывает северо-западную русскую традицию с украинской и белорусской, где названия мифологических персонажей с суффиксом *-ик* являются доминирующими: *домовик/домовык* (черниг., киев., сум., ровен., житом., волин.; гом., витеб., брест.; ср. также названия западнославянских персонажей: пол. *topielnik*, *piekielnik*, чеш. *plivnik*, кашуб. *mótelnik* и др.). Стоит отметить, что аналогичным образом на Карпатах и в восточных областях Польши называют духа-обогатителя, домашнего слугу, которого приобретают те, кто желает нечистым путем нажить богатство. Ср. названия такого персонажа на польско-белорусском пограничье: *dotowik*, *dotowu*, *dotowu dziadek*, *dziaduszek domowy* [Baranowski 1974, s. 319–320]. Однако, несмотря на формальную идентичность русских и польских лексем, их следует признать омонимами, поскольку они обозначают типологически разные персонажи.

Для центральной и южной частей России, а также русско-украинского пограничья (сум., харьк.) характерны нейтральные названия типа *домовой*.

Отличительная особенность севернорусской традиции — существование ряда «полуотделившихся» от домового образов, состоящих фактически из какой-либо одной функции, обычно приписываемой домовому и по этой функции обозначаемых [Черепанова 1983, с. 24–25]: *гнеток*, *гнетеница*, *гнютеница*, *гнетко* (олонец.), *зажéник*, *жма*, *жмара* (олонец.), *памной* (яросл.), *лизун* (вологод.), *глумица* (вологод.), *пастень* (новгор., вологод.), *стеня* (яросл.), *поманиха* (печер. арх.). «Отпочкование» от основного образа происходит также и по месту обитания: *запечник*, *подпечник* (арх.), *подпечничник* (псков.). Однако эти персонажи не вполне самостоятельны, что хорошо видно из рассказов информантов, они как бы балансируют на грани между уже самостоятельным образом (и следовательно названием самостоятельного персонажа) и вариантом домового. Названия *подпечник*, *запечник* отмечены и на белорусской территории, но без географической приуроченности [Богданович 1895, с. 68], и поэтому не могут быть никак осмыслены.

Таким образом, уже на уровне лексики, обозначающей этот персонаж, отчетливо видны диалектные различия между востоком Русского Севера и Поволжьем, с одной стороны, и северо-западом России, демонстрирующим по этому признаку единство с украинско-белорусской традицией, с другой.

Антропоморфные ипостаси домового

Хорошо известно, что способность домового к перевоплощениям является его устойчивой характеристикой на всей территории распространения этого образа. В восточнославянских представлениях об облике домового важны несколько обстоятельств: а) основная черта внешнего вида домового — отсутствие постоянного облика, его почти универсальное оборотничество, способность показываться человеку кем угодно в зависимости от ситуации, его невидимость в нормальной, повседневной жизни: «Домовой... а ты хошь увидать его. Нет. Никогда и не увидишь. Вот когда из дому в дом переходишь повый... он переходить, А как он переходить, никто его не видит» [Савиново малояр. калуж., ПА]; б) появление перед человеком в одном из образов в маркированные моменты жизни: при переезде в новый дом, при появлении в хозяйстве новой скотины, в случае предвещения будущих событий в семье; в) наличие в описаниях нескольких образов, которые воспринимаются как наиболее устойчивые, релевантные для домового в данной традиции; г) наличие двух постоянных зооморфных ипостасей — ласки и ужа, с которыми домовый соотносится.

Образ домового, как и всякого полиморфного и полифункционального персонажа, строится на нескольких антиномиях: домовый не имеет постоянного облика / он имеет наиболее характерный облик; он невидим /

его можно видеть при определенных обстоятельствах; но самое трудное для осмысления противоречие — в одной и той же традиции домовый одновременно и антропоморфный персонаж — предок рода, и зооморфный (ласка или уж). Сразу нужно заметить, что самими носителями традиции это противоречие не замечается, для них естественно, что домовый одновременно и видим, и невидим, что он и человек, и ласка/уж. Проявление каждого из парных признаков можно сравнить с «мерцанием» — каждый из признаков актуализируется только в определенной группе мотивов и сюжетов. При смене сюжета один признак данной пары сменяется на другой. Например, группа мотивов, связанных с функцией предсказания будущего всегда соотносится или с антропоморфным образом домового, или с его ипостасью змеи, но никогда с образом ласки. А образ ласки как ипостаси домового всегда связан только с ее отношением к скоту и никогда не соотносится ни с домом в целом, ни с прогностической функцией.

Антропоморфный облик домового как старика или взрослого мужчины стабильно фиксируется в поверьях на большей части исследуемого ареала включая Вольнь (карта № 3). Исключение составляет Брестская область, где, по нашим данным, известны лишь зооморфные ипостаси домашнего персонажа. Обращают на себя внимание некоторые диалектные особенности распространения антропоморфного облика домового. Во-первых, в русской традиции, где «статус» персонажа с точки зрения носителей традиции весьма высок, домовый предстает в облике взрослого или пожилого человека. Лишь спорадически на русской территории и на востоке Белоруссии фиксируется образ домового как взрослого человечка маленького роста (пинег. арх., олопец., кадник. вологод., воронег., витеб., гом.). На территории украинско-белорусского Полесья начиная с Сумской области появляются представления о домовом как о маленьком мальчике, хлопчике, паньче (карта № 3) — этот образ характерен и для других полесских персонажей, в частности, черта и водяного [Левкиевская, Усачева 1996, с. 167], а на украинских Карпатах «хлопчик», «паньч» — постоянный облик домашнего духа-обогатителя типа *хованица*, *годованица* [Левкиевская 1999, с. 149], что заставляет вспомнить об одном из способов получения такого персонажа из выкидышей и мертворожденных детей [там же, с. 148], и в этом полесские поверья продолжают традицию карпатоукраинских и западнославянских описаний мифологических персонажей [Baranowski 1974, s. 319-320; Peřka 1987, s. 86], отличающуюся в этом плане от русской.

Во-вторых, важной диалектной деталью, помогающей решить проблему генезиса персонажа, а также тождественности этого мифологического образа в восточнославянском ареале, является облик персонажа в виде живого или умершего хозяина дома или старшего члена семьи (карта № 4), а также область распространения лексемы *хозяин* как названия домового (карта № 5). Представления о домовом как инкарнации предка рода, а также мифоло-

гическом двойнике хозяина семьи в прямом виде не так часто встречаются в текстах о домовом, но они надежно подтверждаются косвенными указаниями — обликом домового и одним из его имен — *хозяин*. Ареалы распространения представлений об облике домового как живого или умершего хозяина и его соответствующего названия почти полностью совпадают. Они достаточно равномерно охватывают всю русскую территорию, а на юго-западе ограничены русско-белорусским пограничьем и восточнорусскими областями. Западной границей распространения лексемы *хозяин* как наименования домового можно считать Житомирскую область (см. Приложение в конце книги, Вышевичи 5, 6).

Что касается фиксации этого названия в Брестской обл., здесь возможны два объяснения. Первое, более простое, связано с тем, что на западе Белоруссии, где исследуемый мифологический тип домового-«хозяина» неизвестен, домовый осознается как «русский» персонаж («Домовые приняты на востоке. Говорят, в России, если строят дом, чулку [полено] подбрасывают под пол, чтоб вин [домовой] прышол» — Приложение, Олуш 3), поэтому данное название является рефлексией информанта по поводу русского названия домового. Второе объяснение представляется более сложным, но и более перспективным. Оно строится на том убеждении, что Брестская область является восточной частью ареала распространения другого типа домашнего персонажа — духа-обогатителя, специально приобретаемого или выводимого человеком для приобретения богатства или выполнения услуг [Левкиевская 1996, с. 185-213, см. также ст. Д. Климовой в настоящем сборнике]. Такой персонаж может носить схожие названия: *gocnodar* (з.-укр.), *gospodářiček* (чеш.) и под. Поэтому в данном случае можно предположить омонимию, когда одним и тем же именем обозначаются типологически разные мифологические существа.

В-третьих, спорадически встречаются представления о женской ипостаси домового (не о жене домового, а именно о воплощении самого домового!) в том случае, если хозяйкой дома является женщина или в семье нет мужчин (кагопол. арх., пестов. новг., владим., тул., чучков. рязан.; ср. соответствующий финский мотив в: [Симонсуури 1991, с. 131]): «Вот если я вот живу здесь, хозяйка, женщина, так у меня и домовый — женщина. Где живут мужики, там домовые — мужики» [Тихманьга, каргопол. арх., ЭРС] или: «Домовой не показывается, а если показывается, то как хозяин или хозяйка. Какая хозяйка, такой и домовый» (пестов. новгор. [Черепанова 1996, с. 40]); «Хотя домовый и представляется обычно в образе старика, мужчины, но он может быть также и в образе женщины-старухи, если домохозяином является пожилая, не вышедшая замуж девушка» (владим. [Завойко 1914, с. 104]); «Домовище был в доме. Были одни бабы. Каков хозяин — таков и домовый» (чучков. рязан. [Лебедева 1996, с. 187]). В Каргополье мотив перевоплощения персонажа по половому признаку встре-

чается и в поверьях о лешем — леший показывается в образе мужчины, если в семье человека, перед которым он предстает, есть мужчины, и женщины, если в семье нет мужчин [Тихманьга, каргопол., арх., ЭРС].

Женская ипостась домового как устойчивый мотив характерна лишь для севернорусской традиции, на остальной территории, судя по нашим данным, подобная «эмансипация» не встречается (за исключением Тульской обл. [Лебедева 1997, с. 43], а в других сообщениях из тех же Владимирской и Рязанской областей говорится, что домовый «водится» только в тех домах, где есть хозяин мужчина (сасов. рязан. [Лебедева 1996, с. 187]), подчеркивается связь домового исключительно с мужчиной как главой рода: «только хозяину принадлежит право ухода за домовым, бабы его не касаются» (владим. [Добрынкин 1875, с. 106]).

Зооморфные ипостаси домового

Обратимся к зооморфным ипостасям персонажа. Воплощения домового в образе кошки, собаки, зайца и под. достаточно регулярно встречаются во всех ареалах традиции и не представляют интереса для диалектологии персонажа (подобные воплощения характерны для многих мифологических существ, в частности, лешего, водяного, ведьмы), они многократно описаны [см., в частности, Гура 1997, с. 228–229; Ушаков 1896, с. 152; Власова 1998, с. 141–142], поэтому на этих деталях в рамках данной статьи мы останавливаться не будем. Нет ничего необычного в том, что домовый, подобно большинству мифологических существ, может изменять свой облик в зависимости от обстоятельств (т. е. предполагается, что в одно и то же время он может принимать вид или человека, или кота, или собаки, или еще кого-то). Принципиальный интерес представляют устойчивые зооморфные ипостаси персонажа — ласка и змея. В этом случае предполагается, что домовый одновременно и постоянно существует как бы в двух параллельных ипостасях — он и человек (имеющий свой конкретный облик, семью, привычки), и животное, функции которого связаны исключительно со скотом. Ипостась персонажа принципиально отличается от форм его оборотничества прежде всего потому, что и ласка и уж воспринимаются не как одни из форм оборотничества домового, а как самостоятельные мифологизированные образы, в одних случаях имеющие статус домового, в других — признаваемые самостоятельными персонажами.

Образ домового в восточнославянском ареале основывается на антиномии, очевидной исследователю, но не замечаемой самими носителями традиции: домовый воспринимается как антропоморфный дух и как реальное животное, обитающее на дворе. Насколько важными для генезиса этого персонажа являются данные ипостаси, свидетельствует тот факт, что их распределение на восточнославянской территории дает устойчивую диалектную картину (карта № 6) даже с учетом недостаточной репрезентативности материала.

Мифологизация ласки и ее связь со скотом характерны для всей территории Русского Севера (пинез., мезен., каргопол. арх., кадуй. вологод., любыт. новгород., палк. псков., ловоз. мурман., лодейн. петербург.), периодически фиксируются в центральной России (твер., яросл., рязан., воронеж.), а также на всей территории Полесья, Минской и Гродненской обл. Белоруссии. В пределах этого ареала ласку можно считать «сквозным» персонажем. Исключение составляет территория вдоль линии Витебск — Смоленск — Москва — Калуга — Тула — Орел — Курск, а также поволжский регион, где, по нашим данным, эта ипостась отсутствует.

Однако статус ласки как ипостаси домового и ее соотношение с ипостасью змеи достаточно сложны. На Русском Севере граница распространения представлений о зооморфных ипостасях ласка/змея проходит по основной диалектной границе между восточной и западной группами севернорусских говоров (см. карту № 2), совпадая с границей распространения словообразовательных моделей *ушк-/юшк-* — *ик-/ник-* в названиях домового. В ареале распространения демунивативных названий типа *домовешушко* (восточная часть Русского Севера) единственной ипостасью персонажа является ласка. В ареале распространения названий типа *домовик* (западная часть Русского Севера) преобладающей ипостасью является змея/уж, хотя ласка также известна как сквозной персонаж, который в одних случаях выступает как ипостась домового (лодейн. петербург. [Черепанова 1983, с. 140]), в других — как самостоятельный «дворовой» персонаж, параллельный домовому (палк. псков. [Черепанова 1983, с. 140]).

Именованная змею/ужа *домовым* (*домовиком*) принято в западной части Полесья (Ровенщина, Волянь, Брестщина), где антропоморфный образ домового практически отсутствует (а ласка известна здесь как самостоятельный персонаж). Змея как параллельная ипостась антропоморфного образа спорадически встречается на территории Белоруссии (мин., гродн.), в восточном Полесье (гом., черниг.), в западных областях России (смолен., твер., брян.) и западной части Русского Севера [ср. аналогичные выводы в: Черепанова 1996, с. 134; Гура 1997, с. 307; Виноградова 1994, с. 301–302].

Кроме этих двух основных зооморфных вариантов персонажа в качестве ипостасей домового спорадически могут выступать лягушка/жаба, крыса, паук. Для центральных регионов России (моск., владим., тул., орл.) и Поволжья характерен антропоморфный облик домового (если верны имеющиеся в нашем распоряжении материалы).

Попытаемся понять, каким образом в части восточнославянской традиции могла возникнуть антиномия домовый = животное (ласка/змея). На наш взгляд, следует обратить внимание на две особенности.

Во-первых, мифологизированные образы ласки и змеи/ужа известны на всей (или на большей части) славянской территории. И везде, за исклю-

чением северо-востока Восточной Славии, они являются самостоятельными персонажами, не имеющими никакой антропоморфной ипостаси.

Во-вторых, и ласка, и уж наделяются рядом собственных функций и мотивов, не совпадающих друг с другом. Характерные действия ласки, известные на восточнославянской территории, связаны исключительно со скотом. Наиболее важная функция ласки — «сигнальная», заключающаяся в том, что ласка является «лакмусовой бумажкой», по которой определяется масть скота, а ее поведение по отношению к скоту сигнализирует о «правильном» или «неправильном» выборе его масти. При этом на всей территории Полесья и польского Подляшья маркированным является в основном вредоносное, «полтергейстное» (т.е. такое, при котором персонаж проявляет себя как «беспокойный дух», тревожащий и пугающий людей и животных) поведение ласки, свидетельствующее о «неправильно» выбранной масти (она гоняет, мучит и заезжает по ночам такой скот, запутывает гриву в колтуны), тогда как отношение к скоту «правильной» масти отмечено почти отсутствием действия — ласка не мучит таких животных, а заплетает им косы в гривах. Лишь в польском Подляшье и украинском Покутье существуют представления о ее активно положительном влиянии на скот и на все хозяйство в целом — она «приносит счастье» [Гура 1997, с. 228]. На остальной восточнославянской территории ласка не наделяется никакими общепатронажными функциями и не связана ни с домом, ни с членами семьи.

Что касается змеи (ужа), то это персонаж гораздо более «широкого профиля». Прежде всего, он воспринимается как инкарнация души предка и обладает общепатронажной функцией, которая распространяется на всю семью и хозяйство в целом, в том числе и на скот (материал по этому поводу собран в: [Гура 1997, с. 319]). При этом именно домашней змее приписывается одновременно и общепатронажная (она является воплощением «доли», счастья, богатства, «нормальности» течения жизни в доме), и прогностическая функция (появление змеи предвещает значимые события в жизни семьи, чаще всего смерть хозяина). Стоит заметить, что в образе змеи (ужа) маркированной является именно положительная функция (уж — домовый хозяин, его существование в доме необходимо для благополучия всей семьи, его обитание в хлеву обеспечивает молочность коров и вод скота и т.д.). При этом за домашней змеей «не числятся» «полтергейстные» действия, приписываемые ласке (она не гоняет скот, не заплетает и не спутывает гривы). Однако на западе Белоруссии уж может иметь статус духа-обогапителя, которого держат колдуны ради богатства [Радчицк стол. брест., ПА].

Закрепленность за образом ласки и змеи (ужа) разных и по большей части не совпадающих функций, а также функционирование этих образов как самостоятельных и не связанных ни друг с другом, ни с какими-либо антропоморфными двойниками на всей остальной славянской территории (за исключением упомянутого северо-восточного региона) заставляет

думать, что объединение этих образов и их функций под «эгидой» антропоморфного персонажа — есть результат достаточно позднего процесса «склеивания», конвергенции, универсализации мифологического образа, при котором самостоятельные функции собираются «под крышу» единого полифункционального мифологического персонажа с антропоморфной ипостасью. То, что процесс «приклеивания» зооморфных ипостасей к антропоморфному образу проходил сравнительно поздно, свидетельствует явная незавершенность этого процесса, неясность статуса ласки (змеи) для носителей традиции даже в пределах одного села.

С большой долей уверенности можно предположить, что источник «энергии», объединившей образы, самостоятельные на других территориях, следует искать в статусе домового, о чем будет сказано ниже — в главе о «полтергейстных» функциях.

Местопребывание персонажа

Такой признак, как местопребывание домового, также дает достаточно четкую диалектную картину. Обычно представления о постоянном местопребывании домового оказываются раздвоенными (впрочем, как и сам образ этого персонажа): оно связывается одновременно и с домом, и со двором (за исключением тех случаев, когда домовый и дворовый осмысляются как самостоятельные персонажи). Места обитания домового в доме соотносятся, как справедливо указывают все исследователи, с теми сакрально маркированными частями дома, где, по славянским верованиям, обитают души умерших родственников. Этот признак, наряду с представлениями о внешнем виде домового, является косвенным, но важным указанием на связь этого персонажа с культом предков. Среди наиболее характерных мест нахождения домового в доме выделяются: печь и пространство вокруг печи — запечь, подпечь, шесток, голбец, печная труба и под (арх., пудож. олонец., костр., владим., яросл., нижегород., тамбов., саратов., курск., тул., смолен., мин.); подполье (пинеж. арх., помор., вологод., пудож. олонец., новгород., костр., яросл., владим., смолен., черниг.); передний угол (тамбов.), порог (пошехон. яросл., тул.), нежилые части избы — клеть, подклеть (владим., тамбов.), чердак (тул., курск., саратов., смолен., черниг., харьк., сум., полтав., киев., житомир., волын., гом., брест.).

Таким образом, по данному признаку восточнославянская территория делится на два ареала (карта № 7): в русской традиции места обитания домового в пределах дома связаны преимущественно с запечьем, подпечьем, подполом и вообще нижней частью избы (ср. олонец. название домового *подпольник*, арх. *запечник*) и очень редко — с чердаком, потолком и верхней частью избы. Напротив, начиная с южнорусских областей и Смоленщины (как русско-белорусского пограничья) к западу — на территории

украинского и белорусского Полесья, где в большей степени проявляются «полтергейстные» свойства домового, местом его обитания в доме называют почти исключительно верхнюю часть — чердак, потолок. Эта деталь связывает Полесье с карпатоукраинским регионом и западнославянской традицией, где чердак и вообще — верхняя часть дома, согласно поверьям, являются местом пребывания духа-обогапителя типа *хованца*.

Во всей восточнославянской традиции местом обитания домового (иногда единственно возможным) является двор, хлев и вообще — место содержания скота. Единство этого локуса на всей восточнославянской территории объясняется главной (а иногда — почти единственной) функцией персонажа — его влиянием на скот. В ряде случаев особо подчеркивается, что домового обитает не в доме (ему там «не положено»), а именно во дворе (вологод., пересл.-залес. ярсл., [Иваницкий 1898, с. 69, Смирнов 1927, с. 56]). Иногда место обитания указывает на его особое расположение к тому или иному виду скотины, при этом чаще всего в центральных и южнорусских областях (ср. орловское название домового *хозяин лошадиный*, [Журавлев 1994, с. 61]), в белорусском и украинском Полесье отмечается его преимущественная связь с лошадьми, ср. поверье, что он обитает именно в лошадином хлеве [тул., рязан., Ушаков 1896, с. 150, старобел. харьк., Иванов В. 1898, с. 753], а если нет лошадей, перемещается на чердак или в сенной сарай [тул., Колчин 1996, с. 246]. Иногда этот мотив встречается и на Русском Севере: в Кадниковском у. Вологодской губ. именно конюшня считается местом обитания домового [Неуступов 1902, с. 4]. В севернорусских областях не менее важно его покровительство коровам и овцам, ср. поверье, что в хлеву домового сидит «около большой коровы» (р. Оять олонеч., [Хрушов 1869, с. 67]). Среди других мест усадьбы спорадически отмечаются рига, овин [курск., рязан., Ушаков 1896, с. 150], сенной сарай (ярсл., тул.), а также мусорники и дорожки (смолен., [Добровольский 1914, с. 327, 814]).

Статус домового (норма/аномалия)

Нормальность и необходимость существования в доме домового, а также его статус хозяина, осуществляющего общепатронажные и прогностические функции, можно считать главным «персонажеобразующим» признаком, доминантой домового как самостоятельного мифологического образа, своеобразной «лакмусовой бумажкой», мерилем тождественности вариантов персонажа. Замена его на противоположный (домовой — это плохо, аномалия, он есть не у всех, а только у колдунов) даже при наличии многих других релевантных характеристик (связь со скотом, существование в доме, необходимость его кормить) является свидетельством того, что перед нами типологически другой персонаж.

Из каких составляющих складывается статус домового? Во-первых, сюда относятся прямые указания в поверьях на необходимость его наличия в

доме, на невозможность существования хозяйства и семьи без домового или, напротив, подчеркивание нежелательности, опасности его обитания в доме, наличие его лишь у тех, кто занимается колдовством. Во-вторых, этот статус определяется суммой действий, направленных либо на то, чтобы обрести, сохранить, удержать у себя в доме домового, обеспечить ему наиболее «комфортное» существование, либо, напротив, нейтрализовать и изгнать его. В-третьих, о статусе домового свидетельствуют характеристики, очеловечивающие (внешний вид, наличие семьи, человеческие привычки) или демонологизирующие этот образ. Наконец, в-четвертых, играет роль доминирование в традиции либо общепатронажных, либо «полтергейстных» функций домового. Посмотрим, как перечисленные характеристики проявляются на восточнославянской территории.

Начнем с прямых указаний в текстах на необходимость или нежелательность наличия домового в хозяйстве. Убеждения типа «Домовой обязательно есть в каждом доме, без него и дом стоять не будет» [саратов., Померанцева 1975, с. 95], «Без домового не жить, не кормить» [Сура пинеж. арх., ПА], «Без домового — как без хозяина! Хозяином считался» [Тихманьга каргопол. арх., ЭРС], особенно сильные на Русском Севере, вполне характерны для всей русской территории, восточных частей Белоруссии (Витебская губ.), восточной Украины [харьк., сум., полтав., Иванов П. 1893, с. 31; Иванов В. 1898, с. 910–911; ПА]. Эти и подобные высказывания, рисующие образ домового как «доброе дедушки», столь часто цитировались в литературе о домовом, что приводить их в полном объеме едва ли есть необходимость. Для такого подхода к персонажу характерно представление о пребывании домового в доме не только как о жизненной норме, но и о том, что он наличествует и проявляет себя естественным образом, «сам по себе», без каких-либо специальных усилий со стороны хозяев.

В противоположность этому на восточнославянской территории существует и другое восприятие персонажа с таким же названием: домово́й — это зло, ненормальность, нечистая сила, появление которой в доме вредит человеку. Чаще всего подчеркивается, что подобный персонаж появляется в доме в результате действий недоброжелателей, что он «насылается» в дом подобно порче или же специально «заводится» самим хозяином дома с помощью колдовских приемов. На восточнославянской территории, как убедительно показала Л. Н. Виноградова [Виноградова 1994, с. 297], подобный статус домового отмечен в западных частях Полесья (Ровенщина, Брестщина, Волинь, польское Подлясье).

Однако такой взгляд на домового как на домашнего слугу, с которым нужно заключать специальный договор, чтобы он служил своему хозяину, спорадически отмечается уже на русской территории. В частности, согласно материалам из Шенкурского у. Архангельской губ. [Харитонов 1996, с. 133–139], отношения с домовым напоминают классические отношения

колдуна с чертом: с домовым заключают договор, занимают его бесполезной работой (заставляют вить веревки из песка, поставить дерево комлем вверх и пр.), а сами отношения часто кончаются жестоким наказанием человека за невыполненные условия договора: домовый сжигает избу, а своего хозяина доводит до самоубийства (ср. подобные действия духа-обогатителя — [Левкиевская 1996, с. 191]). Необходимость в «активизации» домового для того, чтобы он исполнял просьбы хозяина, отмечена в калужских материалах [мешов., Ляметри 1862, с. 34]. Подобные представления, в которых домовый фактически является синонимом черта, зафиксированы и в Купянском у. Харьковской губ., где они сосуществуют параллельно с «положительной» оценкой домового [Иванов П. 1893, с. 29, 41].

Восточное (гом., черниг.) и центральное Полесье (житом.) представляет собой довольно сложно организованную переходную зону, где один диалектный тип пересекается с другим. Отражением этой диалектной «чересполосицы» и двух взглядов на сущность домового является знаменитый диалог информанток из с. Симоничи [лельч. гом., ПА]: «Ў ко́жної хати доми́к е!» — «Не, ў хату свечо́ну ён не по́йде!» — «Ў ко́жної хати е!» — «Ў свечо́ну не по́йде». — «Он пога́ный ё́гый доми́к, они ў ко́жного е!» — «В моёй хате Бог живё́т!» — «И Бог живё, и доми́к живё...». Необходимо заметить, что ареал, в котором домовый признается необходимой нормой (карта № 8), вполне совпадает с ареалом распространения образа этого персонажа как хозяина дома (карта № 4) и его наименованием *хозяин*.

Вторым существенным фактором, формирующим статус домового, является сумма действий по отношению к персонажу, призванных в одном случае обеспечить и сохранить в доме домового, в другом — обезвредить и изгнать его. К числу действий первого типа, несомненно, относится обычай приглашать домового в новый дом (карта № 9), который характерен исключительно для русской традиции, а на русско-украинско-белорусском пограничье (гом., харьк. [Виноградова 1995, с. 146; Иванов П. 1893, с. 33]) существует под влиянием русской традиции. Многочисленные формы презывания домового в новый дом, а также формулы, сопровождающие этот ритуал, настолько широко известны, что подробно говорить о них в рамках данной статьи не имеет смысла (см., в частности, [Традиционная магия 1993, с. 19–24], а также архангельские тексты из Приложения).

Однако необходимо отметить особенности перевода домового в новый дом, фиксируемые на востоке Русского Севера. В Архангельской (особенно на Пинеге) и отчасти Вологодской обл. есть обычай «проситься» у домового при переходе в новый дом, равно как и при всех обстоятельствах, связанных с изменениями в хозяйстве (при уходе из дома, при вводе в хлев новокупленной скотины, при рождении нового члена семьи): «Когда покупаешь скотинку или родится кто, хоть бы и котята, надо... сказать: «Есть хозяин в дому, / Пусти нас пожить / На житье, на бытье, на подво-

рыще» (пинеж. арх. [Традиционная магия 1993, с. 33]) или: «Хозяин с хозяйской, / Пусти милого живота...» (белоз. вологод. [Традиционная магия 1993, с. 32]). При этом домовый осмысливается не просто как мифологический хозяин, «параллельный» хозяину-человеку, но вообще как единственный реальный хозяин дома, «большак», тогда как люди и животные в нем — постояльцы, которых он волен пустить пожить, а волен не пустить и прогнать. В описываемой микротрадиции сквозь образ домового-предка конкретного рода явственно проступает образ домового — хозяина данной постройки, не обязательно связанного с семьей, которая в ней живет. Показательно, что в этих областях нет принципиальной разницы между мифологическим хозяином жилого дома, в котором постоянно живет одна семья, и «хозяином» лесной охотничьей избушки, сторожки, сельхозконторы, служащих временным пристанищем для разных людей — у всех «хозяев» надо совершенно одинаково «проситься» на постой. При этом если в одних случаях соблюдения человеком «правильного поведения» вполне достаточно, чтобы «хозяин» к нему отнесся милостиво (женщина, ночующая в конторе, говорит «хозяину», явившемуся к ней в виде кота: «Я в ворота входила, разрешение просила переночевать, чего ты хочешь, не знаю», пинеж. арх. [Черепанова 1996, с. 46]), то в других случаях, если жильцы и «попросились», но не понравились «хозяину», он может «выжить» их из дома. В отличие от остального ареала, где известен мотив презывания домового в новый дом, только на указанной территории хозяин-человек не просто зовет домового в новое жилище, но и просит у него разрешения в этом доме поселиться: «А как входишь в новый дом, зовешь: „Дедушко-модовеюшко, пусти в новый дом жить...“» (пинеж. арх. [Черепанова 1996, с. 44]). Иногда даже считается, что первым в новый дом переходит сам домовый и только после этого в него могут вселяться люди, в частности, в одной из быличек говорится о семье, которая не выполнила этого условия: «Кто-то сказал: „Вы первая хозяйина пришли. Хозяин придет да будет Божий милости просить, а вы первая хозяйина!“ И их выкинуло» [шенкур. арх., Богатырев 1918, с. 55].

Подобный признак домового как хозяина любого строения, не обязательно жилого, проскальзываемый в верованиях восточной части севернорусской традиции, заставляет вспомнить соответствующие угро-финские поверья о духах различных строений (смолокурни, лесной избушки, у которых нужно «проситься» перед ночевкой [Симонсуури 1991, с. 134], а также географически и типологически более далекую параллель — балканские представления о *таласаме* — мифологическом покровителе постройки).

Гораздо реже и только на русской территории фиксировались действия, направленные на то, чтобы домовый в доме «не избывал». Заслуживает упоминания обычай закрывать заслонкой или ухватом печь, если кто-либо отправляется в дорогу [судогод. владим., Завойко 1914, с. 91], а также обычай зарывать под полом или передним углом дома горшок, из которого

обмывали умершего хозяина — «чтобы домовый не переводился» [там же]. Сюда относятся и действия, направленные на то, чтобы вернуть домового, если он по каким-либо причинам покинул дом, или обрести себе нового. Например, если домовый уходил из семьи, обиженный сквернословием и неправильным поведением, его возвращали, вынося на улицу покрытый скатертью стол с хлебом-солью и произнося соответствующую формулу (дмитр. моск. [Соловьев 1930, с. 179–180]). Известна попытка увести чужого домового вместе с купленной коровой и куском навоза, взятым со двора у продавца. Дело об украденном домовом разбиралось в сельсовете, после чего знахарь возвратил домового назад (яросл. [Смирнов 1927, с. 55]). На русской территории широко распространены также способы «наделения» домовым в тех случаях, когда женатый сын выделяется из семьи в самостоятельное хозяйство.

В мифологической традиции, для которой характерно «положительное» отношение к домовому, его наделяют особым статусом и среди самой нечистой силы. Признавая, что домовый все-таки принадлежит к потусторонней силе, его выделяют из общего ряда нечисти, приписывая ему некое промежуточное положение между потусторонними существами и человеком, свидетельством чему служит один из эпиграфов к данной статье. Считают, что домовый «от людей отстал, а к нечистой силе не пристал», что он не любит, когда его называют «чертом», что он, в отличие от нечистой силы, не только не боится ни креста, ни молитвы, но и выпрашивает у Бога для нового дома благодать, как в процитированной архангельской быличке. Показательно, что обращения к домовому часто называют молитвами, а в заговорах на выгон скота его имя соседствует с именем св. Георгия и других святых (в частности, каргопол. арх.). Обращают на себя внимание и устойчивые формулы, которыми описываются отношения человека и домового: «с домовым нужно жить в дружбе» (тул.), «домовой требует уважения и внимания, он нравный» (мещов. рязан.) и пр. Для русской традиции характерна система жертвоприношений, направленных на задабривание и умилостивление домового, а существующие формы оберегов и «карательных» мероприятий против домового-«буяна» имеют целью его исправление, а не изгнание.

Соотношение статуса в доме хозяина-человека и мифического хозяина (кто в доме больший хозяин — человек или домовый?) меняется от северо-востока исследуемого региона к юго-западу. На западе Русского Севера, в центральных и южных областях России существует почти не эксплицированный вербально, но хорошо осязаемый «паритет» между человеком и домовым — они оба равноправные «совладельцы» хозяйства, по отношению к которому у каждого есть свой круг обязанностей и свои возможности для их выполнения. Эта гармония «партнерства» нарушается, когда одна из сторон (чаще всего человек) начинает лезть в дела чужого

«ведомства» или отлынивает от выполнения своих обязанностей — тогда «обиженная» сторона начинает мстить, и требуются специальные меры, чтобы погасить конфликт. При этом домовый существует для человеческой семьи, а не семья для домового. При переходе в новый дом туда переселяются сначала люди, а потом они зовут домового (а если не позовут, он жалобно воет на пепелище или бродит вокруг нового жилья в ожидании, когда о нем вспомнят).

В противоположность описанным формам контактов с домовым другой тип отношения человека к домашнему персонажу предполагает совершенно иную оценку домового, согласно которой, он — черт, нечисть, злой дух, при этом такое отношение встречается уже в восточных областях Полесья, где оно сосуществует с «уважительным» отношением к домовому: «Это чорт. Нечыста сила прйдэ да бушэе в [хате] хто Богу не молицца. Я у то ўрэме жыла ў чужой хатцы... А она была порожня, та хатынка... Я знала, што это домоўйк там жыў. Жылі домоўйки, там, она пуста була... Тольки ўнн жыве ў такіх пўстках... а у доброй хаты он не жыве. Боицца» [Стодолічы лельч. гом., ПА]; «Дамавік — це страшнэ. Дамавік — людына, ходит по хате, по стэлі бэгае, вын страшный, не дай Бог его. Посвешчэние рабіли [когда дом построен], ...шоб домовика не було, нечэсты не було» [Олбин козлец. черниг., ПА]. В западных районах Полесья негативное отношение к присутствию домового усиливается, а сам персонаж, называемый таким именем, мыслится либо как ходячий покойник, либо как дух-обогадатель. Естественно, что в этом случае превалируют действия по изгнанию домового или, по крайней мере, по его обезвреживанию. Но представления о возможности изгнать и даже убить (!) домового, если он мешает и вредит человеку, прослеживаются уже в переходной диалектной полосе восточного Полесья: женщина, которой домовый после смерти ее матери не давал спать по ночам, поставила на него капкан, поймала, ободрала, а шкуру сдала в заготовительную контору за 25 рублей [Золотуха калинк. гом., ПА].

Переходной зоной между этими полярными типами отношения к домовому является восточное Полесье начиная с русско-белорусско-украинского пограничья. Диалектной границей, западнее которой термин *домовик* обозначает мифологический персонаж, отождествляемый с опасным, ходячим покойником, вредящим людям и хозяйству, является Житомирщина. На границе распространения образа домового-«хозяина» его статус почти полярен севернорусскому. Хотя домовый также признается хозяином (по крайней мере в заговорной формуле), но если его присутствие покажется неуместным хозяину-человеку, то человек может вежливо выпроводить домового из дома (мотив, совершенно немыслимый для Русского Севера, где домовый в случае неудовольствия может запросто выставить из дома семью или кого-то из домочадцев): «Кажуць, трэба вязаць шкоріночку (хлеба) дрэзась да солі насыпаць, да вылезці на чердак, да поло-

жйць на кро́квинку, да казаць: „Домовйк, домовйк, хозяйну мой, бери соль и хлеб и платок и иди с Богом!“ [Кишин олевск. житом., ПА]. Наиболее распространенное отношение к домовому в переходной диалектной зоне можно выразить формулой: домовый есть в каждом доме, но это не значит, что он там необходим.

Представления о происхождении домового

Подобные представления делятся на три группы — в первом случае домовый прямо или косвенно связывается с предками рода, т. е. «правильными» покойниками, в другом случае его соотносят с «заложными» покойниками, в третьем случае происхождение домового, как и остальных духов-покровителей различных локусов, связывают с легендами позднего происхождения о падших ангелах, которых Бог столкнул с неба [пореч. смолен., кадник. вологод., ЭО 1899/3, с. 173; мозыр. гом., ПА], или с утаенными детьми Ноя (Адама), которых Бог превратил в нечистую силу (пореч. смолен.). В этих легендах любопытно то, что в них домовый не только не выделяется из числа прочей нечистой силы — водяных, леших, полевых и др., но и по статусу отождествляется с нечистью (хотя на уровне конкретных поверий мы видим несколько иную картину). Сведения о происхождении домового имеются только на части исследуемого региона, что, вероятнее всего, объясняется недостаточной собранностью материала, а не реальным отсутствием подобных представлений в традиции.

Происхождение домового из умерших эксплицировано на уровне поверий в Архангельской, Владимирской, Смоленской, Тамбовской, Гомельской, Брестской, Ровенской, Житомирской областях. Однако, только в части случаев покойник, из которого происходит домовый, осмысливается как предок рода, как «правильный», «положительный» покойник: «Домовой — душа чья-то, отец, мать» [Тихманьга каргопол. арх., ЭРС]; «То дух таки божэстънъ, то нэживой» [Берестье ровен., ПА], «умершие в доме становятся домовыми этого дома» [смолен., Добровольский 1894, с. 372]. Чаще связь домового с родом выражается опосредованно — в виде представлений о его облике, схожем с обликом живого или умершего хозяина дома (арх., новгород., яросл., брян., смолен., тамбов., вят., калуж., курск.): «[Домовой] выглядел как самый старший человек в доме» [Меличкино малояр., калуж., ПА].

В других случаях подчеркивается «нечистая» природа такого покойника. В русской традиции нам известны три факта такого рода: это проклятые своими родителями люди (меленк. владим.), умершие без покаяния мужчины (пореч. смолен.), предки рода, проклятые Богом на известный срок (тамбов.). Что касается остальной русской территории, то этот мотив неизвестен в севернорусских верованиях: материалы, собранные на этой территории, достаточно репрезентативны, чтобы сделать такой вывод. Для

центрального и южного русских ареалов приходится осторожно констатировать недостаточность материала. На украинской и белорусской территории, начиная с восточных районов, домовый по своему происхождению сближается с ходячим покойником: «Это, вроди, той што памьёр ходить. Из моголак приходить» [Комаровичи гом., ПА]; «Домовйк — это умерши колдун, яки сорок дней ходиць...» [Хоромск брест., ПА]; «Которые покнчаюць самоубуйством, то воны, як помруць, то пока гэтые сорок дней не пройдуць, вонбй ходяць, тые домовики» [там же]. Начиная со Смоленщины, в одном и том же микроареале отношение к домовому может быть абсолютно полярным, например, считается, что домовые являются только достойным, хорошим людям и в то же время — что это черти, с которыми общаются только колдуны (пореч. смолен.); эта двойственность характерна для всего востока белорусского и украинского Полесья. При этом негативный взгляд на домового, отождествление его с нечистой силой встречается уже на востоке украинско-белорусской части Полесья, усиливаясь к западу: «Домовйк у кáждом селище должен быть... коли жь ты забиў домовика, то долю забьешь» [Дяковичи житк. гом., ПА], «Дамавик — это нячысцик, чорт ў красных сапожках, ў капелюши ходить...» [Комаровичи гом., ПА], «Да ета ж дамавой, ци лукавый — адно!» [Жаховичи, гом., ПА].

Обращает на себя внимание тот факт, что представления о домовом как «нечистом» покойнике спорадически встречаются уже на русской территории, далекой от русско-украинско-белорусского пограничья. Можно предположить, что сведений такого рода в центральных и юго-западных областях России должно быть больше.

Действия, функции и функциональные типы как единицы диалектной картины

При построении диалектной картины образа домового в части, касающейся функций, приписываемых этому персонажу, возникает вопрос: что должно быть единицей картографирования? Ответ вроде бы ясен: если мы признаем, что мифологический персонаж есть совокупность релевантных признаков (которые были рассмотрены выше) и функций, то объектом диалектологического анализа и единицей картографирования должна быть функция. В связи с этим встает еще один вопрос: а что понимать под функцией? Насколько нам известно, до сих пор не существует четкого определения тем терминам, которыми оперируют исследователи славянской мифологии, отсюда налицо приблизительность и неточность анализа мифологических образов. Обычно под функцией мифологического персонажа принято понимать приписываемое ему некое постоянное действие: гонять скот, заплетать гриву коню, давить человека по ночам, беспокоить шумом, появляться человеку, обменивать детей и под.

Однако такое определение функции приведет нас в тот же тупик, в котором невольно оказалась Э. В. Померанцева, сделавшая вывод о монолитности и неизменности образа домового на всем ареале его распространения. В самом деле, набор основных действий, приписываемых домовому, во многом одинаков на большей части восточнославянской территории: это и действия общепатронажного характера (домовый следит за порядком в семье, за хозяйством, наказывает домочадцев за неправильное поведение и под.), и его «полтергейстные» проявления (когда персонаж выступает в качестве «беспокойного» духа, беспричинно агрессивного по отношению к людям), а также связь со скотом, при котором домовый мучит нелюбимую скотину, заплетает гриву любимой — все эти акциональные ряды действительно прослеживаются на всем ареале распространения образа. Значит ли это, что мы должны поддержать вывод Э. В. Померанцевой относительно монолитности образа домового? В действительности же элементарное эмпирическое сравнение материалов из разных областей Восточной Славии позволяет без всякого картографирования почувствовать существенную разницу в представлениях об этом персонаже (ср., хотя бы тексты из Полесья и Архангельской обл., помещенные в Приложении). Очевидно, что термин «функция персонажа» не является синонимом термина «действие персонажа». Рассмотрим это на конкретных примерах.

Особенности диалектного членения мифологических функций домового заключаются в том, что одни и те же действия персонажа в разных ареалах наделяются разным смыслом, входя в разные функциональные ряды. Например, действие домового «давить человека» (карта № 10) может восприниматься как наказание домочадца, нарушившего нормы поведения (например, легшего спать на любимом месте домового, или не снявшего чулки перед сном, или спящего без рубашки и под., см., в частности, [Черепанова 1996, с. 41]), и таким образом являться реализацией патронажной функции персонажа. В другом случае это же действие может восприниматься как способ предвещения домовым каких-либо событий, на который следовало отреагировать стандартным образом (спросить: «К худу или к добру?»), в этом случае действие «давить человека» — проявление прогностической функции. Наконец, способность домового давить человека может ничем не мотивироваться, а входить в спектр его «полтергейстного» поведения как «беспокойного духа», т. е. обуславливаться внутренней сущностью персонажа как нечистой силы.

В связи с приведенным примером становится ясно, что для возможностей построения диалектной мифологической картины необходимо разделить понятия «действие мифологического персонажа» и «функция мифологического персонажа». Если под *действием* понимается приписываемая данному персонажу характерная для него способность совершать тот или иной поступок (давить человека, гонять по ночам скот и пр.), то под

функцией понимается такое действие, которое имеет конкретную прагматику, иллюкутивную цель, ради достижения которой персонаж совершает это действие. Если воспользоваться терминологией, выработанной теорией прагматики текста, можно сказать, что восточнославянский образ домового демонстрирует общность большинства *локуций*, которые в разных ареалах имеют различные иллюкутивные цели, что и определяет диалектную картину.

Таким образом, одно и то же действие в зависимости от иллюкутивной цели, обусловленной традицией, может быть реализацией разных функций, как в нашем примере с действием «давить человека», — патронажной (когда домовый давит человека в «воспитательных» целях), прогностической (если он этим оповещает человека о предстоящих событиях), «полтергейстной» (если он это делает, чтобы испугать, потревожить человека, проявляя этим свою демоническую природу).

В свою очередь несколько синонимичных, связанных одной общей иллюкутивной целью функций могут составлять более крупную единицу наподобие фонемы — функциональный тип, который реализует себя через эти конкретные функции. Например, в севернорусских областях прогностический функциональный тип реализуется в трех различных функциях: домовый давит, показывается человеку, издает звуки и шумы. В западных областях Полесья этому же функциональному типу принадлежит только одна функция — издавать звуки и шумы, тогда как действие «давить человека» в этой микротрадиции является реализацией «полтергейстной» функции персонажа и входит в «полтергейстный» функциональный тип, а действие «появляться человеку» редуцируется. Как видно из этого примера, действия, приписываемые мифологическому персонажу, меняют свой статус по отношению друг к другу: если в севернорусском образе домового действия «давить человека» и «издавать звуки и шумы» являются синонимами, то в западном Полесье они, если и не являются антонимами в прямом смысле, то все-таки разведены по разным прагматическим рядам.

Диалектная картина как всей восточнославянской мифологической системы, так и образа домового, в частности, создается тремя путями:

а) За счет того, что одно и то же мифологическое действие в разных ареалах может изменять свое значение и поэтому быть реализацией нескольких функций (а иногда действие и в одном регионе может одновременно иметь несколько различных значений, как, например, действие «давить человека» в севернорусском регионе является реализацией и патронажной, и прогностической, и «полтергейстной» функций).

б) За счет расширения числа функций внутри одного функционального типа, который «забирает» их из других функциональных типов. При этом другие функциональные типы сужают набор своих реализаций (или изменяют его при изменении иллюкутивных значений тех или иных действий). Таким образом, хотя данный функциональный тип и существует

постоянно на всей территории распространения персонажа, в разных географических точках он не равен самому себе, потому что его «наполненность» оказывается неодинаковой из-за разного набора функций, через которые он себя реализует в данном диалекте.

в) Наполненность функциональных типов происходит и за счет «наращивания» в разных микроареалах дополнительных функций и сюжетных линий. Например, «скотоводческий» функциональный тип домового в Полесье реализуется через ряд вредоносных функций по отношению к нелюбимым животным, тогда как его положительное отношение к любимой скотине достаточно индифферентно (вся его «любовь» проявляется в том, что он такую скотину не мучит, а заплетает ей гриву в косы). В русской традиции положительное отношение к любимой скотине начинает расширяться за счет появления дополнительных функций (домовой заботится о животном, гладит и чистит его, подгребают под морду овес, ворует для него дополнительный корм у других домовых и под.).

В результате можно говорить о том, что диалектная картина складывается не только за счет «приращения» одних функций и редукции других, но и за счет перераспределения функций между различными функциональными типами и изменения значений, которые приписываются тем или иным действиям персонажа на разных территориях.

«Полтергейстные» и общепатронажные функции

Эти две функции являются «персонажеобразующими», а их соотношение определяет статус домового наряду с признаком «норма/аномалия» и представлениями о происхождении домового. Можно сказать, что все диалектные варианты этого мифологического образа строятся на разнице «удельного веса» патронажных и «полтергейстных» свойств домового в каждом конкретном ареале. Реестр действий домового, которые могут восприниматься как «полтергейстные», и степень их реализованности в конкретных поверьях практически едины на всем восточнославянском ареале: домовый душит, давит, шиплет спящих людей, стаскивает их с кровати, сбрасывает с печи, не дает спать по ночам; беспокоит людей, неожиданно прикасаясь к ним или проявляя себя; пугает голосом или различными шумами, творит мелкие пакости, ворует, разбрасывая и портя вещи, передвигая мебель, поедая пищу; насыпает болезни, выживает людей из дому; проявляет агрессию по отношению к домашним животным и под. Количество рассказов о подобном поведении домового в восточной части Русского Севера (где отношение к домовому наиболее благоговейное) ничуть не меньше, чем в областях западного Полесья, где обитающий в доме персонаж воспринимается резко отрицательно. В этом смысле восточнославянская традиция обнаруживает полное единство (карта № 11).

Среди других действий, которые могут быть включены в «полтергейстную» функцию домового, наиболее значимым является его связь с прядением, реже — ткачеством. В разных частях славянского мира мотив прядения мифическим существом оставленной на ночь пряжи приписывается различным персонажам, в севернорусском ареале, в частности, он закреплен за кикиморой, марой, т. е. — женскими демонами, в Полесье связывается с русалкой, у западных славян соотносится с карликами или морой. Этот мотив применительно к домовому спорадически возникает в разных частях исследуемого ареала — как в тех, где известна кикимора (каргопол. арх.), так и там, где этот персонаж отсутствует (курск.).

Еще одним мотивом, заслуживающим внимания, является сожительство домового с женщинами, в том числе с хозяйкой дома (ср. характерное название домового *батюшко домовы снохач*), однако спорадичность фиксации данного мотива не дает возможности для картографирования. Представления о сексуальных домогательствах домового по отношению к женщинам известны в Каргопольском р-не Архангельской обл. (оберегом от этого считался ремень, надетый на голое тело); в Тамбовской обл. существуют представления о связи домового с молодыми солдатками. Дети от этой связи умирают прежде, чем их удастся окрестить, и живут за печкой [Звонков 1889, с. 66–67]. В Олонекской губ. (Пудожский у. и Терский берег) считали, что дочери, проклятые своими матерями, становятся женами подполяшника [Харузин 1889, с. 136]. В этом смысле домовая принимает на себя функцию мифологического любовника, которая у восточных славян закреплена или за летающим змеем, или за ходячим покойником, или за чертом.

Наконец, среди «полтергейстных» функций домового необходимо отметить его способность обменивать поворожденных детей — на украинских Карпатах эта функция связывается с женскими демонами типа поветрули или дикой бабы, у поляков — с богинкой или мамуной, у лужичан и на севере Польши — с карликами.

Рассмотренный материал показывает, что поведение, приписываемое домовому на всей территории распространения этого образа (в том числе и на северо-востоке региона), оказывается не только не менее враждебным и агрессивным по отношению к человеку в сравнении с другими демоническими персонажами, но и «вбирает» в себя такие вредоносные функции, которые в других ареалах связываются с иными персонажами: он пугает домочадцев шумом и стуком по ночам, подобно ходячему покойнику; он душит и давит человека, подобно морю; обменивает детей, подобно богинкам; прядет на оставленной прялке, подобно кикиморе или русалке; вступает в связь с женщиной, подобно ходячему покойнику. На этом участке мифологической системы, как и в случае с зооморфными ипостасями домового, которые были рассмотрены выше, происходит один и тот же процесс — соединение под именем одного персонажа функций,

которые в других ареалах существуют самостоятельно и закреплены за разными персонажами.

Диалектные различия в реализации «полтергейстной» функции касаются трех аспектов. Во-первых, часть из перечисленных действий, как об этом говорилось выше, в ряде ареалов имеет не «полтергейстный» смысл, а принадлежит прогностическому или даже общепатронажному функциональным рядам. Во-вторых, в северо-восточной части исследуемой территории общепатронажная функция домового расширяется за счет включения в нее ряда «положительных» действий домового, не существующих в ее юго-западной части (сюда входят осмотр хозяйства домовым, его способность защищать усадьбу от воров, совершать хозяйственные дела: возить воду, носить сено для скота и т.д.). Третий аспект связан с ответом на вопрос: что является тем «магнитом», который не только удерживает совершенно самостоятельные в других ареалах функции вокруг одного образа, но и позволяет этому образу иметь положительную оценку в глазах носителей традиции, несмотря на всю свою агрессию (не меньшую, чем у других демонов). Ответ на этот вопрос нам представляется достаточно очевидным: на северо-востоке восточнославянской традиции существует только одна специфическая черта, отсутствующая на остальной славянской территории, — это статус мифологического хозяина; именно он удерживает весьма разнородные функции и дает им «оправдание» с точки зрения носителей традиции: только хозяин имеет право поступать в собственном доме, как ему заблагорассудится, только его поступки (пусть и самые агрессивные) не могут быть подвергнуты обсуждению или осуждению, а должны сноситься со смирением и покорностью. Неудивительно поэтому, что как только по направлению к юго-западу восточнославянской территории «идея» хозяина ослабевает и редуцируется, так сразу же возрастает «нормальное» отношение к домовому как любому другому демону, который должен быть обезврежен и изгнан за пределы дома, а сам образ, теряя большинство своих функций, переходит в иной мифологический тип.

Именно статус хозяина «провоцирует» развитие на северо-востоке исследуемого ареала целого «букета» действий, расширяющих общепатронажную функцию домового и «уравновешивающих» его вредоносность. Домовой влияет на жизнь всего дома и домочадцев, а также на благополучие и здоровье скота. Эта тенденция (функции домового связаны с усадьбой в целом и судьбой всех домочадцев) особенно четко прослеживается в севернорусских областях. Обычай сообщать домовому как старшему в доме о рождении новых членов семьи, «представлять» ему новокупленную скотину, просить у него разрешения жить в новом доме, а также соотносительность состава семьи человека с семьей «хозяина» — все это свидетельствует об общепатронажных функциях персонажа, как и весьма развитый комплекс поверий о благотворном влиянии домового на скот.

Важный мотив, через который реализуется общепатронажная функция домового, — его статус нравственного арбитра, следящего не только за материальным состоянием хозяйства, но и за «моральным климатом» в семье. При этом часто подчеркивается, что соблюдение этических и этикетных норм в семье есть прямое условие поддержания домовым материального благополучия в хозяйстве. Наказание виновных также входит в сферу деятельности домового. Иногда оно осуществляется в прямом виде, например, домовый душит невестку, ведущую разгульную жизнь (обоян. курск. [Резанова 1902, с. 105]), избивает мужика, сквернословившего в хлеву (Приложение: Тихманьга 37), шумит ночью, мешая спать и пугая хозяйку, потому что она в нарушение запрета оставила нож на столе: «Начивала я у хатя адна, как есть... Задула свет, легла на печь и слышу: падашел ён к столу, узял со стола пожик — я, знать, забыла прибрать, ды тах-та ножиком: дзы-ынь! дзынь! А патом как шваркня ножик наземь. А я лежу — ни оторопь мне ни взял, ни што. Тольки думаю, што ш ета я ножик не прибрала? Утром устаю — ножик на зямли. А мне батюшка пакойник усигда гаворил: „Няставляй ножик на ночь на столе — грех“ (обоян. курск. [Резанова 1902, с. 107]). Часто домовый наказывает за проступки и нарушения предписаний, вымещая зло на хозяйстве и скоте. Например, если во время строительства дома рабочие сквернословили, домовый уходит оттуда, вызывая этим падеж скота в хозяйстве (дмитр. моск. [Соловьев 1930, с. 179]); в другом случае домовый забивает лошадь под ясли, если хозяин ругался матом, когда ее поил (Приложение: Тихманьга 59). В этих и многих других примерах все его действия (по существу «полтергейстные») воспринимаются как закономерная реакция духа «строгого, но справедливого» на неправильные поступки людей, т.е. как реализация его общепатронажной функции. Необходимо подчеркнуть, что в восточнославянской традиции нет такого ареала, где эти и подобные действия домового оценивались бы только позитивно, они сосуществуют с вредоносными действиями домового, «склеиваясь» с ними в единый мифологический образ благодаря статусу хозяина.

Семья домового

Статус хозяина, а следовательно и общепатронажная функция в русской традиции поддерживаются одним локальным, но ярким мотивом — «семейственностью» домового. Представления о семейной жизни домового достаточно четко локализованы севером, северо-западом и частью юго-западных областей России, а также восточной Белоруссией [Добровольский 1891, с. 90–91; ПА; Попов 1903, с. 17; Власова 1995, с. 125]. В Среднем Поволжье считается, что у домового есть семья, но его женой и сыном являются духи-опекуны других построек усадьбы — двора, бани [Нефедов 1877, с. 50]. На остальной восточнославянской территории семейный статус домового

никак не маркирован, а в материалах из Тамбовской и Тульской областей его «бессемейность» прямо подчеркивается в поверьях (карта № 12).

В наибольшей степени этот мотив развит на Русском Севере (арх., олонец., вологод., помор.), где обычно подчеркивается, что у домового не просто есть семья, но что сам ее состав в точности повторяет состав семьи человека, таким образом, у каждого члена человеческой семьи оказывается свой персональный «двойник»-домовой. Если в доме есть дети, то и у домового есть дети в том же количестве и того же пола, что и у человека, если в семье хозяин — мужчина, то и домового — мужчина, если в доме живут одни женщины, то и домового дух также имеет вид женщины. Жизнь семьи домового, согласно верованиям этого ареала, является полным повторением жизни крестьянина — домовые едят, пьют, рождаются, женятся, умирают. У них в семье, так же, как и в крестьянской, есть свои большак и большуха, которым подчиняются младшие члены. Этот мотив, встречающийся в быличках и поверьях, дублируется в заговорах, обращенных к домовому и его семье. В Новгородской обл. этот параллелизм может распространяться и на скот — считается, что у каждого животного есть свой домовый [Власова 1995, с. 127]. Данный мотив на остальной восточнославянской территории не фиксируется.

Мотив семейного «двойничества» имеет смысл сравнить с финно-угорскими верованиями о существовании домового, «охраняющего мужчин», и домового, «охраняющего женщин» [Богаевский 1890, с. 68], а также представлениями сарапульских вотяков о том, что во время поминального обеда каждый из присутствующих живых родственников находится под покровительством одного из умерших предков, т. е. за столом присутствует столько покойных родственников, сколько живых принимает участие в пиршестве [Харузин 1889, с. 136].

Отношение к скоту

Связь мифологического существа со скотом — постоянная функция, существующая на всей восточнославянской территории. Однако в разных частях восточнославянского ареала эта функция реализуется в разных формах и мотивах и приписывается типологически различным персонажам. Представления о некоем мифологическом существе, которое обитает в хлеву, связано со скотом, на который оно благотворно и негативно влияет, в той или иной степени отмечены во всех славянских традициях. С этой функцией могут соотноситься разные мифологические имена: *тата* (в.-пол.), *мара* (з.-бел.), *чорты* (з.-бел.), *домовик* (полес.), *домовой* (рус.). Конкретное содержание, которым наполняется эта функция в восточнославянском ареале, также весьма различно и может быть сведено к следующим схемам:

а) В хлеву существует злой персонаж (*черт, мара, ласка, домовик* и под.), который гоняет и мучает по ночам скот, спутывает гриву. Его поведение по отношению к скоту абсолютно вредоносно, извне ничем не мотивировано и объясняется исключительно внутренней сущностью самого мифологического персонажа, для которого мучение скота — основное (или единственное) действие, через которое он себя проявляет. Его наличие в хлеву признается патологией. От него необходимо извлечь скот, для чего активно применяются охранительные и отгонные средства (например, в хлеву вешают сороку). Подобная реализация рассматриваемой мифологической функции наиболее характерна для западных частей Полесья и польского Подляшья, хотя она не является редкостью и для восточного Полесья с его смешением разных диалектных типов. Ср.: «Если дамайк мучит корову ў хлеву, то шептухи его отшпечут — и он уйде з хливу» [Ручаевка гом. гом., ПА].

б) В хлеву существует персонаж (*домовик, ласка*), который гоняет и мучает по ночам скот, спутывает гриву тем животным, которых не любит, и благосклонно относится к другим (расчесывает и заплетает гриву, не мучает). Его отношение к скоту по большей части вредоносно и агрессивно. В одних случаях его любовь/нелюбовь ничем не мотивирована, в других — зависит от желательной для него масти скота. Его наличие в хлеву признается неприятной, но терпимой нормой. От него необходимо оградить скот с помощью профилактических и нейтрализующих средств. Такое представление характерно для центрального и восточного Полесья, восточной Украины (харьк.), южнорусских областей. Однако мотив беспричинной нелюбви и агрессии персонажа по отношению к скоту не так уж редок и на русской территории вплоть до территории Русского Севера. Ср.: «Купили тогда жеребенка, хороший, вороной был. Немного времени прошло, так он [дворовой] на двор не пустил, ударил по кресцам. Недолго любил, видно. Он как ударил, у него сразу зад и отнялся» (Мальшево, пестов., новгор. [Черепанова 1996, с. 46]); «Ворону вешали. Коли домовик не лобит коня, нэчь по нему катаетца. Тоді трэба ворону павесить ў хливу, шоб вин тья коня нэ трэгаў. Он нэчь ёдзе: як нэ лоби — збье кудины, нэ моно развэсти. Як лоби — то сплэте так гэрно, што нэ моно надивіцца» [Вышевичи радомышл. житом., ПА]; «Сороку [вешают в хлеву], штоб домовик корову шлокочэ, по спіне драпае, [чтобы] не шлокотал. Хто кожуха ўорочае да вешае. Як не по хлёву корова. Бувае, купиш корову красну не по хлёву, и бела не по хлёву. Кажэ, бувае ласици перелазить корову, шо и не ўстане. Якая ласица, такую треба худобу держать» [Стодоличч лельч. гом., ПА].

в) В хлеву обитает персонаж, чье воздействие на скот может быть как благотворным и необходимым для благополучного содержания скота, так и вредоносным по отношению к скоту. Скотина в хозяйстве может вестись или не вестись в зависимости от отношения к ней домового. Домовой лю-

бит скот, который приходится ему «по шерсти», «по масти», «по двору», что благоприятно сказывается на внешнем виде, здоровье таких животных: домовый подгребаёт им поближе корм и даже ворует его у чужих домовых, гладит и чистит любимых животных, расчесывает им гриву, заплетает ее в косички. Домовой не любит скот, который приходится «не по двору», мучит, бьет, гоняет по ночам нелюбимое животное, спутывает ему гриву в колтуны, в результате чего оно худеет, чахнет и погибает. Виновником нелюбви домового к тому или иному животному является сам хозяин: он или неправильно выбрал место для хлева, завел скот «не по масти», угодной домовому, или нарушил правила поведения (например, ругался во дворе матом, пришел в хлев в неурочное время и потревожил домового и под.). В подобных случаях предпринимаются меры, чтобы исправить совершенную человеком ошибку (нелюбимую лошадь продают, узнают мнение самого домового о том, какая масть ему угодна, в момент привода нового животного в хлев отдают его под покровительство домового, обращаясь к нему с просьбой «полюбить скотинушку», задабривают едой), а также используют обереги и усмирительные средства, направленные на «исправление» и «наказание» домового (в частности, мажут дегтем углы хлева, тычут вилами в нижние бревна двора, бьют по ним плеткой и под., полагая, что этим усмиряют домового). В наиболее полной форме этот комплекс мотивов, связанный со «скотоводческой» функцией, существует в севернорусской традиции, где обязанность человека «отчитываться» перед домовым за каждое свое действие, особенно связанное со скотом, возведено в норму. Однако эта схема вполне характерна для остальной русской территории, белорусско-русского пограничья и восточной Украины. Пусть и в менее гипертрофированном виде. Ср.: «Семья-то большая была — делиться надо. Нас свекровушка и поделила. Той невестке лошадь досталась, две овцы, а нам дали корову и жеребенка, стриган был. Да корова-то у нас в то же время и околела. Сама доила, да домовый скамеечкой треснул, а коровушка-то закачалась и упала. Я сама-то в глаза его не видела, а скамеечка прямо по корове. Корова закачалась, закачалась, я от нее токо отскокить успела, а она и упала. Не успели мы в новый дом хозяйина позвать, верно, и обиделся он» (Малышево, пестов., новгор. [Черпанова 1996, с. 44]).

г) Для центральных и южных русских областей, а также восточных частей Белоруссии, наряду с предыдущим комплексом «скотоводческих мотивов», в ряде случаев оказывается релевантна оппозиция свой/чужой домовый (карта № 13). В этом случае снимается логическое противоречие, заложенное в образе «доброего» домового, — если он такой «хороший», почему причиняет вред скоту? Положительное воздействие на скотину приписывается «своему» домовому, вредоносное — «чужому», «наброжему» или «насланному» домовому, которого специально напускают колдуны с целью навредить данному семейству.

Различие в реализации «скотоводческой» функции на восточнославянской территории заключается вовсе не в том, что в севернорусских поверьях домовый «добрый», а в западнополесских «злой». Как можно судить по имеющимся материалам, представлений об агрессивном отношении персонажа к скотине на северо-востоке исследуемой территории отнюдь не меньше, чем на юго-западе, а сама степень агрессивности домового и изощренность в мучении животных даже возрастает в русской традиции, нередко превращаясь в настоящую экзекуцию (домовой не просто гоняет скот до пены, чем обычно «ограничивается» его полесский «коллега», но заталкивает под ясли, бьет, лишает корма, ломает хребет, убивает, изводит самым мучительным образом). Поэтому с уверенностью можно сказать, что эта функция является единой для всей восточнославянской территории. Ее трансформация от юго-запада к северо-востоку заключается вовсе не в уменьшении степени вредоносности персонажа по отношению к скоту, а в параллельном нарастании «благотворной» части «скотоводческой» функции (домовой способствует воду скота, исполняет хозяйскую работу, кормит и чистит скот, защищает его от «наброжих» домовых и пр.), которая «уравновешивает» и психологически нивелирует вредоносность персонажа. В этом смысле значима разница в построении текстов о домовом в полесском и русском регионах. Если в русской традиции сообщение о персонаже очень часто начинается с обозначения его положительного отношения к скотине, а лишь потом упоминаются и вредоносные свойства, то в полесских текстах прежде всего подчеркиваются его отрицательные качества.

Трансформация «скотоводческой» функции непосредственно связана с изменением представлений о причине любви/нелюбви домового к скотине, которые по разному распределяются на исследуемой территории (см. карту № 14). Если на юго-западе традиции чаще всего агрессивное и вредоносное поведение персонажа не имеет (и не требует) никакого логического объяснения, а вытекает из его внутренних свойств как нечистой силы (которая и не может вести себя иначе), то уже начиная с территории Житомирщины и дальше на северо-восток распространяется чрезвычайно устойчивый мотив совпадения/несовпадения масти персонажа и масти скота, который подразумевает некую внутреннюю связь между скотом и обитающим рядом с ним мифологическим существом, когда гармоничное существование скота возможно в том случае, если он «совпадает» со своим мифологическим двойником. На русской территории этот мотив часто имеет и другой вариант, подразумевающий соотношение цвета волос (или бороды) хозяина и масти его скота (ср. также севернорусские представления о том, что лечить ребенка от порчи может та знахарка, которая «по крови» ребенку, т. е. цвет волос которой аналогичен цвету волос ребенка, иначе заговор не подействует).

По направлению к восточной части Русского Севера возрастают представления, согласно которым причина агрессии домового по отношению

к животному детерминирована неправильным поведением хозяина и домочадцев (нарушение ритуальных и моральных норм, запрета на матерную ругань в хлеву и во дворе, отсутствие положенных обращений к домовому и приношений в необходимых случаях, неправильный выбор скотины по цвету шерсти и пр.). Поэтому нелюбовь домового к скоту воспринимается как форма мести человеку за совершенные им ошибки.

Диалектное распределение на восточнославянской территории имеют и ответные действия человека на агрессивное поведение домового по отношению к скотине (карта № 15). Общей чертой для всей восточнославянской традиции являются «нейтрализующие», отпугивающие и «отвлекающие» меры (хлев окропляют святой водой, окуривают ладаном, смолой, травами, медвежьей шерстью, вешают «куриного бога», троицкие венки, зеркало, убитую ворону или сороку, медвежью голову, старые лапти, кожух, кладут освященные травы, зарывают череп козла или держат козла в хлеву и под.). Для русской традиции, русско-белорусского пограничья и восточных областей Украины (чернигов., харьк.) характерно стремление поменять масть скота (животное неугодной масти продают и покупают другое), при этом различными способами стараются выяснить, какая масть желательна (узнают мнение самого домового, спрятавшись ночью в хлеву; стараются увидеть домового в Страстной четверг или на Пасху; выясняют масть скота по масти кошки или живущей во дворе ласки и пр.). Самая западная фиксация этого мотива относится к территории Житомирщины (Радомышльский рн) — диалектной границы, где сосуществуют различные мифологические тенденции. «Карательные» действия по отношению к домовому (во дворе машут помелом, бьют по стенам новой плеткой, чертополохом, лутошкой, тычут вилами в нижние бревна хлева и под.) — характерный мотив русских поверий, так же как и задабривание домового с помощью жертвоприношений. На юго-западных территориях исследуемого ареала обычаем задабривать рассерженного домового жертвоприношением фиксируется все на той же Житомирщине, в западном Полесье мотив жертвоприношений домашнему мифологическому персонажу исчезает.

Прогностическая функция

Прогностическая функция домового входит в число «персонажеобразующих», а ее конкретные формы подвержены диалектным изменениям (карта № 16). Способность домового предвещать грядущие события в жизни семьи, выступать в качестве своеобразной родовой или персональной судьбы, отмечается во всем восточнославянском ареале, являясь одной из центральных и наиболее частотных функций персонажа во всей русской, восточноукраинской (харьк., черниг.), восточнобелорусской (витеб.) традициях, постепенно ослабевая к западным границам восточнославянского региона.

Основными формами предвещения являются:

а) различные звуки, издаваемые домовым (скрип, стон, стук, плач, шум, топот, хлопанье дверью и под.). Этот мотив является общим для всей восточнославянской территории. Однако обращает на себя внимание, что на исследуемой территории эти же самые действия персонажа могут и не иметь прогнозирующей семантики и восприниматься как проявление «полтергейстной» функции домового. Диалектные различия между ареалами заключаются лишь в степени «нагруженности» функции той или иной семантикой: на северо-востоке восточнославянского ареала любому «беспокоящему», в том числе и звуковому, проявлению домового носители традиции склонны приписывать некий глубинный провидческий смысл, наделять действия персонажа семантикой предвещения, хотя — в меньшей степени — могут объяснять эти же действия также и особенностями «характера» домового как «беспокойного духа», пугающего людей и делающего им мелкие пакости. Начиная уже с южнорусских областей к западу Полесья соотношение между смыслами, приписываемыми звуковому поведению домового, постепенно меняется: доля прогностической семантики в объяснении поведения домового уменьшается, зато возрастает его восприятие как «полтергейстного» существа.

б) Похожие смысловые метаморфозы происходят и с другим известным действием домового — способностью давить, душить, щипать человека по ночам, наваливаться на спящего. На карте № 10 видно, что данные действия домового известны на всей восточнославянской территории, но им приписывается разный смысл. На русской и восточноукраинской территории (включая Полтавскую обл.) данным действиям домового предписывают прогностическое значение, которое включено в устойчивый мотив, связанный с выяснением будущего (когда домовая давит, нужно произнести формулу «К добру или к худу?», и домовая даст знать, каких событий следует ожидать). Однако уже на Пинеге данным действиям персонажа, наряду с прогностическим значением, может приписываться и «полтергейстное» осмысление — домовая давит, потому что такова его сущность как персонажа. Если на русской и восточноукраинской территории прогностическое и «полтергейстное» значения данного действия сосуществуют, то, начиная с восточного Полесья, способность персонажа давить человека теряет свое прогностическое значение и осмысливается исключительно как отрицательное свойство «беспокойного духа».

в) Появление домового в облике человека или животного — третья форма, в которой выражается функция предвещения. Поскольку нормальной для повседневной жизни является невидимая ипостась домового, то его намеренное появление людям служит знаком каких-либо изменений в судьбе семьи, чаще всего надвигающегося несчастья, а иногда и смерти того, кому он покажется. Ареал распространения этого мотива охватывает русскую, восточнобелорусскую и восточноукраинскую территории.

Материал показывает, что, несмотря на диалектные различия в реализации прогностической функции домового на восточнославянской территории, существует мотив, объединяющий эту традицию. Речь идет о формуле «К добру или к худу?», с помощью которой вступают в контакт с домовым, когда он «вещует». Произнесение этой формулы стандартно употребляется независимо от конкретной формы предвещения домового (карта № 17) на территории от Архангельска до Бреста, являясь лишним свидетельством того, что единство восточнославянской мифологии реализуется не на уровне «крупноблочных» мифологических образований — персонажей, а на уровне суммы общих мотивов, сюжетов и ритуальных формул, которые «пронизывают» восточнославянскую традицию и связывают ее в единое целое.

Обратимся к тем вариантам прогностической функции домового, когда человек сам провоцирует контакт с персонажем, чтобы узнать будущее. Время, когда человек сам может узнать у домового сведения о благосостоянии семьи или желательной масти скота, обычно ограничено двумя сроками — Страстным четвергом (единично — Страстной пятницей) и Пасхой (карта № 18). В обоих случаях свечу, с которой стояли службу, следовало принести зажженной из церкви до дому и подняться на чердак (в единичном случае следовало распахнуть двери двора — шенкурск. арх., [Харитонов 1996, с. 133]) — в одном из углов или около печной трубы будет находиться домовый. Очевидно, в имеющихся у нас материалах имеются существенные лакуны в фиксации этого мотива, однако даже с учетом недостаточности материала видно, что этот мотив сосредоточен, в основном, в центральной части восточнославянского региона (исключение составляют лишь Шенкурский у. Архангельской обл. и Саратовская обл., находящиеся на периферии региона). Что касается разницы в датах (Пасха и Страстной четверг), то они не обнаруживают сколько-нибудь четкой диалектной картины, поскольку подобная приуроченность общения с домовым к важным датам православного календаря явно позднего происхождения.

С зажженной свечой поднимались на чердак обычно для того, чтобы узнать желательную масть скота (в этом случае следовало заметить цвет шерсти домового) или стремясь узнать о благосостоянии семьи в текущем году: тогда обращали внимание на степень мохнатости персонажа — если он предстанет обросшим шерстью, жизнь в семье будет богатой и благополучной, если голым — семью ожидает бедность. Маркированность признака голый (нагой) / мохнатый (одетый) для прогностической функции домового (карта № 19) характерна, в основном, для восточной Украины, русско-белорусского пограничья, периодически встречаясь к северо-востоку (моск., пинеж. арх.), однако с уверенностью можно сказать, что данная карта отражает не столько объективную картину распространения этого мотива, сколько недостаток материала.

На Русском Севере (олонец., пинеж. арх.) прогностические способности домового могли использоваться во время святочных девичьих гаданий о женихе (карта № 20).

В некоторых случаях подчеркивалось, что узнавать у домового судьбу может только тот, кто «знается» с домовыми. Таким образом, инициатива, проявленная самим человеком в общении с домовым, ставила этого человека в разряд знахарей и колдунов, имеющих дело с нечистой силой. В севернорусских областях во время Великой Отечественной войны женщины под руководством «знающей» старухи ходили в хлев спрашивать дворового, жив ли муж, находящийся на фронте: «Слышал, в войну тут ходили старухи, гадали про сыновей, про мужей во хлеве, говорят, отвечало... Вызывали, говорят, какие-то галали, которые знали, наверное, с домовыми...» [Тихманьга каргопол. арх., ЭРС], или: «Говорят, она-то [женщина, вызывавшая дворового] сама шоптала, говорила. Я вот от баб-то слыхала, у некоторых мужья погибли, что охота им [женам] узнать-то, вот она ходили, шоптала. Во двор ходила, во хлев, [и дворовой ей там говорил, кто жив, а кто нет]» [Тихманьга каргопол. арх., ЭРС]. Подобные представления известны и в Брянской обл. — там для того, чтобы узнать у домового нужные сведения, приглашали женщину, обладавшую знахарскими познаниями, и она сама беседовала с домовым [ПА].

Выводы

Несмотря на то, что настоящая статья не может претендовать на сколько-нибудь подробный и углубленный анализ диалектологии образа домового в восточнославянском ареале и изменений связанных с ним мифологических функций, а является скорее эскизной зарисовкой, позволяющей наметить основные тенденции в формировании этого образа и его диалектные границы, все же некоторые выводы из полученного материала уже можно сделать.

Во-первых, становится очевидным, что тезис о «простоте, монолитности и неделимости» образа домового, сделанный Э. В. Померанцевой, не выдерживает никакой критики и рассыпается при внимательном анализе любого из его фрагментов, начиная с имени и облика и кончая основными функциями. Следует признать, что этот мифологический персонаж есть результат сложных и, как нам представляется, довольно поздних конверсионных процессов, происходивших на северо-восточном участке славянской мифологической системы под воздействием некоторых мифологических «идей», заимствованных в угро-финской мифологии, прямому влиянию которой мы обязаны возникновением не только домового, но и других персонажей-«хозяев», определяющих «лицо» северо-восточной части славянской мифологии. Во-вторых, не менее очевидно, что следы проходившей конвергенции, в большей или меньшей степени существующие до сих пор, и определяют диалектную картину этого образа.

**ИСТОЧНИКИ, ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ
ПРИ СОСТАВЛЕНИИ КАРТ**

Архангельская обл.: Астахова 1928, с. 47-48; Балашов 1970, с. 68; Богатырев 1916, с. 56-57; Богатырев 1918, с. 55-56; Власова 1995, с. 125, 133, 136; Ефименко 1878, с. 157-169; Ефименко 1996, с. 162-169; ПА (с. Веркола, Лавела, Сура, Пинежский р-н); Карнаухова 1928, с. 81-83; СРНГ, 10, с. 315; 15, с. 101; Традиционная магия 1993, с. 20-24, 32-38; Харитонов 1848, с. 152; Харитонов 1996, с. 133-139; Цейтлин 1912, с. 158; Черепанова 1983 с. 20, 21, 23-26, 56, 58, 60-61; Черепанова 1996, с. 38-47; ЭРС (Тихманьга Каргопольский р-н).

Брестская обл.: Виноградова 1994, с. 297-298; ПА (с. Спорово Березовский р-н; Радчицк, Хоромск Столинский р-н, Олтуш Малоритский р-н).

Брянская обл.: ПА (с. Картушино Стародубский р-н; Радутино Трубчевский р-н; Семцы Почепский р-н; Челхов Климовский р-н).

Витебская обл.: Анимелле 1854, с. 255-256; Зеленин 1, с. 139-140, 142, Никифоровский 1907, с. 48-52.

Владимирская обл.: Бедов 1900, с. 601; Власова 1995, с. 125, 133; Добрынкин 1867, с. 67; Добрынкин 1875, с. 106; Завойко 1914, с. 91, 123; Зеленин 1, с. 163, 178; Померанцева 1972, с. 250, 254; Сахаров 2, 10; Традиционный 1972, с. 5.

Вологодская обл.: Белозерье 1997, с. 105-107; Власова 1995, с. 122, 132; Герасимов 1898, с. 130; Дилакторский 1899, с. 173; Журавлев 1994, с. 84; Зеленин 1, с. 200, 203, 219, 224-225, 263-264; Иваницкий 1898, с. 69; Иваницкий 1890, с. 122-123; Неуступов 1902, с. 4; Померанцева 1972, с. 244-246, 248-249, 252-253; Померанцева 1975, с. 95-96, 98-99; СРНГ 2, с. 140-141; 3, с. 130; 7, с. 301; 8, с. 80; 14, 336; Традиционная магия 1993, с. 19-24, 32-38; Черепанова 1983, с. 24, 58, 140; Черепанова 1996, с. 38-47.

Вольнская обл.: Кравченко 1911; ПА (с. Ветлы Любешовский р-н, Грабово, Забужье Любомльский р-н).

Воронежская обл.: Власова 1995, с. 126; Власова 1998, с. 143, 152; Малыхин 1853, с. 216; Раевский 1861, с. 191-192; Померанцева 1972, с. 244, 248, 251-252; Померанцева 1975, с. 96; Селиванов 1886, с. 101; СРНГ 8, с. 270.

Вятская обл.: Власова 1995, с. 135, 136; Вятский 1994, с. 14-15, 17; Зеленин 1901, с. 81.

Гомельская обл.: Виноградова 1994, с. 297-299, 300-301, 304, 307; ПА (с. Дяковичи Житковичский р-н, Жаховичи Мозырский р-н, Заспа Речицкий р-н, Золотуха Калинковичский р-н, Комаровичи Петриковичский р-н, Кочище Ельский р-н, Симоничи, Стодолича, Тонеж Лельчицкий р-н).

Гродненская обл.: Federowski 1, № 57-58, 753, 1136.

Житомирская обл.: ПА (с. Выступовичи Овручский р-н, Вышевичи Радомышльский р-н, Кишин Олевский р-н, Рясное Емельчинский р-н).

Казанская губ.: Богословский 1924, с. 79; Померанцева 1972, с. 245; СРНГ 3, с. 87.

Калужская обл.: Добровольский 1902, с. 209; Журавлев 1994, с. 83-84; Ляметри 1862, с. 33-34, Миненок 1999, с. 179-180, 182-183; ПА (с. Меличкино, Прудки, Савиново Малоярославского р-на, г. Малоярославец); Померанцева 1972, с. 246, 254; Померанцева 1975, с. 98; Попроцкий 1864, с. 156-157; Ушаков 1896, с. 150-156; Харузин 1892, с. 214-215.

Киевская обл.: ПА (Копачи Чернобыльский р-н).

Костромская обл.: Андроников П. 1902, с. 115, 117; Андроников В. 1909, с. 29; Журавлев 1994, с. 158, 161-164, 167-169, 173, 175, 181, 184, 187, 190, 194, 196-197, 199-200, 203, 207, 213; Завойко 1917, с. 40; Крживоблоцкий 1861, с. 519; Смирнов 1927, с. 63; 74; СРНГ 7, 331.

Курская обл.: Виноградова 1994, с. 297; Власова 1995, с. 132-133, 138; ПА (с. Бычки Дмитриевский р-н, Дурово Рыльский р-н, Поды Хомутовский р-н, Дичня Курчатовский р-н), Резанова 1902, с. 104-107; СРНГ 23, с. 35; Ушаков 1896, с. 150-152, 155-157.

Минская обл.: Гура 1997, с. 225, 232; Демидович 1896, с. 118-119; Ляцкий 1890, с. 31-33; Шейн 3, с. 486.

Московская обл.: Власова 1998, с. 149; Померанцева 1972, с. 245; Померанцева 1975, с. 97; Радченко 1929, с. 128; Соловьев 1930, с. 179-181.

Нижегородская губ.: А. М. 1859, с. 45-46, 53; Борисовский 1870, с. 211; Власова 1995, с. 126; Власова 1998, с. 145; Доброзраков 1853, с. 58-59; Можаровский 1893, с. 2-3; Нефелов 1877, с. 50-51; Померанцева 1975, с. 94.

Новгородская обл.: Богословский 1865, с. 283-284; Власова 1995, с. 122, 127, 131, 132, 133, 137, 138; Власова 1998, с. 144, 146, 149; Журавлев 1994, с. 84; Кедров 1865, с. 3, 5-8; Лебедева 1997, с. 47; Померанцева 1972, с. 245-246, 250; Померанцева 1975, с. 96, 98, 99; СРНГ 8, с. 122; Черепанова 1983, с. 24-25; Черепанова 1996, с. 38-47;

Олонецкая губ.: Барсов 1874, 89; Георгиевский 1889, с. 515-516; Георгиевский 1902, с. 59-60; Куликовский 1898, с. 18, 19; Рыбников 1910, с. 197; Харузин 1889, с. 135-137; Харузин 1894, с. 323-327; Хрушов 1869, с. 67; Черепанова 1983, с. 25, 58; Черепанова 1996, с. 41-42; Шайжин 1909, с. 221-223.

Орловская обл.: Будде 1904, с. 52, 54; Власова 1995, с. 122, 126, 133, 136; Журавлев 1994, с. 83; Иванов А. 1900, с. 86-88; Померанцева 1972, с. 246-248, 251, 253; Померанцева 1975, с. 99; Попов 1903, с. 17; Терещенко 6, с. 38; Трунов 1869, с. 20, 35.

Пермская обл.: СРНГ 20, 342.

Петербургская губ.: Черепанова 1983, с. 140

Полтавская обл.: Милорадович 1991, с. 181-182.

Псковская обл.: Лебедева 1997, с. 47; СРНГ, 7, с. 300; Черепанова 1983, с. 140.

Ровенская обл.: ПА (с. Берестье Дубровицкий р-н).

Рязанская обл.: Лебедева 1996, с. 187; Мансуров 1, с. 10, 12, 22, 36, 44; 2, с. 33; 3, с. 24; Ушаков 1896, с. 149-156; Шацкий (в печати).

Саратовская обл.: Власова 1995, с. 137; Власова 1998, с. 141; Минх 1890, с. 22-23; Померанцева 1972, с. 244, 251; Померанцева 1975, с. 95-96.

- Симбирская губ.:** Краткое описание 1862, № 46–47; Померанцева 1972, с. 244–245; Померанцева 1975, с. 96.
- Смоленская обл.:** Власова 1995, с. 132; Добровольский 1891, с. 90–91, 93, 212, 214, 231; Добровольский 1897, с. 371–372, 377–380; Добровольский 1898, с. 359–368; Добровольский 1914, с. 327, 814, 961, 963; Лебедева 1997, с. 24; Неверович 1859, с. 128; Померанцева 1972, с. 243, 245, 247; Померанцева 1975, с. 94, 99; Ушаков 1896, с. 149, 151, 154, 155, 156; Цебриков 1862, с. 265; Шейн II, с. 524.
- Сумская обл.:** ПА (с. Дунаец Глуховский р-н, Жихово Середино-Будский р-н).
- Тамбовская обл.:** Бондаренко 1890, с. 116–117; Власова 1995, с. 137; Звонков 1889, с. 76–77; Звонков 1889а, с. 33; Очерки 1861, с. 376.
- Тверская обл.:** Власова 1995, с. 136; Лебедев 1853, с. 216; СРНГ 19, с. 170; Материалы ГСГ (с. Гниловка Селижаровский р-на, зап. М. Н. Толстой).
- Тульская обл.:** Власова 1995, с. 126–127, 133, 136, 137; Грушевский 1860, с. 139; Колчин 1996, с. 246–252; Лебедева 1997, с. 43–44; Сахаров 2, с. 3, 8, 14; Ушаков 1896, с. 150–151, 153, 155.
- Харьковская обл.:** Иванов В. 1898, с. 83, 113, 184, 296–297, 300, 302, 462, 541, 582, 753, 910–911; Иванов П. 1893, с. 29–41.
- Черниговская обл.:** Гринченко 1897, с. 87–89; Кравченко 1911, с. 20; ПА (с. Днепровское Черниговский р-н, Дягова Менский р-н, В. Вель, Злеев, Ст. Ярловичи Репкинский р-н, Мошечка Городнянский р-н, Олбин Козелецкий р-н).
- Эстляндская губ. (русское население):** Черепанова 1983, с. 24–25, 140.
- Ярославская обл.:** Балов 1901, с. 83–85; Балов 1898, с. 84–85; Власова 1995, с. 135; Костоловский 1901, с. 132–138; Костоловский 1916, с. 038; Преображенский 1853, с. 166; Сахаров 2, 65; Смирнов 1927, II, 55–57, 75.

ЛИТЕРАТУРА

- А. М. 1859 — А. М. О предрассудках в Нижегородской губернии // Русский педагогический вестник, 1859, № 5.
- Андроников В. 1909 — В. А. Андроников. Страничка из истории народно-бытовой медицины // Труды III-го областного историко-археологического съезда в г. Владимире. Владимир, 1909.
- Андроников П. 1902 — П. И. Андроников. О материалах по этнографии Костромского края, собранных местной уездной комиссией // Труды Ярославского областного археологического съезда. М., 1902.
- Аппмелле 1854 — Н. Аппмелле. Быт белорусских крестьян // ЭС, 1854, т. 2.
- Астахова 1928 — А. М. Астахова. Заговорное искусство на Пинеге // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1928, ч. 2.
- Афанасьев 1850 — А. Н. Афанасьев. Дедушка-домовой // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Н. Калачовым. М., 1850, кн. I.
- Балашов 1970 — Д. М. Балашов. Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970.

- Балов 1898, 1901 — А. Балов, С. Дерунов, Я. Ильинский. Очерки Пошехонья // ЭО, 1898, № 4; 1901, № 4.
- Барсов 1874 — Е. В. Барсов. Северные сказания о лембоих и удельниках // ИОЛЕАЭ, 1874, т. 13, кн. 3.
- Бедов 1900 — Е. Ф. Бедов. Домовой // ЖС, 1900, вып. 4.
- Белозерье 1997 — И. А. Морозов, И. С. Слепцова, Е. Б. Островский, С. Н. Смольников, Е. А. Милюхина. Духовная культура северного Белозерья. М., 1997.
- Богаевский 1890 — П. М. Богаевский. Очерки религиозных представлений вотяков // ЭО, 1890, № 4.
- Богатырев 1916 — П. Г. Богатырев. Несколько легенд Шенкурского уезда Архангельской губернии // ЖС, 1916, вып. 4.
- Богатырев 1918 — П. Г. Богатырев. Верования великоруссов Шенкурского уезда Архангельской губернии // ЭО, 1916, № 3–4. (Выход в свет — 1918 г.)
- Богданович 1895 — А. Е. Богданович. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Богословский 1865 — Н. Богословский. Поверья и предрассудки // Новгородский сборник. Новгород, 1865, вып. 1.
- Богословский 1924 — П. С. Богословский. Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924, вып. 1.
- Бондаренко 1890 — В. Бондаренко. Поверья крестьян Тамбовской губ. // ЖС, 1890, вып. 1.
- Борисовский 1870 — А. Борисовский. Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского у. // Нижегородский сборник. Нижний Новгород, 1870, т. 3.
- Будде 1904 — Е. Ф. Будде. О говорах Тульской и Орловской губерний // Сб. ОРЯС, 1904, т. 76, вып. 3.
- Виноградова 1994 — Л. Н. Виноградова. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу: поверья о домовом // Проблемы сучасної ареології. Київ, 1994.
- Виноградова 1995 — Л. Н. Виноградова. Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор. М., 1995.
- Власова 1995 — М. Н. Власова. Новая Абевега русских суеверий. СПб., 1995.
- Власова 1998 — М. Н. Власова. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Вятский 1994 — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- Георгиевский 1889 — М. Георгиевский. Святки в деревнях Олонецкой губернии и различные гадания // Олонецкие губернские ведомости. 1889, № 46, 48.
- Георгиевский 1902 — А. Георгиевский. Народная демонология // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1902, вып. 4.
- Герасимов 1898 — М. К. Герасимов. Из преданий и поверий Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО, 1898, № 4.
- Гринченко 1897 — Б. Д. Гринченко. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях Чернигов, 1897, вып. 2.
- Грушевский 1860 — С. Грушевский. Остатки язычества в нашем простом народе // Руководство для сельских пастырей. 1860, т. 3, № 41. [Псевдоним расшифрован по: Масанов I, с. 281.]
- Гура 1997 — А. В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

- Даль 1880 — *В. И. Даль*. О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа. СПб.; М., 1880.
- Демидович 1896 — *П. П. Демидович*. Из области верований и сказаний белорусов // ЭО, 1896, № 1.
- Дилакторский 1899 — *П. Дилакторский*. Свадебные обычаи и песни в Тотемском уезде Вологодской губернии // ЭО, 1899, № 3.
- Добровольский 1891 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский этнографический сборник. СПб.; М., 1891, т. 1.
- Добровольский 1894 — *В. Н. Добровольский*. Народные сказания о самоубийцах // ЖС, 1894, № 2.
- Добровольский 1897, 1898 — *В. Н. Добровольский*. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями // ЖС, 1897, вып. 3-4; 1898, вып. 3-4.
- Добровольский 1902 — *В. Н. Добровольский*. Некоторые поверья, песни и обряды Орловской и Калужской губ. // ЖС, 1902, вып. 2.
- Добровольский 1914 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Доброзраков 1853 — *Т. А. Доброзраков*. Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукояновского уезда // ЭС, 1853, т. 1.
- Добрынкин 1867 — *Н. Г. Добрынкин*. Село Чаодаево Муромского уезда // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Владимир, 1867, вып. 7.
- Добрынкин 1875 — *Н. Г. Добрынкин*. Жизнь, нравы и обычаи крестьян в Меленковском уезде // Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. Владимир, 1876, т. 1, вып. 1.
- Ефименко 1878 — *П. С. Ефименко*. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // ИОЛЕАЭ. Труды этнографического отдела, 1878, кн. 5, вып. 2.
- Ефименко 1996 — *П. С. Ефименко*. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // *В. И. Даль*. О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа. СПб., 1996. (Первое издание: ИОЛЕАЭ. Труды этнографического отдела, 1877, кн. 5, вып. 1.)
- Журавлев 1994 — *А. Ф. Журавлев*. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Завойко 1914 — *Г. И. Завойко*. Верования, обычаи и обряды великороссов Владимирской губернии // ЭО, 1914, № 3-4.
- Завойко 1917 — *Г. И. Завойко*. В Костромских лесах по Ветлуге-реке. (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914-1916 гг.) // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1917, вып. 8.
- Звонков 1889 — *А. П. Звонков*. Очерк верований крестьян Елатомского у. Тамбовской губ. // ЭО, 1889, № 2.
- Звонков 1889а — *А. П. Звонков*. Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ. // ИОЛЕАЭ. Труды этнографического отдела, 1889, т. 61.
- Зеленин 1-3 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива ИРГО. Пг., 1914-1916, т. 1-3.

- Иваницкий 1890 — *Н. А. Иваницкий*. Материалы по этнографии Вологодской губернии // ИОЛЕАЭ, 1890, вып. 1.
- Иваницкий 1898 — *Н. А. Иваницкий*. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь, деятельность // ЖС, 1898, вып. 1.
- Иванов А. 1900 — *А. И. Иванов*. Верования крестьян Орловской губернии // ЭО, 1900, № 4.
- Иванов В. 1898 — Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. Харьков, 1898, т. 1.
- Иванов П. 1893 — *П. В. Иванов*. Народные рассказы о домовых, леших, водяных, русалках // СХИФО, 1893, т. 5, вып. 1.
- Карнаухова 1928 — *И. В. Карнаухова*. Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1928, ч. 2.
- Карнаухова 1934 — *И. В. Карнаухова*. Сказки Северного края. М.: Л., 1934.
- Кедров 1865 — *П. Кедров*. Народный взгляд на уход за рогатым скотом в Новгородском крае. Этнографический очерк. // Новгородский сборник. Новгород, 1865, вып. 3.
- Колчин 1996 — *А. Колчин*. Верования крестьян Тульской губернии // *В. И. Даль*. О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа. СПб., 1996. (Первое издание — ЭО, 1899, № 3).
- Костоловский 1901 — *И. В. Костоловский*. Некоторые обряды, приметы и поверья крестьян Еремейцевской волости, Рыбинского уезда Ярославской губернии // ЭО, 1901, № 3.
- Костоловский 1916 — *И. В. Костоловский*. Народные поверья жителей Ярославского края // ЖС, 1916, вып. 2-3.
- Кравченко 1911 — *В. Г. Кравченко*. Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. Житомир, 1911, вып. 5.
- Краткое описание 1862 — Краткое описание занятий, некоторых обычаев, образа жизни, одежды, поговорок и пословиц с. Тушны Симбирского у. // Симбирские губернские ведомости, 1862, № 46-47.
- Крживоблоцкий 1861 — *Я. С. Крживоблоцкий*. Материалы для географии и статистики России. Костромская губ. СПб., 1861.
- Куликовский 1898 — *Г. И. Куликовский*. Словарь областного Олонечского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
- Лебедев 1853 — *И. Лебедев*. Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда // ЭС, 1853, т. 1.
- Лебедева 1996 — *Н. И. Лебедева*. Духовная культура рязанских крестьян. Полевые материалы 1923-1965 годов // Рязанский этнографический вестник. Этнография и фольклор Рязанского края. Материалы Российской научной конференции к 100-летию со дня рождения Н. И. Лебедевой (1-ые Лебедевские чтения. 6-8 декабря 1994 г.). Рязань, 1996.
- Лебедева 1997 — *Н. И. Лебедева*. Этнологические материалы // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1997.
- Левкиевская 1996 — *Е. Е. Левкиевская*. Славянские представления о способах коммуникации *между тем и этим* светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

- Левкиевская 1999 — *Е. Е. Левкиевская*. Дух-обогадатель // СД 2.
- Левкиевская, Усачева 1996 — *Е. Е. Левкиевская, В. В. Усачева*. Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор. М., 1996.
- Ляметри 1862 — *П. Ляметри*. Некоторые черты из крестьянского быта в Мещовском уезде // Экономист. 1862, № 7-8.
- Ляцкий 1890 — *Е. А. Ляцкий*. Представления белоруса о нечистой силе // ЭО, 1890, № 4.
- Максимов 1903 — *С. В. Максимов*. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Малыхин 1853 — *П. Малыхин*. Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда // ЭС, 1853, т. 1.
- Мансуров 1-4 — *А. А. Мансуров*. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928-1930, вып. 1-4.
- Масанов 1 — *И. Ф. Масанов*. Словарь псевдонимов русских писателей и общественных деятелей. М., 1956, т. 1.
- Материалы ГСГ — Материалы диалектологических экспедиций группы славянского глоттогенеза Института славяноведения РАН.
- Милорадович 1991 — *В. П. Милорадович*. Жит'є-быт'є лубенського крест'янина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Миненок 1999 — *Е. Миненок*. Мифологические рассказы из уст «очевидцев» // Калужский край. Козелецкий район. Этнографические очерки. М., 1999.
- Минх 1890 — *А. Н. Минх*. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861-1888 гг. // Записки ИРГО по отделению этнографии, 1890, т. 19, вып. 2.
- Можаровский 1893 — *А. Можаровский*. Село Гагино Сергачского уезда // Нижегородские губернские ведомости, 1893, № 28. Часть неофициальная.
- Неверович 1859 — *В. Неверович*. О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // Памятная книжка Смоленской губернии на 1859 г. Смоленск, 1859.
- Неуступов 1902 — *А. Д. Неуступов*. Верования крестьян Шапшенской волости Кадниковского уезда // ЭО, 1902, вып. 4.
- Нефедов 1877 — *Ф. Д. Нефедов*. Этнографические наблюдения на пути по Волге и ее притокам // ИОЛЕАЭ, 1877, т. 28.
- Никифоровский 1907 — *П. Я. Никифоровский*. Нечистотики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
- Очерки 1861 — Очерки поверий, обрядов, примет и гаданий в Воронежской губернии // Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861, вып. 1.
- Померанцева 1972 — *Э. В. Померанцева*. Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1972.
- Померанцева 1975 — *Э. В. Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Попов 1903 — *Г. Попов*. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.
- Попроцкий 1864 — *М. Попроцкий*. Материалы для географии и статистики России. Калужская губерния. СПб., 1864, ч. 2.
- Преображенский 1853 — *А. Преображенский*. Приход Станиловский на Сити Ярославской губ. Моложского у. // ЭС, 1853, т. 1.

- Радченко 1929 — *Е. С. Радченко*. Село Бужарово Воскресенского района Московской округа (монографическое описание деревни) // Труды Общества изучения Московской области. М., 1929, вып. 3.
- Раевский 1861 — *А. Раевский*. Некоторые малороссийские поверья // Воронежская беседа на 1861 г. СПб., 1861.
- Резанова 1902 — *Е. И. Резанова*. Материалы по этнографии Курской губернии // Курский сборник. Курск, 1902, вып. 3.
- Рыбников 1910 — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1910, т. 3.
- Сахаров, 2 — *И. П. Сахаров*. Сказания русского народа. СПб., 1841, т. 2.
- Селиванов 1886 — *А. И. Селиванов*. Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник. Воронеж, 1886, т. 2.
- Симонсуури 1991 — *Л. Симонсуури*. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Смирнов 1927 — *М. И. Смирнов*. Старый быт и хозяйство Переславль-Залесской деревни // Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Переславль-Залесский, 1927, вып. 1.
- Соколов 1906 — Воспоминания и автобиография одесского протонеря Николая Ивановича Соколова // Киевская Старина, 1906, № 2-3.
- Соловьев 1930 — *К. А. Соловьев*. Жилище крестьян Дмитровского края // Труды Музея Дмитровского края. Дмитров, 1930.
- Терещенко 6 — *А. Терещенко*. Быт русского народа. СПб., 1848, т. 6.
- Токарев 1957 — *С. Токарев*. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957.
- Традиционная магия 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993.
- Традиционный 1972 — Традиционный фольклор Владимирской деревни. М., 1972.
- Трунов 1869 — *А. П. Трунов*. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб., 1869, т. 2.
- Ушаков 1896 — *Д. Ушаков*. Материалы по народным верованиям великоруссов // ЭО, 1896, № 2-3.
- Харитонов 1996 — *А. Харитонов*. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // В. И. Даль. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996. Первое издание: Отечественные записки. СПб., 1848, т. 57.
- Харузин 1889 — *Н. Харузин*. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского у. Олонецкой губ. // ИОЛЕАЭ, 1889, т. 61, кн. 9.
- Харузин 1892 — *Н. Харузин*. К вопросу о религиозных воззрениях крестьян Калужской губернии // ЭО, 1892, № 2-3.
- Харузин 1894 — *Н. Н. Харузин*. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894, вып. 3.
- Хрущов 1869 — *И. П. Хрущов*. Заметки о русских жителях берегов реки Ояти // Записки ИРГО по отделению этнографии, 1869, т. 2.
- Цебриков 1862 — *М. Цебриков*. Смоленская губерния // Материалы для географии и статистики России. СПб., 1862.

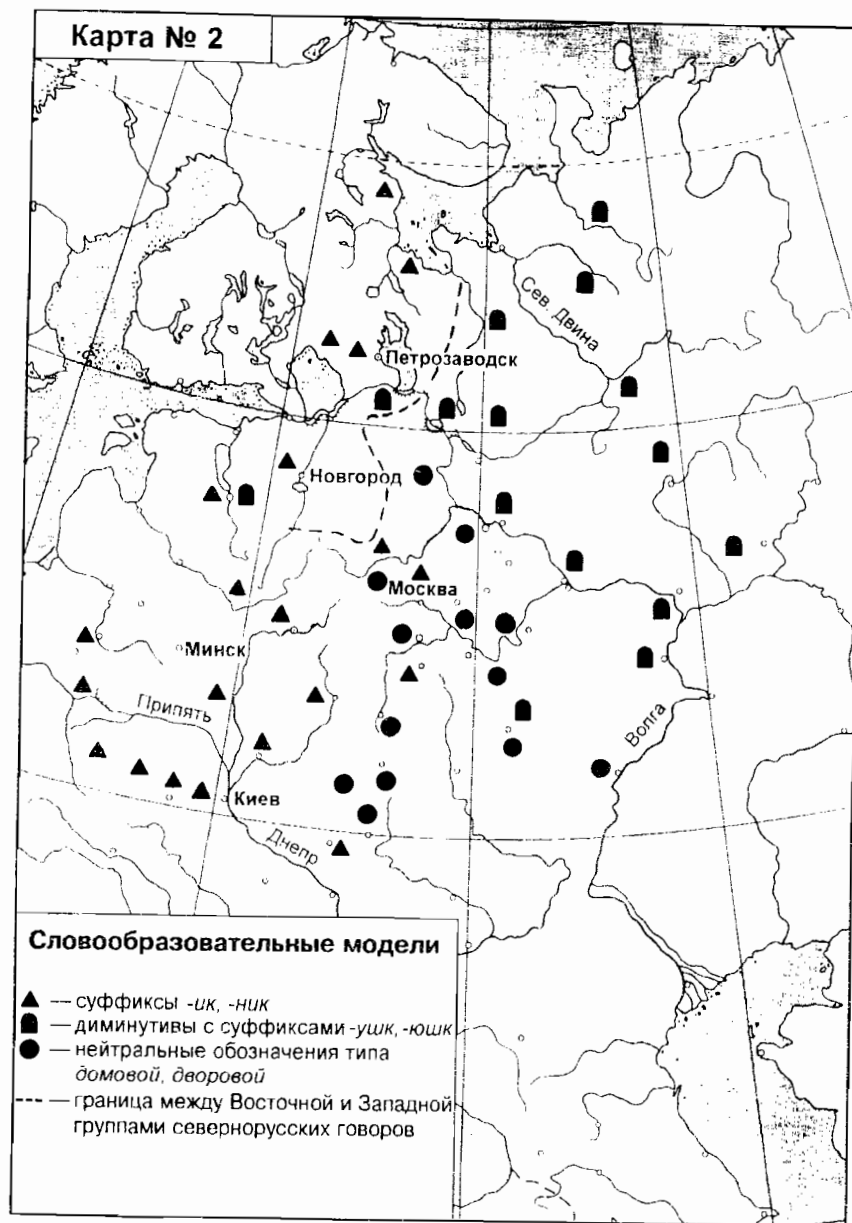
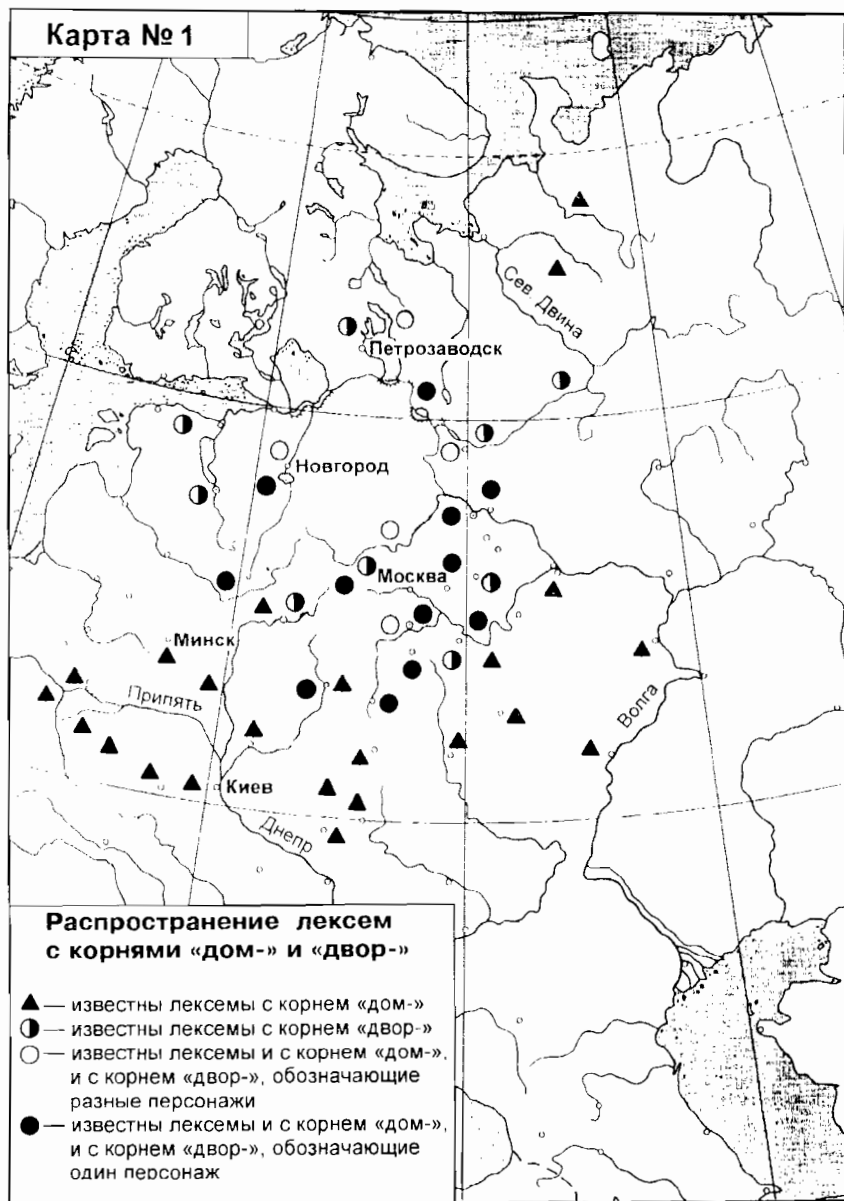
- Цейтлин 1912 — Г. Цейтлин. Знахарство и поверья в Поморье (Очерк из быта поморов) // Известия в Архангельском обществе изучения Русского Севера, 1912, № 4.
- Черепанова 1983 — О. А. Черепанова. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1996 — О. А. Черепанова. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Чубинский I — П. П. Чубинский. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872, т. 1, вып. 1.
- Шайгин 1909 — Н. Шайгин. Олонецкий край // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1909 г. Петрозаводск, 1909.
- Шацкий (в печати) — Н. Н. Гилярова, И. А. Морозов, И. С. Слепцова. Традиционная празднично-игровая культура Шацкого р-на Рязанской обл. Этнодиалектный словарь (в печати).
- Шейн II-III — П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893, т. 2; 1902, т. 3.
- ЭРС — Материалы экспедиции на Русский Север Российского государственного гуманитарного университета.
- Arch. IHKM — Archiwum materialów terenowych Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN.
- Baranowski 1974 — В. Baranowski. Specyfika dawnych wierzeń demonologicznych pogranicza polsko-białorusko-litewskiego // Słowianie w dziejach Europy. Poznań, 1974.
- Federowski I — М. Federowski. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897, t. 1.
- Honko 1962 — L. Honko. Geisterglaube in Ingermanland // Folklore Fellows Communications. Helsinki, 1962, v. 76.
- Pelka 1987 — Ł. Pelka. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

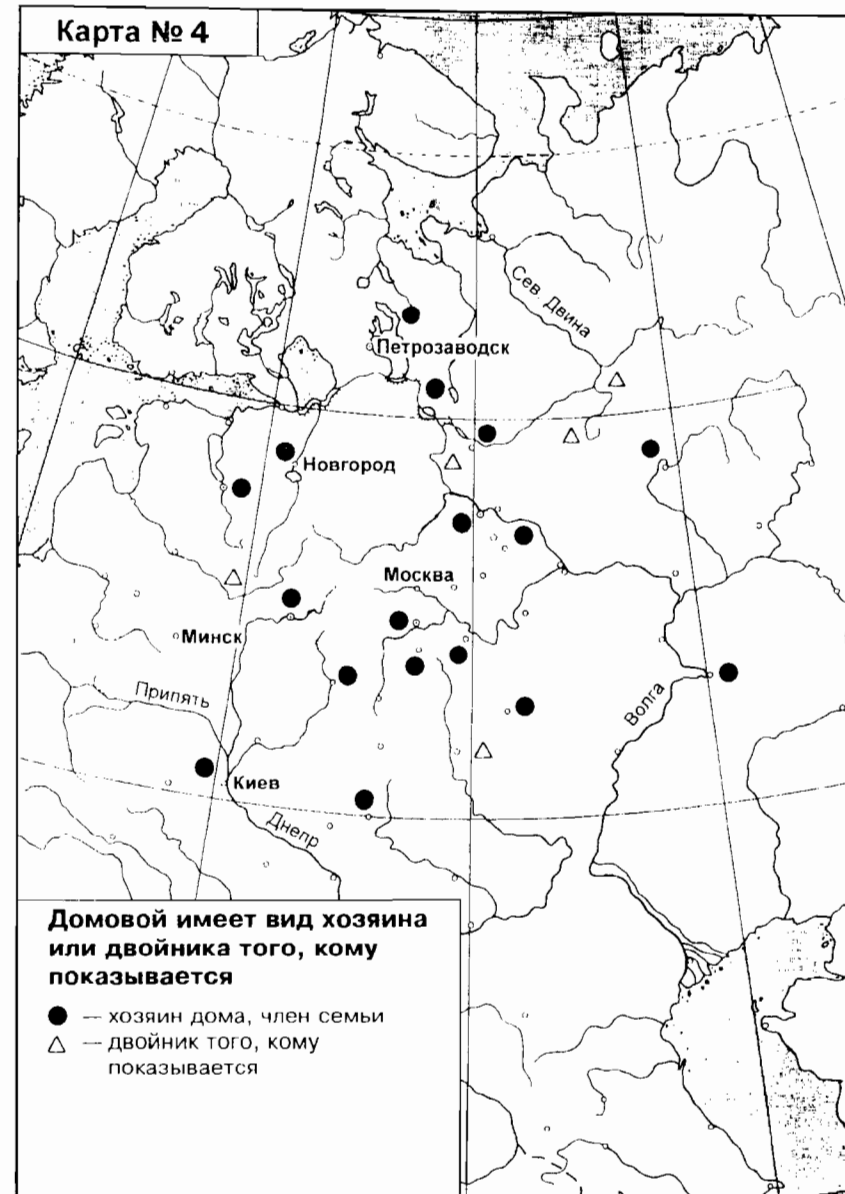
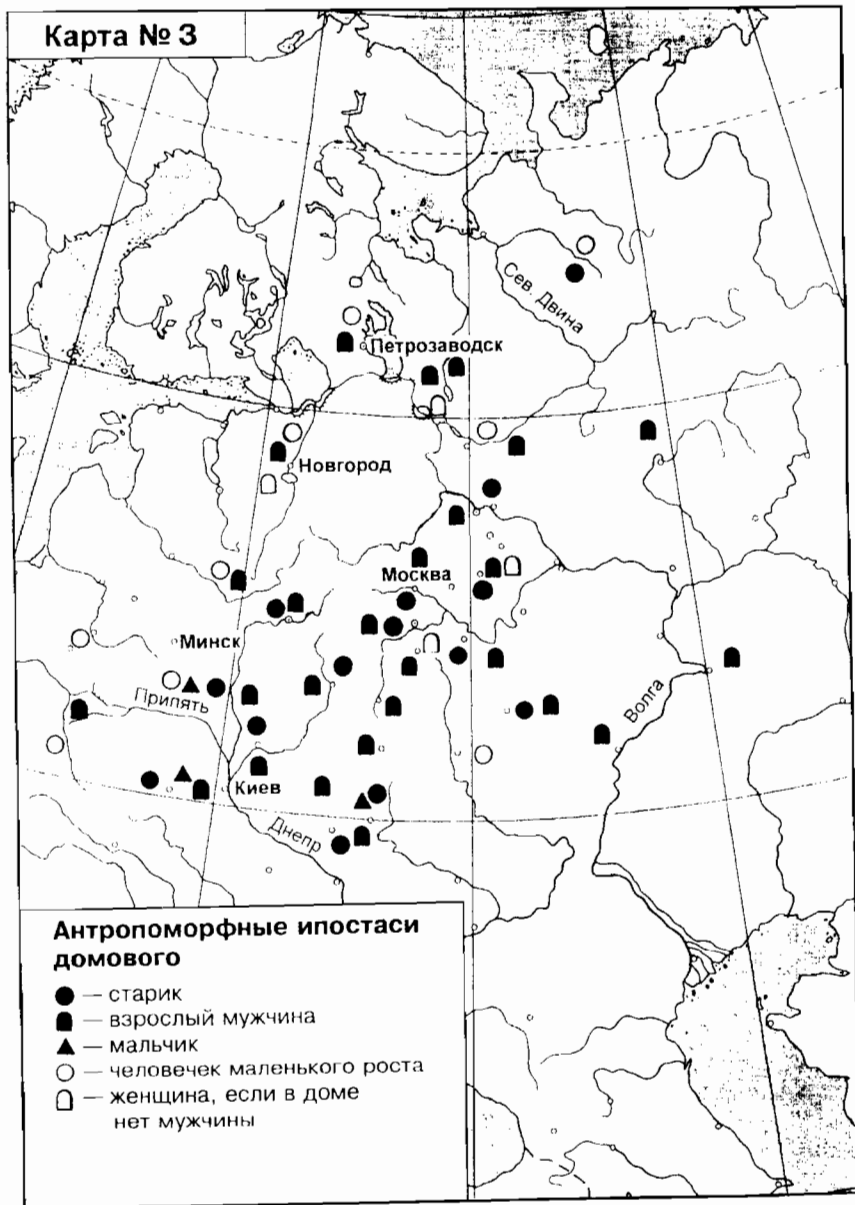
СПИСОК ГЕОГРАФИЧЕСКИХ СОКРАЩЕНИЙ

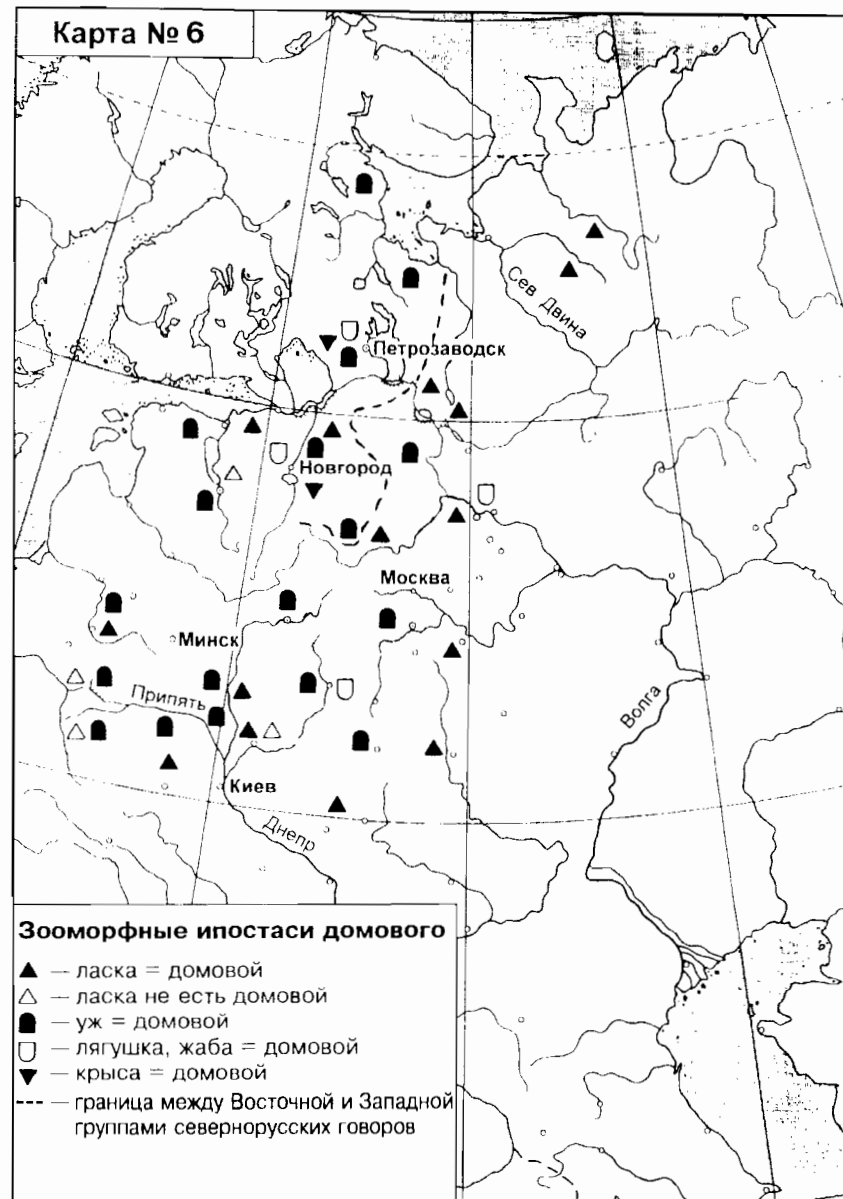
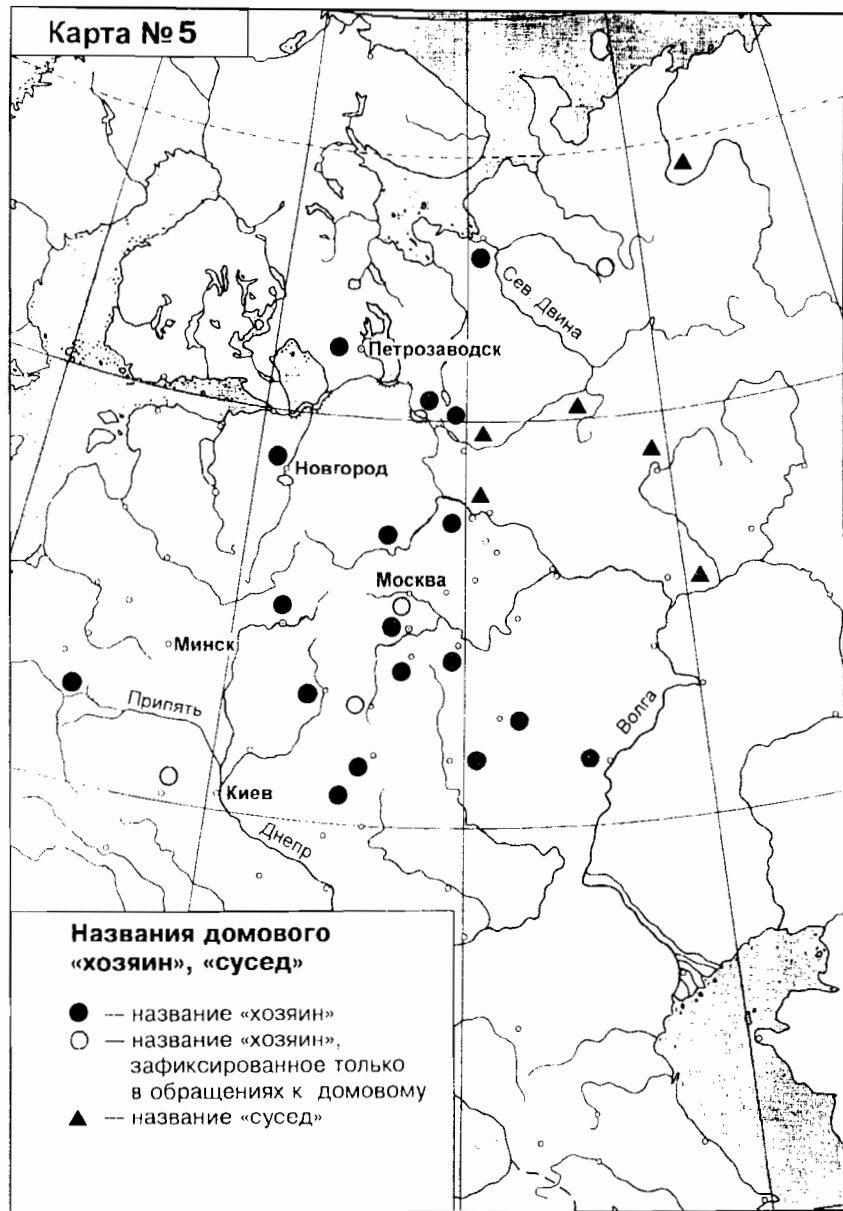
арх. — архангельский
 белоз. — белозерский
 белосток. — белостоцкий
 брест. — брестский
 брян. — брянский
 варнов. — варновский
 ветлуж. — ветлужский
 витеб. — витебский
 владим. — владимирский
 вологод. — вологодский
 волын. — волинский
 воронеж. — воронежский
 вят. — вятский

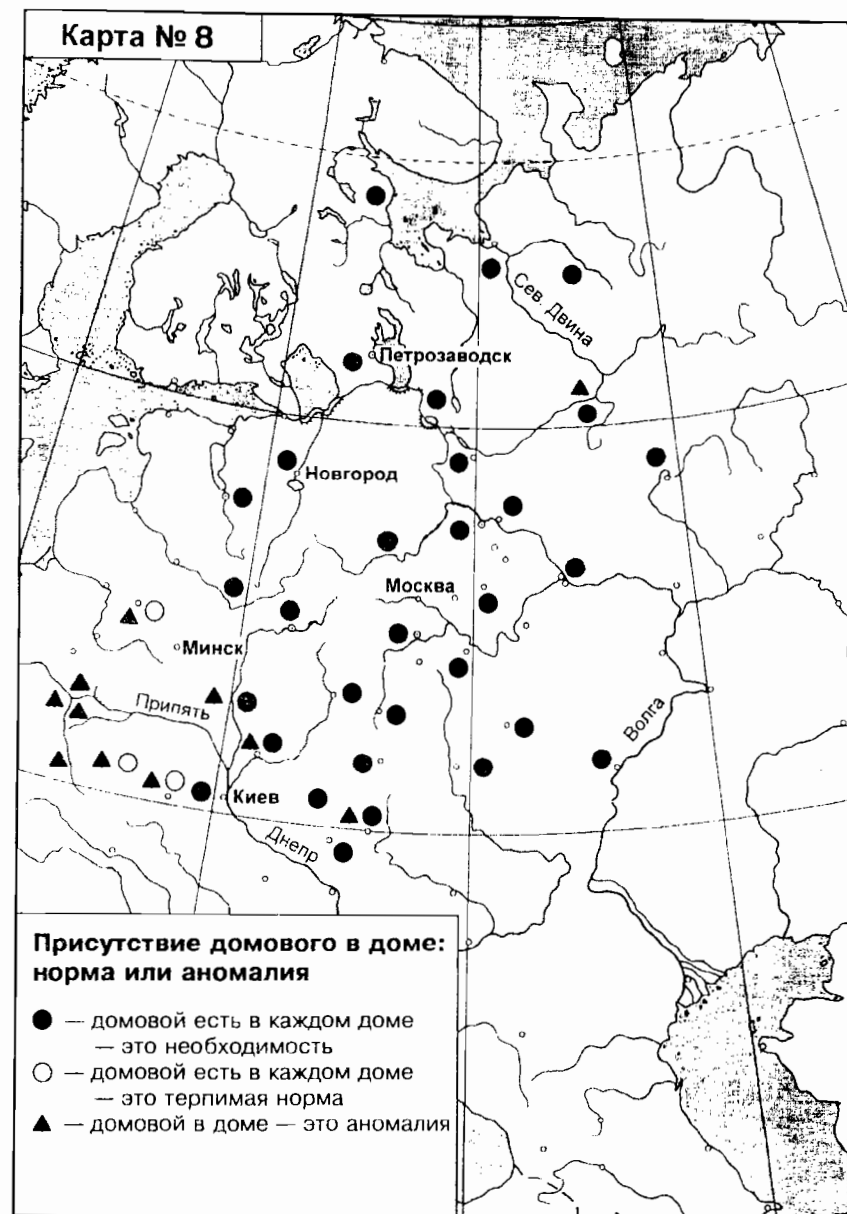
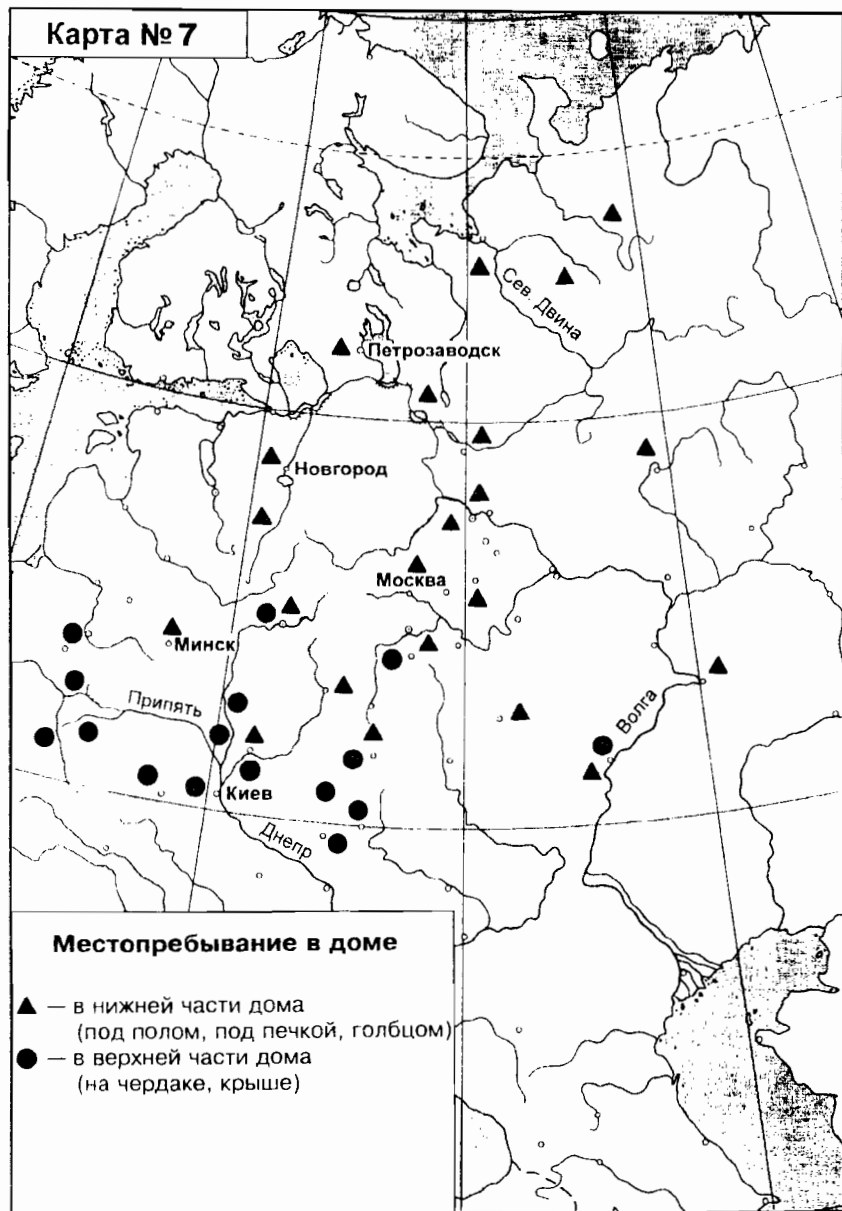
гом. — гомельский
 гродн. — гродненский
 дмитр. — дмитровский
 екатерин. — екатеринбургский
 житк. — житковичский
 житом. — житомирский
 кадник. — кадниковский
 кадуй. — кадуйский
 калинк. — калинковичский
 калуж. — калужский
 каргопол. — каргопольский
 кашуб. — кашубский
 киев. — киевский

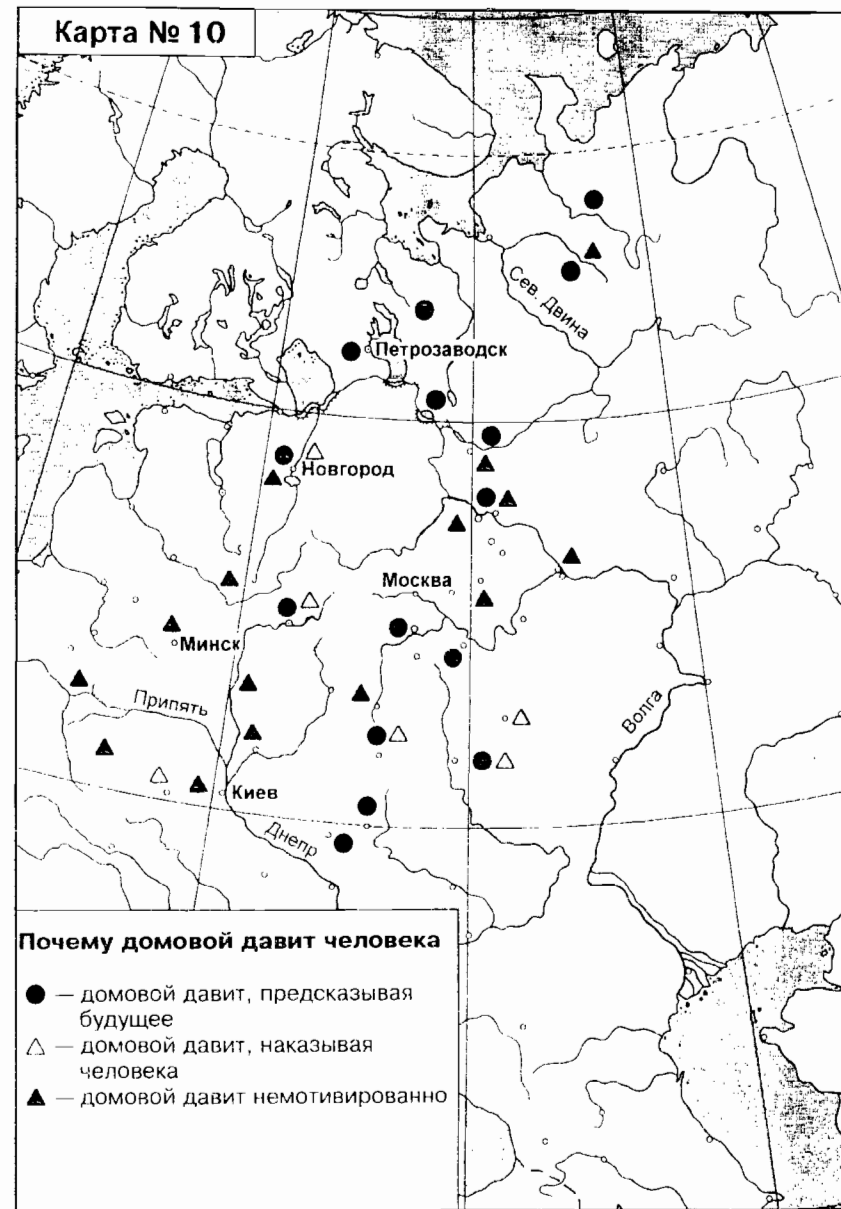
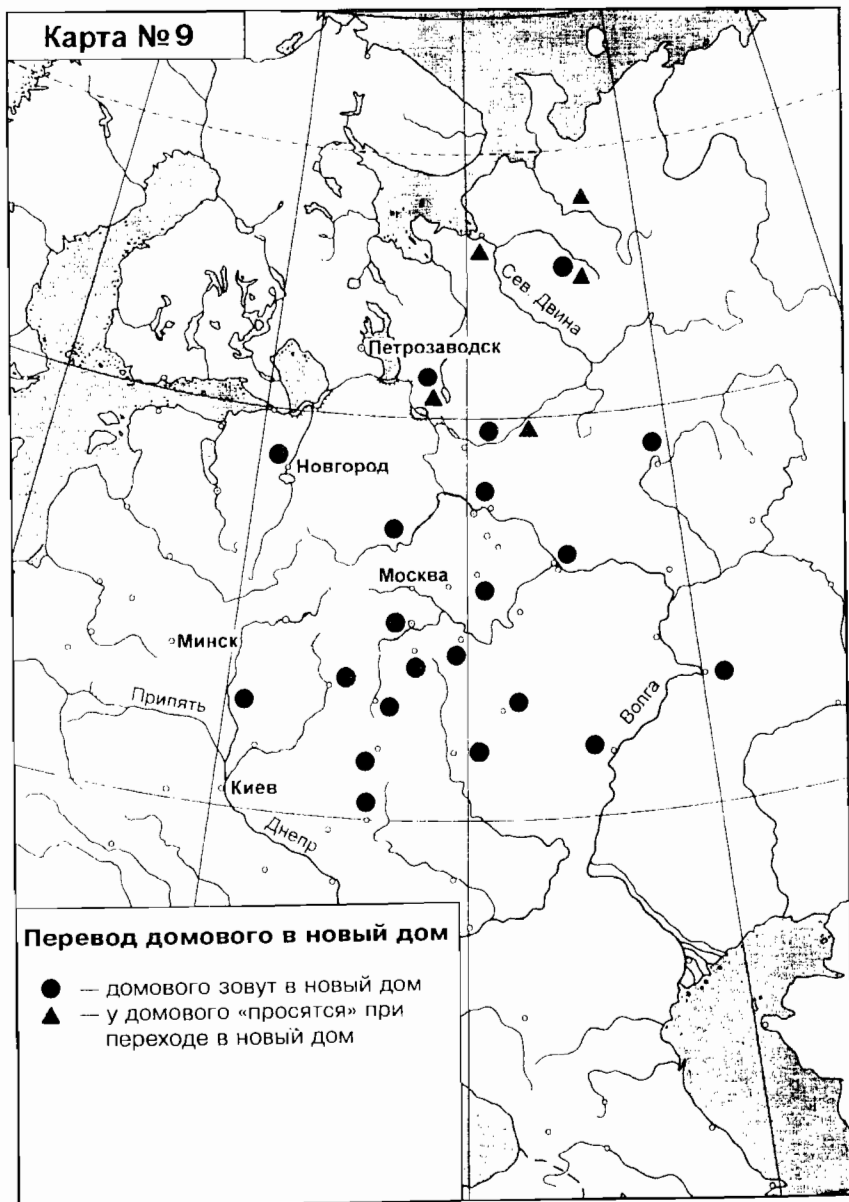
козелец. — козелецкий
 костр. — костромской
 курск. — курский
 лельч. — лельчицкий
 ловоз. — ловозерский
 лодейн. — лодейнопольский
 люблин. — люблинский
 любыт. — любытинский
 малояр. — малоярославский
 мезен. — мезенский
 меленк. — меленковский
 мешов. — мешовский
 мин. — минский
 мозыр. — мозырский
 моск. — московский
 мурман. — мурманский
 нижегород. — нижегородский
 новгор. — новгородский
 обоян. — обоянский
 олевск. — олевский
 олонец. — олонецкий
 орл. — орловский
 палк. — палкинский
 перес.-залес. — переславль-залесский
 пестов. — пестовский
 петербург. — петербургский
 петрозав. — петрозаводский
 печер. — печерский
 пинеж. — пинежский
 пол. — польский
 полтав. — полтавский
 помор. — поморский
 пореч. — поречский
 псков. — псковский
 пошехон. — пошехонский
 пудож. — пудоожский
 радомышл. — радомышльский
 ровен. — ровенский
 рус. — русский
 рязан. — рязанский
 саратов. — саратовский
 сасов. — сасовский
 селижар. — селижаровский
 сибир. — сибирский
 симбирск. — симбирский
 смолен. — смоленский
 сольвычег. — сольвычегодский
 старобел. — старобельский
 стол. — столинский
 сум. — сумской
 судогод. — судогодский
 тамбов. — тамбовский
 твер. — тверской
 урал. — уральский
 харьк. — харьковский
 холмогор. — холмогорский
 черниг. — черниговский
 чеш. — чешский
 чучков. — чучковский
 шенкур. — шенкурский
 яросл. — ярославский

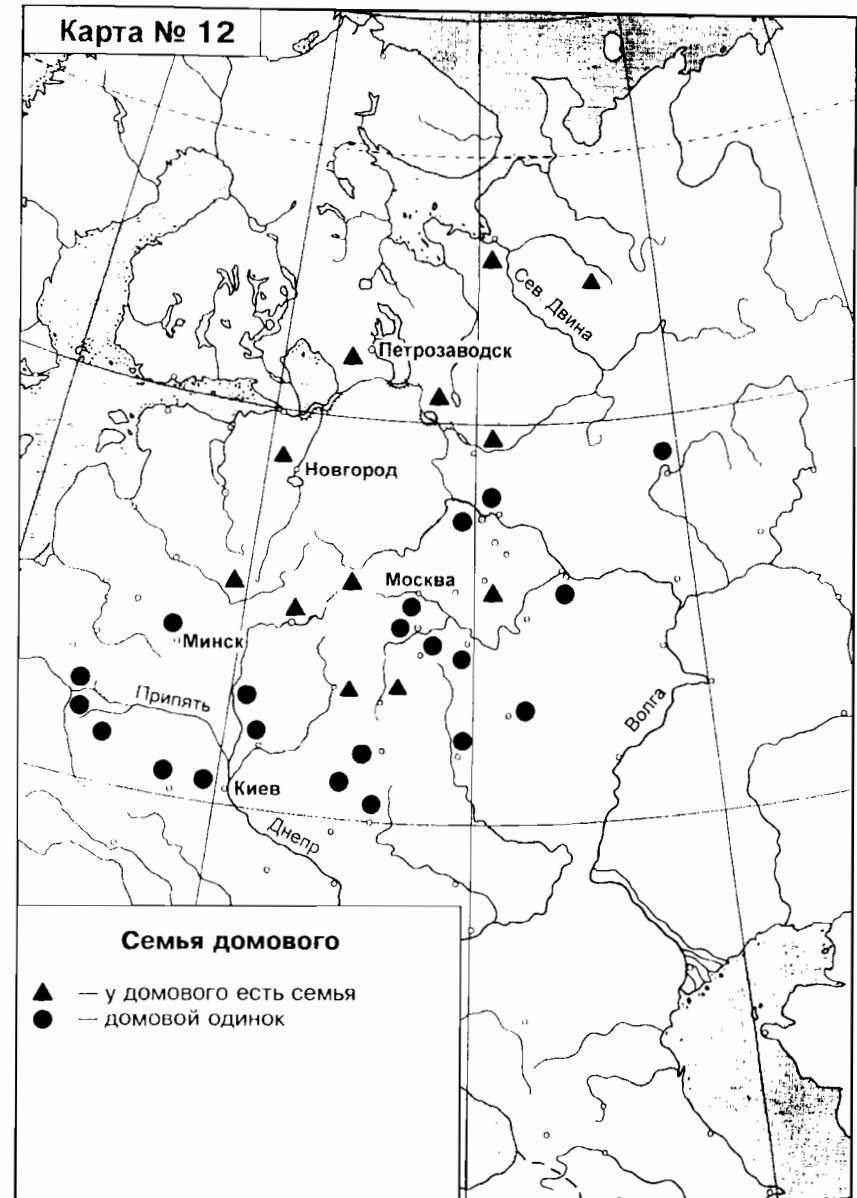
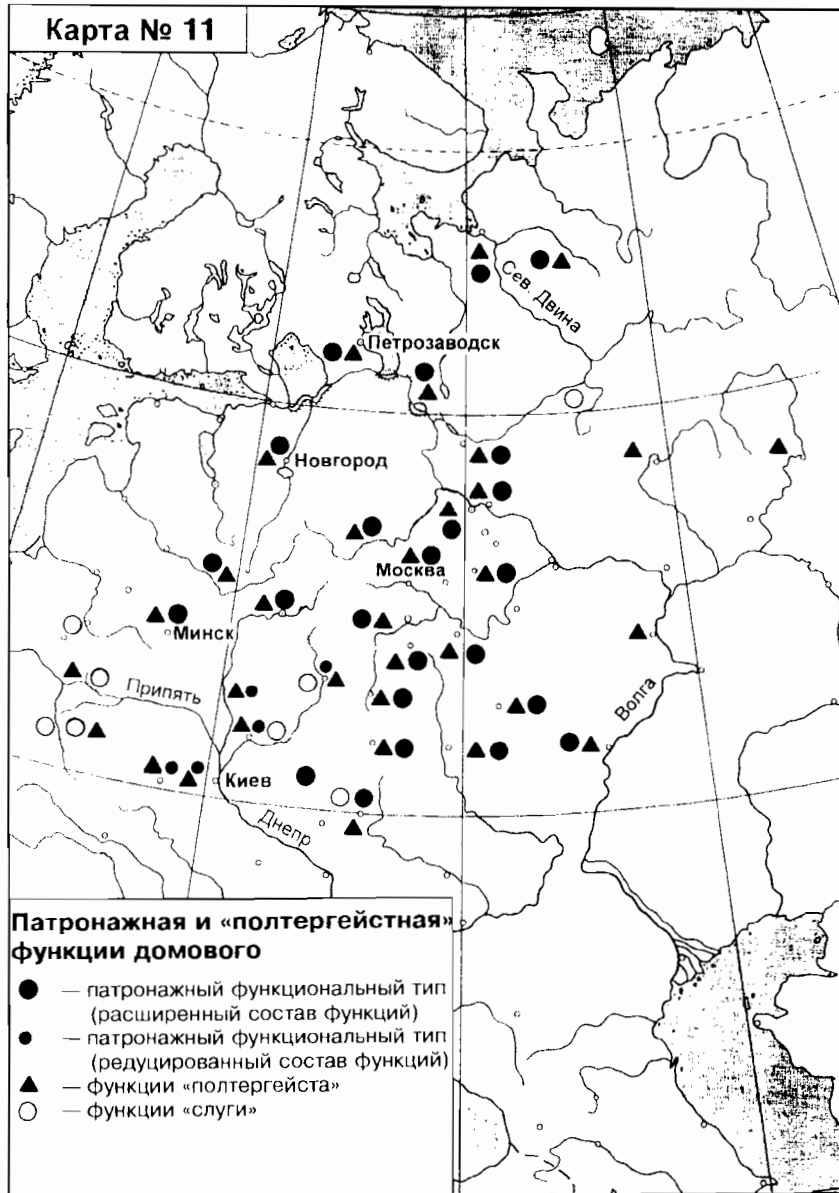




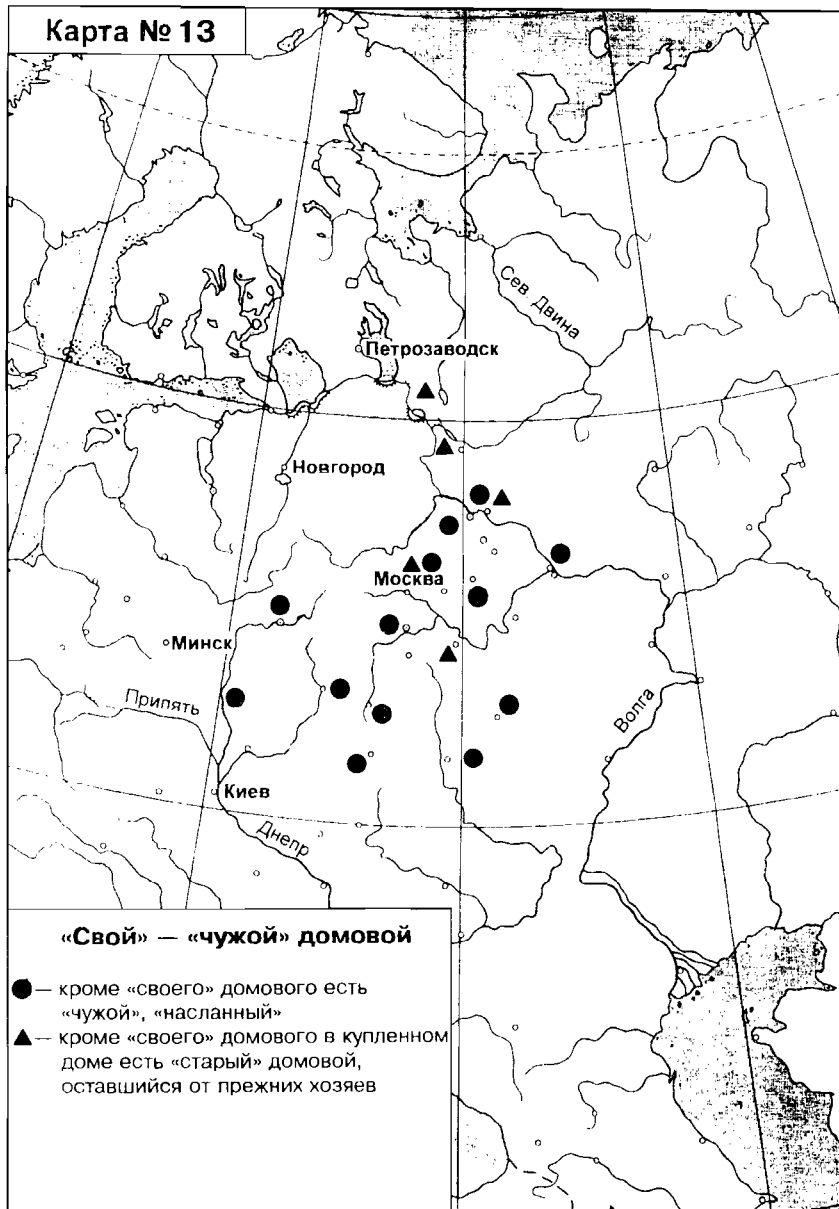




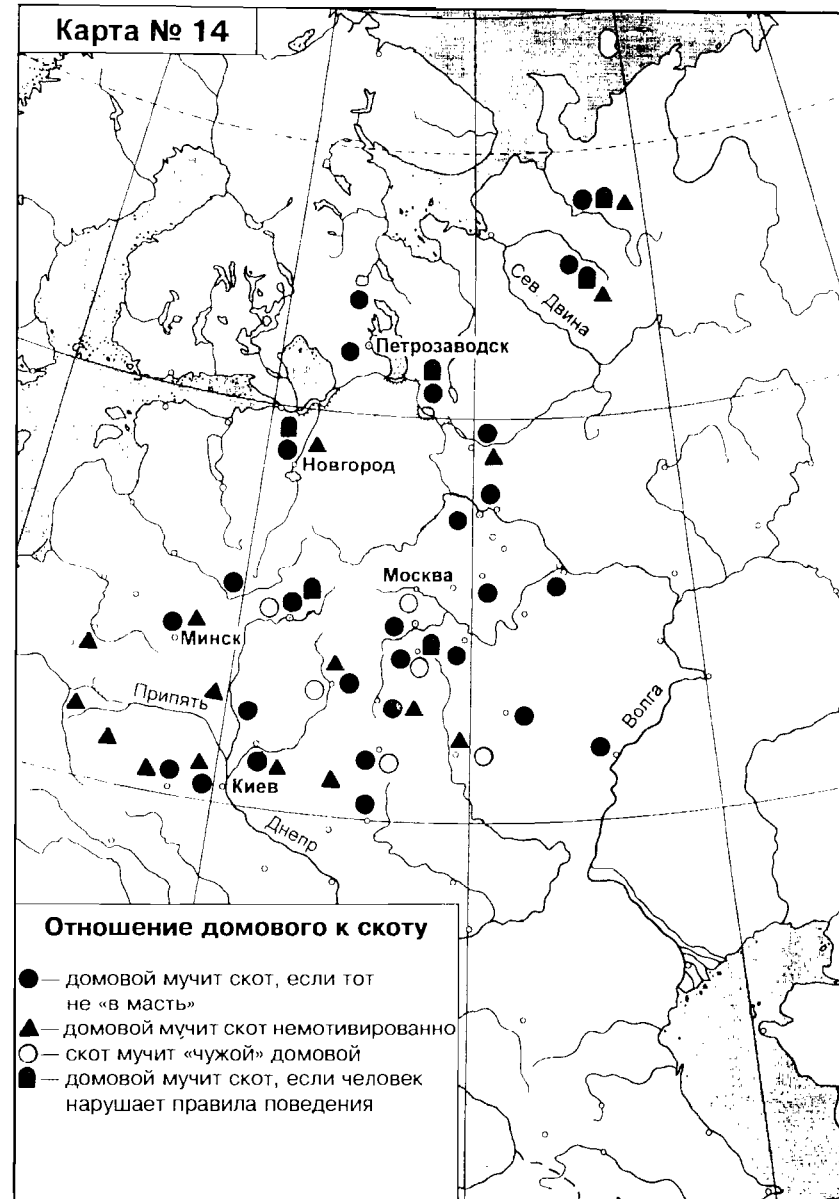


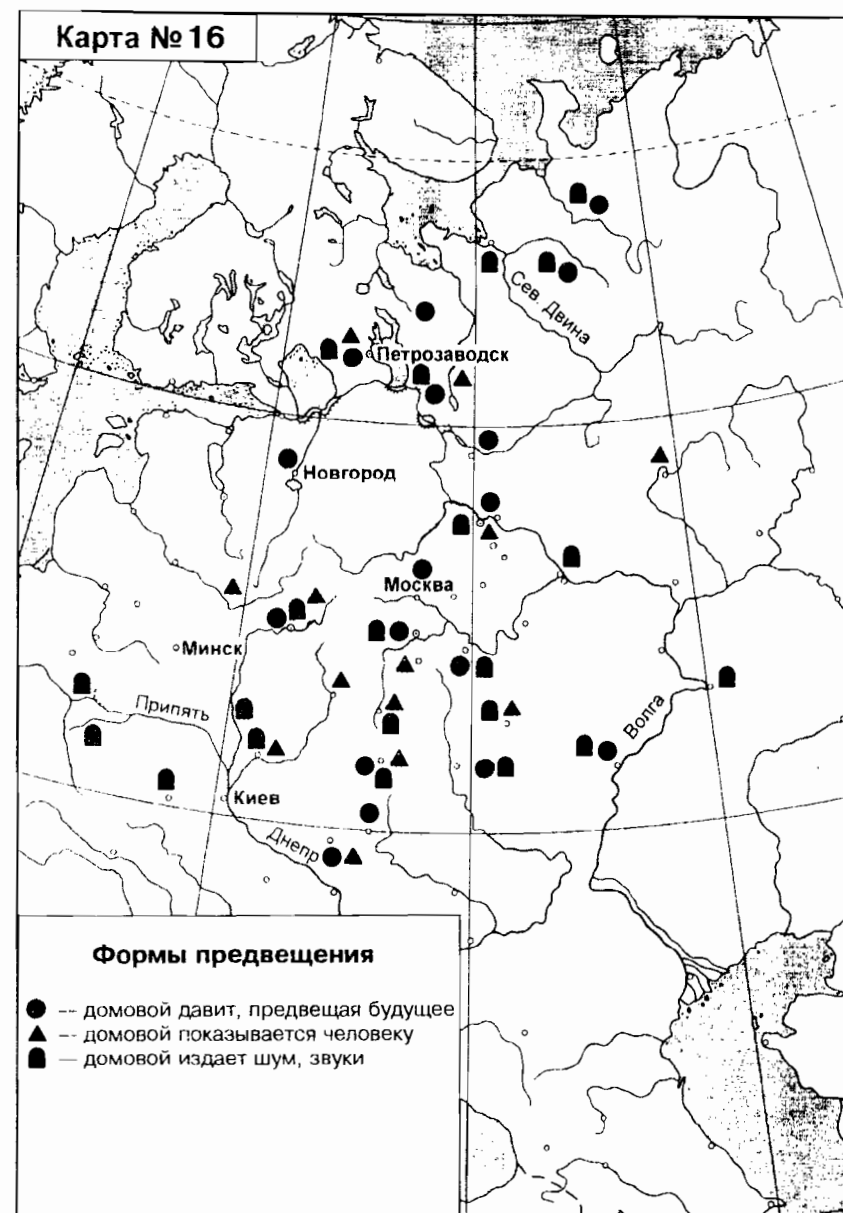
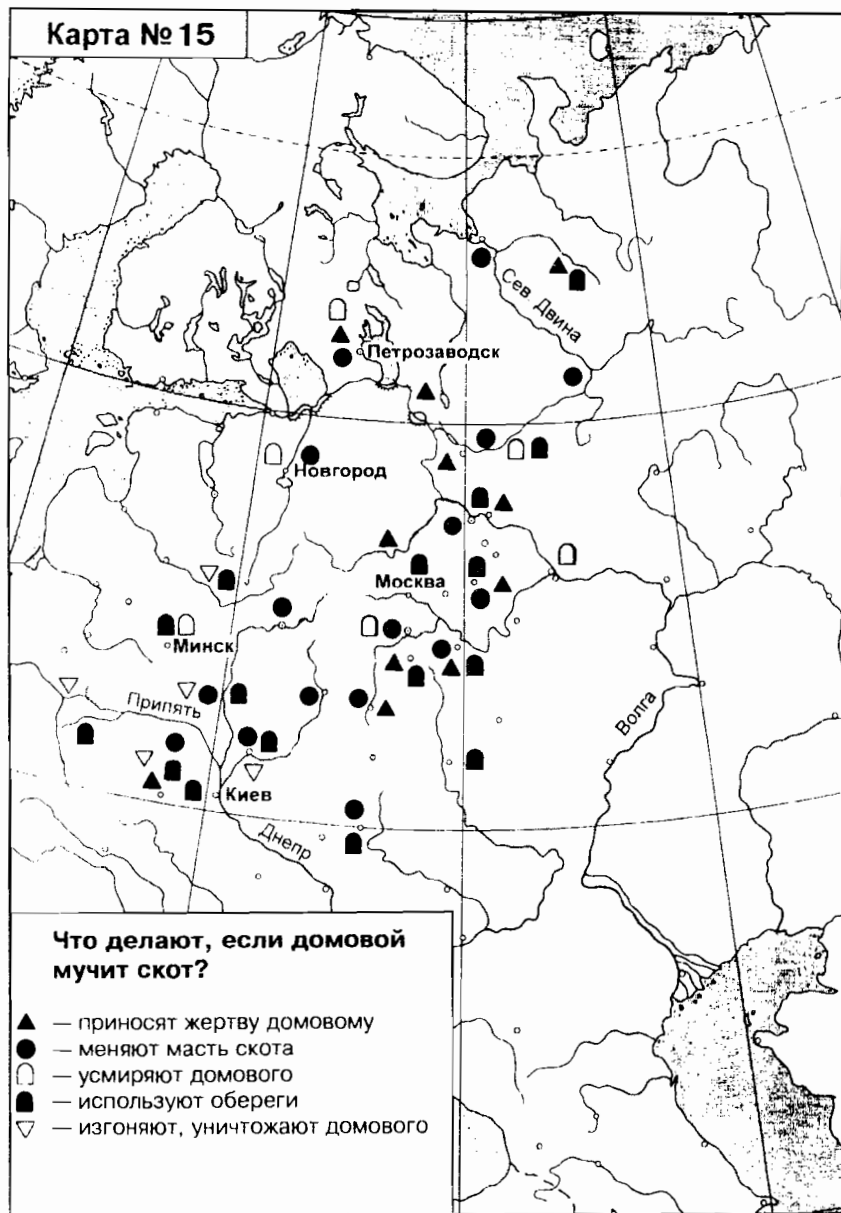


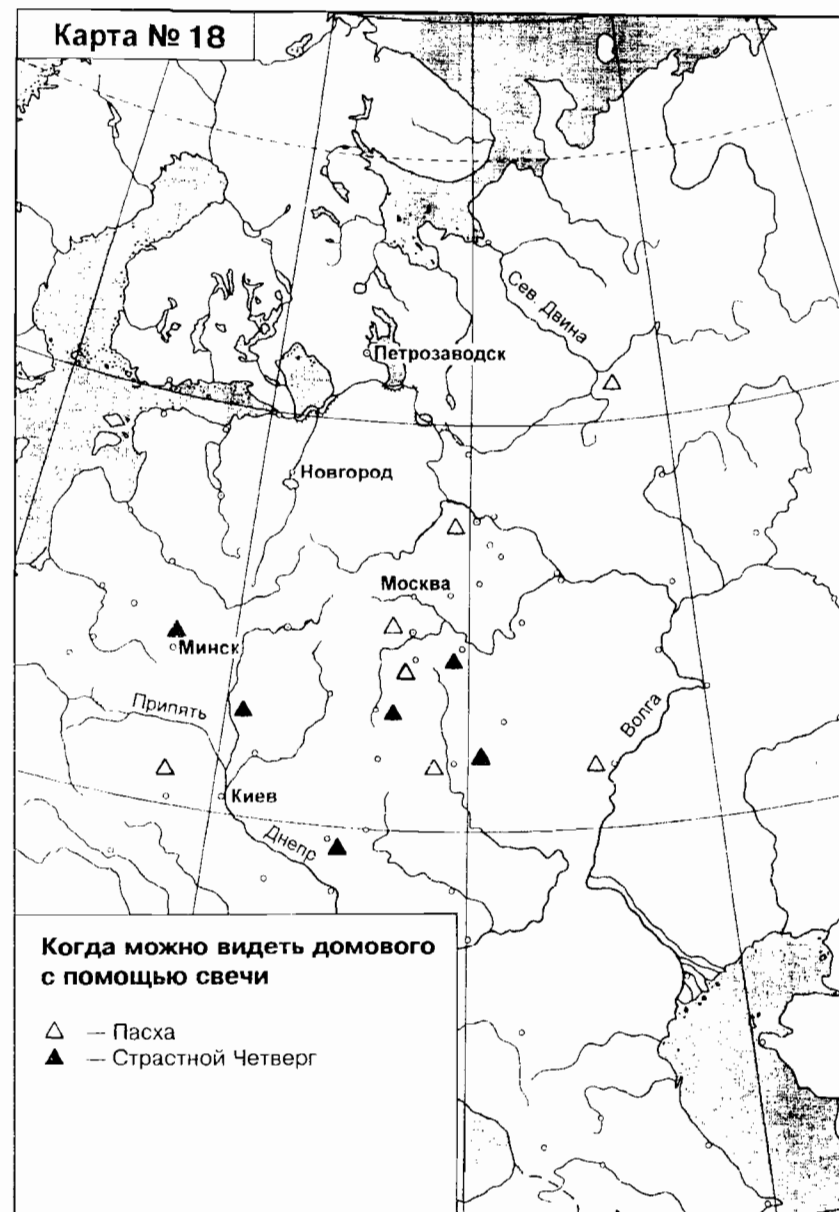
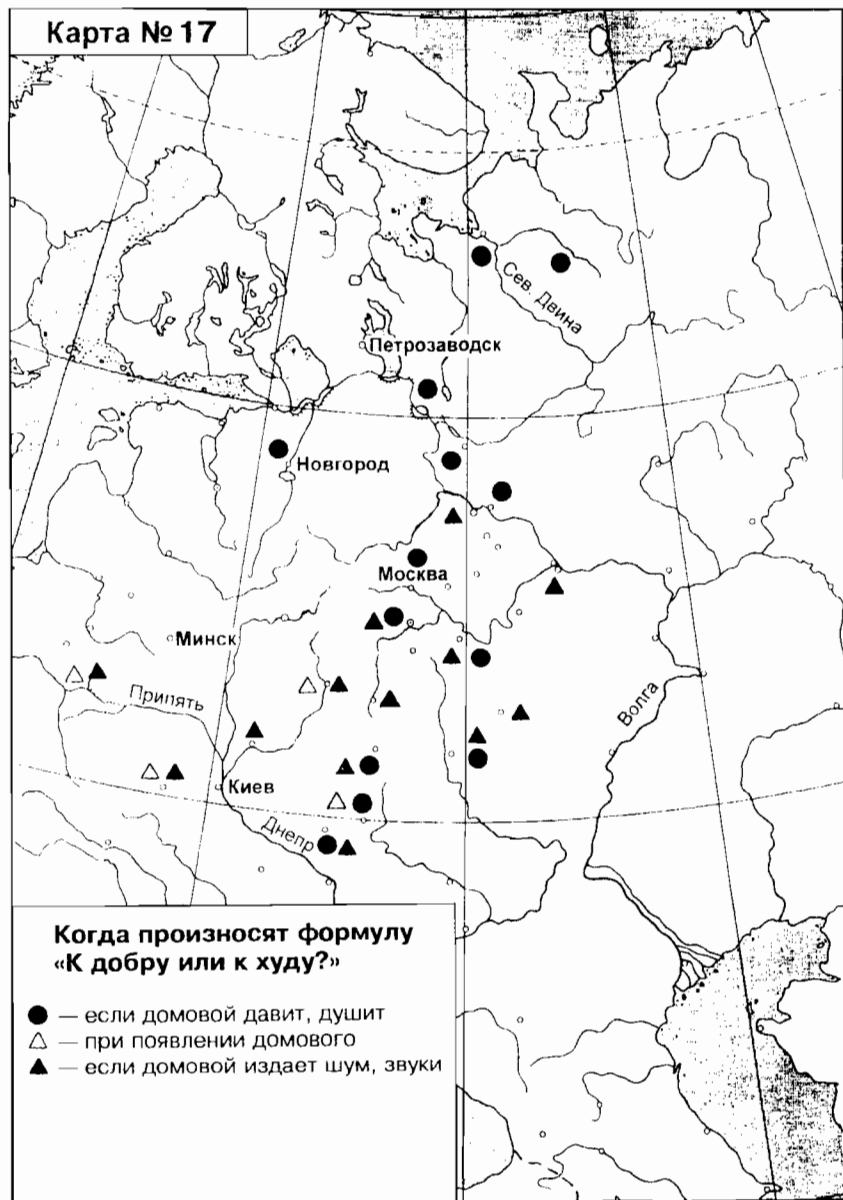
Карта № 13



Карта № 14



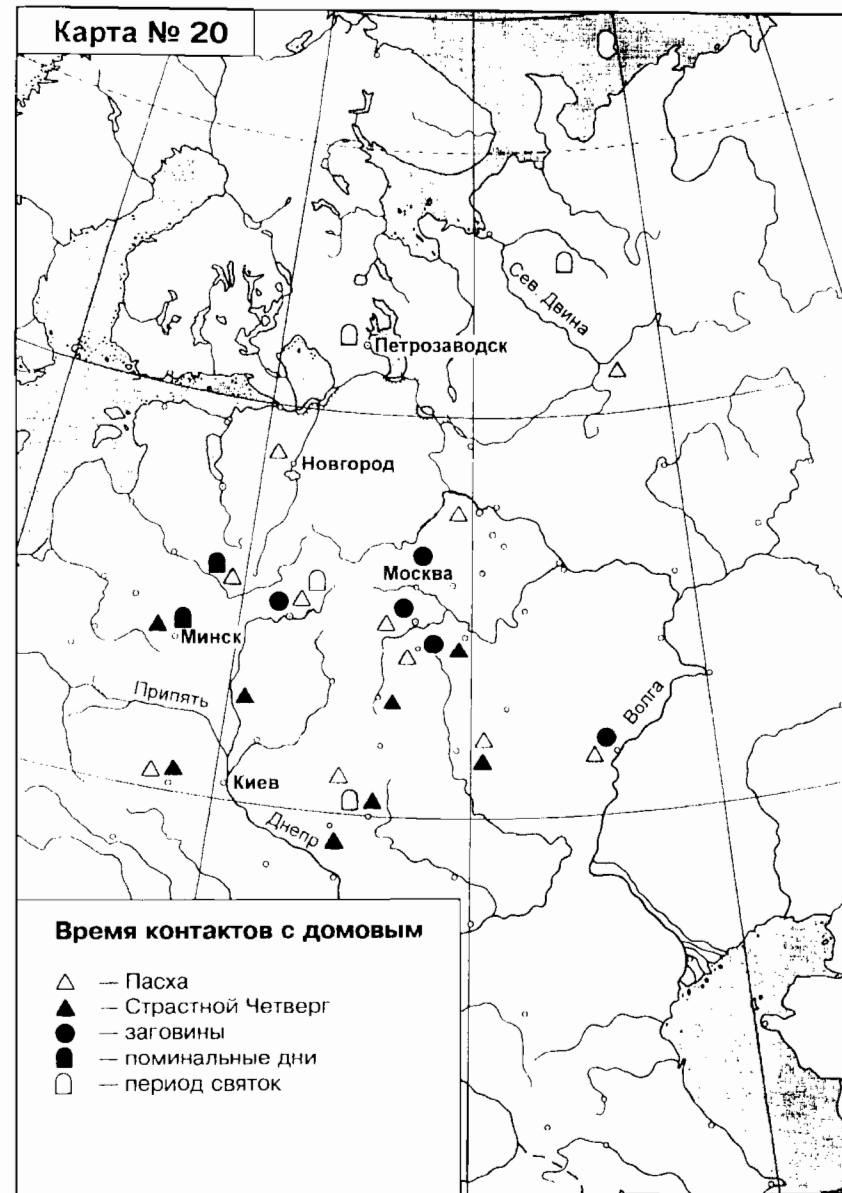




Карта № 19



Карта № 20



HOSPODÁŘÍK V POVERĚJÁCH ČEŠSKÉHO NARODA¹

Дагмар Климова (Прага)

К персонажам народной демонологии, которые всегда пользовались особым вниманием исследователей-фольклористов, относится *hospodářik* (также *skřítek*, *šotek*, *plivník* и т. д.): представления о духе – (о)хранителе дома и семьи были известны уже с древних времен².

Разумеется, сведения о *hospodářik*'е, полученные этнографами первой волны активного сбора фольклорного материала (начало XIX века), необходимо соотносить с особыми целевыми установками и задачами зарождающейся науки. С одной стороны, народные поверья о любом мифическом существе воспринимались как свидетельство продолжающихся верований в некое древнее божество славянского пантеона, поэтому упоминание конкретных источников сведений о нем не считалось слишком важным и необходимым. Кроме того, сами ссылки на конкретных сельских жителей, от которых получены соответствующие сведения, были не более чем одной из стилистических условностей данной эпохи, и тем самым совсем не обязательно отражали реальное положение дел. Так, В. Тилле говорил о фиктивности сведений, приводимых К. Амерлингом³, эта же ситуация обусловила и неадекватную оценку фольклорных текстов Й. Лангера, в которых, напротив, давались указания на конкретные территории⁴.

Хотя чаще всего местный колорит в собранном фольклорном материале опускался, некоторые детали в текстах все же сохранялись⁵. Прежде всего, это относится к самому названию мифологического персонажа, которое стало обозначать большую группу подобных ему домашних существ. Именно широкое распространение верований в домашнего чертика и большое число его названий в народных преданиях с самого начала обусловили значительную терминологическую путаницу. Да и характер этого фольклорного персонажа неоднозначен: речь здесь явно идет о явлении синкретическом, вобравшем в себя как универсальные представле-

ния, свойственные почти всем народам, населяющим Европу⁶, так и исключительно местные особенности некоторых чешских областей. Кроме того, архаический культурный слой (языческие представления) переплетается здесь с понятиями и верованиями, возникшими позднее, в христианскую эпоху, когда церковь всеми силами стремилась искоренить веру в подобных существ, а самих этих фольклорных персонажей – всячески дискредитировать. На «христианизацию» чешских преданий о домашнем чертике (*domáci skřítek*) обратил внимание еще К. Эрбен в статье, опубликованной в «Научном словаре» Ф. Л. Ригера⁷. Постепенно *skřítek* становился в известной степени «запретным» персонажем, с которым, как считалось, связаны лишь те, кто «знается с дьяволом», – что видно и из ряда его названий, встречающихся в исследуемом материале. Многие из них являются вариантами названий дьявола вообще: чаще всего это диминутивы (*anciáš*, *ancikrist*, *d'áblik*, *díblík*, *čertík*, *lucifer*, *raráš*, *rarášek*). Следующие названия также указывают на его демоническую сущность: *eršpígl*, *heršpígl*, *hanšpígl*. Есть среди них и названия-табу, производные от имен собственных: *jarošek* от *jarášek* (звукоподражательное к *rarášek*) – либо *kubiček*, засвидетельствованное в Валахии, однако сохраненное и в дальнейших вариантах обращения (*Kubo*)⁸ к домашнему чертику. Довольно большую группу составляют и персонажи, названия которых образованы от обозначения определенного места их обитания (*plivník*⁹ с многочисленными вариантами: *plevec*, *pleuče*, *plevel*, а также *stodolník* 'дух амбаров и риги')¹⁰.

Некоторые названия этих существ указывают на их внешний вид: *pavůzník* (появляется в виде тянущейся полоски огня). В частности, многие из имен указывают на невысокий рост их носителей: *červený mužíček* ('красный мужичок'), *pikulík*, *skřítek*, *křístek*, *škřítek*, *škrátek*, *křet*, *skřet*. Слово *šotek* этимологически связано с представлением о старце¹¹.

Понятно, что такая универсальная фигура могла контаминироваться с существами из совершенно иной сферы народных верований, с которыми

⁶ С международными сюжетами связан, главным образом, персонаж, которого нельзя уничтожить – ни утопить, ни сжечь [AaTh 1116; Christiansen 7010]. Общим является и мотив, связанный с маленьким мальчиком, требующим от своего хозяина еды [Słownik folkloru polskiego, s. 188, krasnoludki; ср. HDA 5, 30; 9, 1008].

⁷ F. Rieger. Slovník naučný. Praha, 1865, 4, s. 1002, ср. *křítek*: «Набожный крестьянин смотрел на божка-покровителя (*bůžek ochranný*), как на чертика (*díblík*)».

⁸ Ср. п. 14 Приложения.

⁹ Чешское *plivník* – производное от *plen*, что первоначально обозначало '(зерновой) урожай' [F. Machek. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1997] (прим. перев.).

¹⁰ Аналогичным же образом и в русском фольклоре есть банник, гуменник, овинник, подовинник; ср.: Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва, 1975, с. 176–177.

¹¹ H. Machal. Nákras slovanského bájeslovi. Praha, 1891, s. 98.

¹ Впервые опубликовано в: *Český lid*. Praha, 1891, т. 67, с. 214–222.

² Ср.: H. Machal. Nákras slovanského bájeslovi. Praha, 1891.

³ V. Tille. České pohádky do roku 1848. Praha, 1909, s. 24 и дал.

⁴ F. Tille. České pohádky do roku 1848, s. 20 и дал.

⁵ О происхождении материала можно догадываться по косвенным указаниям на ту или иную местность. Правда, такой метод определения источника происхождения фольклорных текстов, конечно, во многом остается весьма спорным.

имела определенное сходство. Так, функции духа-(о)хранителя дома берет на себя иногда *trpaslík* ('карлик, гном') — правда, его все же нельзя назвать типичным чешским персонажем¹². Много общего у домашнего чертика (*domáci skřítek*) и с «горным человечком» (*důlní mužíček*), называемым также *permonik*, *skalnik* — либо, опять-таки, *skřítek*. То, что домашний *skřítek* мог проникать в дом и покидать его через дымовую трубу в образе огня (см. выше о *pravůzník'e*), привело к тому, что *skřítek* стал связываться в народных представлениях и с «огненными» небесными явлениями (метеориты, болиды), которые также ассоциировались со злыми духами (*rarášek*) — ср. их персонификацию в образе огненного змея. Еще одно название *skřítek'a* — *smok*, *zmok* или *zmek* — народная этимология связывает с превращением этого демонического существа в мокрую курицу или цыпленка.

Синкретический характер, свойственный народным представлениям, привел к тому, что, к примеру, слово *rarášek* в чешском фольклоре могло обозначать чертенка, метеорит, *hejkal'a*¹³ и *bytůstek'y*¹⁴.

В соответствии с этими представлениями, в образах демонических *bytůstek* в Чехии сохранились следы народных верований в мифическое существо — опекуна и (о)хранителя дома и рода, предстающее в образе домашней змеи — *hospodáře*, называемой также *hospodářik*, *hospodářiček*. Эти представления, по-видимому, очень древние, а потому они привлекали исследователей уже с давних времен¹⁵. Фрагменты двух известных международных сюжетов — о ребенке, который питается вместе со змеей и умирает, как только последнюю забивают, и о корове, которая погибает, когда ее перестает выдаивать змея, привело фольклористов к убеждению: речь здесь идет о реликтах старочешской — и старославянской — веры в домашнего божка, который, по принципу анимизма, связывался с представлениями о жизни и благополучии обитателей дома¹⁶. Представления такого рода были отмечены у славян очень давно — к примеру, о них упоминается в записках арабского путешественника IX столетия¹⁷, почи-

¹² Ср.: J. Tukač. Bájecné bytosti u lidu na Třebovsku // ČL 16, 1926, s. 194 (pidimužíček); B. Hedrlín-Satalický. Pověsti o skrčkoví // ČL 10, 1901, s. 172.

¹³ *Hejkal* — производное от глагола *hejkati*, которое, в свою очередь, образовано от звукоподражания *hej*. *Hejkal* — существо, издающее соответствующие звуки (прим. перев.).

¹⁴ *Bytůstka* — мифологическое существо, которое якобы содержат у себя «знающие» люди и колдуны для того, чтобы демон давал им мудрые советы и приносил «грешное», нечистое богатство.

¹⁵ A. Jaromír. Národní pověry v Čechách I. Nad hospodářik // Květy 14, 1847, s. 531 (см. полный текст в приложении к статье).

¹⁶ Ср.: H. Máchal. Nákrés slovanského bájesloví. Praha, 1891, s. 106–107; из других славянских народов подобные аналогии известны у лужичан и у болгар.

¹⁷ Ср.: T. Lewicki. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny. Wrocław, Kraków, 1956, s. 169.

тавшего их исключительно славянскими. Однако речь здесь идет о верованиях, выходящих за пределы славянского мира¹⁸.

Диапазон сведений, характеризующих домашнего духа-(о)хранителя, весьма широк. Однако в течение довольно длительного времени этот персонаж не мог быть осмыслен во всей его полноте. Напротив, авторы первых работ намеренно выбирали для анализа лишь определенный круг мотивов. При этом часто они руководствовались некими априорными суждениями, сложившимися у них еще до начала серьезных исследований. Предпринимать подобные разыскания весьма непросто: в чешской традиции до унификации терминологии дело так и не дошло. Чаще всего некоторое диалектное название мифологического персонажа становилось и его нормативной номинацией, однако наряду с таковым могли встречаться и другие. К числу терминов, признанных и принятых повсеместно, относятся *hospodářik*, *šotek*, *rarášek*, *plivník*¹⁹. Сегодня подобная путаница с названиями мешает исследователям, стремящимся к обнаружению и выделению именно местной, региональной специфики отдельных записей. Дело в том, что сейчас уже никто не может быть уверен в том, «унифицировал» ли автор название мифологического персонажа — даже если он ссылается при этом на какого-то определенного рассказчика — или же действительно употребил именно обозначение в соответствии с местной традицией. Под влиянием книжной традиции, на такие изменения названий мифологического персонажа вполне мог пойти и сам рассказчик, тем более что при этом он имел возможность сослаться на какое-то третье лицо, от которого он получил данную информацию.

В будущем фольклористам могла бы прийти на помощь лингвистическая география. Стоит отметить, что слово *skřítek* в отдельных областях Чехии часто используется как шутовское название капризного, непоседливого ребенка, а также как ругательство (с использованием слов *diblík*, *enciáš*, *hanšpigl* в качестве ругательств автор и сама встречалась неоднократно)²⁰.

Стремления исследователей к детальному изучению персонажа типа *hospodářik'a* привели к тому, что на страницах чешской этнографической литературы были зафиксированы даже единичные случаи употребления того или иного имени — такие, как, к примеру, *koutníček*²¹ или *postelní-*

¹⁸ О магической связи человеческой жизни с деревом можно прочитать уже в «Метаморфозах» Овидия. Ср. также сюжеты «девушка-цветок». В индийской традиции душа превращается в птицу и т. д.

¹⁹ Основные работы о *hospodářiček'e* указаны в: Polívka, sv. 5, s. 155.

²⁰ Příruční slovník jazyka českého I. Praha, 1935–1937, s. 409: о *diblík'e* говорится: «(он)... — воплощение проказ, шалостей, плутовства, а иногда и злых умыслов и т. д.». Там же, на с. 653, у слова *enšpiglík* выделяется значение 'шалун, проказник' (о детях). — Словом *hanšpiglík* по обе стороны Белых Карпат называют скверных, непоседливых детей.

²¹ От чеш. *kout* 'угол' (прим. перев.).

ček²², упомянутые в трудах Й. Коштыла²³. Кое-где в местной традиции мы сталкиваемся и со случайной «гибридизацией» двух представлений на основе звукового сходства слов, которые их обозначают. К примеру, непонятно, говорил ли в своих исследованиях Ф. Бартош о *křístek'e*²⁴ или о *křístek'e*²⁵? Судя по употреблению этих слов самим автором, они становятся у него практически взаимозаменяемыми²⁶. И из его описаний может сложиться представление о том, что хозяин дома в той местности, где, по сложившимся древним обычаям, жилище не закрывалось, доверял охранять его маленькой фигурке Христа. Конечно, вера в «охранную» силу образов святых вполне могла заменить собой более древние верования о домашнем божке — (о)хранителе дома: в их основе лежит один и тот же психологический принцип.

В собранном к настоящему времени материале в группе повествований о *skřítek'e* выделяются несколько «излюбленных», наиболее часто повторяющихся мотивов, описывающих довольно показательные случаи из деревенской жизни. Герой их — местный крестьянин, каким-то образом выделяющийся из общей массы. Однако за это — как это всегда бывает в жизни — ему приходится довольно дорого платить.

Если характерным для чешского фольклора оказывается образ быстро и непонятным образом богатеющего крестьянина, то в моравском фольклоре в центре внимания выступают эпизоды о *skřítek'e* у гадалщика²⁷, а также о *skřítek'e*, появляющемся из коробочки²⁸. Последняя сказка имеет — подобно чешской версии о богатеющем крестьянине — и очень выразительный «назидательный» подтекст: *skřítek* появляется из одежды, которую некто находит и приносит к себе домой²⁹. Тем самым в дом входит зло, персонифицированное в образе *hanšpiglik'a*. Избавиться же от него бывает не очень просто. В частности, после многих неудачных попыток, эффективным средством для крестьянина оказывается изготовление новой одежды, в которой *skřítek'a* и выносят вон. Связь избавления от домашнего с появлением новой одежды в этой группе текстов — мотив очень

²² От чеш. *postel* 'постель' (прим. перев.).

²³ ČL 11, 1902, s. 308. — К подобным же только однажды встретившимся названиям можно отнести и номинацию *bazalítek* [ČSM, 1853, s. 470] или *caboch* [ČL 26, 1926, s. 196], по-видимому, последнее слово образовано от глагола *čapat* 'тащить за волосы' [V. Machek. Etymologický slovník jazyka českého a slovanského. Praha, 1957, s. 54].

²⁴ Мифологическое существо — (о)хранитель дома (прим. перев.).

²⁵ Маленький Христос (прим. перев.).

²⁶ ČL 1, 1892, s. 286.

²⁷ Květy 6, 1871, s. 48; ČL 8, 1899, s. 356.

²⁸ ČL 26, 1926, s. 197; ČL 31, 1931, s. 333.

²⁹ ČL 5, 1950, s. 145 — ср. п. 6 Приложения.

распространенный³⁰. Здесь он имеет и психологическое обоснование: расшитая суконная жилетка — так называемый *prucek*, — о которой идет речь, стоит немалых денег, так что для нашедшего ее оказывается большим искушением подобрать жилетку и принести ее в дом, вместе с таящимся в ней *skřítek'om*.

В некоторых версиях этой сказки *skřítek* возникает из «коробочки счастья», купленной крестьянином у торговца, — и этот мотив очень показателен. Дело в том, что странствующим торговцам (как, впрочем, и комедиантам и т. д.) деревенские жители принципиально не доверяли: слишком уж часто те оставляли их в дураках, и ничего хорошего ждать от них не приходилось. Тот же подтекст — и в сюжетах о покупке подозрительно дешевого ружья или коня: то, что хоть как-то отклоняется от общепринятых норм (к примеру, когда коня продают не торгуясь, по цене, называемой самим покупателем)³¹, несет в себе потенциальную опасность — а потому мудрый человек сознательно старается избегать таких сделок.

В сюжетах, связанных с кладами, духа — (о)хранителя клада с помощью волшебных средств вынуждают отдать сокровища, которые в противном случае безо всякой пользы оставались бы лежать спрятанными глубоко под землей. В отличие от этого, в анализируемых текстах дух-«слуга» приносит своему хозяину чужое имущество. Очень выразительно отражен этот момент в предании о *pražnec'e*, вслед за которым на чужих полях остаются полоски-ряды пустых колосьев. В то же время, вещь, полученная от домового, в действительности оказывается совершенно не тем, чем представляется поначалу. Обнаружить это можно в помощью соответствующего «противо-колдовства»: к примеру, если пирог, полученный от домового, разрезать крестом, он превратится в нечто отвратительное.

Особенно же негативно изображается в текстах о *skřítek'e* хозяйка большого деревенского имения. Так, если хозяин-кулак мог заполучить *skřítek'a* в результате каких-то необдуманных поступков (если, к примеру, он подбирал из страдания промокшую курицу, потерянную кем-то одежду или покупал по дешевке ружье), то хозяйка — очевидно, под сильным влиянием веры в «чародейниц»-ведьм, а также потому, что именно от ее щедрости зависело, будет ли челядь в доме есть досыта, — выступает здесь как персонаж исключительно негативный. Она часто взращивает для себя *skřítek'a* в тайных местах, не доступных другим обитателям дома — на чердаке, в подвале, в горшке... И только случайно его обнаруживает там неожиданный очевидец.

³⁰ Тип «Ausgelobt», ср. Christiansen 7015: ср. далее HDA 5, 1932-1933, kol. 41, 42 (автор указывает, что *skřítek* уходит потому, что в новой одежде жалко работать. По нашему мнению, здесь мы имеем дело, скорее, с законом отрицания: обычно челядь получает в придачу к жалованью какой-то новый предмет одежды; у *skřítek'a* же, как у существа демонической природы, каждая закономерность совершается «наоборот»). — Ср. также HDA 9, 1938-1941, 1070.

³¹ ČL 30, 1930, s. 39 — ср. п. 7а Приложения.

Старые сюжеты поверий о персонаже с явными демоническими свойствами (он боится грома, «охтабских» нитей³², для привлечения и изгнания его требуются довольно сложные ритуалы) оказываются вписанными в живой опыт той эпохи и тех социальных слоев, которые передают и сохраняют эти легенды.

Приложение

Демонические существа

Домашний *skřítek*

- (1) Прочие названия *skřítek'a* — 1. *anciáš*, 2. *ancikrist* — 3. *bazalíček* — 4. *ca-boch* — 5. *čertík*, 6. *čertíček* — 7. *d'áblík*, 8. *díblík*, 9. *díblíček*, 10. *diebliček* — 11. *hanšpígl*, 12. *hanšpiglík*, 13. *heršpígl*, 14. *enšpígl*, 15. *eršpígl*, 16. *enciáš* — 17. *hospodář*, 18. *hospodářik*, 19. *hospodáříček*, 20. *had hospodář* — 21. *kubiček* — 22. *koutníček*, 23. *pavůzník* — 24. *penatus* — 25. *pidimužik* — 26. *pikulík* — 27. *plivník*, 28. *plivník*, 29. *plevec*, 30. *pleuče*, 31. *plevel* — 32. *prašivec* — 33. *pražnec* — 34. *raráš*, 35. *rarášek*, 37. *jarášek*, 38. *jarošek* — 39. *skřítek*, 40. *křístek*, 41. *křístek*, 42. *křítek*, 43. *křet*, 44. *chřístek*, 45. *škřítek*, 46. *škrátek*, 47. *škrat*, 48. *skřet* — 49. *stodolník* — 50. *skalník*, 51. *špirek*, 52. *špíratko*, 53. *špiritus* — 54. *šotek*, 55. *šetek* — 56. *trpaslík* — 57. *zmek*, 58. *zmok*, 59. *smok*.
- (2) Возможные обличья *skřítek'a*: (а) цыпленок, мокрый цыпленок, черный цыпленок — (б) маленький мальчик с цыплячьими ножками — (в) маленький мальчик с лапками и коготками, как у кошки — (г) белый маленький мальчик в шапочке — (д) кошка — (е) маленький зверек, зверюшка — (ж) змея — (з) огненный вихрь (цепь и т. д.) — (и) муха (жук) в коробочке.
- (3) Как ухаживать за *skřítek'ом*: (а) кормить (ему предлагается первая ложка каждого блюда, тарелка еды, определенное количество пирогов или кнедликов, молоко) — (б) купать (в молоке) — (в) держать его в горшке, кринке — (г) держать его спрятанным ото всех (на чердаке, в погребе).
- (4) Как «вывести» *skřítek'a*: носить яйцо черной курицы под мышкой в течение девяти дней; не мыться, не молиться.
- (5) Мокрая курица, найденная на перекрестке.
- (6) Найти предмет одежды на дороге (кофту, штаны, платок) со *skřítek'ом* в кармане, в коробочке и т. д.

- (7) *Skřítek* покупается с какой-то вещью у бродячего торговца — хозяина последней. Это (а) дешевый конь; (б) дешевое ружье.
- (8) Коробочка счастья: (а) куплена на рынке — (б) ее продает бродяга, остановившийся в доме — (в) делается на заказ: рассеянный торговец путает *skřítek'a* с мухой.
- (9) Занятия *skřítek'a*: (а) носит зерно, хлеб — (б) присматривает за работниками — (в) присматривает за домом — (г) помогает гадальщику — (д) помогает хозяйке дома — (е) помогает прислуге — (ж) помогает конюху — (з) от его присутствия зависит благополучие обитателей дома.
- (10) *Skřítek* приносит зерно, деньги: (а) в обличье курицы, под крыльями — (б) через печную трубу, в облике огненного вихря — (бб) через дыру в кровле — (в) *pražnec* берет с полосы чужого хозяйства зерно и носит своему хозяину.
- (11) У *skřítek'a* бывают конфликты с прислугой.
- (12) У гадальщика (гадалки, собирательницы лекарственных трав) живет *skřítek*, ночью он узнает все, что потребуется, тайно допрашивает «заказчиков» своих хозяев.
- (13) *Skřítek* есть и у крестьянки, она кричит ему: «Тихо, цыпленочек, тихо!»
- (14) *Skřítek* умеет раздобыть для крестьянки пироги, кидает их через печную трубу: «Kubo, как!»
- (15) Крестьянка кормит этого малютку-здоровячка; если он не получает молока, плачет.
- (16) Крестьянка тайно кормит (купает) *skřítek'a*: «(Вот), смотри» — «И не горячо».
- (17) *Skřítek* по-приятельски относится к слугам: зашивает им одежду по ночам.
- (18) *Skřítek* помогает челяди: (а) слугам легче обращаться с конями (*pikulík*) — (б) за еду выполняет за слугу всю работу.
- (19) *Had'a hospodář'a* видят в доме.
- (20) *Had hospodář* пьет вместе с ребенком молоко (AaTh, 280).
- (21) *Had* выдаивает коров; после его смерти корова подыхает.
- (22) Качества *skřítek'a*: (а) злонамеренный и мстительный — (б) мстит за взятую у него еду — (в) мстит за насмешки, поддразнивания, побои — (г) прислуживает и помогает только безвозмездно — (д) если получает в подарок новую одежду, уходит из дома — (е) по-хорошему избавиться от него нельзя — (ж) он не переселяется в другие дома — (з) не тонет — (и) не горит — (к) забирает душу своего хозяина — (л) забирает душу своего третьего по счету хозяина — (м) вместе эти существа собираются у богатого крестьянина в день годовщины (*výroční den*).

³² *Nitě ochtábské* или *nitě ochtábový* — нити, спряденные в октаве Нового года, кто их носит при себе, того не убьет гром (прим. перев.).

- (23) *Skřítek*'a необходимо кормить: он мстит за съеденный пирог: (а) *skřítek* бьет служанку «в ритм» слов: *Jedna buchta, druhá buchta, třetí buchtu děvka snědla* 'один пирог, два пирога, третий пирог девка съела'. — (б) мстя своему хозяину, *skřítek* подрезает ему волосы: «Наголо, наголо!» — (в) *skřítek* рвет обувь прислуги.
- (24) Если *skřítek*'a ошпарить кипятком, он мстит.
- (25) Пожар всего здания как месть *skřítek*'a — (а) *skřítek* душит ребенка, мстя.
- (26) *Skřítek* уходит: (а) если порадовать его новой одеждой — (б) если взять с него мерку на новую одежду на столе, посыпанном мукой (пеплом).
- (27) *Skřítek* верен (своему) хозяину: при продаже (пожаре) остается: «Уже переселился!»
- (28) Хозяин поджигает постройку — невредимым остается только то имущество, которое было в доме до появления в нем *skřítek*'a: «Мы едва не сгорели!»
- (29) Хозяин идет топить *skřítek*'a, но тот оказывается дома раньше, чем возвращается хозяин, и кричит: «Я уже сушишь!»
- (30) От *skřítek*'a можно избавиться, лишь соблюдая определенные церемонии: (а) посыпать место, где он спит, мукой (пеплом) — (б) отнести его точно на то место, где он был найден — (в) позволить ему уйти в какой-нибудь новой одежде (жилетка, платок) — (г) продать за символическую цену, не торгуясь с покупателем.
- (31) *Skřítek*'a может прогнать лишь безгрешный человек — священник, ксендз.
- (32) *Skřítek* в бутылке.
- (33) *Skřítek* боится грома, «охтабских»³³ нитей.

Образцы текстов

I.

Был поздний летний вечер. Мы, дети, сидели на завалинке, а старый добрый Вацлав рассказывал нам всякие небылицы. Они были единственным его достоянием, полученным в наследство от старой матери. Мы внимали ему с благоговением... Вдруг кто-то закричал: «Змея, змея!» Все остальные быстро вскочили, а некоторые из нас, оправившись от первого испуга, кинулись искать камни, крича при этом: «Забить ее, забить!»

— Господь с вами, что вы хотите делать? — закричал старый Вацлав. — Разве вы не видите, что это — *had hospodářik*?

— Может, и *hospodářik*, а может, и нет, — осмелились возразить ему самые смелые. — Забьем его лучше, чтобы больше уже никому не смог навредить.

— Вы хотите его забить? — поразился старый слуга. — Разве вы не знаете, что если вы забьете *had'a hospodářik'a*, то тем самым и хозяина его, своего доброго отца, убьете? Ибо знаете: *had hospodářik*, которого мы только что видели, это не обычная змея. Он, словно страж, неусыпно наблюдает за целым хозяйством. Если же он на что-то обидится и перестанет о хозяйстве заботиться — тут уж никакая работа не поможет, в доме никакого благословения не будет, и все хозяйство в упадок придет. А если бы кто, не дай Бог, *hospodářik'a* забил, тем самым он совершил бы тяжкий грех — потому что если погибнет *hospodářik*, то и хозяин раньше срока умрет. Обо всем этом рассказала мне моя старая бабушка, а потом это же мне и другие мудрые люди подтвердили... Я был еще веселым молодым парнем, когда служил в *** у старого, доброго господина — пошли ему Бог царствие небесное. Однажды, прибрав в хлеву, я вышел на дворик перед конюшней. Вдруг прямо возле моих ног промелькнула змея. Я быстро схватил лопату, чтобы ее забить. Но как раз в это время через двор шел мой старый добрый хозяин и, увидев, что я хочу делать, закричал на меня: «Вацлав, за что же ты хочешь меня убить?» Я посмотрел на него, удивленный, и увидел, что он говорит вполне серьезно. И тут я вспомнил, что рассказывала моя бабушка о *had'e hospodářik'e*. Тогда, с отвращением отбросив в сторону лопату, я стал просить прощения у хозяина. Он, усмехаясь, пригрозил мне кулаком — и ушел прочь. После этого случая мне часто приходилось видеть *had'a hospodářik'a*, однако ни разу и мысли такой не возникло, чтобы его убить. К тому же и сам он не давал никаких поводов к тому, чтобы я его хоть как-то обидел — потому что никогда и никому не причинил зла. Следующий случай рассказала мне моя покойница-бабушка. Когда она была еще ребенком, сидела однажды на дворе и ела из миски молоко. И вдруг рядом появился *had hospodářik* и посмотрел на нее так, словно чего-то просил. «Ты, змейка, тоже хочешь молока?» — спросила его бабушка и безо всяких колебаний дала ему еды. А потом она — еще ребенок — с ним поиграла, и он не причинил ей никакого вреда. Но уже наступила ночь — так доскажу вам все завтра, а пока — спокойной ночи!

[Květy 14, 1847, s. 531]

II.

Rarášek

Rarášek — так говорят о ветряном вихре. Это злой дух, который всячески дразнит людей и вредит им, особенно тем, что в летнее время может неожиданно унести с поля снопы. Иногда он так силен, что может войти

³³ См. примеч. 56.

человеку в глаза и ослепить его. Когда жнецы издали посмотрят на поле, он быстро удаляется в том же направлении, откуда и появился.

(Устный рассказ, записанный в Чехии)

В то же время, *rarášek* — это и домашний дух. Он выглядит как белый карлик с шапочкой на голове. Чаще всего живет он среди челяди; раз в год, в праздник урожая, все *rarášek*'и с округи собираются в подвале какого-нибудь богатого крестьянина и пьют вино из бочек.

(Игн. Краус из Луштениц)

[J. V. Grohmann. Aberglauben und Gebräuche. Praha; Lipsko, 1864, S. 15–16, № 73, 74].

III.

Домашняя змея (*domáci had*)

Домашняя змея живет под порогом дома, поэтому на пороге нельзя колоть дрова — чтобы невзначай ее не убить. Одна женщина в Пршибраме утверждала, что домашняя змея живет у нее под печью, и всегда, когда собирается дождь, оттуда выходит запах дождя.

(Е. Клаучек, Пршибрам).

Если на голове домашней змее сделать крестик, то уже ни одна змея никогда не проникнет в дом.

(Р. Чермак, Прага)

[J. V. Grohmann. Aberglauben und Gebräuche. Praha; Lipsko, 1864, S. 78, № 560, 561].

IV.

Один человек нашел на дороге расшитую суконную кофту, подобрал ее и отнес с собой домой, а в ней был *hanšpigel*. Он [человек, нашедший демона] был ткачом, у него был станок, и *hanšpigel* шумел им [так, что никто в доме не мог спать по ночам].

[Стали тогда думать]: что бы с ним сделать? Посоветовали бросить его в колодец и утопить.

— Ох, — отвечает он потом, — а я-то уже сушусь...

В другой раз посоветовали его спалить. Весь дом подожгли — только бы он сгорел!

— Эй, хозяин, а ведь мы с тобой едва не сгорели!..

Наконец посоветовали отнести его на перекресток дорог, в новой кофте. Только так от него и избавились.

(Е. Румишкова-Поштефанска. Яворник, 1949, запись автора)

V.

А. Р. младш.: Мама, а как было с тем *Uššašuš*'им³⁴, *uššašuš*'им, который оказался на печи — после того, как его хотели утопить в колодце, в семействе Хренчиков?

А. Р. старш.: А, это было у тех Хренчиков в Копанках, где бывают Гавлицы...

А. Р. младш.: А какой у них шум был из-за этого *verštak*'а...

А. Р. старш.: Ну да, но они тогда где-то были, их дед, и что-то...

А. Р. младш.: На ярмарке, а там один какой-то... продавал такие коробочки счастья — которые, как будто, если купишь, то они тебе счастье и принесут...

А. Р. старш.: Ну, и принесли они такую вот коробочку в дом. А потом как увидели — а там маленький...

А. Р. младш.: *Hanšpigel*.

А. Р. старш.: Ну да, этот *hanšpigel*.

А. Р. младш.: Но как он выглядел, я не знаю.

А. Р. старш.: Да как чертик. Ну в самом деле — это ведь и был черт. И с тех пор они должны были давать ему первому есть. Сами же не смели первыми себе ничего в рот положить — ни старшие у них, ни тот Ян, никто и ничего. Что сварили, и на завтрак, и на обед — так первого его надо было кормить. А однажды взяли да и не дали ему. Так потом у них такое началось... Такой шум...

А. Р. младш.: Все стучало с этим *verštak*'ем.

А. Р. старш.: Ну да. И ни спать не могли, ничего. Ну и с тех пор всегда уже ему первому еду давали. Долго это продолжалось и под конец стало уже им надоедать. И начали они думать, что же с ним делать. Ну и пришел тут однажды к ним какой-то нищий — хотя в общем, я толком-то и не знаю, кто к кому пришел — может, и они к нему. И они у него стали допытываться, что же им делать. Ну, а он им и посоветовал, чтобы купили фланель — и сшили из нее что-нибудь новое, жилетку, например. В общем, неважно, что именно... Главное — чтобы это было совершенно новым. И чтобы отнесли на перекресток в этой новой одежде и *hanšpigel*'а вместе с той купленной коробочкой счастья. А им-то новой одежды жалко стало — понятно, новая все-таки. Так они и отнесли его в старой. Да только домой-то вернуться еще не успели, как видят — он уж

³⁴ Букв. — чешское *už se sušim* «я уже сушусь» (прим. перев.).

на печи у них сидит. Ну, значит, понятно — раз уж он был дома, так значит, не помогло. И хоть и не хотелось им этого, а пришлось новую одежду покупать.

А. Р. младш.: Нет, нет, нет, мама. Они тогда, когда вернулись, он еще сидел на печи и кричал: «А я уже дома, а я уже дома!» А они ему: «Ах ты, чудище эдакое!» И еще: «Ну, подожди!» И тогда они еще пошли к колодцу и решили утопить там *hanšpigl'a* в этой его коробочке счастья. Так ему и надо! Ну, а как домой вернулись, так он уже сидел на печи и кричал: «А я уже сушусь! А я уже сушусь!»

А. Р. старш.: Ну и уже потом, как ничего не помогло, они решили купить новую фланель и сшили новую жилетку — специально заказали сшить. И потом его туда завернули и отнесли на перекресток дорог. И только так от *hanšpiglik'a* избавились. Больше он уж к ним не возвращался.

(Рассказали мать и дочь Псиковы, Яворник (Горняцко), запись автора сделана в 1957 году).

Комментарии к текстам

Текст № 1 представляет собой типичный образец беллетристической обработки фольклорного сюжета (деревенская идиллия). Автор — речь здесь может идти не более чем о стилистической условности — изображает историю с *hospodárik*'ом как случай из реальной жизни: *had'a hospodárik'a* замечают дети, сидящие в сумерках на завалинке. Им рассказывает историю слуга — работник, с давних пор прислуживающий в доме. Первый эпизод — случай-воспоминание из жизни. Тем же приемом — описание переживаний одного из предков повествователя — подается и материал о совместной еде змеи (*had hospodárik*) с ребенком. Это — довольно распространенный мотив, упоминающийся и в каталоге сказок [AaTh 280].

Один из текстов группы № 2 [Grohmann, № 74] был записан учениками торговой академии в Праге, где Й. Громан был одно время профессором. Материал из Луштениц явно имеет чешское происхождение, а название *rarášek* является здесь распространенным и достаточно традиционным. В нашем фольклоре это мотив довольно редкий, однако предание о сборище (чаще всего — змей и демонических кошек) в день годовщины является в чешском фольклоре довольно распространенным. Громан хорошо понимал, что фольклорные представления имеют синкретический характер, и поэтому он поставил рядом два текста (№№ 73 и 74), в которых одно и то же слово [*rarášek*] обозначает разных существ. Информатора первого из двух текстов Громан не называет: по-видимому, этого человека исследователю порекомендовали его пражские знакомые. Тем не менее, сравнение с более поздними зарисовками подтверждает аутентичный

характер данной записи (поверье такого рода распространено в окрестностях Пльзенья и Рокицани, в Ходской и других областях).

Тексты группы № 3 представляют собой коротенькие заметки. Некоторые повсеместно распространенные представления, связанные с суеверьями, часто передаются в разговоре подобным образом. Жительница Праги Эмануэла Клоучкова получила богатый фольклорный материал от своей домработницы, родившейся в Пршибраме.

Текст № 4 — показательный образец современной повествовательной традиции. Здесь мы имеем дело с сокращенной, сжатой интерпретацией материала пассивным носителем фольклорных знаний, который делится ими со слушателями. Однако даже будучи переданным в столь короткой форме, рассказ сохраняет достаточно традиционный композиционный рисунок. Автор записи заключает в скобки те части повествования, которые были реконструированы впоследствии.

Текст № 5 начинается вопросом молодой повествовательницы, расспрашивающей свою мать о наполовину забытом ею случае. Поэтому рассказ имеет форму диалога — что само по себе не является исключительным в беседах, содержащих повествовательные фрагменты. Акцент сделан на точной географической локализации текста — действие происходит в семействе Хренчиков, живущих в Копанках, где бывают Гавлици... Достаточно характерным является также и упоминаемый во вступлении намек на прямую речь мифологического существа: «...как было с тем *Uššašus'* им, *uššašus'* им». В отличие от предшествующего текста, эффективность повествования достигается многочисленными деталями: так, никто в доме не мог есть раньше *hanšpiglik'a* — ни старики, ни Ян, ни за завтраком, ни в обед. Текст содержит целый ряд широко распространенных мотивов — например, совет, исходящий от нищего; характерными для данного жанра являются и передаваемые сомнения рассказчицы — так, она не уверена, где именно происходит встреча с советчиком-нищим... В конце концов она призывает на помощь собственную логику и говорит, что нищий случайно приходит в дом, где поселилось демоническое существо. Аналогичным же образом логические рассуждения рассказчицы приводят ее к упоминанию той детали, что поначалу совет купить новую ткань не был воспринят героями повествования. Для того социального слоя, к которому принадлежит и сама повествовательница (большинство жителей области Копанки — безземельные крестьяне), такая трата денег была бы непомерно большой. Так появляется упоминание о новой жилетке (ср. новую кофту, о которой говорится в тексте № 4). Однако, в соответствии с законами данного жанра, повествовательница (усиливая тем самым сюжетное напряжение и придавая происшествию большую правдивость) развивает эту деталь: не важно, какую именно одежду будут шить из новой ткани. Показателем и фактом «забывания» [рассказчицей] сюжетной основы, за которым мы в данном случае имеем возможность следить. Однако

младшая повествовательница возвращает сюжет в нужное русло: ведь здесь имеет место комический момент, когда *skřítek* — в соответствии с самим демоническим характером этого существа, речь которого всегда дефектна, — шепелявит: «Uz sa šušim»³⁵ — эти слова и оказываются основой для запоминания сюжета. Оба текста (№ 4 и № 5) отличаются друг от друга еще и тем, что первый из них содержит мотив, являющийся в подобных сюжетах довольно распространенным: для того чтобы уничтожить *skřítek*'а, хозяин поджигает постройку. В тексте № 5 такую деталь использовать нельзя — это не соответствовало бы действительности: ведь происшествие связано непосредственно с семьей Хренчиков. В предыдущем же тексте вполне конкретное происшествие никак не определяется — ни географически, ни хронологически; как достаточно общий мотив упоминается лишь связь с семьей ткача, а также локальное название демонического существа — *hanšpigel* (*hanšpiglik*).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- AaTh — The Types of the Folktale. A classification and bibliography Anti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen / Translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1961 [FFC. V. 74, № 184].
- Baar-Lužik — *J. Š. Baar. Chodské písně a pohádky*. Odeon, 1975 (vyd. připravil R. Lužik).
- ČČM — Časopis českého muzeum. Praha
- ČL — Český lid. Praha
- ČMM — Časopis Matice moravské. Brno
- ČSV — Československá vlastivěda. Praha
- ČVMSO — Časopis Vlasteneckého Musejního Spolku Olomouckého
- Erben 1955 — *K. J. Erben. České národní pohádky*. Praha, 1955.
- FFC — Folklore Fellows Communications. Helsinki
- Grohmann, Aberglauben — *J. V. Grohmann. Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*. Prag; Leipzig, 1864.
- HDA — Handwörterbuch der deutschen Aberglaubens. Berlin; Leipzig, 1927–1942. Bd. 1–10.
- Christiansen — *R. Th. Christiansen. The Migratory Legends* // FFC 175. Helsinki, 1958.
- Jungmann — *J. Jungmann. Slovník česko-německý*. Praha, 1835–1839. D. 1–5.
- Kašik — *V. Kašik. Popis a rozbor nářečí středobečevského*. Praha, 1908.
- Polívka — *J. Polívka. Súpis slovenských rozprávok*. Martin, 1922–1931. Sv. I–V.
- Polívka-Tille — *V. Tille. Polívkovy studie ze srovnávací literatury*. Prof. dr. J. Polívkovi k sedesátým narozeninám. Praha, 1918.
- Tille — *V. Tille. Soupis českých pohádek*. Praha, 1929–1937.

Перевела с чешского Е. В. Вельмезова

ОБ ОДНОМ КЛАССЕ ПЕРСОНАЖЕЙ НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ: «ПРОФЕССИОНАЛЫ»

Т. В. Цивьян

Эта статья представляет собой попытку собрать и попытаться сформулировать то, что, в общем, хорошо известно (более того, описывается в фольклористической литературе именно как *хорошо* или даже *общеизвестное*) и постепенно проникает в вопросники, анкеты, фольклорно-мифологические словари и энциклопедии. Речь идет о характеристике *людей*, обладающих сверхъестественными способностями и/или *знанием* (умением), и о том, что относится к их «человеческому» статусу, то есть о социальных, профессиональных, этнических, конфессиональных и т. п. классификационных признаках, которые не только подтверждают, но и подчеркивают их *человеческую природу*¹. К таким *людям* относятся²: ведьмы, ведуны, вещицы, волхвы, ворожеи, знатки, знахари, знающие, книжники, колдуны, кудесники, чародеи, чернокнижники и т. д. Список заведомо неполный; правда, расширен он может быть прежде всего за счет синонимов — в зависимости от местной традиции (и диалекта) и от времени бытования. Список достаточно недифференцированный; обращение к едва ли не любой традиции обнаруживает зыбкость границ между, скажем, ведьмами и колдунами: в одних случаях они четко противопоставлены (например, по наличию/отсутствию хвоста), в других смешаны. Тем не менее, круг их обязанностей известен³. Здесь мы воспользуемся формулировкой Афанасьева: «Итак обзор названий, присвоившихся ведунам и ведьмам, наводит нас на понятия: высшей, сверхъестественной мудрости, предведения, поэтического творчества, знания священных заклятий, жертвенных и очистительных обрядов, умения совершать гадания, давать предвещения и врачевать недуги» [Афанасьев 1994, 3, 426]⁴. Существенно выделение *знания* и *умения*, и это нахо-

¹ Из последних работ см. тщательно проработанную операционную «Схему описания мифологических персонажей», легшую в основу словаря «Славянских древностей» [СД 1, 2] и Словаря «Славянская мифология» [СМ 1995]. [Виноградова, Толстая 1994, ранее: Толстые 1984], и статьи в этих словарях, где, например, *ведьма* и *колдун* описываются как персонажи низшей мифологии, представляющие собой реального человека с демоническими свойствами.

² Рассматривается русская традиция.

³ О соотношении имени и образа мифологического персонажа в проекции на его функции см.: [Левкиевская 1999].

⁴ «Восточные славяне считают колдуном человека, который способен нарушать естественные законы природы и действует при посредстве помощников, данных ему нечистой силой — дьяволом» [Никитина 1927/1994, 177].

³⁵ Искаженное чешское *už se sušim* «я уже сущу» (прим. перев.).

дит косвенное выражение в едва ли не главном противопоставлении внутри «контингента»: эти качества и способности могут быть природными («самоходки») или благоприобретенными, полученными от учителя и/или из книг («ученые») ⁵. Как бы то ни было, и в том, и в другом случае точкой отсчета остается *человек*, и противопоставление, по сути дела, состоит в разной степени удаления от *человеческого* и приближения к *демоническому*.

Выделение и подчеркивание *человеческого* отнюдь не случайно. При обращении к высшему и низшему пантеону едва ли не любой традиции оказывается, что антропоцентричная по преимуществу ориентированность архетипической модели мира приводит к почти парадоксальной ситуации: отделить *человека* от *не-человека* крайне сложно. В основе этого лежит принципиальная антропоморфизация сверхъестественных существ любого ранга или, более широко, подверстывание их под мир, освоенный и усвоенный человеком.

Казалось бы, дихотомическая оппозиция *человек/не-человек* сформулирована четко и однозначно, однако манифестируется она как некая абстракция, поскольку не существует таких «дихотомических» критериев, которые позволили бы разделить весь многочисленный и разнообразный набор соответствующих персонажей на две части: *или — или*. Доктора Джейкила и мистера Хайда не получается: разница между ними растворяется в достаточно мощной прослойке *и — и* или даже ? (*кто?*). Вообще говоря, признак *смешанный* может быть приписан всему пантеону целиком, см. выше; еще с античности известно, что люди создают богов по своему образу и подобию.

На конференции, которая так и называлась *Человек — не-человек* (Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994), а теперь уже в выпущенной по ее материалам книге [Человек — не-человек 2000] было сделано несколько предложений-попыток дефиниции этого противопоставления, причем точкой отсчета был *человек*: *человек* и его *антипод*, узнаваемый или скрывающий свою природу [Софронова 1994, 3]; *душа* (в христианской традиции) как основа различения оппозитивов [Невская 1994]; «под не-человеком <...> понимается существо, внешне полностью совпадающее

⁵ О различении колдунов «природных» (у них есть маленький хвостик) и «ученых», тех, кто научился колдовать, см.: [Власова 1995, 181]; чтобы стать колдуном, нужно пройти серьезные испытания, а иногда и обучиться чарам и заключить договор с дьяволом <...> к колдунам отдают в обучение <...> чернокнижники — колдуны, имеющие у себя черные книги, фармазоны <...> В XIX веке к чернокнижникам причисляли грамотеев, которые, имея у себя рукописи заговоров и не принятых в православии молитв, занимались знахарством и колдовством [РДС 1995, 243, 251, 572, 573]; источник магической силы колдуна — говор с нечистой силой, обмен души на «слово-знание»; есть и «книжницы», «знающие», обладающие магической силой, почерпнутой из знания «заговоров» — «стишков» — их отличие от колдунов заключается в том, что они обращаются не только к нечистой силе, но и к Господу [Фишман 1994, 139, 133, 135: о карельской старообрядческой общине]; когда-то в Заонежье даже имелись целые «школы чернокнижия», в которых колдуны обучали учеников чтению «черной книги» и овладению силой заговоров [Логинов 1994, 152], и т. д.

с человеком и отличное от него лишь в специальных диагностических контекстах, которые, однако, выявляют их полную противопоставленность по существу/сути» [Михайлов 1994, 37] и т. д. Ср. также специальный раздел *Нечеловек — человек* в [Байбурин 1993, 40–62].

И в данном случае мы «идем от *человека*» и рассматриваем класс, группу персонажей (условное обозначение, без уточнения степени их мифо- или демонологичности), которые описываются как *люди*, обладающие сверхъестественными способностями. Выбрав общее обозначение *колдуны*, мы с особым вниманием обращаемся к тем из них, которые получили свои магические свойства-способности, а более точно, профессиональные навыки не генетически или случайно (по неосторожности, из-за коварства колдуна и т. п.), а выбрали свой путь сознательно, учились, читали соответствующую литературу (чернокнижие) и т. п., см. выше. Иными словами, речь идет о *профессии колдуна*. Как каждая профессия, она требует знаний в своей области, условие, которое подчеркивается обозначением этого класса людей: они *знающие* — и своим знанием выделяются из общей массы.

Казалось бы, этого достаточно. Однако классификационные импульсы, заложенные в модели мира, настолько сильны, что, помимо закрепления за колдунами определенных функций, приемов, внешних признаков и т. п., оказывается необходимым указание и на то, из каких групп рекрутируются колдуны. И здесь происходит самое интересное. По логике, это должны быть люди, выделяющиеся из общей массы, *чужие* «люди извне» и «внутренне чужие» (маргиналы) [Агапкина 1994].

Однако, это уже более продвинутая и детализированная классификация. Начинается же она с универсальной классификации человеческого общества по универсальным же признакам, которые, в частности, определяют систему этикета: пол, возраст, общественное положение (высокий/низкий). В соответствии с этой классификацией, колдунами/колдуньями могут быть и мужчины, и женщины; все возрастные классы, от детей до стариков; все социальные слои, от царей и жрецов до нищих, изгоев общества. Можно ввести и другие универсальные признаки, например, организация общества по принципу родства и др. Ср. также предложенный Агапкиной список «маргиналов поневоле» [Агапкина 1994, 3–4]. В этом отношении яркий пример представляют заговорные формулы, перечисляющие «опасных людей», то есть тех, от кого может исходить вред=болезнь, колдунов: «круг их практически не замкнут» — и сутулый, и горбатый, и старец, и чернец, и пономарь и др. [Черепанова 1983, 15] ⁶.

⁶ Ср.: «Просим Господа от злого человека, от парализованного человека, от девки-самокрутки, от мужчины хитрого» [Вятский фольклор 1994, № 109]; «Вот эту женщину, старушку, люди считали какой-то колдуньей»; «А спать наша была колдуньей, зятева мать» [ЛПБ 1989, 234]

Ожиданным или неожиданным образом в эту классификацию включаются и профессии, которые, если можно так сказать, предрасполагают к тому, чтобы стать колдуном: «Носитель <...> тайного магического знания, как правило, в общине обособлен, нетипичен, отличается нередко особым ремеслом и социальным статусом. Конкретные наблюдения показали, что тайное знание связано с занятием пастуха, мельника, пасечника, знахаря, плотника, печника, коновала, кузнеца» [Щепанская 1990, 5]; «Часто колдовскую силу связывают с профессией пастуха, мельника, кузнеца, иногда пчеловода. По представлению крестьян Елатомского уезда, колдунами бывают не земледельцы, а ремесленники — рыбаки, мясники или караульщики. Однако другие наши источники говорят и о колдунах земледельцах. Есть сведения, что колдуном может быть священник. Среди колдунов встречаются состоятельные хозяева» [Никитина 1927/1994, 181]; «На русском Севере колдунами считали удачливых охотников и рыболовов <...> колдунами слыли разбойники» [РДС 1995, 261, 262]; «В Ползикове был колдуном дякоп <...> в Хмелинках <...> колдунов на половину деревни <...> Все они ученики покойного дякона» [Колчин 1994, 236, 241]; в сказочных сюжетах колдуном может быть: купеческий сын, работник, шорник, крестьянин [Иванов 1994]; [мельник] «Он нехороший, с нехорошим знает. Ветрены мельницы строят» [Богатырев 1994, 304]; колдуном может быть корчмарь [Богатырев 1971, 283]; пчеляк — колдун: мед у него водится из-за связи с нечистой силой [Садовников 1991, 6–7]; карельские знахари — пастухи, охотники и др. [Никольская, Сурхаско 1994, 112]; «кроме благородных разбойников колдунами могут быть священники, церковный причт <...> Колдунами считались и представители необходимых, требующих особых знаний или необычных для крестьян профессий (пастухи, плотники, мельники, кузнецы и др.), а также странники, солдаты и даже светские власти: от приказного в XIX в. до председателя колхоза в XX» [Власова 1995, 186]⁷; «Особый интерес представляет включенная в демонологическую систему категория людей, наделенных сверхесте-

⁷ В с. Заозерье Угличского р-на Ярославской обл. пастух обходил стадо вместе со священником [Соколова 1979, 165]. Описание «отпуска» и магических действий, которые совершает пастух: собирает муку и шерсть от скотины, отрывая сам по несколько волосков; его жена печет колобки с этой шерстью. Затем пастух начинает дуть в трубу. Чередование священника и пастуха: «Священник начинает служить молебен. Пока он служит — на разложенном огне горят дрова. Священника сменяет пастух», который читает «отпуск». На огне в это время горят уже не дрова, а можжевелник. «Отпуск» читают по бумажке и после этого бумажку передают на хранение в церковь. В течение лета пастух не дает никому дотрагиваться до своей трубы. В поисках скотины обращаются то к священнику, то к лешему [Колпакова 1975, 20–21]; «Егорьев день. Водой святой кропили весь двор, скотину и с вербой выгоняют. Пастухам и попам по мешку яиц крашенных»; «На Егория в церкви пастух отслужит молебен; (на Николу пастухи с иконой обегают стадо три раза) — «Пастух бежит бегом, и из стада ни одна корова не выйдет. Женщин туда не пускали» [Поволжье 1985, № 252, 267 270].

ственными свойствами. Кроме наиболее типичных для этой группы персонажей типа колдунов, знахарей, ведьм, к таким людям причисляются и пастухи, мельники, кузнецы, гончары, пчеловоды, музыканты и др.» [Виноградова 1994, 5–6, см. также: Хренов 1997, 125–126]; «Чтобы стать „чужим среди своих“, достаточно обладать некими эзотерическими знаниями или умениями (знахарь, кузнец, мельник и др.)» [Агапкина 1994, 15]; «Лица, наделенные демоническими свойствами (колдун, ведьма), магическими способностями и знаниями (знахарь, пчеловод, строитель, мельник, кузнец, музыкант и т.п.)» [Гура 1997, 14]; «во время пожара в Москве при Михаиле Федоровиче хотели сжечь, как колдуна, одного немца живописца» [Костомаров 1993, 261]; «Нередко колдун бывает маркирован профессионально. Колдовские способности проявляются у кузнецов, мельников, особенно же часто у пастухов, коновалов. Сакрализация пастушества основана на существовании определенного параллелизма между лешим и пастухом. Каждый из них распоряжался скотом, один на уровне реальности, другой — в ирреальных сферах <...> Если запрет есть ягоды имеет утилитарный характер — не отвлекаться от дела, от стада, то растрепанные нестриженные волосы, пояс указывают на связь с ирреальными силами. Взамен пастух получает определенный заговор <...> иногда какие-нибудь магические предметы <...> Колдовские способности мельника и кузнеца обусловлены их связью со стихиями воды и огня...» [Русский Север 1996, 166–167, ср. Панченко 1998, 247–249]; «Гармонист („игрок“) входил в число персон, обладавших, по общепринятым воззрениям, „особым“ умением и „силой“ (см. еще „Пастух“) <...> [у пастуха был] особый статус, близкий к статусу знахаря и колдуна, и весьма неоднозначное отношение к нему окружающих: пастуха одновременно уважали и боялись, стремились всячески его „улестить“ и в то же время не считали полноценным членом общины» [Белозерье 1997, 87, 238 со ссылкой на: Щепанская 1986, 165–171]⁸.

Характерно это *и др., и т. д.*, сопровождающее перечисление; примечательны отдельные, подчас неожиданные примеры; список открыт, ограничений практически нет, «профессионалы» захватывают новые территории⁹. Характерно и другое: *колдовство* то объявляется (скрыто или явно) самостоятельной профессией — в ряду *пастух, мельник, печник* и под., то предстает как своего рода специализация в кругу тех же профессий. Это вполне естественно

⁸ Ср. отражение профессии в звуковом коде: демонологические персонажи обнаруживают себя «звуками незримо совершаемой хозяйственной работы (звон пилы, удары досок, рубка дров, шум, гул, звуки молоты, прядения, тканья, удары молота, скрип вращающегося мельничного колеса и т. п.)» [Виноградова 1999, 198].

⁹ Ср. к этому: мифические существа в туристской быличке (восходящие к представлениям о заложных покойниках) предстают в «профессиональном» облике: (Белый) Альпинист, (Черный, Белый) Спелеолог, (Черный, Зеленый, Забытый) Турист, (Зеленый) Байдарочник [Абанькина 1998, 225–226].

при условии, что колдун воспринимается как *человек* (или выдает себя за *человека*): у него должно быть определенное место в *человеческой* иерархии, в данном случае — профессиональной¹⁰. Следует учесть и то, как реализуется структура модели мира на синтагматическом уровне: отражается далеко не все, что «записано» в словаре и грамматике, но выделяются отмеченные точки, которые служат ориентирами (ср. аналогии с естественным языком).

Итак, в принципе, если начинать с нуля, *колдуном* может стать любой *человек*; при этом его *человеческие* свойства (к которым относится и наследственность, то есть обладание генами) могут выступать стимуляторами или, напротив, ограничителями этой возможности.

Яркие примеры предоставляет современная русская секуляризованная традиция, отпечатавшаяся, в частности, в рекламе. Среди многочисленных предложений, входящих в классический набор магической практики (исправление судьбы, снятие сглаза, присушка, остуда и т. п.) почти обязательно подчеркивается профессиональность колдунов (колдун, как бы он ни назывался, — профессия), один из показателей которой — постоянное совершенствование профессиональных методов (разработка проектов, обмен опытом, чтение литературы)¹¹. Не менее важна связь магических способностей с исходной профессией или занятиями, которые не только помогают, но являются своего рода научно-теоретической гарантией, *поверкой гармонии чудес алгеброй*. В этом смысле особенно ценятся физики и биологи. Свою роль продолжает играть книжная эрудиция, причем источник эзотерического знания находится обычно на востоке.

Следует сказать, что эта современная «научная» традиция формирует-ся в таком точном соответствии с народной (архетипической) и с прави-

¹⁰ Исследователь отмечает разницу в манере рассказа быличек о колдунах пожилыми людьми (конкретность, вплоть до имени) и детьми (абстрактность: «колдунья какая-то была»; «в одной деревне жил один злой колдун»)[Харина 1990, 143]. — Однако эти *была, жил в деревне* автоматически включают колдуна в человеческое общество, где он должен быть *кем-то*.

¹¹ О чем свидетельствуют многочисленные рекламные объявления, помещаемые под характерным названием «Окультизные услуги», например, «Вечерняя Москва: *ведьма* (далее номер телефона); «Центр Plus»: «Маг-профессионал Илья Герман» (он же в газете «Экстра М»: «И. Герман. Мощная магия. Быстрая проф. помощь в вашей проблеме»); «Черная магия. Высокоэффективная профессиональная помощь в самых сложных и запущенных случаях...»; «Магистр черной магии <...> Профес. помощь в решении проблем»; «Специалист черной магии Петр Смелов». К этому же рекомендация газеты «Привет, Петербург»: «Павел Вершин — белый маг, *специалист международного класса*, человек-загадка, спасший тысячи нуждавшихся в помощи и утешении людей»; или: «Не забывайте, что Алла Дан не только профессиональная колдунья, но и профессиональный врач, психолог, которая может разрешить комплексно практически любую вашу проблему <...> проводит обучение магии, целительству, биоэнерготерапии, гаданию индивидуально и в мини группах», — об этом сообщает «Магический вестник Аллы Дан» за июль-август 1999 г. (остальные объявления приблизительно того же времени) и т. д., и т. п.

лами, заложенными в модель мира, что обе могут быть описаны единой схемой. В соответствии с этой схемой — в данном случае речь идет только о профессиях — веса профессиональных занятий располагаются в зависимости от соответствующего «мифологического обеспечения». Современной «научной» традиции мы касаться не будем, что же касается народной, то здесь твердое первое место занимают те *профессионалы*, у которых имеется сверхъестественный покровитель=двойник.

Как бы ни был ограничен использованный здесь русский материал, он, как представляется, дает возможность выделить отмеченные профессии, наиболее располагающие к приобретению колдовской специализации: это прежде всего *пастух/леший, мельник/водяной и кузнец/черт*.

Профессия пастуха обязывает к знанию и выполнению целого комплекса обрядов и магических действий, направленных на благополучие и сохранность стада. Этот комплекс может быть определен как договор с лешим. По тому же типу (но с иным «лексическим наполнением») оформляется договор мельника с водяным. Кузнецов мы здесь не касаемся, отсылая к классической книге М. Элиаде «Кузнецы и алхимики» [Элиаде 1998], где профессия кузнеца проведена *sub specie* мифологии через большое число традиций.

Связь *колдуна* с его житейской («параллельной») профессией может быть сформулирована следующим образом: каждый *колдун* должен/может быть *пастухом, мельником, кузнецом, печником* и т. д. (см. выше), но не каждый *пастух, мельник, кузнец* и т. д. является *колдуном*. Но тогда что именно необходимо, чтобы за *профессионалом* закрепилась репутация *колдуна*?

Здесь мы ограничимся примерами, связанными с *пастухом*, — в продолжение работ по анализу *пастушеского текста* — и повторим краткое мифологическое досье пастуха:

«Пастух, пастырь в мифопоэтической традиции имеет функции охранителя, защитника, кормильца, путешественника, мессии, патриарха, вождя и т. д. Он причастен к тайне общения с животными и растениями, с небесными светилами и подземным царством, к идее времени. Один из наиболее древних образов пастуха связан с мифом об умирающем и воскресающем боге. Пастух включается в схему «основного» индоевропейского мифа. Пастухи могут выступать как божества-антагонисты, борющиеся за стадо. Отсюда связь пастуха со змеем, либо в качестве его противника, либо в качестве его ипостаси. Легкость перевоплощения может иметь корни и в близости пастуха к природе, к животному миру. Этим обусловлена двойственность его собственной природы, что может проецироваться и на сферу его характера (от пасторального пастушка до свирепого разбойника). Особое положение пастуха среди людей, его удаленность, отъединенность могут объяснять то, что оставаясь в тени, он нередко становится скрытым протагонистом. Он обладает знанием, которое позволяет осуществлять медиацию между миром человека и миром природы. От-

сюда же, возможно, и особая предрасположенность пастуха к разного рода метаморфозам, как буквальным (превращение в зверя, птицу и т. п.; к ним же может относиться и переодевание-превращение в или из пастуха), так и метафорическим (презираемый пастух, находящийся в самом низу социальной лестницы, обладает мудростью, становится царем и под.) — по [МНМ 1982, s. v., см.: Цивьян 1995¹, 336–337; Цивьян 1999, *passim*].

Исходная «мифологичность» пастуха и его связь с *иным* миром, реконструируемая по сказочным текстам, где она достаточно глубоко упрятана, в ритуале выходит на первый план (имеются в виду прежде всего егорьевские обряды и «отпуск скота»). Ритуал этот описан многократно, в последнее время см. фундаментальную работу Т. Б. Щепанской, посвященную «функциональному анализу обрядового поведения в сфере эзотерического знания» [Щепанская 1990, 70]. В работе приведено исчерпывающее описание и интерпретация «поведения» (действий, стратегий) пастуха в, так сказать, принадлежащем ему мифологическом хронотопе, который, собственно говоря, совпадает с временем и местом пастыбы¹². Иными словами, перед нами — операционная ипостась или операционный фрагмент *пастушеского текста*.

Мифологическое обоснование этого фрагмента — связь пастуха с лешим (см. выше). Более того, речь может идти о двойничестве. Леший не только исполняет по договору работу пастуха, но и сам почти «очеловечивается» в этой пастушеской ипостаси¹³, точно так же, как пастух «набирается мифологичности» от своего двойника: функция покровителя зверей делится между лешим и пастухом, или *знающим человеком* (синоним пастуха) — с ним леший разделяет заботу о домашнем скоте [Криничная 1994, 162, 181]; ср., с другой стороны, *пастух* как название (специализация) лешего, оберегателя скота [Черепанова 1983, 62]¹⁴.

Нас в данном случае интересует не столько эта рационально (*sub specie* мифологии или *sub specie* реалий) интерпретируемая особость *пастуха*, вытекающая из его профессиональной деятельности, сколько тот факт,

¹² Отмеченная точка такого хронотопа — родник, который «дышит»: начиная со второй половины августа, над ним поднимается струйка пара. «Здесь отдыхают пастухи, прежде чем гонят стадо дальше в лес (как оказалось, только до половины августа — до „дыхания“ родника). Здесь с нами еще здоровались, чего не делали глубже в лесу» [Чеснокова 1994, 172].

¹³ «Лешие — это „проклятые люди“, происхождение которых связывается с библейской легендой о Моисее, который проклял людей и некоторые из них стали лешими. Лешие пасут диких зверей и имеют жен — *лесань*» [Быт 1993, 125]; «Леший по своему облику ничем не отличается от обычных людей и бывает настолько похож на родственника, соседа, знакомого, что видевший его в лесу человек убеждается в своей ошибке лишь по возвращении домой» [Криничная 1993, 13]; см. также собрание свидетельств в [Померанцева 1975, 40–42] и т. д. Следует отметить, что леший принадлежит к тому классу демонологических персонажей, которые пользуются человеческим языком [Санникова 1988].

¹⁴ За связь с лешим пастуха очень уважают [РДС 1995, 319]; поводом к обвинению пастуха в колдовстве мог служить обряд жертвоприношения лешему [Щепанская 1990, 23].

что за ним независимо закрепляется репутация человека (существа?) странного, таинственного, опасного, знающего *нечто* и в связи с пастыбой и скотом, и помимо этого. В этом контексте магическая связь пастуха с музыкой, с музыкальными инструментами — яркий знак его причастности к *иному* миру. К магии звука в славянской скотоводческой обрядности [Плотникова 1999] см.: «Галицкие горцы говорят, что майки (русалки) иногда берут на свои игрища овчарей, чтобы им играли на сопилке» [Зеленин 1995, 157]; о музыкальных инструментах пастуха — барабанка, шергунцы, трензель, бубны — см. [Поволжье 1985, № 259]; «У нас был такой старик, все ране коров пас, у него медна труба была. К земле наклонится и закричит по-своему, и все придут, и буренки, и пеструшки» [Русский Север 1996, № 341]; «Если у пастуха был музыкальный инструмент — труба или барабанка — значит, нечистая сила действует через посредство этого инструмента. „Ведь есть какая-то сила, — объясняет мне старушка-информатор. — Вот она (женщина-пастух) в барабанку забарабанит, да все они выходят из лесу, гонит их какая-то сила“» [Щепанская 1990, 20–21].

Примечательна формулировка А. М. Линевого: «пастушество является ответвлением той стадии колдовства, когда оно еще не обособилось в профессию, а бытовало в каждой родовой группе» [Линевский 1936–1937, 176 — цит. по: Криничная 1994, 163].

Ср. соответствующую «колдовскую орнаменту» в характеристике пастуха: «„Леший“, „сила“, „обход“ — это термины, маркирующие особый статус пастуха. Так в деревне определяли отличие пастуха от всех прочих: его особые способности, а вместе с тем и особое отношение к нему» [Щепанская 1990, 20]; «Пастух в деревне был, ваган¹⁵, *чужой*, с реки Вага. К нему все обращались с делом <...> Пришла она домой, а ваган все это уже знал и сказал ей: „Не послушалась меня, так ходи весь век кривая...“; «Пастухи, кто и с чертом ворожат, кто и с богом, кто как сумеет»; «Може, и с лешим знался пастух, откуда мы знаем»; «Вот чудо был пастух. А он что-то читал, что-то знал <...> Во, какое чудо пастух был. Что он знал — неизвестно» [Русский Север 1996, № 140, 142, 300, 301]; леший увел конюха и свел его с ума (тот всюду видел волков): опасный человек, «ну прямо, разбойник! Только из тюрьмы вышел, за убийство сидел. <...> А взгляд у него страшный был, ну, прямо волчий. <...> Я, — говорит, — погреться зашел. Иду с пастбища (после чего обернулся в серую, похожую на волка собаку): я так думаю, что оборотень это был; колдун — Чабан (объясняется, что это его фамилия); Отец с сыном пасли колхозных коров, коровы разбежались. Вот идем, а встречу идет пацан лет тринадцати. Нищий сам, сумка тряпочная через плечо. Говорит: — Я у вас буду жить, коров пасти? [ночью] Он коров-то обошел — они как ходили, так и ходят на одном месте. А назавтре пошли ку-

¹⁵ Пастухи-ваганы обладали особым знанием обрядов и запретов [Криничная 1994, 163].

паться. Я-то купаюсь, а Витька никак не раздеется. Оказывается, — я потом-то увидел — у него хвостик как у черта. <...> Вот такой пацан был. Он, наверно, гипнозом обладал» [Восточная Сибирь 1987, № 52, 283, 315, 361]; «Знающиеся с нечистыми духами пастухи во многих районах России почитались колдунами. На Терском берегу Белого моря жители еще недавно вспоминали о пастухах-поморах, „сильных колдунах“, которые сумели „закрыть“ их скот, сделать его невидимым для людей» [Власова 1995, 216]; о том, как избавиться от чар колдуньи, мужик узнает от подпаса [Никитина 1927/1994, 200]. Ср. также роль пастуха в этиологической легенде о происхождении Ольховского озера: Бог, странствующий по земле и неузнанный, проклинает деревню и затопляет ее; «спустя сто лет затопленная деревня опять увидела свет Божий, и вот каким образом: *пастух* увидел крест на берегу озера и хотел поднять его, но крест оказался на цепи. Пастух потянул цепь — и на поверхность озера всплыла деревня, радостные жители которой подняли веселый крик. Пастух так испугался, что выпустил цепь из рук, и на его глазах деревня снова ушла в воду еще на сто лет» [Народная проза 1992, № 335].

Пастух остается тем, кого надо остерегаться. Эта таинственность, амбивалентность становится клишированной (о пастухах известно, что они — *страшные*), переходит и на образ литературного пастуха. Так, в повести И. Шмелева «Росстани» в старом деревенском пастухе есть нечто неуловимо-тревожное, некий подтекст таинственного (который, впрочем, никак не проявляется):

Узнал [главный герой] колченогого пастуха Хандру-Мандру, старого ворчуна <...> всегда своенравный, зубастый <...> За то и прозвали его — Хандра-Мандра. <...> маленькое, с кулачок, сплошь красно-бурое пятнышко лица пастуха, с жилками, как у королька. <...> Хитро смотрел <...>, помигивая белком попорченного глаза <...> Дубленое было его лицо с ветров и погоды, со скулами-шишечками, без щек. Втянулись они под скулы, поросли серой щетинкой, и только в бровях еще чернело кусточками: посмыло кой-где дождями.

— Поднесешь чего — уберегу коровку, пожалствуешь — та-ак бока настегаю!.. Со мной не шути... <...>

— А ты, Хандра-Мандра... глазок оловянный!..

<...> Ей-Богу! — хитро подмигивал белком Хандра. <...> А я будто с придурью...

И далее, о *пастушеских звуках* — (магической) игре на жалейке, шелканье кнута:

Ах, жалейка! Шло давнее, в ноющих переливах, далекое, совсем похороненное <...> Хандра-Мандра все играл, все глубже вытягивал, тащил из страшной дали живые вороха. Ревели коровы утренним бодрым ревом. И в этих

ревах и живых вскрикиваниях жалейки пробиралась тоскливая дума, что это последние голоса и жизнь уходит <...> Крепко, как из пистолета, ударил кнут, побежало, рассыпалось по горам и отдалось в овраге. Всегда отдавалось <...> И отвечал овраг. И теперь отвечает. <...> И было грустно, и думалось, что уже выводятся настоящие пастухи, помрет Хандра-Мандра и здесь уже не будут играть так. Последние это пастухи».

[Шмелев 1996, 531–534].

Ср. образ пастуха в стилизованной быличке с характерным названием «О том, как Якуня коров пас, а Гриша через то чуть колдуном не заделался»: профессиональный пастух

Якуня <...> психоватый был — волосы сивые из-под шапки лохмами во все стороны лезли, а как заговорит — будто кто его за язык потягивал <...> У Якуни, вишь, дудка такая была <...> делал он ее тайно, на всю жизнь <...> Сказывали, что к лесному хозяину на поклон ходил, чтоб первейшую осину во всем лесу отобрал. Трубу-то из бесовского этого дерева делать положено <...> трубой своей он лешего призывал...

Далее описание договора с лешим, «отпуска» скота, пастушеских заговоров и, наконец, оборотничество:

Якуня разбежался, да и перевернулся через ножик. Только оземь вдарился, одежда с него полетела, морда вытянулась, шерстью порос. И превратился пастух в огромного волка с седыми подпалинами на боках...

После смерти старого пастуха у нового ничего не получается, поскольку он не знает магических приемов, а научиться им не может:

Уж как Гриша-углашка тогда старался науку эту выучить! Только плохо у него без Якуни получалось <...> Тогда он и задумал на колдуна выучиться, чтобы биси помогали...

[Тихов 1993, 102, 103, 108, 126, 130–131].

Перед нами своего рода *маска пастуха*, сходная с соответствующей *маской* (в прямом и переносном смысле) ряженого, понимаемой как отражение представлений о мире, а не как воплощение определенного профессионального признака, см. трактовку в [Ивлева 1987, 68–69].

Повторим, что мифологические обоснования для перечисленных профессий совершенно ясны, и их связь с первоэлементами, со стихиями, с универсумом в его до-культурном, до-человеческом состоянии не вызывает сомнений и подтверждается существованием двойников-божеств или демонов. Однако существенно следующее. У *пастуха* есть и положительные божественные покровители, святые, надзирающие за скотом: св. Его-

рий¹⁶, св. Николай, свв. Флор и Лавр. Однако они не «вытягивают» пастуха с демонологического уровня и не отрывают его от класса хтонических персонажей. Ср. приведенный в [Русский Север 1996, 139] старый народный стих о Егории храбром, где он «наезжает на мифических пастухов, очевидно, лесных повелителей:

И пастят стада три пастыря,
Три пастыря, да три девицы <...>
На них тела, яко еловая кора,
Влас на них, как ковыль трава...»¹⁷

Когда речь заходит о колдунах других профессий, исходящая от них опасность воспринимается опять-таки как реализация их магических способностей вообще. Например, плотник может построить дом¹⁸, а печник сложить печь так, чтобы вызвать сверхъестественные звуки: стук, грохот, вой и т. п. Технические способы, которыми это достигается (вставить бутылку и под.), прекрасно известны, как и поводы к соответствующим действиям (недовольство платой и под.). Однако рационалистические объяснения не считаются сильными: более существенным оказывается место, отведенное данной фигуре в классификационной структуре.

Это возвращает к вечному вопросу: верят или не верят рассказчики и слушатели тому, что рассказывается в быличках и подобных жанрах. Вопрос этот представляется некорректным и, кроме того, несущественным. Как только рассказчик и его аудитория входят в пространство былички, проблема снимается. Педагогическая роль такого рода текстов известна и описана: это экспликация правил и запретов, регламентирующих повседневную жизнь в синхронии и диахронии [Цивьян 1995²].

Теперь можно сделать еще одно уточнение: былички прорабатывают и подтверждают универсальную классификацию, заданную архетипической моделью мира. В этой классификации *свое место* есть у человека вообще и у каждого человека, характеризуемого полом, возрастом, социальным (в том числе семейным) положением, этнической и конфессиональной принадлежностью, профессией и т. п. – и именем. В сущности, все *Якуши, Марьи, Витьки* и т. п. из быличек, хоть и указывают на конкретного человека (и могут сильно усложнить его взаимоотношения с окружающими), но в большей степени имеют ту же функцию, что имя в фольклоре вообще. Далеко не всякое имя оказывается

¹⁶ Ср.: «Пастухи говорили: „Хоть все глаза прогляди, а без Егорья не усмотришь за стадом“» [Шаповалова 1974, 130, 131].

¹⁷ Ср. пасечника с его демонологическим патроном – водяным и христианскими покровителями свв. Зосимой и Савватием.

¹⁸ См. распространенный сюжет быличек «Плотники населяют новый дом нечистью» [Зиновьев 1985, № 39].

мотивированным, даже в мифологической реконструкции, и неправомерным кажется оставлять в стороне его основную функцию – именование как выделение из массы, как указание на единичность и уникальность.

С другой стороны, определение *своего* места и своей *единственности* помогает перейти к *общему*. Как только имярек получает сигнатуру *пастуха*, он получает и соответствующее мифологическое досье, оказывающееся более сильным, чем его реальные или, точнее, исходные свойства, поскольку он невольно начинает ориентировать себя на свое собственное амплуа.

Итак, в классификационной сетке модели мира выделяется класс *знающих*, то есть обладающих особым (сверхъестественным, магическим) знанием. *Знающие* отмечены своей особостью, но: *знающим* может стать каждый, по своей ли воле, или насильно, или даже случайно. Однако не у каждого этот *modus potentialis* переходит в реальность: случаются неудачи, существует и *modus irrealis*.

Нетрудно прогнозировать, кто же в первую очередь имеет шансы войти в класс *знающих* (нейтральные обозначения вроде *был один.., старик, старуха* и под. можно среди прочего считать и табуированием). В первую очередь, это *профессионалы*. Во-первых, на мифологическом уровне они соответствуют демиургам или тем, кто получил свое умение от бога-творца, соответственно остающегося покровителем профессии. Во-вторых, они знают, что такое учение-обучение, знают методику и литературу, то есть владеют вполне академическим способом получения знаний.

Остается вопрос: допустимо ли и имеет ли смысл причислять *профессионалов (знающих)*, приобретающих сверхъестественные свойства в связи с профессией (благодаря ей, из-за нее) к мифологическим (демонологическим) персонажам? Вопрос поставлен, но без систематического (а не на уровне выборочных примеров) обследования материала об ответе на него думать, по меньшей мере, преждевременно.

ЛИТЕРАТУРА

- Абанькина 1998 – Е. В. Абанькина. «Мифологическая» функция туристской былички // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 года. СПб., 1998.
- Агапкина 1994 – Т. А. Агапкина. Чужой среди своих // Человек – не-человек, 1994.
- Афанасьев 1994 – А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1, 2. 3. М., 1994.
- Байбурун 1993 – А. К. Байбурун. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Белозерье 1997 – И. А. Морозов, И. С. Слепцова, Е. Б. Островский, С. Н. Смольников, Е. А. Минюхина. Духовная культура северного Белозерья: этнодиалектный словарь. М., 1997.

- Богатырев 1971 — *И. Г. Богатырев*. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богатырев 1994 — *И. Г. Богатырев*. Из статьи «Верования великороссов Шенкурского уезда». Ведьмы и оборотни // Русское колдовство 1994.
- Быт 1993 — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1993.
- Виноградова 1994 — *Л. И. Виноградова*. Человек как вместилище демонической души // Человек — не-человек, 1994.
- Виноградова 1999 — *Л. И. Виноградова*. Звуковой портрет нечистой силы // Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Виноградова, Толстая 1994 — *Л. И. Виноградова, С. М. Толстая*. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // СБФ, 1994.
- Власова 1995 — *М. Власова*. Новая абевера русских суеверий. СПб., 1995.
- Восточная Сибирь 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Вятский фольклор 1994 — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Зиновьев 1985 — *В. П. Зиновьев*. Указатель сюжетов сибирских быличек и бивальшин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985.
- Иванов 1994 — *А. И. Иванов*. Из статьи «Верования крестьян Орловской губернии». Колдуны и ведьмы // Русское колдовство 1994.
- Ивлева 1987 — *Л. М. Ивлева*. Мир персонажей в русской традиции ряженья // Русский фольклор. Л., 1987, т. XXIV.
- Колпакова 1975 — *Н. П. Колпакова*. У золотых родников. Л., 1975.
- Колчин 1994 — *А. Колчин*. Из статьи «Верования крестьян Тульской губернии». 1. Ведьмы, колдуны и колдуньи // Русское колдовство 1994.
- Костомаров 1993 — *Н. И. Костомаров*. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М., 1993.
- Криничная 1993 — *Н. А. Криничная*. Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяйине» леса). Петрозаводск, 1993.
- Криничная 1994 — *Н. А. Криничная*. Леший и пастух (по материалам северно-русских мифологических рассказов, поверий и обрядов) // ОВНК.
- Левкиевская 1999 — *Е. Е. Левкиевская*. Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Линевский 1936–1937 — *А. М. Линевский*. Материалы по обычному праву карел Сегозерского озера // Археолого-этнографический сборник. Петрозаводск, 1936–1937.
- Логинюк 1994 — *К. К. Логинюк*. О свадебной «порче» в Заонежье // ОВНК.
- ЛПБ 1989 — Легенды. Предания. Бывальщины / Сост. Н. А. Криничная. М., 1989.
- Михайлов 1994 — *И. А. Михайлов*. Человек: не-человек (К антропологии русских заговоров) // Человек — не-человек, 1994.

- МНМ 1982 — Мифы народов мира. М., 1982. 2.
- Народная проза 1992 — Народная проза. М., 1992.
- Невская 1994 — *Л. Г. Невская*. Душа: роль и место в противопоставлении «человеческое» и «нечеловеческое» // Человек — не-человек, 1994.
- Никитина 1927/1994 — *Н. А. Никитина*. К вопросу о русских колдунах (Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 26 октября 1927 года) // Русское колдовство 1994.
- Никольская, Сурхаско 1994 — *Р. Ф. Никольская, Ю. Ю. Сурхаско*. О карельской народной медицине // ОВНК.
- ОВНК — Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. Вып. 3.
- Панченко 1998 — *А. А. Панченко*. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни северо-запада России. СПб., 1998.
- Плотникова 1999 — *А. А. Плотникова*. Магия звука в славянской скотоводческой обрядности // Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Поволжье 1985 — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.
- Померанцева 1975 — *Э. В. Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- РДС 1995 — Русский демонологический словарь / Сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Русский Север 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Составитель и автор комментария О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Русское колдовство 1994 — Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994.
- Садовников 1991 — *Д. Н. Садовников*. Сказки и предания Самарского края. II. Самара, 1991.
- Санникова 1988 — *О. В. Санникова*. Говорит нечистая сила // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора I. М., 1988.
- СБФ 1994 — Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал. М., 1994.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Соколова 1979 — *В. К. Соколова*. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
- Софронова 1994 — *Л. А. Софронова*. Миф в культуре: человек — не-человек // Человек — не-человек, 1994.
- Тихов 1993 — *В. Тихов*. Страшные сказки, рассказанные дедом Егором, крестьянином бывшего Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1993.
- Толстые 1984 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Принципы составления этнолингвистического словаря славянских древностей // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словаря. Предварительные материалы. М., 1984.
- Фишман 1994 — *О. М. Фишман*. «Отче» и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // ОВНК.
- Харина 1990 — *Н. Е. Харина*. Современное состояние народных суеверных рассказов // Фольклорные традиции современного села (по материалам фольклорных экспедиций МГУ 1981–1987 гг. в русские села Татарской АССР). Изд. МГУ, 1990.
- Хренов 1997 — *И. А. Хренов*. Традиционная культура и игровой универсум земледельца // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 1997. Вып. I.

- Цивьян 1995¹ – Т. В. Цивьян. Из восточнославянского пастушеского текста: *пастух* в русской сказке // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995.
- Цивьян 1995² – Т. В. Цивьян. Оппозиция мифологическое/реальное в поздних мифопоэтических текстах // Малые формы фольклора. М., 1995.
- Цивьян 1999 – Т. В. Цивьян. Движение и путь в балканской модели мира. М., 1999.
- Человек – не-человек 1994 – Миф и культура: человек – не-человек. Тезисы конференции. М., 1994.
- Человек – не-человек 2000 – Миф в культуре: человек – не-человек. М., 2000.
- Черепанова 1983 – О. А. Черепанова. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Чеснокова 1994 – Н. И. Чеснокова. Жизнь на погосте. Предки зырян ужговских в их современном восприятии и в археологических источниках // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994.
- Шапавалова 1974 – Г. Г. Шапавалова. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Шмелев 1996 – И. С. Шмелев. Неупиваемая чаша. Романы. Повести. Статьи. М., 1996.
- Щепанская 1986 – Т. Б. Щепанская. «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX – начала XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.
- Щепанская 1990 – Т. Б. Щепанская. Неземледелец в земледельческой деревне: обрядовое поведение (севернорусская зона, XIX – начало XX в.) // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. Вып. I. М., 1990.
- Элиаде 1998 – М. Элиаде. Кузнецы и алхимики // М. Элиаде. Азиатская алхимия. М., 1998.

К ОДНОЙ БАЛТО-ЮЖНОСЛАВЯНСКОЙ ФОЛЬКЛОРНО-РИТУАЛЬНОЙ ФОРМУЛЕ:

лит. *laimė lėmė*; литш. *laima nolemj*; слов. *sojenice sodijo*

Н. А. Михайлов

При анализе проблемы «балто-славянского единства» в любом из его возможных вариантов в настоящее время определяющими могут стать именно балто-южнославянские эксклюзивные изоглоссы, мифологические и фольклорные параллели и аналогии. На это обстоятельство уже более тридцати лет назад обратил внимание виднейший словенский языковед Францез Безлай, опубликовавший ряд работ по балто-словенским лексическим и мифологическим соответствиям¹. К сожалению, инициатива Безлая не получила особого развития, и лишь эпизодически появлялись исследования, посвященные этой проблеме².

Нам представляется интересным обратить внимание на одну балто-южнославянскую (словенскую) фольклорно-ритуальную параллель, реализующуюся не только на «сюжетном», но и на языковом «формульном» уровне. Сюжетное (мотивное) сходство в фольклоре, разумеется, не только не должно удивлять, но, как известно, и не может являться решающим доказательством родственности различных традиций. Однако в случае обнаружения в аналогичных мотивах похожих или даже идентичных архетипических ритуальных формул, передаваемых в языке типологически одинаково, утверждение об изначальном родстве таких традиций или об их общем происхождении становится более аргументированным и может рассматриваться под несколько иным углом зрения.

В литовской фольклорной традиции существует женский мифологический персонаж *laimė* и другой, часто смешиваемый с ним, *laumė*³, которым в латышской традиции соответствует единственное мифологическое существо *laima*. Среди прочих функций эти существа предсказывают будущее новорожденного и впоследствии «следят» за исполнением своего предсказания. В словенской фольклорной традиции существуют женские персонажи (обычно их трое) *rojenice*, присутствующие при рождении ребенка, и *sojenice*, предсказывающие судьбу младенца и следящие за тем,

¹ Bezljaj 1968; Bezljaj 1974; Bezljaj 1977; Bezljaj 1981 (последняя из цитированных работ затрагивает и мифологические темы).

² Borys 1992a; Borys 1992b; Mikhailov 1996.

³ Очевидно и *laimė*, и *laumė* в литовской традиции все же сводимы к одному протоперсонажу, ср.: Velius 1977, 121; более осторожны: Balys 1948, 79, 88; Greimas 1985, 143.

чтобы их предсказание сбылось, т.е. функционально соответствующие лит. *laimė/laimė*, лтш. *laima*⁴.

Само по себе наличие женских мифологических персонажей, присутствующих при рождении ребенка и предсказывающих его будущее, в двух различных традициях более чем естественно. Фигуры мифологических «повивальных бабок» — предсказательниц сопоставимы с классическими греческими *мойрами*, римскими *парками*, скандинавскими *норнами* и присутствуют в любой фольклорной традиции, поэтому сюжетная параллель *laimė/laimė/laima* = *sojenice* не может считаться эксклюзивной.

Однако в рассматриваемом нами случае внутри сюжетной параллели существует и другая — «формульно-ритуальная», отраженная в языке. Ранее было отмечено часто встречающееся в литовских фольклорных текстах устойчивое выражение *laimė lėmė* «лайма (пред)определила», для латышской традиции *laima nolemj* «то же». На основании этих примеров была реконструирована балтийская формула **Laim- & lem-*, в которой имя «предопределяющей» и глагол, обозначающий «предопределение», являются, по всей видимости, однокоренными (имя **Laim-* можно семантически вывести из глагола). Подобного рода формулы весьма архаичны и представляют собой лингвистическое выражение ранних пластов мифопоэтического менталитета. Ср., латышские примеры в [Топоров 1985, 548]: *Vēl Dievīn. Lem. Laimīn. | Man jēl labu arājīnu*. Barons 1894–1915. № 9486, мотив *Laima nolemj mēitai precenīcku* и др.; то же — в [Топоров 1986, 58–59]. О литовской реализации выше приведенной ритуальной формулы, ср. [Greimas 1985, 141–143] на материале Басанавичюса. Приведем еще в качестве литовского примера мотив *Laimės nulemia naujagimio ateitį* («Лаймы предопределяют будущее новорожденного») из [Balys 1956, № 45], в котором «обыгрывается» к тому же и «тавтологическая» параллель *laimė* «счастье, судьба, участь» и *laimė* «лайме, имя мифического существа»:

⁴ Попутно отметим, что утверждение о том, что *sojenice* являются позднейшим образованием из *rojenice*, представляется нам маловероятным. Против него говорит и существование аналогичного персонажа *суденице* в сербской и болгарской традициях и *sudický* в чешской ср. [Толстой 1995]. Вводящее в заблуждение из-за вокализма в словенском фонетическое сходство корней *roj/soj-* действительно ни для сербского (*poh/sud-*), ни для болгарского, в которых «судящие» мифологические фигуры все равно существуют, несмотря на различный корневой вокализм. Вероятно, в случае *rojenice/sojenice* речь идет о двух разных группах мифологических существ, связанных с рождением и дальнейшей жизнью ребенка, но «отвечавших» за разные фазы этой жизни: *rojenice* — за рождение; *sojenice* — за дальнейшее протекание жизни, за будущее и за смерть — конец жизненного пути. Достаточно ясно, что в позднейших фольклорных текстах происходит смешение функций, ведущее к неразличению этих двух групп персонажей (при рождении присутствуют только *sojenice* или, наоборот, будущее предсказывают *rojenice*). О *rojenice* и *sojenice* подробное исследование написал Ivan Grafenauer 1944; см. также обобщающую главу об этих персонажах в Ovsec 1991, 380–386.

«Kaip mas augom jaunesni, tai senesnyje pasakuoja, kad senuovėj, jeigu gimdava vaikas, tai ateidava pry langa kuokia tai jau žinunti viską ir šaukdava paliai langą: „Šimts gimė, šimts mirė, kuokia katram ščiestic?“ Nuo viena langa ir aidava pry kita ir taip tensdava, kol atsilypdava už langa. Nu jeigu kada gimdava mergaitė tai jau šaukdava: „Kuokia bus jos laimė, laimė?“ Tai atsilypdava: „Labai graži mergaitė, neturies geruos laimės visi ją nories turieti ir paskiau liksią suvilita...“ (информатор Julija Andriulienė, Užkalsnių k., Užvenčio pag., запись 1911 г.)⁵.

В вышеприведенной балто-словенской аналогии примечательно то, что, как мы обнаружили, подобная формула (в которой «предопределяющие» женские мифологические фигуры и глагол «предопределения» закодированы одним и тем же корнем) существует и в словенской фольклорной традиции, ср.:

«Sojenice sodijo človeške krivice» ([Pajek 1884, 204], цитируя Trstenjak в «Glasniku» 1859, 5), то же ср.: «Sojenice sodijo človeške krivice...» [Kelemina 1930, № 109/II]; «...kak so prišle sodit...» ([Pajek 1884, 204], цитируя Trstenjak в «Vestniku» 1873, I); «Enemu bogatci se je sin naroda, a glih tisto noč pa je na stan uzca enega bogca. Kak že se naroda, pridejo Sojenice pa ga obsudijo, da more grom v njega tresnoti (tak je čua bogec suditi)...» ([Pajek 1884, 205], цитируя Velika Nedla. Valjavec в «Glasniku», 1866, 152); «Človeku se osodi vse njegovo življenje, ko se na svet rodi. Osodijo mu pa Sojenice, ki jih je troje...» [Kelemina 1930, № 109/I]; «...kakor so mu bile odsodile Sojenice» [Kelemina 1930, № 110/I]; «ko so mu prišle Sojenice sodit...» [Kelemina 1930, № 110/II]. Ср. также с *Rojenice*, явно ошибочно замещающими *Sojenice*, которые появляются в конце повествования вместо *Rojenice*: «Rojenice so prišle jih sodit... One so sodile dvema, da se vtopla... Tista dva, ki je bila odsojena se vtopiti...; sta se zaresen vtopla. ...Toti pa, ker je na obešenje bila obsojena, je nekda čua od tih Sojenic, te si on tudi med tota vtoplenika leže. Počasi pridejo Sojenice, pa reče ena k enoj: kak je to, kaj se je toti vtopa, ki smo ga drūgače obsodile...» ([Pajek 1884, 204–205], цитируя Velika Nedla. Valjavec в «Glasniku», 1866, 151).

Эти словенские примеры доказывают не только существование устойчивой ритуальной формулы *Sojenice sodijo* < **Soud- & *soud-*, типологически соответствующей балтийской **Laim- & *lem-*, но — для славянской тради-

⁵ Перевод: «Когда мы были моложе, старшие рассказывали, что раньше, если рождался ребенок, то к окну приходила какая-то всезнающая и кричала через окно: „Сто родилось, сто умерло, какое кому счастье (=участь, — *ščiestic*, литуанизированный полонизм)“. От одного окна шла к другому и так наставляла, пока из окна не отзывались. Ну, если рождалась девочка, тогда кричали: „Какое будет счастье-участь, лайме?“ Тогда та отзывалась: „Очень красивая девочка, не будет у нее хорошей участи=счастья, все будут хотеть ее иметь, и потом она останется обольщенной...“».

ции — позволяют ее расширить, реконструируя ритуальный микротекст, связанный с рождением ребенка и последующим предсказанием его судьбы мифологическими предсказательницами и закодированный следующим образом: *Rod- & *rod-/*Soud- & *soud- (= *Sud- & *sud) (т. е. последовательность «рождаемый рождается» — «судящие судят») ⁶.

Подобного рода параллели и реконструкции свидетельствуют не столько о близости различных традиций или об их общем происхождении, сколько о наличии целого ряда архетипических ритуальных сакральных текстов, содержащих определенные формулы, касающиеся ключевых моментов мифопоэтической космогонии, космологии и антропогонии. В этом отношении изучение так называемых малых фольклорных текстов не только с точки зрения их содержания, мотивов и актантов, но и с целью обнаружения в них застывших реликтов подобных формул (на языковом уровне) представляется весьма перспективным и требующим дальнейшего развития.

ЛИТЕРАТУРА

- Толстой 1995 — *Н. И. Толстой*. Суденицы // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва, 1995, 370.
- Топоров 1986 — *В. Н. Топоров*. К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «Latvju dainas» (к 150-летию со дня рождения Кр. Барона) // Балто-славянские исследования 1984. Москва, 1986, 29–59.
- Balys 1948 — *J. Balys*. Lietuvių tautosakos skaitymai, Antroji dalis. Tübingen, 1948.
- Balys 1956 — *J. Balys*. Lietuvių mitologiškos sakmės. London, 1956.
- Barons 1894-1915 — *K. Barons, H. Wissendorfs*. Latvju dainas. I-V. Jelgavā; Pēterburgā, 1894–1915.
- Bezljaj 1968 — *F. Bezljaj*. Einige slovenische und baltische lexikalische Parallelen // Linguistica, VIII, 1966–1968, 63–81.
- Bezljaj 1974 — *F. Bezljaj*. Spuren der baltoslawischen Wortmischungen // Baltistica, X(1), 1974, 21–30.
- Bezljaj 1977 — *F. Bezljaj*. Slovensko-baltiškje leksičeskie paralleli // Baltistica, II priedas, 1977, 15–19.
- Bezljaj 1981 — *F. Bezljaj*. Sloveno-baltica // Jezik in slovstvo, 2, 1980–1981, 51–53.
- Boryś 1992a — *W. Boryś*. Z nawiązań leksykalnych południo-słowiańsko-bałtyckich: sch. i slnń. ježa = lit. ežiū, lot. eža // Colloquium Pruthenicum Primum. Warszawa, 1992, 129–134.
- Boryś 1992b — *W. Boryś*. Zu den südslawisch-baltischen lexikalischen Verknüpfungen // Linguistica Baltica, 1992, 1, 193–200.

- Grafenauer 1944 — *I. Grafenauer*. Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah-Sojenicah // Etnolog, 1944, XVII, 34–51.
- Greimas 1985 — *A. J. Greimas*. Des dieux et des hommes. Études de mythologie lithuanienne. Paris, 1985.
- Katičić 1987 — *R. Katičić*. Hoditi-roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener Slawistisches Jahrbuch, 1987, 33, 23–43.
- Katičić 1989 — *R. Katičić*. Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener Slawistisches Jahrbuch, 1989, 35, 57–98.
- Kelemina 1930 — *J. Kelemina*. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje, 1930.
- Mikhailov 1996 — *N. Mikhailov*. Baltico-Slovenica. Alcuni paralleli mitologici // Res Balticae, 1996, 2, 151–178.
- Ovsec 1991 — *D. Ovsec*. Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana, 1991.
- Pajek 1884 — *J. Pajek*. Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Toporov 1985 — *V. N. Toporov*. Tradition mythologique lettonne et *vel- en balto-slave (un fragment du «mythe principal») // H. Parret, H. G. Ruprecht (eds.). Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour A. J. Greimas. Amsterdam; Philadelphia, 1985, 539–549.
- Vėlius 1977 — *N. Vėlius*. Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius, 1977.

⁶ К подобного рода формулам, ср. реконструированную Катичичем *hoditi|roditi*, см.: [Katičić 1987; Katičić 1989].

БУКА КАК ПЕРСОНАЖ ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Л. Р. Хафизова

Еще детьми мы узнаем слово «бука». Что такое бука — кто его знает? — а страшно; бывало, трясешься весь, воображение рисует какое-то пугало и спешешь натянуть одеяльце на глазенки [Суворин 1875, с. 218].

Бука — один из самых известных персонажей детской демонологии. Мы встречаемся с ним в поверьях, в малых жанрах (в формулах пугания детей, в формулах-сравнениях, в бранных формулах и т. д.), в колыбельных песнях и в очень незначительной степени в быличках. Несмотря на популярность, *бука* не так уж часто привлекал к себе внимание как мифологический персонаж. А. Н. Мартынова, говоря о *буке* в колыбельных песнях, вообще не рассматривает его в таком качестве: «Возможно, бука — олицетворение всякого шума, мешающего ребенку спать, или образ, выдуманный взрослыми, чтобы пугать непослушное дитя» [Мартынова 1997, с. 11]. О. А. Черепанова, напротив, считает *буку* «центральным персонажем в группе мифологических страшилищ, пугал» [Черепанова 1983, с. 115] и посвящает ему целую главу в своей книге «Мифологическая лексика Русского Севера» [там же, с. 115], подробнейшим образом рассматривая широкий этнографический и лексический контекст его появления, а также этимологию его наименования. Уделяют внимание *буке* и авторы словарей русской демонологии: М. Н. Власова [Власова 1995] и Т. А. Новичкова [Новичкова 1995]. Но в основном они приводят данные и выводы О. А. Черепановой.

В настоящей работе предпринимается попытка сопоставить характеристики *буки* как персонажа в текстах разных жанров, а также сравнить его с другими персонажами этих жанров по функции, по характеру отношений с человеком, по внешнему облику и прочим признакам.

В восточнославянской традиции страшилище, называемое *бука*, которым пугают детей, известно достаточно широко. В основном — на севере и северо-востоке. На Украине и в Белоруссии — крайне мало, сведения о нем в этих регионах очень эпизодичны и не подтверждаются полевыми материалами («укр. *бука* — привидение; пугалище, которое, по сказкам суеверов, пожирает детей»; «блр. *бука* — детское слово» [ЭССЯ 3, с. 87]). В данной работе использованы полевые материалы, собранные в основном в Архангельской области (большая часть — в Каргопольском районе [КА]), также привлекаются опубликованные тексты, записанные в Вологодской, Ярославской, Мурманской, Тверской и Новгородской областях, среди русско-

го населения Карелии [см.: ДПФ; Завойко 1914; Науменко 1998; Черепанова 1983; АОС; Ефименко 1878].

1. Поверья о демонологических персонажах (если мы будем понимать под термином *поверье* не существующие в сознании носителей традиции представления о мифологическом персонаже, а особого рода речевые жанры, возникающие при контакте носителя традиции с человеком, чужим или профанным в данной культурной системе [Санникова 1994, с. 46]) дают, как правило, их определение и описание. Так, о *буке* поверья предлагают следующую, довольно скудную, впрочем, информацию:

- *бука* — персонаж неопределимый; кто это, по словам информантов, — неизвестно: «[Бука — это кто?] А не знаю, хто и есь. И сама не знаю хто. Бука — да и всё, а кака Бука, и сама не знаю» ([КА], зап. от З. А. Уткиной, 1917 г. р., в с. Казаково, 1998 г.).
- *бука* носит шубу, вывернутую шерстью наружу: «Ребёнку, буде не слухатце, говоришь: спи, спи, бука идёт. А спросишь, кто такой бука — а в шубы шерсью повернут» [Черепанова 1983, с. 115].
- *букой* называют медведя: «Букой детей пугали, это медведь значит» [Черепанова 1983, с. 115].
- *бука* может унести с собой ребенка: «Ой, там бука, не ходи туда, нельзя, она тебя там сграбит, унесёт» ([КА], зап. от Правдиной Е. К., 1908 г. р., с. Ухта, 1996 г.).
- у *буки* есть свои дети: «Приходил Бука, унес в лес зыбку своего ребенка зыбать!» [Науменко 1998, с. 149].

Или же *бука* определяется посредством имен других демонологических персонажей:

- *бука* — 'ведьма': От бука-та идёт, бука-та идёт. Какая бука была. Ну эта сама, наверно ведьма-то и была, букой звали. Бука-то идёт, бука-то идёт ([КА], зап. от Битюговой Н. П., 1905 г. р., с. Ухта, 1996 г.).
- *бука* — 'черт': «[Кто такой бука?] Ну звали так, бука, ну кто-нибудь там, чёрт какой-нибудь» ([КА], зап. от Правдиной Е. К., 1908 г. р., с. Ухта, 1996 г.).
- *бука* — 'баенный': «Бука, какий-то жили в бане, фсе буки <...>» [АОС, с. 169];
- *бука* — 'водяной': «Эта-то бука водяная <...>» [АОС, с. 169];
- *бука* — 'леший': «Боровая бука — корявая, рясковая, мохнатая. А ныне мы не стали буков бойеца» [АОС, с. 169];
- *бука* — 'домовой': «Нош остафь, а то, может выидет бука ис потполья» [АОС, с. 169].

2. В формулах пугания детей *бука* представлен в нескольких вариантах.

Во-первых, это обитатель различных опасных для ребенка локусов, который опасен только тогда, когда ребенок, нарушивший запрет покидать границы своего пространства, попадает в этот локус: «[А детей пугали?] Пугали. „Ой, не ходи, там *бука* стоит“, — *бука*, *букой* всё... пугали: „Ой, там *бука*, нельзя“. <...> „Ой, там *бука*, не ходи туда, нельзя, она тебя там сграбит, унесёт“» ([КА], зап. от Правдиной Е. К., 1908 г. р., с. Ухта, 1996 г.).

Во-вторых, это тот, кто может прийти из чужого, опасного для ребенка пространства и наказать его за непослушание, нарушение каких-либо норм поведения, как-то: плач, каприз, отказ спать или есть: «Пугали, говорили. [...]: „Не плачь, вон *Бука* идёт, тебя унесёт!“» ([КА], зап. от Кирова И. И., 1941 г. р., с. Саунино, 1999 г.); «[Детей пугали] *букой*-то, вот говорили: „*Бука*-то придёт“» ([КА], зап. от М. И. Швецовоной, 1922 г. р., с. Печниково, 1997 г.); «Ребят, дак они запугивали такими. Там *Бука*, например, не балуйся — шас *Буку* приведу — вот это... это было у меня такое» ([КА], зап. от А. П. Севастьянова, 1931 г. р., с. Ловзаньга, 1999 г.). Этот образ *буки* определен своими вредоносными функциями: он *придет* и *унесет*, *заберет* ребенка с собой туда, откуда он пришел: «Не плачь, вон *бука* идёт, тебя унесёт!» ([КА], зап. от З. А. Уткиной, 1917 г. р., в с. Казаково, 1998 г.); «А *Бука* придёт, заберёт» ([КА], зап. от А. Е. Смышляевой, 1936 г. р., с. Труфаново, 1998 г.).

Таким образом, *бука* выступает в ряду других персонажей-урашителей, характеризующихся принадлежностью *иному*, чужому пространству — *цыгана*, *милиционера*, *чужого дядьки* и проч.: «У меня-то Валентинушка [дочь] *цыганов*-то боится, маленькая была, дак боялася. „Вот сейчас *цыганы* едут, дак отправлю я с *цыганами* тебя“. Да, когда не слушалась, вот это вот говорила» ([КА], зап. от Карзиной А. Т., 1914 г. р., с. Ухта, 1996 г.).

Угрозы быть унесенным из *своего* пространства в пространство *чужое* и опасное сопоставимы с тем популярным сюжетом колыбельных песен, в котором ребенку запрещают ложиться на бок или на край колыбели, где его может схватить пришедший за ним опасный персонаж, например *волчок* или *коток*, и *утащить во лесок*, *под белую березу*, *под пень*, *под колоду*, туда, где *ангелы поют* и т. д., где он ребенка *зароет*, *закопает* и проч. Такое удаление из *своего* пространства, как мы понимаем, равносильно смерти: «Баю-баюшки-баю, / Не ложися на краю: / Придет серенький волчок, / Он ухватит за бочок / И потащит во лесок, / И положит под кусток, / Будет ямочку копать, / Туда Машу зарывать» [Потешки 1989, № 139].

Нужно заметить еще и то, что формулы пугания, относящиеся к детям разного возраста, различаются и набором персонажей-урашителей. В текстах, обращенных к совсем маленьким детям, это, как правило, только *бука*. Детей постарше пугают уже не только такими специфическими фигурами, но также и теми, кто опасен и для взрослых людей: *русалками*, *лешим*, *чертом*

и проч. Причем, как уже было сказано, запреты для детей и опасность их невыполнения мало чем отличаются от тех, что относятся ко взрослым: «Ночью не купались, русалка утащит» ([КА], зап. от Каплицыной В. Н., с. Ухта, 1996 г.); «Да и одних-то в лес не отпускали, кто его знат, там пугали — леший, да чёрт да всяк» ([КА], зап. от Е. В. Расковой, 1925 г. р., с. Печниково, 1997 г.).

Показательно, что в пуганиях *букой* словесные формулы иногда подкрепляются для большей наглядности и усиления производимого на ребенка эффекта ряжением: «...наредят ково-нибудь таким вон это, пугалом и вот покажут робёнку, што вот, эта (т. е. *бука*. — Л. Х.) тебя заберёт...» ([КА], зап. от Битюговой Н. П., 1905 г. р., с. Ухта, 1996 г.).

Тексты этого жанра — пуганий — имеют вполне реальную практическую цель: добиться от ребенка желаемого поведения, поэтому образ мифологического персонажа в них не является центральным, как в быличках или поверьях. Мифологические персонажи здесь легко заменяют один другого, и вместо *буки* мы можем встретить *лешего*, *сковородницу*, *полудницу*, *баешного*, *водяного* и проч. Главное, что будет определять их опасность для ребенка, — это принадлежность *иному* пространству: «[Что сделает *сковородница*?] — А утащит тебя в лес, больше не увидим мы тебя» ([КА], зап. от А. Ф. Черепановой, 1921 г. р., с. Ловзаньга, 1999 г.); «Ой, не бегайте на речку, там *водяной* есь, *водяной* есь, дак вас сразу утащит. Русалка есь воть, выскочит» ([КА], зап. от В. А. Поповой, 1923 г. р., с. Лёкшма, 1998 г.). Для ребенка это может быть любое пространство, удаленное от него. Оно даже довольно редко обозначено конкретно: «Ой, не ходи, там *бука* стоит», — *бука*, *букой* всё...» ([КА], зап. от Правдиной Е. К., 1908 г. р., с. Ухта, 1996 г.). Эти формулы пугания практически идентичны запретам, существующим во взрослой среде: «Смотри, не заплывай далеко, там *водяной* утянет» ([КА], зап. от Латкиной А. В., 1923 г. р., с. Ухта, 1996 г.).

Бука появляется как персонаж пугания и в особом ритуале отлучения ребенка от материнской груди и от колыбели (в севернорусской традиции — *зыбки*) — важнейших моментах в процессе взросления ребенка и постепенного вхождения его в мир людей. Причем, как правило, запреты сосания груди и сна в *зыбке* выражаются не только в словесной формуле, но тоже сопровождаются наглядными действиями, своеобразным ряжением. Часто при отлучении от грудного молока на грудь матери, под одежду подкладывается что-то колючее или мохнатое — шерсть, щетка, ветка можжевельника, называемые *букой*: «Я, дак шеть клала, положила шеть, дак она [ребенок]: „Ой, *бука*, *бука*, *бука*!“ — шерсть чешут, чесок [я положила]» ([КА], зап. от З. А. Уткиной, 1917 г. р., в с. Казаково, 1998 г.); «Кто чё-нибудь... это, кисть какую-нибудь, из это, из конских волос туда засунет, кто чего, кто шётку какую-нибудь» ([КА], зап. от А. Е. Смышляевой, 1936 г. р., с. Труфаново, 1998 г.); «От груди, дак вот тут слыхала такое, что всякую рукавицу шубную ложили к груди и шётку ложили, и что придёт-

ся. [...] Чтоб ребёнок испугался и не брал. [...] Шубницу вывернут туда ж. К тите-то будет лезть, а там, а там шерстяное всё дак. Как не пугали, пугали. Было, щётки колючие... [А про буку ничего не говорили?] А как, говорили, этой букой-то всё и пугали» ([КА], зап. от Дуровой А. П., 1937 г. р. и Галаховой А. О., 1935 г. р., с. Орлово, 1997 г.). Иногда ту ветку можжевельника, которую подкладывали к груди и которой кололи ручку ребенка, потом клали за матицу и так определяли для ребенка местоположение *буки*: «А за матицей держали у нас раньше то, что верес клали, што... што бука, штобы... отставляли ребят от груди, штобы он не сал, дак. Вересинку положат, што вон там бука-то — вишь — што там... положат... это рас ему туда, што он уколется там, и он потом... што.. вот видиш, бука-то там — нельзя там. [...] У нас дак вересу положат туда [за матицу — Л. Х.]: вот бука там, видишь, вон бука сидит. [...] [Этот верес букой называли?] Да, букой, букой, да. Букой называли и вот это... ложили под матицу, видно было, показывали им: „Видишь, там бука-то сидит, она ам сидит“, — штобы он груди не сал большы» ([КА], зап. от Б. А. Подбельных, 1930 г. р., д. Ольховец, 2000 г.). В ритуале «отлучения от зыбки» «<...>кто-либо из домашних наряжается в вывороченную вверх мехом шубу, затем входит в избу, чтобы видел ребенок, и уносит зыбку из избы; при этом нарядившийся старается говорить с ребенком чужим голосом; когда ребенок вспомнит о зыбке, те ему говорят, что „Букан зыбку взял“» [Завойко 1914, с. 164]; «В зыбке ребенка держали до двух и до трех лет. А уж когда родится второй ребенок, то зыбку отбирали раньше. Чтобы отлучить его от зыбки, делали так: кого там из мужиков Буккой обряжали. Вот вбегает он в горницу в вывороченном тулупе, с мочальной бородой, с березовой клюкой, хватает зыбку и уносит. А ребенку говорили: „Гляди-ка, Ванька! Приходил Бука, унес в лес зыбку своего ребенка зыбать!“ Ну и успокаивался он, не плакал (Арх. обл.)» [Науменко 1998, с. 149].

Обращает на себя внимание то, что в формулах пуганий и в ритуале отлучения от груди и зыбки представления о *буке* часто связаны с шерстью, волосами, мохнатостью: «<...>какой бука — а в шубы, шерсью повернут» [Черепанова 1983, с. 115]. К тому же, некоторые формулы-сравнения с *буккой* построены на сопоставлении по признаку волосатости: «ассоциации с образом буки вызывают растрепанные, спускающиеся на лоб волосы: „А йины волосы на лоб кладут, будто бука“» [Черепанова 1983, с. 115]. Кроме общей идеи принадлежности всего шерстяного и волосатого *иному* миру интересно здесь совпадение с некоторыми представлениями об облике *домового*. По-видимому, это не случайно, так как в колыбельных песнях мы тоже встретим некоторые совпадения представлений об этих персонажах. С другой стороны, с образом буки оказывается связан можжевельник, растение, известное в народной культуре своей способностью отгонять нечистую силу, служить оберегом от нее.

3. Быличек, в которых *бука* фигурировал бы как мифологический персонаж, удалось обнаружить чрезвычайно мало. Это несколько небольших текстов, цитируемых О. А. Черепановой [Черепанова 1983, с. 115–116], и несколько фрагментов текстов быличек, приводимых в Архангельском областном словаре [АОС, с. 169]. Но по характеру появления и поведения, по внешнему облику, по месту обитания, по функции *бука* в них полностью тождествен другим мифологическим персонажам. Например, встреча в лесу с *буккой* описывается так же, как встреча с *лешим*: «Отец болел, сон видел. Пошел он в лес. Вдруг как закричит по лесу: „Ягод-то надо? Красненькие, беленькие“. Бука и был» [Черепанова 1983, с. 116]; «В монастыре как-то ночевал, в пустом. Крысы шум подняли, а я думал, бука гремит. Всю ночь дрожал» [там же]. *Бука* может выступать персонажем былички об обмене ребенка, приписываемом, как правило, *домовому* или *лешему*: «Обменен ребенок-то — бука обменял» [АОС, с. 169]. Но малое число подобного рода текстов не позволяет говорить о *буке* как о типичном герое этого жанра.

4. В колыбельных песнях *бука* — один из популярных персонажей. Вообще говоря, в текстах этого жанра мифологических персонажей сравнительно мало. Кроме *буки* можно вспомнить *Бабая* (*Бадаю*, *Мамая*, *дедушку Харыбая* и проч.); статус мифологических персонажей здесь имеют такие персонажи, как *сон*, *дрема*, *угомон*, *упокой* и т. п.

Что касается *буки* в колыбельных песнях, то какие-либо внешние характеристики его там отсутствуют, а вот его функцию, соотношенность с другими персонажами и прочее, что обычно определяет мифологический персонаж, можно рассмотреть подробно.

Не конкретизируется, как и внешность, место его постоянного обитания. Место пребывания его в момент исполнения колыбельной (если понимать исполнение колыбельной как коммуникативную ситуацию, в которой исполнитель пытается воздействовать на ребенка и на различные сакральные силы) также не называется, но подразумевается, что это пространство, приближенное к ребенку. Об этом свидетельствует обращение к *буке* — отгонная формула: «Поди, бука, на/под...». Как он приходит, как попадает в дом — это остается неизвестным. Основная его функция — напугать и лишить ребенка сна. Но выполнение этих действий существует лишь как возможность, указания на факт совершения их в этих текстах отсутствуют. Информация о них содержится только в запрещающих императивах *не пугай, не тревожь, спать не мешай*: «Бай-бай-бай, / Поди, бука, под сарай, / Саше спать не мешай!» [ДПФ, № 3]; «Баю-баиньки-бай! / Поди, бука, подсарай, / У нас Юлю не пугай...» [ДПФ, № 4]. Место, в которое буку прогоняет бабальщик, это, как правило, *сарай* или *поветь* (место, где хранится сено), то есть периферия человеческого жилья, место нечи-

стое по сравнению с домом. Часто оно даже не определено конкретно, важна лишь удаленность этого места от ребенка: «убирайся, куда хошь». В традиционной культуре это способ изгнания любого персонажа, относящегося к *иному* миру и представляющего опасность, в том числе и персонализированных болезней и бессонницы. Причем при лечении детской бессонницы хозяйственное помещение используется довольно часто: «Мать или бабка несет ребенка вечером в сарай, где ночуют куры, и говорит...»; «Снести ребенка на погребницу и, став над ямой, трижды сказать, отплевываясь...» [Майков 1996, № 59, 60].

Но обращает на себя внимание и то, что (в севернорусской традиции, в частности) *буку* не просто прогоняют *на сарай*, но и поручают ему вполне определенную работу, и всегда одну и ту же — накормить коней: «Баю-бай, баю-бай, / Поди, бука, на сарай, / Коням сена надавай» [ДПФ, № 2]. С одной стороны, что было отмечено О. А. Черепановой [Черепанова 1983, с. 46], это сближает *буку* с *домовым*, одна из функций которого — уход за скотом: «Отец рассказывал покойный; пришёл в хлев, лошади давать [корм], вот две лошади дак, а он уж прежде меня вот надавал. Приходит: „Мать“ — „Цёво?“ — „Полна кормушка, сена надавано“. А Бог знает, кто надавал... — Хозяин¹ надавал» ([КА], зап. в 1996 г. от Черепановой Т. И., 1915 г. р. и Карзиной А. Т., 1914 г. р., с. Ухта). С другой стороны, один из способов избавить кого-либо от воздействия нечистой силы, болезни и бессонницы — это задать ей (нечистой силе, болезни, бессоннице) какую-нибудь работу, чтобы занять и отвлечь от человека. Так, в колыбель кладут сделанные из щепочек маленькие прялочку или топорик (в зависимости от пола ребенка), которыми *бессонница* будет прясть или рубить и не будет, соответственно, будить ребенка: «Вот я помню, вот у меня первый сын, [...], придёт отец домой, он заорёт, ночью заплачет, плакал, такой был беспокойный, водливой, как у нас говорят. Водливой — водиться надо с ним. Отец сделал ему топорик. Деревянный. Деревянный сделал топорик, вот ложат под подушку. Ложили. А чё говорили-то? А: „Вот тебе топорик, руби, но нас не беспокой, не шевели“. А девке, как девке, так делали прялку. Из лучины топориком он делал [...]: „Вот ты пряди, а не беспокой, не шевели“». ([КА], зап. от Капустиной Е. А., 1930 г. р., с. Нокола, 1997 г.) *Буке*, заметим, также поручается работа, которая «отвлекает» его от ребенка, которому он причиняет или может причинить беспокойство: «Поди, бука, на сарай, коням сена надавай» и проч.

Интересно то, что в колыбельных песнях отгонные формулы, которые могли бы относиться ко многим персонажам, мешающим ребенку спать и

¹ Домового на Русском Севере называют хозяин: «[Как называют нечистую силу в доме?] Как своего хозяина зовут, дак, — хозяин» (зап. в 1997 г. от Шалгачевой Т. И., 1933 г. р., с. Печниково).

угрожающим ему, обращены преимущественно к *буке*. К другим персонажам относятся лишь запрещающие императивы и отказы на требования отдать ребенка: «Брысь, котик, не ходи! / Мово Колю не буди!» [Потешки 1989, № 70]; «К нам приехал Мамай, / Просит: „Арсеньку отдай“. Мы Арсеньку не дадим — / Пригодиться нам самим» [Потешки 1989, № 55].

Вообще персонажи колыбельных, представляющие для ребенка опасность, делятся на тех, кто мешает ему спать, и тех, кто угрожает его жизни. Среди мешающих спать — мифологические персонажи (*бука, бабайка, бабай* и проч.), персонажи-животные (*собачка, муха, котик, голуби, коза, волки*), выступающие в роли персонажей некоторые неодушевленные предметы (*очеп, звоночек*). Баяльщик обращается к таким персонажам с просьбой или требованием не будить ребенка, не пугать, не мешать ему спать. Это обращение построено по формуле, в первой части которой после обращения к персонажу находится императив с отрицанием, запрещающий совершать какие-либо действия (*не ходи, не звони, не пугай, не кричи, не скрипи* и т. п.), а во второй — императив, запрещающий то, что могут произвести эти действия — разбудить, испугать ребенка: «Ты, ...не делай..., не пугай/буди... и т. п.»: «Ты, собачка, не лай, / Нашу Катю не пугай» [Потешки 1989, № 63]; «Ты, звоночек, не звони, / Нашу Лену не буди» [там же, № 39]; «Уж ты, очеп, не скрипи, / У нас Ваню не буди» [там же, № 71].

Это же обращение может быть адресовано и к *буке*, но в усеченном виде, без первой части. Действия, характерные для *буки* как для персонажа, никогда не описываются. Про *собачку* сказано, что она лает, про *очеп*, что он скрипит, про *голубей*, что они кричат и этим будят ребенка. Про *буку* мы знаем только, что он пугает или *может* напугать. Как — неясно: «Баю-бай, засыпай, / Бука, Любу не пугай. / Бай-бай-бай-бай, / Поди, бука, на сарай, / Поди, бука, на сарай, / Коням сена надавай» [Потешки 1989, № 47]; «Баю-бай, / Ты, собачка, не лай, / Поди, бука, на сарай, / Баю-баю, баю-бай. / Поди, бука, на сарай, / Нашу Таню не пугай» [там же 1989, № 244]; «Баю-баю-баю-бай / Поди бука на сарай / Поди Бука на сарай / Мою дешку не пугай / Баю-бай» ([КА], зап. от Калининой М. Д., 1926 г. р., с. Орлово, 1997 г.).

Отгонная формула, обращенная к *буке*, как и всякая формула, допускает подстановку различных переменных значений. Так, вместо буки появляются другие персонажи (*муха, старик, собачка*), однако по сравнению с количеством отгонных формул, обращенных к *буке*, они в явном меньшинстве: «Поди, муха, под сарай, / Нашу Маню не пугай» [ДПФ, № 37]; «Бай-бай-бай, / Иди, старик, под сарай, / Под сараем ты ночуй, / Мово Колю не целуй» [ДПФ, № 151]; «О бай-бай-бай, / Ты, собачка, не лай, / А ступай под сарай / Да там косточки грызи, / Нашу Ньюшу не буди» [Потешки 1989, № 65].

И как можно заметить, действия этих персонажей определены вполне конкретно: *не целуй, не лай*, что совершенно не встречается в текстах про *буку*.

Главный результат действий (и *буки*, и названных выше персонажей) по отношению к ребенку — это лишение малыша сна. И избавление от этих персонажей, а следовательно, и от бессонницы, осуществляется традиционными методами — отгоном в *иное*, отдаленное от ребенка и противопоставленное человеческому пространству и поручением отвлекающей от ребенка работы (*косточки грызи, коням сена надавай*).

Остановимся на еще одном типе персонажей колыбельных песен, представляющих опасность для ребенка. Если раньше мы говорили о тех, кто его будит, пугает, не дает уснуть, то теперь поговорим о персонажах, опасных для его жизни.

Объединяет этих персонажей то, что с ними так или иначе связан образ «чужого», опасного пространства, противопоставленного пространству «своему», в котором находится ребенок.

По характеру опасности среди них выделяются те, кто пришел за ребенком и хочет его унести, и те, кто опасен в чужом, удаленном от ребенка пространстве (*волчок, коток, попугай, Мамай, Бадай, Басалай, дедушка Харьбай* и др.). Они *пришли* за ним из далекого мифологического пространства, *иного* мира, мира смерти, который ребенку, как еще не «утвердившемуся» в этом мире, особенно опасен. Соответственно, опасны пришедшие *оттуда* персонажи, несущие качества этого мира. Они требуют отдать им ребенка: «К нам приехал Мамай, / Просит: „Арсеньку отдай!“» [Потешки 1989, № 55]; «О бай-бай, о бай-бай, / Идет дедко Бадай. / Уж как дедко Бадай / Кричит: „Ваню подай!“» [Потешки 1989, № 56]; «Бай-бай-бай-бай! / Под окошком попугай / Кричит: „Ванюшку подай!“» [Потешки 1989, № 59].

Баяльщик, как защищающий ребенка персонаж, по-разному отказывает этим «пришельцам». Это может быть обман (ср. с ритуальным обманом болесни в народной медицине): «Я Бадаю на ответ: / „Мово Вани дома нет!“» [Потешки 1989, № 56]; утверждение нужности, необходимости ребенка в доме: «Мы Арсеньку не дадим — / Пригодится нам самим...» [Потешки 1989, № 55].

Страшный персонаж прогоняется или его убивают, а ребенок остается дома, в своем пространстве, ему «дарится» жизнь: *попугая застрелим, Ваню спать повалим; пускай Иринушка живет*: «Бай-бай-бай-бай! / Под окошком попугай / Кричит: „Ванюшку подай!“ / Мы Ванюшки не дадим, / Попугая застрелим, / Ваню спать повалим» [Потешки 1989, № 59].

Таким образом подтверждается принадлежность ребенка миру людей, а не смерти. Персонажи, пришедшие за ребенком из далекого мира и желающие его туда унести, — это воплощение смерти. И баяльщик фактически торгуется, спорит с ними за жизнь ребенка («Уж как сто рублей — не деньги, / Пятьсот — не живот! / А пятьсот — не живот — / Пускай Иринушка живет...»). Агония и смерть часто метафорически «описывается как *торги великие* (сев.-русс.), *спор ангела с чертом, брод* (полесск.), *конание* (сев.)

В этих терминах представлен основной спектр значений смерти как раздела, обмена, диалога, пространственного перемещения» [Байбурин 1993, с. 104]. В тех сюжетах, где *волчок* и *коток* придут, и *схватят* ребенка, и *утащат* его, опасность их для ребенка, равносильная смерти, подчеркивается указанием на то, куда его понесут *волчок* и *серенький коток* и что с ним там сделают. Его несут *в (темный) лесок, зарывают в (желтый) песок, под/за ракитовый/малиновый/зеленый кусток, на краек, за пень, за колоду, под белую березу, где ангелы поют, ко себе сынка зовут, где волки воют, в ямочку*.

Функции этих персонажей колыбельных оказываются тождественны функциям *буки* из жанра пугания детей, приходящего из *иного* пространства и уносящего *туда* ребенка.

Кроме персонажей, уносящих ребенка, выделяются и те, кто может быть опасен только в чужом, удаленном от ребенка пространстве (в отличие от тех, кто может прийти и унести ребенка с собой). Эти персонажи отнимают у ребенка какую-то часть одежды, чаще — обуви: *сапожок, башмачок, поясок* (это *красны девушки, робята злые*), а *мышка, птичка, рыбка, робята драконы* могут *съесть, заклевать, побить* ребенка и т. п.

Антропоморфные или зооморфные персонажи, угрожающие ребенку «физической расправой» и похищением обуви или одежды, что рассматривается как лишение его жизненной силы, опасны только в своем, «ином мире» пространстве, которое для ребенка всегда рассматривается как чужое и враждебное. И с этими персонажами связаны запреты или пугания, которые баяльщик адресует ребенку. Это запрет посещать определенные локусы: «Баюшки-бай-бай, / Не ходи туды на край, / Потеряешь сапожок, / Красны девушки найдут, / Сапожка не отдадут» ([КА], зап. от З. Н. Боус, 1940 г. р., с. Нокола, 1997 г.); «На краю робятка злые, / У нас Онтошеньку прибили. / Они злые, дураки, / такие несчастливы, кулаки» ([КА], зап. от М. С. Османовой, 1926 г. р., с. Нокола, 1997 г.).

Итак, говоря об образе *буки* в колыбельных песнях и формулах пугания детей, мы можем сказать следующее. По характеру угроз, от него исходящих, и по способам изгнания *бука* колыбельных песен обнаруживает сходство с персонифицированными образами *детской бессонницы*, а также с образом *домового*. В формулах пуганий *бука* может быть представлен в двух вариантах. Во-первых, *бука* — обитатель чужого для ребенка пространства, опасный только при нарушении ребенком границы «своего» пространства (выход за пределы дома, деревни и т. п.). В этой своей ипостаси он практически неотличим по своим функциям от других мифологических персонажей, определяющих свои функции через связь с мифологическим пространством. Во-вторых, *бука* — обитатель *чужого* пространства, приходящий оттуда за ребенком в случае нарушения последним норм поведения (плач, капризы). Его не прогоняют, им пугают, но для ре-

бенка своеобразным «отгоном» такого *буки* будет подчинение норме, правильное поведение, не нарушающее законов человеческого мира.

Образ этого *буки* из формул пугания соотносим по функции с некоторыми персонажами колыбельных, также приходящими забрать с собой ребенка и унести в иной мир. Защита от них — это утверждение исполнителем колыбельной нужности и правильности положения ребенка в *этом* мире и, следовательно, невозможности его перемещения в *тот* мир.

Для характеристики персонажа оказывается важной внутренняя форма его имени. О. А. Черепанова считает, что его образ и семантика «создается словом» [Черепанова 1983, с. 115], причем определяющей в создании имени является «идея уродливости, „толстоты“, изогнутости» [там же, с. 120], вытекающая из этимологии слова *бука*, восходящей к «обширному индоевропейскому гнезду с корнем *b(e)u-, bh(e)u- — надувать, отекает, пухнуть, вздуться, набухать (о почках), наполняться» [там же, с. 118]. К тому же, по мнению О. А. Черепановой, наименование *бука*, «очевидно, общее для ряда индоевропейских языков название мифологического персонажа по признаку толщины, уродливости формы, что отражено и в немифологических значениях слова *бука* и его производных: „малыш, карапуз“, „мешок с золой“ и под.», а также в названиях многих демонологических европейских мифологических персонажей, связанных с домом и детьми: ирл. *phuka*, англ. *puck*, н-нем. *poik*, др.-швед. *puke*, др.-норв. *puki* и т. д. — «домовой», «черт».

О. А. Черепанова считает неверной этимологию слова *бука*, мотивированную звукоподражанием. Между тем многие исследователи именно так объясняют его происхождение. М. Фасмер [Фасмер 1, с. 235–236] вслед за Д. Зелениным считает, что слово *бука* относится к «детским словам» и образуется от междометия «бу» [Зеленин 1905, с. 119]. ЭССЯ [ЭССЯ 3, с. 87] связывает его с общеславянским корнем *bukati со значением 'реветь (преимущественно — о скоте), шуметь, кричать, мычать'. При этом звук, обозначаемый словами с этим корнем, относится, как правило, не к человеческой речи: макед. *бука* (ж. р.) 'шум, крик', србхрв. *бука* (ж. р.) 'рев, мычание' [ЭССЯ 3, с. 87], старопольск. *bucac* 'кричать, урчать в животе', чешск. *bucati* — о звуке цапли, ст.-чешск. *bicati* 'реветь' (о скоте), слав. *bukati* 'кричать' (о скоте), 'выдавать сильный глухой звук' (о птицах. скоте), 'хрюкать', диал. *bukat* 'блеять', польск. *bucati* 'издавать низкий продолжительный звук', 'кричать' (о скоте), 'жужжать' (о пчеле), 'гудеть', 'шуметь', 'громко плакать' [SP, s. 443]. К тому же, признаваемый за исходный для этих слов индоевропейский корень *b(e)u-, bh(e)u-, имеет еще и значение 'дуть'. Этот корень также признается некоторыми исследователями звукоподражательным [Chartraine 1]. Как мы видим, идея толстоты, раздутости и издаваемого звука друг друга не исключают. Заметим, что звук, обозначаемый словами, восходящими к общеславянскому *bukati, противопоставляется звукам, издаваемым человеком. Но если мы обратимся к некоторым немифологическим значениям слова *бука*, то заметим, что характерными

чертами обозначаемых им объектов будет отсутствие речи, угрюмость, нелюдимость: *бука* (иноск.) — человек угрюмый, суровый, необщительный, нелюдим [Михельсон 1995, с. 78], «Сенька маленький ласковый был, а теперь как *бука* ходит» [Черепанова 1983, с. 116], «*Бука* — темный человек. У, как *бука* сидит» [там же, с. 116]. Интересно в связи с этим заметить, что *бука* (во всех жанрах) не имеет никаких акустических характеристик. Но зато одна из типичных ситуаций угрозы появления *буки* в жанре пугания — это плач, рев ребенка, который и привлекает *буку*: «Не плачь, вон *Бука* идет, тебя унесёт!» ([КА], зап. от З. А. Уткиной, 1917 г. р., с. Казаково, 1998 г.).

Возможно, в основе внутренней формы слова *бука* лежит не просто идея толщины и раздутости, а идея неопределенности, неоформленности, недоделанности и, соответственно, противопоставленности человеческому. Заметим к тому же, что известно довольно много мифологических персонажей, которые имеют сходие с *букой* наименования и функции, но так же, как и *бука*, не могут быть точно, конкретно определены. Например: *бомка* — страшилище, пугающее детей; *буван* — существо, которым пугают детей, *букан*, *буканка*, *буканко*, *буканушко* — сказочное страшилище, которым пугают детей, фантастическое существо в доме, домовый, нечистая сила, пугало для детей; *буканай* — фантастическое существо «вроде домового, обитающее в конюшне, на сеновале, в подполье. Им пугают детей; *букарица* — мифическое существо в подполье дома, страшилище, которым пугают детей» [Власова 1995, с. 62–67].

Не раз отмечалось, что *бука* — персонаж, связанный с детьми, причем с детьми, как правило, очень маленькими, в основном грудного возраста (то есть до двух, двух с половиной лет), для которых идея оформленности, «доделанности», связанная с принадлежностью к человеческому, особенно актуальна, ведь ребенок с точки зрения традиционной культуры, представляется существом «недоделанным», незавершенным, неопределенным. И потому появление мифологического персонажа, связанного с детьми и характеризующегося неопределенностью своих признаков, у которого идея неопределенности заключена в самом наименовании, представляется вполне закономерным.

Итак, о *буке* как о мифологическом персонаже вообще (не учитывая распределение его признаков в разных жанрах) можно сказать следующее.

Внешний облик *буки* не определен конкретно, но с ним связаны такие признаки, как волосатость, чернота, колючесть.

Акустические характеристики *буки* абсолютно отсутствуют, он не издает никаких звуков, но связан с детским плачем, ревом.

Места обитания *буки* — это сарай, поветь, баня, лес, вообще любые локусы, противопоставленные месту обитания человека; а также матица в доме — место хранения сакральных предметов и оберегов.

Функции *буки* могут быть нескольких типов. Во-первых, вредоносные: пугать, лишать сна, уносить с собой ребенка, наказывать ребенка —

которые существуют в качестве возможности, никогда не реализующейся. Во-вторых, полезные, как-то: кормить скот (коней). И в-третьих, оформляющие определенный этап становления ребенка полноценным человеком – прекращение грудного вскармливания, «вывод» ребенка из колыбели.

Образ буки связан исключительно с детьми, преимущественно грудного возраста, а также с женщинами, кормящими детей грудью. Причем грамматический род *буки*, как правило, женский. Да и у самого него есть маленькие дети, тоже грудного возраста, для которых он уносит колыбель ребенка.

Бука может быть определен через имена практически любых мифологических персонажей, представляющихся более определенными.

Бука связан с можжевельником, растением, называемым в народной традиции «святым» и часто используемым в качестве оберега.

Сотносим по некоторым признакам с домовым: волосат, мохнат, отправляется *на сарай, на повесть*, должен ухаживать за домашними животными (конями).

Но, говоря о различиях и сходствах *буки* в разных жанрах, мы можем сделать следующие выводы. В колыбельных песнях он тождествен образу *детской бессонницы* и по некоторым признакам связан с домовым. В формулах пуганий *бука* получает свои свойства как персонаж, связанный с чужим, опасным для ребенка пространством. Он предстает, во-первых, как обитатель локуса, противопоставленного тому, в котором находится ребенок, и представляющих опасность только тогда, когда ребенок нарушит его семантическую границу. Образ этого *буки* практически слит с другими мифологическими персонажами (лешим, водяным, русалкой, полудницей, сковородницей). Во-вторых, он может являться в пространстве ребенка, если последний нарушает какие-либо нормы человеческого поведения (кричит, плачет, не ест), и уносить его с собой. Этот *бука* схож по функции с некоторыми персонажами колыбельных, такими, как *волчок, коток, бабай, попугай*, которые тоже приходят за ребенком, чтоб унести его в иной мир.

Таким образом, *бука* в колыбельных песнях и формулах пуганий представлен двумя различными персонажами. Один из них (в колыбельных) соответствует представлениям о *детской бессоннице*. Другой, функционируя в жанрах, в которых информация о мифологическом персонаже не является центральной, самоценной, а выполняет вспомогательную роль, не имеет каких-либо отличительных черт, отождествляется с другими персонажами. И особенно важным признаком для этого персонажа является идея неопределенности, аморфности, которая, видимо, заложена в его наименовании и реализуется в ряде признаков, что и делает *буку* специфически детским персонажем, отвечающим представлениям традиционной культуры о детях и их появлении на свет.

ЛИТЕРАТУРА

- АОС – Архангельский областной словарь. М., 1980.
- Байбурин 1993 – А. К. Байбурин. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Власова 1995 – М. Власова. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.
- ДПФ – Детский поэтический фольклор. СПб., 1997.
- Ефименко 1878 – П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 2: Народная словесность.
- Завойко 1914 – Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО, 1914, № 3-4.
- Зеленин 1905 – Д. Зеленин. Семинарские слова в русском языке // Филологический вестник. Варшава, 1905, т. 54.
- КА – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ.
- Майков 1996 – Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова / Послесловие, примечания и подготовка текста А. К. Байбурина. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. СПб., 1996.
- Мартынова 1997 – А. Н. Мартынова. Детский фольклор. Поэтические жанры // ДПФ.
- Михельсон 1995 – М. И. Михельсон. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных иносказаний. М., 1995.
- Науменко 1998 – Г. М. Науменко. Этнография детства. М., 1998.
- Новичкова 1995 – Русский демонологический словарь / Сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Потешки 1989 – Потешки, считалки, небылицы. М., 1989.
- Санникова 1994 – О. В. Санникова. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.
- Суворин 1875 – А. Суворин. По поводу «Отцов и детей» // Очерки и картинки. Собрание рассказов, фельетонов и заметок Незнакомца (А. Суворина). Кн. 2. СПб., 1875.
- Фасмер 1 – М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1964. Т. 1.
- Черепанова 1983 – О. А. Черепанова. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Chartraine 1 – P. Chartraine. Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Paris, 1968-1977. V. 1.
- SP – Słownik prasłowiański. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1953-. Т. 1-.

ДЕМОНЫ КАК ПЕРСОНАЖИ КАЛЕНДАРНОЙ МИФОЛОГИИ

Т. А. Агапкина

В системе мифологических представлений практически любого календарного периода можно встретить упоминания, а то и развернутые рассказы о тех или иных демонах, не говоря уже о способах защиты от них. Это не только, строго говоря, календарные демоны (к ним относятся тодорцы и русалии/русалки, репрезентирующие мифологические доминанты соответствующих календарных периодов, «имя» которых и присвоено этим демоническим существам). В календарных верованиях, запретах, а также в объяснениях и этиологических «комментариях», сопутствующих тем или иным обычаям, магическим практикам и оберегам, с большей или меньшей активностью «действуют» черти и ведьмы, самодивы и алы, планетники и водяные. Само по себе такое «вторжение» демонического начала в календарную сферу не кажется инородным или случайным. Оно подтверждается и сформулированным в последние годы суждением, согласно которому «в разных этнических традициях можно встретить представления о том, что каждый из годовых праздников в той или иной мере признается опасным, связанным с активизацией нечистой силы» [Виноградова 1996, 168]; близкую точку зрения см.: [Толстая 1997]. Праздник как время, когда граница между тем и этим светом разомкнута и легко проникаема (как в ту, так и в другую стороны), является часом «икс» не только для демонов, но также и для всего сонма потусторонних и хтонических существ, буквально наводняющих сей мир.

Хотя приведенная выше точка зрения вполне справедлива в масштабах всего славянского континуума и календаря в целом, она, по всей видимости, нуждается в корректировке — как в отношении отдельных этнокультурных и локальных традиций, так и в отношении конкретных календарных дат и целых периодов. Уже при беглом знакомстве с демоническим аспектом календарной мифологии складывается впечатление, что в каждой региональной традиции «пики» демонической активности более или менее последовательно «локализованы» во времени. Иначе говоря, в отдельно взятой этнокультурной традиции появления демонов можно ожидать не в каждый праздник, а лишь в отдельные, строго отведенные для этого дни.

Вместе с тем, для исследователя славянского календаря сказанное, как нам видится, лишь часть более общей проблемы — проблемы того, как именно демоны, «приходящие» в календарную систему извне, из системы мифологической, «участвуют» в календарных верованиях и ритуалах; ка-

кие «календарные идеи они выражают и выражают ли вообще; наконец, какова общекультурная функция демонов, реализуемая через посредство календарно-мифологических представлений?

Весенне-летние праздники и обряды сквозь призму демонологии. Демоны не изолированы в календаре. Попадая в орбиту календарных ритуалов и верований, они становятся элементами, «кирпичиками» календарной мифологии, с помощью которых воплощаются важные календарные мифологемы, прежде всего — отмечаются моменты календарных «переходов» (сигнализирующие о смене времен года и циклов хозяйственно-культурной деятельности), а также передаются символические значения, приписываемые традицией отдельным календарным периодам и праздникам. Покажем это на конкретных примерах.

Восточно- и западнославянский водяной — это типичный природный дух, связанный с календарем благодаря сезонному характеру своей активности и в известном смысле «разделяющий» эту сезонность — в качестве типологического признака — с растениями и животными как календарно детерминированными персонажами славянской мифологии. Период деятельности водяного определяется в народных верованиях границами весенне-летнего сезона¹. Поляки Хелмского воев. полагали, что «топельцы» действуют от начала весны и до Яна [АКЕ, А/22]. Мифологема пробуждения природы в начале весны, находящая самые разные мифопоэтические воплощения, реализуется посредством мотива о «пробуждении водяного». В русских верованиях это событие было приурочено к началу апреля, когда только что пробудившемуся водяному приносили, по преданию, в жертву лошадь и другие «подарки», топя их в реке [Афанасьев 1, 635; Черепанова 1996, 55]. У кашубов через мотив «пробуждения водяного» метафорически сообщалось о наступлении ледохода: когда начинал трескаться лед, родители говорили детям: «Strëx są ju zbuzil» [Sychta 5, 177]. Апелляцией к водяному (или к русалке, также природному духу) мотивированы важные календарные нормы, определяющие сроки купания: например, запрет купаться до Яна поляки объясняли тем, что иначе «topelce torią», а у русских запрет входить в воду после Ильи — тем, что «водяной утащит». Особенно строго этот период регламентировался для детей: на Русском Севере, запрещающая детям купаться, когда зреет рожь, говорили, что в это время «водяники нерестятся» (т. е. свадебничают) [ИОЛЕАЭ 1874/13/1, 89]².

¹ Ср. фактически то же о болгарских самодивах, появившихся якобы в период от Благовещения до дня Усекновения главы Иоанна Предтечи или, по другим источникам, с марта по май—июнь [ЕБ, 55; Мицева 1994, 43].

² Об отдельных поверьях о сезонном пробуждении домовых, лесных и водяных духов см. [Виноградова 1996].

В поисках «аргументов» для аналогичных календарных рекомендаций, определяющих допустимые сроки купания в реках и озерах, белорусы, кашубы, жители польского Поморья и севера Великопольши обращались к образу ведьмы, приобретающей в данном случае в принципе несвойственные ей признаки, в частности локализацию в воде и сезонность. Говорили, что нельзя купаться до Яна/Ивана Купалы, так как в это время «купаются» чаровница [ŁSE 1983/25, 25]; «ведьма в воду нассала» [ПА, брест.]; «ведьма утянет в воду» [ПА, брест.; Stelmachowska 1933, 173]; «чаровницы живут в воде» [АКЖ, 7856/4б, сев.-вост. Великопольша] и др.

Аналогично этому оптимальные (с прагматической точки зрения) сроки сбора лекарственных трав в разных славянских традициях мотивировались обращением к демонической сфере, так как считалось, что целебной силой обладают лишь травы, собранные до Иванова дня или в сам этот день. Польские поморы верили, что на Купалу ведьма чем-то кропит травы, делая их бесполезными [Stelmachowska 1933, 169; то же у кашубов]; болгары — что после Иванова дня в растения проникают злые духи, поэтому сорванные после праздника травы и цветы уже не могут быть использованы для лечения [Арнаулов 1913, 355]; полешуки также считали необходимым собрать лекарственные травы до Купалы, иначе в купальскую ночь ведьма «нассэ на траву» [ПА, Гравовка Гомельской обл.].

Календарная система активно «привлекает» демонов и для мифопоэтического оправдания разного рода запретов, в частности тех, которые касаются табуирования в весенне-летний период молодой растительной пищи, ср. запреты типа «не иди в горох (не ешь горох) до Спаса (Преображения), там железная баба сидит, тебя цыцкою источет» [ПА, брест.]; «не рви гурки до Макавея, там русалка сидит и тебя утащит» [ПА, гомел.], «до Спаса на яблоне черт сидит, нельзя яблоки рвать, а посвятят яблоки, то он уже с яблок да в воду» [ПА, киев.], обычно адресованные детям, но предполагающие соблюдение их всеми, в том числе и взрослыми.

Совсем иначе выглядит календарный образ домашних духов. К примеру, русский и восточнобелорусский домовый полностью «вписывается» в существующую календарную систему, разделяя с человеком «домашнюю» сторону праздников, ср. обычаи угощать домового в масленичное заговенье (когда ему, как и людям, хозяйка *дает заговеться* скоромной пищей, к примеру молоком, а утром проверяет, исчезло ли ее подношение), а также христосоваться с ним на Пасху и оставлять для домового крашеное яйцо [БВКЗ, 124; Логинов 1993, 128; Минх 1890, 23; РДС, 146; Черепанова 1996, 76 и др.]. С другой стороны, домовый «откликается» и на общие «пики» демонической активности, характерные для той или иной этнокультурной традиции. Поэтому у белорусов и русских и в Юрьев день, и на Купалу домовый тем или иным образом (но совсем необязательно злокозненно) проявляет себя: например, заплетает лошадям гриву [ПА]. Согласно соб-

ственному «календарю» домового, ему позволено бесноваться и бесчинствовать в начале весны: в день Иоанна Лествичника (30.03 ст. ст.), в Ефремов день и др., когда он выгоняет скот и птицу из сараев, раскидывает по двору хозяйственную утварь и инструменты и т. п. [ВФНК, 105; КГ, 147; РДС, 149 и др.].

Или иной пример. Известно, что для периода поздней весны и начала лета огромное значение имеют разного рода метеорологические «сюжеты», связанные с предупреждением и «профилактикой» засухи и градобития. Вот почему совсем неслучайным выглядит появление в календарных верованиях постпасхального периода демонов, распоряжающихся градоносными тучами. Так, в словацких поверьях, известных в северных и средних областях Оравы, для объяснения купальского обычая «огораживать» поля и посевы ветками деревьев для отведения от них града использован мотив «чернокнижника», пребывающего в градоносных облаках. В этих местах рассказывали, как однажды накануне дня св. Яна чернокнижник обошел все дома в селе, выпрашивая для себя молоко от черной коровы и яйца от черной курицы, которыми он питался, однако никто не подал ему, кроме самого последнего бедняка. В награду чернокнижник посоветовал бедняку огородить ветками калины свое поле, после чего наслал на местные поля страшный град, от которого погибли все посева, кроме тех, что принадлежали бедняку [Horváthová 1986, 223–224]. Подобно этому жители центральной Сербии были уверены, что, втыкая в поля крестики из древесины лесного ореха, они тем самым оберегают поля от «ал», водящих градоносные тучи. Там же, в Груже, «противу але» праздновали и семь четвергов (от Страстного до троицкого), которые обычно посвящены непосредственно профилактике градобития [Петровић 1948, 237, 244]. В Словакии же, в окр. Банька-Быстрица, угрозой града объясняли в прошлом веке постепенное исчезновение ивановских костров: согласно преданию, чернокнижник немедленно приводил свои тучи туда, где в этот день светился костер, что якобы и побудило местных жителей отказаться от традиции возжигать костры на Яна [Horváthová 1986, 223].

У западных славян признаки календарного персонажа иногда приобретает и черт, «проникающий» в верования и запреты, приуроченные к границе профанного и сакрального времени, т. е. к ночи, разделяющей масленицу и Великий пост. Демоны, прежде всего черт и ведьма, будучи воплощением языческого начала, воспринимаются в традиционной культуре как «представители» нехристианского времени. Таким образом, календарная мифология использует их образы для того, чтобы четко противопоставить сакральный и профанный периоды календаря и указать на активное присутствие демонов среди людей в это профанное время.

Поляки были убеждены, что за каждой парой, танцующей на масленицу в корчме, скачет дьявол, стуча в такт музыке хромыми ногами. Его можно

увидеть, если посмотреть на танцующих через отверстие от сучка в гробовой доске, взятой с кладбища, или через замочную скважину [Siarkowski 1885, 22], ср. также пол. *diabelskie skrzypce* 'музыкальные инструменты типа палок с колокольчиками, по которым ударяют металлическим предметом; используются ряжеными в запустных обходах' [Stelmachowska 1933, 105; Pośpiech 1987, 138]. По севернорусским рассказам, когда на масленицу дети и молодежь катались с гор, с ними непременно катался и нечистый в красном шарфе [Черепанова 1996, 70]; если же, нарушив традиционный запрет, вы захотите покататься на санках не на масленицу, а в другое время, то «закатитесь в смольную яму» (т. е. попадете к чертям в ад) [Адоньева, Овчинникова 1993, 26].

Популярными у западных славян были также рассказы о черте, преследующем тех людей, которые задержались в корчме на масленичном карнавале дольше 12 часов ночи в Запустный вторник: девушке, оказавшейся в такой ситуации, непременно явился бы черт в облике охотника [Pernica 1951, 40, Моравия]. Укажем в этой связи на русское поверье о том, что человек, у которого в Чистый понедельник в зубах случайно останется кусочек скоромной пищи, во сне чертей будет видеть [КГ, 452].

В западнославянских верованиях масленичное время может иногда оцениваться и как ведьминское, что скорее всего является формой этиологического комментария к масленичному буйству и бесчинному веселью, ср. верхнесилез. *dzień czarownic* 'Пепельная среда', а также *jazda czarownic* 'буйные женские забавы во время карнавала' [Smolińska 1994, 29].

Противопоставление языческого и христианского, праведного и грешного актуализируется в народном календаре в периоды больших праздников, таких, как Рождество и Пасха. Эти дни, в силу их особого сакрального статуса, по большей части мыслятся несовместимыми с нечистым и языческим. Христианский праздник угрожает власти демона, лишает его возможности вершить злокозненные дела, причиняет муки, изгоняет прочь. По ярославскому поверью, на земле нет бесов только в светлый день Пасхи, когда они удаляются в преисподнюю [РДС, 52]. Во время Всенощной и в первый день Пасхи в церкви, по восточнославянским верованиям, можно услышать, как под землей ведьмы и нечистые духи стонут и вопят по случаю Воскресения Христова [Свирелина 1880, 121; Романов 1912, 294].

С Пасхой связан и известный сюжет о дьяволе (сатане, Люцифере), посаженном Богом в аду или в подземелье на цепи и в течение всего года грызущем эту цепь в надежде освободиться. Рассказывают, что совсем уже истончившаяся к Страстной пятнице цепь ежегодно восстанавливается в момент, когда священник возглашает «Христос воскрес» ([ЭО 1901/4, 33]; то же по пол., гуцул. и др. свидетельствам). По далматинским поверьям, вся земля стоит на столбе, к которой цепью прикован дьявол. Если бы священник не произносил слов «Kristos voskres», дьявол бы мог изгрызть

столб (stupac), земля прогнулась бы и настал страшный суд [Ardalić 1902, 262, Буковица].

По тем же причинам именно дни больших христианских праздников считаются в календарных поверьях временем, когда можно увидеть и распознать ведьму и прочую нечисть. Широкую известность получили такие способы пасхального распознавания ведьм, как обычай топить под Пасху печь дровами, еженедельно откладываемыми в течение 7 недель Великого поста (вост.-слав.) [Чубинский 3, 13–14]; изготовить за время поста специальный стульчик и сесть на него в Пасху на горе, куда слетаются ведьмы (зап.-галиц.) [МААЕ 1904/7, 63]; носить в течение всего поста кусочек сыра за пазухой и на Пасху придти с ним в церковь (вост.-слав.) [Никифоровский 1897, № 1879; Зеленин 1914, 276 и др.]; заметить, которая из женщин во время крестного хода обошла костел лишь один раз, тогда как надо сделать это 3 раза (пол.); увидеть из алтарной части костела, у кого из женщин на голове подоинок (чеш., пол.); трижды перебросить через церковь ярмо черного вола, и тогда все ведьмы повиснут на шее у священника (далматин.), и под.³ Множество аналогичных способов распознавания связано и с Рождеством как христианским праздником [Толстая 1998].

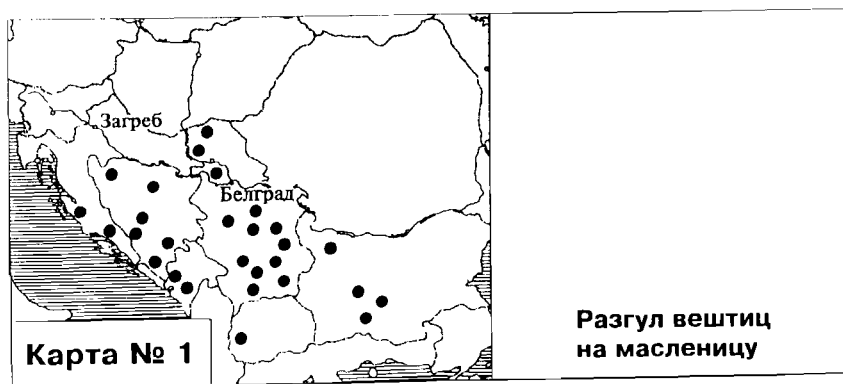
Примеры можно было бы без труда умножить, однако и без того очевидно, что относящиеся к демонам поверья и запреты в календарной системе выполняют роль одного из культурных кодов, с помощью которого реализуется собственно календарная семантика: динамика времени в рамках года, смена сезонов, а также ритуально-мифологические доминанты отдельных праздников и обрядов; кроме того, связанные с демонами сюжеты широко используются в качестве толкования и оправдания тех или иных календарных обычаев, регламентаций и запретов.

Ведьмы. Из всего многообразия демонов, фигурирующих в календарных поверьях и мотивирующих систему календарных запретов и оберегов, самое заметное место в славянской календарной мифологии занимает, конечно же, ведьма, а также ряд других демонологических персонажей, по ряду параметров близких к ведьме или являющихся ее вариантами (вещица, чаровница, босорка, стрига, магьосница и пр.). Периодичность злокозненной активности подобных персонажей объясняется исследователями народной демонологии тем, что ведьма — существо двойственной природы, и именно ее демоническая душа и оказывается той самой ведьмой, которая в определенные праздники «ходит», вредит людям и летает на шабаши, а по завершении праздника «исчезает» или ритуальным способом уничтожается [Виноградова 1996].

³ Świętek 1893, 523; Szyfer 1975, 160; Karczmarszewski 1972, 78; NRzR, 271; Olejnik 1966, 198; Ardalić 1915, 45 и др.

Поскольку славянские поверья, относящиеся к ведьмам, достаточно подробно исследованы [СД 1, s.v.; Виноградова 1992], сосредоточимся на календарных аспектах ее деятельности. Как известно, у восточных и западных славян ведьма наиболее заметно проявляет себя в постпасхальный период (основными «точками» ее активности являются Юрьев день и Иван Купала). Совсем иначе выглядит ситуация в южнославянском ареале. Здесь первым всплеском ведьминской опасности по праву считается масленица (или реже — первый день весны, а раньше и первый день нового года — 1 марта).

Южнославянские вештицы, появляющиеся на масленицу, известны на обширных территориях Хорватии, Боснии, Черногории, Герцеговины, западной, центральной, южной и юго-восточной Сербия, отчасти Воеводины, а также в Македонии и Болгарии (фрагментарно — Пловдив, Пазарджик, Родопы). На крайнем северо-востоке Сербии (Джердап, Заечар, Неготинская Краина), там, где более всего популярны поверья о тодорцах-демонах, появляющихся на 1-й (Тодоровой) неделе Великого поста, сведений о разгуле вештиц на масленицу практически нет (см. карту 1).



В поверьях, запретах и оберегах масленичной недели вештица предстает совсем не такой, какой ее знают восточные и южные славяне (в южнославянских масленичных поверьях, за единичными исключениями, не упоминается о таких отличительных функциях ведьмы, как отбирание молока или урожая). На масленицу актуализируются другие, специфически южнославянские, функции вештицы, прежде всего те, что сближают ведьму с вампиром. Объектом посягательства вештицы становится человек и особенно маленькие дети: в Сербии считалось, что вештица поедает младенцев и человеческие сердца; в Черногории 1 марта прятали иглы, полагая, что ими ведьмы могут вынуть человеку сердце [Jovićević 1928, 310]⁴.

⁴ Подробнее об этой функции вештицы см.: Борчевич 1953.

Обратим внимание на то, что эта, по сути вампирская, функция приписывается именно вештице — причем не только как родовому персонажу (ведьма), но как видовому (вештица), т.е. фактически конкретному мифониму (*вештица*). В масленичных поверьях о ведьминской деятельности, записанных в самых разных регионах южнославянского ареала, почти всегда упоминаются именно *вештице*, *вештици* (тогда как другие функции ведьмы, например отбирание молока, приписываются также и ее мифологическим вариантам и двойникам — *цопринице*, *магьоснице*, *стриге*, *чиьарице* и пр., ср. ниже).

Такая ориентированность злокозненной деятельности вештицы на человека определяла и способы защиты. Практикуемые на масленицу обереги от ведьм были направлены почти исключительно на самого человека, в том числе ребенка; на колыбель ребенка как место его пребывания и на дом как жилище человека⁵.

Наиболее действенным и широко применяемым средством защиты считался чеснок, запах которого вештицы не выносили. Однако в отличие от других ситуаций, требующих использования этого оберега (когда чеснок могли просто носить при себе или вывешивать где-нибудь), на масленицу чесноком натирали ступни, лоб и грудь человека, тем самым защищая самое тело человека. В Шумадии (Крагуевац) говорили, что масленичное заговенье — это «њино (вештиц) царство», и потому мазали детям ступни чесноком, чтобы их вештицы «не взяли» [Павлович 1921, 98]; в Копаонике домашние мазали чесноком по лбу, «да би се отерале вештице» (чтобы изгнать вештиц) [Милошевич 1937, 208]; то же в зап. Боснии [Rakić 1971, 57]. В Боке Которской на масленичное заговенье люди натирали себя и детей по груди, лбу, подмышками чесноком, ибо именно в этот день «вештице највише једу људе» (вештицы более всего едят людей) [СЕЗб, 1913, кн. 20, 345].

Особо охраняли детей, для чего, например, у сербов-граничар хозяйка в одной рубахе шла к воротам, немного приоткрывала их, потом задницей толкала ворота и говорила: «Ово вјештици, а мени моја дјеца», «Вјештица ко конач, а у мени зуби ко колац» (Это вештице, а мне — мои дети. Вештица, как нитка, а у меня зубы, как шипы) [Бегович 1986, 130, 264]. В разных местах матери на ночь надевали на детей вывернутые наизнанку рубахи и подкладывали им в постель крестики из тиса, считавшиеся надежным апотропеем [Требјешанин 1991, 156, 157].

⁵ «За пределами» масленичной недели сведения о посягательстве ведьм на детей встречаются редко. Хорваты о-ва Брач остерегались оставлять некрещеного ребенка одного дома в Страстную пятницу, чтобы «за ним не пришла вештица» [Milićević 1974-1975, 425]. У восточнославянского населения Кишиневской губернии было принято в Юрьев день выкладывать куски дерна на крышу дома, где есть грудные дети, тем самым защищая их от ведьм [Р-ук 1889, 737].

Популярным способом защиты как детей, так и взрослых было качание на качелях. В Бачке (Воеводина) вештиц не только задабривали и «прикармливали», бросая им голову от зарезанной накануне курицы. Чтобы убежать от вештиц, дети качались на качелях, чтобы их вештицы не задушили, т. к. считалось, что на масленицу вештицы крадут, душат детей или сосут у них кровь. Чтобы обмануть вештиц, матери забирали детей к себе в постель, а вместо них в колыбель клали пральный, куклу или метелку [Босић 1996, 188, 199, 207–208]. По наблюдениям М. Миличевича, в Сербии на масленицу каждый стремился хоть немного поиграть в хороводе, потанцевать и покачаться, поскольку «се ваља од вештица» [так надо от вештиц] [Милићевић 1894, 183]. В Орлоике любый человек полагал необходимым качаться на масленицу «от вештиц» (*да га не поједу* [чтобы его не съели]), на ночь же их убирали, чтобы вештицы не могли качаться на качелях [Бубало-Кордунаш 1932, 86]⁶.

Применялись и разнообразные способы защиты жилища. В восточной Герцеговине в ворота втыкали колючки терновника или боярышника, на которые насаживали яичную скорлупу [Филиповић 1967, 270]. В Боснии вечером клали в очаг старый опанок, веря, что от этого запаха вештица непременно убежит [Требежанин 1991, 156]; там же, в окр. Гацка, в профилактических целях окуривали дом, втыкали нож в дверь, вешали чеснок, а также сжигали яичную скорлупу, «да се вјештице не би возиле» [чтобы вештицы не ездил] [Босанска вила, 1888/3, 184]; в Бачке также запрещалось оставлять целые яичные скорлупки из опасения, что в них, как в лодках, будут ездить вештицы, быстро добираясь до тех мест, где они хотят причинить зло [Босић 1996, 204]⁷. У хорватов Синьской Краины в последний день масленицы женщины снимали пряжу с прядки, т. к., если ее оставить, вештицы оплуют пряжу [Milićević 1967–1968, 478]. В Далмации вечером на масленицу хозяева символически *povezali vještice* [Ardalić 1915, 43].

На масленицу распознавали вештиц с помощью сжигания нити, на которой было подвешено яйцо для «ламканя» (ритуал, аналогичный украинскому «кусанию калиты»). На Косовом Поле, зажигая нитку, домашние загадывали на женщин, подозреваемых в том, что они вештицы; загоревшаяся на том или ином имени нитка указывала на вештицу [Дебельковић 1907, 259]. В Пловдивском крае, поджигая нитку, говорили: «Която е магесница (имярек), кончето да изгори докрая» [Кто ведьма, нитка пусть сгорит до конца]; если нитка сгорала до конца, значит, выбор был правильным [Пловдивски край, 258]; в Родопах при сжигании нити произносили имена подозревавшихся

⁶ О пристрастии демонов к качанию на качелях и ветках деревьев см. в нашей работе: [Агапкина 1996, 234–238].

⁷ Обращает на себя внимание характерный для нечистой силы способ передвижения, явно указывающий на ущербность ног (ср. Бабу-Ягу в ступе). См. аналогичные мотивы в отношении русалок, рахманов и др.

в ведьмовстве женщин: ведьмой считали ту женщину, на чьем имени нитка вспыхивала ярче всего [Родопи, 97]. Аналогичным образом македонцы Охрида определяли, будут ли старые ведьмы живы в текущем году: если при назывании имени «бабички-вештицы» нитка продолжала гореть, это предвещало ведьме долгую жизнь [СбНУ 1900/16–17/2, 27–28].

Наиболее же радикальным средством было символическое «сжигание вештиц», аналогичное западнославянским и полесским обрядам «сжигания ведьм» в купальских кострах или в кострах в Вальпургиеву ночь (ср. ниже). Справедливости ради заметим, что сведений о подобных ритуалах (точнее, об антидемонической функции масленичных костров) не так много, и большая их часть относится к южной Сербии и Македонии. Часто сжигание вештиц имело подчеркнутое символический характер. Например, на юго-западе Македонии (Струга) при сжигании нитки (на которой была подвешена халва) произносили: «Гори, Стојно, вештице!», и загадывали: если нитка гасла быстро, надеялись, что ведьма умрет; если же нитка продолжала гореть, значит, ведьма останется жива [Домазетовски 1993, 128]⁸.

По сведениям И. Ястребова, в Македонии на масленичное заговенье по улицам жгли костры из соломы, называемой *кара вештица* 'черная вештица'; прыгали через них и кричали: «Кара, кара вештице! ти си, бабо, вештица!» [Ястребов 1886, 90]. Следы подобных ритуалов сохранились и в названиях масленичных костров, факелов, соломы, сжигаемой на масленицу, ср. *самодивски огън* (Пазарджишко) [Арнаулов 1943, 63]; *каравештица* [Ђорђевић 1958, 367], *кравештица*, *калавештица* [Плотникова 1996, 25] (с пометой ю.-серб., ю.-вост.-серб.). В Алексиначком Поморавле каравештицей называли и костер, и большую обвязанную соломой ветку черешни, которую зажигали и носили по фруктовым садам [Антонијевић 1971, 182]. У племени кучи (южная Черногория) «главни окуп [сбор] вјештиц» приходился на 1 марта, по случаю чего в этот день дети в загонах и дворах жгли костры из мусора, полагая, что таким образом «гори вјештица» [Дучић 1931, 240]. В р-не Пчини (юго-вост. Сербия) не только жгли костры, называемые *кравештица*, но также перепрыгивали через них, держа на руках маленьких детей, еще не способных сделать это самостоятельно [ЕКЗ 2, 272]. В Черногории, сжигая 1 марта мусор, говорили, что жгут тем самым блох и ведьм [Јовићевић 1928, 310].

Из других практикуемых средств активного противодействия ведьмам отметим болгарский обычай насыпать на них проклятия. В окр. Рупчоса на масленицу ряженые «старцы» собирались за селом, и каждый из них, подбрасывая вверх кусок ткани (в которую была набита солома и которая

⁸ Указания на масленичный разгул ведьм в других славянских традициях единичны. В польском Поморье на масленицу рыбаки считали необходимым оберегать невод (окуривать и стрелять в него), иначе ведьмы могли испортить улов [Guttowa 1950, 464].

изображала горб на спине «старца»), громко выкрикивал своеобразные проклятия в адрес магьосниц типа: «Ко'ту зная да мами на крави мялку, колькю-су на сай вульга прахът, толькю и нему ф думът!» [Кто занимается тем, что сманивает молоко у коров, то ему сколько пыли в тряпке, столько же ему в дом], «Ко'ту зная да разваля на мумичята и момчята, нему мо'с тупус!» [Кто занимается тем, что разлучает девушек и парней, того палкой] [Арнаутов 1920, 37].

* * *

Таковы основные мотивы, связанные у южных славян с масленичной «деятельностью» ведьм. Несложно заметить, что, будучи формально вписанной в масленичный обрядовый комплекс (ср., например, сожжение ведьм в масленичных кострах или использование популярных на масленицу качелей в качестве апотропейного средства), ведьминская тема по сути осталась чужда южнославянской масленице. Ничто не роднит южнославянских вештиц с такими типично масленичными семантемами, как обеспечение плодородия полей и скота, матримониальная активность молодежи и мн. др. Появление вештиц на масленицу, оказываясь этнокультурной константой южнославянского ареала, остается немотивированным и семантически непрозрачным, если смотреть на эту тему сквозь призму собственно календарной мифологии.

Совсем иная ситуация наблюдается в славянском календаре более позднего времени. И у южных, и у западных, и у восточных славян в постпасхальный период насчитывается два основных «пики» ведьминской активности⁹: условно говоря, более ранний и более поздний. В отличие от масленицы, когда южнославянская ведьма вела себя, по сути, как вампир, в более позднее время (на Юрьев день, Купалу и др.) ведьма реализует две свои основные функции, которые, вместе с тем, являются и календарными: отбирание молока и отбирание спора (урожая)¹⁰.

Высказанное наблюдение легко доказывается через анализ календарных поверий, акцентирующих внимание прежде всего на этих двух «опасно-

⁹ Впрочем, есть свидетельства и о более «напряженном» графике ведьминской деятельности, однако они очень редки, см. [Виноградова 1996, 175]. Кроме того, возможны ситуации, когда эти «пики» как бы редуцируются в нескольких близких календарных праздниках. Например, «купальский» пик в той же локальной традиции может быть сдублирован на Троицу и Петров день.

¹⁰ Что же касается иных функций ведьмы, весьма многочисленных и регионально различающихся как по содержанию, так и по роли (центральная/периферийная) в местной мифологической системе, то эти остальные функции либо относительно постоянны, либо являются окказионально детерминированными (например, порча приплода и коровы после отела).

стях) — отбирании молока и отбирании урожая, а также календарных запретов и действий-оберегов, практикуемых в «ведьминские» дни: подавляющее большинство последних сориентировано на защиту скота (хлебов, загонов для скота, пастбищ) и урожая (полей), все же остальные запреты и обереги (защита людей, жилища и пр.) занимают сравнительно незначительное место.

Понятно поэтому, что именно ведьма, сама принадлежащая к сообществу людей и потому заинтересованная в процветании своего хозяйства, стремится преуспеть в приобретении урожая и высоких удоев. Ее деятельность, наносящая реальный урон человеку, на самом деле направлена не лично против него: «календарная ведьма» оказывается не столько мифологическим противником человека, сколько его соперником на бытовой почве, а ее деятельность — не столько порча, сколько магическая кража. Иными словами, совершая такую кражу, ведьма скорее приоткрывает свое человеческое, нежели демоническое «лицо». Вот почему, наряду с сугубо символическими способами защиты от ведьм и их уничтожения, практикуются и способы, призванные «очеловечить» ведьму, перевести ее из разряда опасного демона в категорию соседа-врага (соседа-вора), подлежащего вполне «человеческому» наказанию, ср. популярный способ караулить и калечить ведьму в зооморфной ипостаси, заставляя ее вернуться в человеческий облик, а также распространенное у южных славян принуждение ведьмы к покаянию.

Во множестве свидетельств о магических способах отбирания молока собиратели отмечали, что некоторые из этих способов могут оцениваться информантами двояко. Часть информантов воспринимает эти способы как колдовские, практикуемые исключительно ведьмами. Другая же часть, рассказывая о тех же способах (о собирании росы и ее последующем использовании при уходе за коровами), определяет эти средства как общепотребительные, нацеленные не на отбирание чужого, а на умножение своего¹¹. Соперничество в хозяйственной деятельности и борьба за существование оказываются, по-видимому, той благодатной социальной почвой, на которой «взращаются» местные ведьмы в разных славянских регионах. Не зря собиратели многократно отмечали тот факт, что нестандартные хозяйственные успехи любой женщины (например, той, у которой коровы дают удои выше средних; той, что носит на рынок больше масла, творога и сметаны, той, что позже других, якобы по чужим следам, выгоняет в праздник скот на пастбище и т. п., ср. [Horváthová 1986, 195]),

¹¹ Ср.: «На Юрья росу сбиралы до сходу сонца. Коровы кропили, коб молока було много» [ПА, Кончицы Брестской обл.]; «На Юрья колысь росу збиралы. Раненько ишчэ, то не пускаютьничого на росу, а ўжэ баба яка идэ да и збирае чы рукою, чы ў хўартучок, шоб куры хороро неслися, шоб яйца булы» [ПА, Вышевичи Житомирской обл.].

расцениваются как знак того, что эта женщина занимается отбиранием молока¹². В то же время подобные поведенческие стереотипы в отношении «ведьм» явно имеют и глубинное мифопоэтическое обоснование. Доказано, что в традиционной культуре любое преуспевание в чем-либо, т. е. перераспределение доли (жизненных сил, века, спора и т. п.) в пользу кого-то одного, рассматривается как забирание (отбирание) доли и спора у другого человека (ср. о стариках, которые *заедают чужой век* [Седакова 1990, 56]) и потому осуждается, а сама ситуация расценивается как неправильная, опасная, подлежащая изменению.

Отбирание молока. Ранний этап ведьминской деятельности приходится на Юрьев день и Страстную неделю и очень редко — на день св. Войцеха, Благовещение, Пасху — иными словами, на период реального начала весны («открытия земли») и возобновления хозяйственной деятельности. Последнее явно не случайно, ибо именно этот, ранний, этап во всех славянских традициях по времени совпадает с началом скотоводческого сезона, а по содержанию он сопряжен с фактически единственной злокозненной функцией ведьмы — с отбиранием молока.

На большей части славянской территории эти хозяйственные начинания (выгон скота на пастбище, начало ритуального доения и обязательные замеры молока) приходились на Юрьев день (день св. Георгия). Юрьев день как день повышенной ведьминской активности в таком своем качестве, как мы покажем в дальнейшем, известен не во всех славянских традициях, а прежде всего — в балкано-карпатском ареале (и некоторых непосредственно к нему прилегающих), в хозяйственной структуре которого скотоводство имело особое значение. Кроме того, именно этот ареал теснее всего связан со средиземноморско-малоазиатским, где культ св. Георгия получил наивысшее развитие (см.: [Веселовский 1880]).

У болгар и македонцев отбиранием молока занимались *магьосница*, *бродница*, *вещица*, *мамница*, *джадия* (и мн. др.). Они нагими объезжали чужое стадо, поле или загон со скотом, сидя верхом на навое (вращающаяся часть ткацкого станка), и при этом иногда опоясывали стадо или загон нитью; крали с поля несколько колосьев и скармливали их своим коровам, а также скидывали с неба месяц и доили его (болг.); значительно реже — доили чужих коров и собирали росу с полей, которой кропили или поили

¹² Демоническое начало приписывается любой женщине, которая просто нарушает принятые нормы поведения или запреты, «выбивается из стада»: украинцы и белорусы считали ведьмой женщину, которая не пришла к купальскому костру; чехи и поляки — ту, что пришла в гости в Рождество, нарушив тем самым запрет появляться женщине в чужом доме в первый день большого праздника [Szyfer 1975, 34; Karczmarszewski 1972, 14–15; Hüsek 1932] и под.

своих коров¹³. По мнению Т. Колевой, отбирание молока в Юрьев день связано с тем, что в это время происходило первое доение, и именно это, первое, молоко и было объектом ведьминских притязаний [Колева 1981, 70].

У сербов (на большей части территории Воеводины, вост. и зап. Сербии, за исключением северо-восточных районов) в отбирании молока в Юрьев день (или в предшествующий ему *Бели петак* 'пятница накануне праздника') подозревались *вештице*, *мађијарке*, *чињарице* (зап. Сербия, Шумадия), *цопрнице* (сербы-граничары) и др. Практика объезжать дом верхом на навое (говорят, что ведьмы *јашу вратило*) или на маслобойке, а также обходить дом, волоча за собой по земле белую ткань, или окружать, овивать чужой загон или поле ниткой (наутро хозяева обнаруживают вокруг загона много цветных ниток), и здесь рассматривалась как основное злокозненное действие этих персонажей¹⁴.

На западе южнославянской зоны (Черногория, Герцеговина, Далмация, Босния, Хорватия, редко — Словения) можно наблюдать фактически ту же картину: *vještice*, *jezibabe*, *coprnice*, *čatararice*, *vračare*, *jurevski čarovni* и мн. др. объезжают чужие загоны и поля верхом на навое, волоча за собой узду; «доят» узду или веревку, крадут что-нибудь с чужого двора и подкладывают украденное к своему скоту, разливают воду на две стороны (поменьше в направлении чужого загона со скотом, побольше — к своему) и тем самым отбирают молоко, удои и «напредак» (спор, развитие) у чужого скота¹⁵.

Аналогичная ситуация прослеживается на Карпатах, а также на западнославянских территориях (Покутье, Галиция, Львовщина, Буковина, Бессарабия, спорадически — Словакия, Моравия, Верхняя Силезия). Начало скотоводческого сезона или некоторые из его важнейших этапов (например, замеры молока), приходящиеся на Юрьев день, провоцируют и «пик» демонической активности, когда *bosorka*, *басурканя*, *striga*, *черединница*, *czeredilnyca*, *відьма*, *ворошка*, *чарівница* отбирают у скота молоко, собирая росу с чужих полей¹⁶, рассыпая по дороге, где должен пройти скот, соль¹⁷ и т. д.

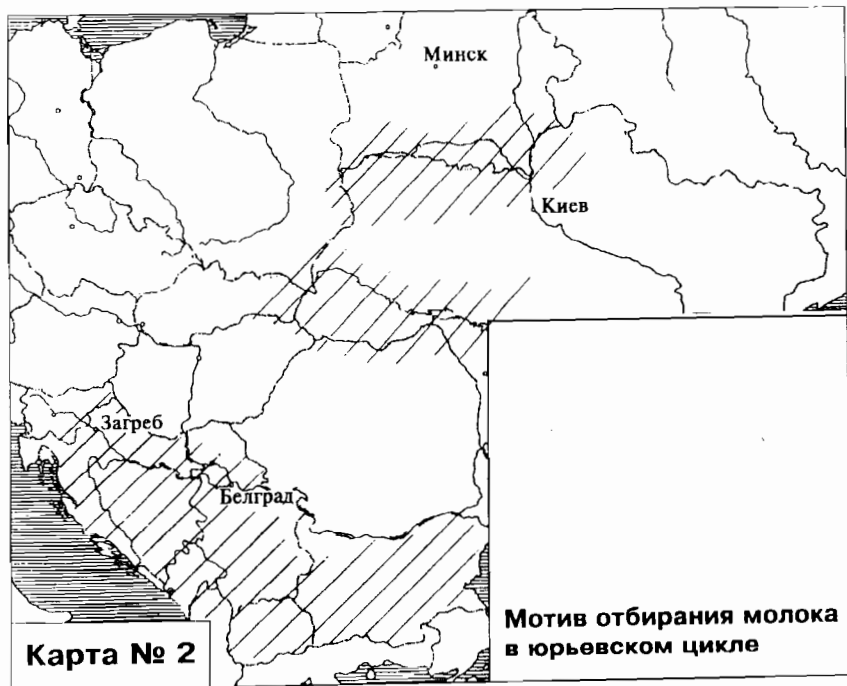
¹³ Колева 1981; Николчовска 1989; Арнаутов 1943, 94–95; Попов 1997, 47–48; Телбизовы 1963, 248; Тановић 1927, 64–66 и др.

¹⁴ Борђевић 1958, 382; Грбић 1909, 60–62; Мишовић 1952, 160; Филиповић 1972, 189; Петровић 1948, 242; Кнежевић, Јовановић 1958, 113; Николић 1996, 104–105; Беговић 1986, 147; Филиповић 1958, 284; ГЕМБ 1932/7, 86; Бубало-Кордунаш 1932, 86–88; Пантелић 1974, 217–218; Петровић 1992, 273–277 и др.

¹⁵ Arđalić 1915, 46; Rakita 1971, 58; Kajmaković 1975–1976, 73; Vučinić 1896, 159; Blažeka 1941, 72; Lukić 1924, 297; Lang 1913, 77; ZNŽO 1896/1, 242, 246; Kuret 1, 283, 289; Вукмановић 1963, 269; Филиповић 1952, 368; Филиповић 1967, 270 и др.

¹⁶ Horváthová 1986, 195.

¹⁷ Богатырев 1971, 241.



У восточных славян (особенно у украинцев и белорусов, с заметным ослаблением по мере движения на восток) отбирание молока ведьмами также зачастую приурочено к первому выгону скота — к Юрьеву дню. Основными способами были сбор росы цеделкой, куском полотна, подолом юбки, полотенцем, скатертью и т. п. (*тягать, грести росу*), «доение» узды, обороти или веревки, а также кража следа коровы, куска навоза, пучка сена или соломы со скотного двора. Росу относили в хлев, давали ее выпить корове, кропили ею скот и др. [ПА].

С ареальной точки зрения юрьевский «пик» демонической активности охватывает значительную часть славянской территории, обнаруживая тесную связь южнославянского, карпатского и западной части восточнославянского ареалов (см. карту 2).

На западе славянского этнокультурного континуума (Польша, за искл. некоторых поморских и западных регионов, Словакия, реже — Чехия и Моравия; у восточных славян sporadически — северо-запад и запад России, а также Сибирь; у южных славян — отдельные области Словении и Хорватии) мотив отбирания молока ведьмами встречается в верованиях, относящихся к Страстной неделе, на которую в ряде мест приходился и первый выгон скота (например, в Словакии). Кроме того, связь рап

него «пика» демонической активности со Страстной неделей обязана (отчасти) своим происхождением и соседней немецкой традиции, ср. популярные у немцев рассказы о «диком войске» и нечистой силе, появляющихся в ночь на Страстную пятницу. Известное влияние на приурочение «пика» ведьминской активности к концу Страстной недели оказала и церковная практика «завязывания колоколов» с вечера Страстного четверга до Страстной субботы. Напомним, что колокольный звон относился к числу действенных апотропеических средств, а его отсутствие в эти дни создавало идеальные условия для злокозненной деятельности ведьм¹⁸.

В поверьях из тех мест именно Страстной четверг и Страстная пятница описываются как главные ведьминские дни — дни сбора и шашаба ведьм (ср. новгород. название Страстного четверга *колдунский день*), как время «*piekielnego бала*», когда ведьмы (*czarownicy, strigi, strigoni, coprnice, čarovnice, widźmy* и др.) вместе с дьяволом собираются в условленном месте (на горе, в т. ч. «Лысой», «Бабьей» и др., на особом дереве), где отдают себя во власть дьяволу и заключают с ним договор, отрекаясь при этом от Бога, варят зелья, учат друг друга вредить людям и отбирать молоко, танцуют с дьяволом и откуда позже разлетаются во все стороны, чтобы приняться за свои дела¹⁹ (хотя в других славянских традициях эти события связываются обычно с купальской ночью).

Другая, значительно большая часть поверий, приуроченных к этим дням, посвящена изложению способов отбирания молока, среди которых, пожалуй, основным было «забирание чужого», а именно: сбор росы и трав с чужих полей, пастбищ и лугов, где пасется скот, с 9 чужих межей, воды из 9 чужих колодцев, волочение веревки по росе от чужого хлева к своему; кража с чужого двора воды, песка, навоза, мусора, соломы и сена. Водой и росой ведьмы кропили или поили свой скот или обмывали своим коровам вымя, а также варили на этой воде или росе зелье из собранных трав и поливали им порог чужого хлева; украденное же с чужого двора помещали в свой хлев. Кроме того, здесь же широко распространено «доение» веревки или узды или доение коровы в чужом хлеву, часто в облике жабы, кошки или какого-либо другого животного; а также другие ведьминские практики: объезжать костел верхом на хлебной лопате; сбивать масла в неурочное время (ночью) и в неурочном месте (под мостом) и др.²⁰ В мифологических рассказах и поверьях об отбирании моло-

¹⁸ Мораване рассказывали о «чародейницах», которые во время молчания колоколов выходили к рекам, где стирали свою одежду и т. п. [Tomeš 1972, 77].

¹⁹ Szyfer 1975, 160; AKE, A-46; Świętek 1893, 528; Horváthová 1986, 181–182; МААЕ 1904/7, 64, зап. Галиция; Черепанова 1996, 85; РАМ Ф-2716, Смоленская обл. Кардымовский р-н; Грысык 1993, 74 и мн. др.

²⁰ Karczmarzewski 1972, 78; АМЕ 1/1565.1–2; Řehoř 1897, 359; Świętek 1893, 523; Udziela 1886, 89; Horváthová 1986, 181–182; Horváthová 1972, 495 и др.

ка, известных у восточных и западных славян, встречается особый приговор ведьмы, который она произносит, совершая те или иные магические действия, ср. в.-слав. «Беру молоко, да не все», пол. «Biorę pożytek, ale nie wszystek», словац. «Berem požitok, ale nie všetok» и под.

Третий важный мотив западнославянских и карпатских календарных поверий об отбирании молока, приуроченных к ночи со Страстного четверга на Страстную пятницу, — распознавание ведьм на службе в церкви, в собственном хлеву, а также их карауление, выслеживание и наказание (в хлеву или во дворе) [Kotula 1962, 64; ČL 1895/4, 326, Лугачовское Залестье; МААЕ 1900/4, 124, Велицкий повят].

Заметим попутно, что перечисленные мотивы типичны для всех календарных вариантов восточно- и западнославянских мифологических рассказов и поверий об отбирании молока (благовещенских, юрьевских, купальских и др.).

Помимо Юрьева дня, пик ведьминской активности приходится иногда на Благовещение (Карпаты, отчасти западное Полесье). На Брестшине и на Волыни в этот день жгли костры, «пугая» таким образом ведьм; обметали и обкашивали косой дом; калечили жаб, пытаясь распознать ведьм, которые оборачивались котами или мышами; портили коров, отбирали у них молоко [Агапкина 1995, 41]. Гуцулы считали, что на Благовещение ведьмы (*черединиці*) заходят в загоны к скоту и пытаются отобрать у коров манну (жирность) или молоко, поэтому, оберегая их, люди обходили с огнем дома и хозяйственные постройки [Онишук 1912, 31; Шухевич 1904, 214]. В Закарпатье, чтобы воспрепятствовать «босурканям», в ночь на Благовещение клали на ворота дерн и рисовали кресты на дверях [КА, Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл.]; прогоняли скот через воду и протягивали по земле от дома хворостину, чтобы «відтянути всяку нечисту силу від себе» [Симоненко 1948, 81, украинцы Закарпатья]. Согласно поверьям словаков Закарпатья, босоркани собирали на Благовещение росу в решето, отбирая таким образом молоко у коров [Валенцова 1988, 250]. Указания на то, что на Благовещение появлялись самодивы, нави, вештицы, мамницы и др., в том числе отбирающие молоко, можно спорадически встретить и у болгар [ЕБ, 55; Мицева 1994, 163; Колева 1981, 63].

Выбор Благовещения на «роль» ведьминского праздника, вероятно, обусловлен статусом этого праздника в ряде восточнославянских и карпатских традиций как дня, сопряженного с особой опасностью для человека и окружающего его культурного пространства и, как следствие этого, с широко развитой системой запретов, ограничивающей хозяйственную (в том числе скотоводческую) и бытовую деятельность человека²¹.

²¹ О Благовещении вообще см.: СД 1, с. в.; о благовещенских запретах в практике карпатских овцеводов: Дзензелевский 1984, 260–261.

Кое-где в восточной Польше, а также у русинов Замагурья выгон скота, а также лошадей совершался в предшествующий Юрьеву дню праздник св. Войцеха (23.04)²², в соответствии с чем на этот день «переносился» и пик ведьминской активности, когда ведьмы, стриги и им под. отбирали у коров молоко. Среди практикуемых ими способов более других известны: сбор росы, подборание следов коровы, мусора с чужих стаен, углей от пастушеского костра и др. и подсыпание собранного своим коровам; сбор травы с чужих полей и приготовление специального зелья для своих коров и ряд др.²³

Наконец, на самой западной окраине славянского мира (лужичане, чехи и мораване, поляки на северо-западе, словенцы) основным временем, сосредоточившим в себе «ведьминскую» активность всего сезона, была Вальпургиева ночь (ночь на 1 мая — день свв. Филиппа и Якуба)²⁴, в чем усматривается немецкое влияние.

Таким образом, если попытаться суммировать сказанное по поводу мотива «отбирания молока» как важнейшего элемента славянской ранневесенней мифологии, то окажется, что:

1) мотив «отбирание молока в ночь накануне календарного праздника» закрепляется за разными именами славянской ведьмы, причем само имя как будто бы не привносит в исследуемый мотив никакой специфики (иначе говоря мотив/функция в известном смысле автономны по отношению к имени);

2) в ранневесенней обрядности мотив «отбирания молока» приурочен главным образом ко дню первого выгона скота или началу весеннего доения, т. е. к наиболее значимым датам скотоводческого календаря; иными словами этот «пик» демонической активности во многом обусловлен особенностями хозяйственно-культурного типа региона;

3) при смене календарной даты, к которой приурочено отбирание молока (Юрьев день / Страстной четверг / Благовещение / день св. Войцеха и др.), в характере и способах этого злокозненного действия, если судить по мифологическим рассказам, практически ничего не меняется;

4) все переменные величины, релевантные для мотива «отбирания молока», как-то: календарный праздник, на который приходится «пик» демонической активности; конкретный персонаж/имя, которому приписывается эта функция; способ «отбирания молока»; формы оберега от ведьм и ряд других сопутствующих мотивов, — все они обусловлены ареальным фактором и определяются мифологическим словарем местной этнокультурной системы. Поясню последний тезис.

²² Особое значение дня св. Войцеха в этом регионе объясняется тем, что этот святой считается патроном Польши.

²³ Janota 1878, 563; Świętek 1893, 524; Gustawicz 1881/1, 122; AKE, 7257; Zamagurie, 250 и др.

²⁴ Heroldova 1971, 234; Szyfer 1975, 160; Pernica 1951, 58; Bartoš 1892, 44 и др.

Более всего различия между отдельными ареальными традициями заметны в именах персонажей, которым приписывается функция «отбирания молока», ср. болг. «магьосница» — серб. «вештица» — хорв. и словен. «цоприница» — словац. «стрига» — карпат. «босорка» — пол. «чаровница» — вост.-слав. «ведьма» и мн. др. (ср. выше вампирскую функцию, которая приписывается почти исключительно южнославянской *вештице*).

Выбор календарного праздника, с которым связывается эта функция ведьмы, во многом зависит от особенностей календарной системы местных традиций (в частности от того, в какой конкретно праздник принято было выгонять первый раз скот на пастбище); иногда этот выбор бывает обусловлен имманентными культурными факторами, определяющими тот или иной день как «опасный», особо почитаемый и отмечаемый и т. д.

Среди способов отбирания молока различия между ареальными традициями не менее заметны: если у южных славян это прежде всего обычай объезжать скот (загоны со скотом) верхом на навое, обвязывать, обвивать чужой дом или загон, красть колосья с чужого поля и выдаивать месяц (болг.), то у западных и восточных славян — собирать росу, красть мусор (навоз) с чужого двора и «доить» веревку (узду). И хотя многие из названных мотивов встречаются и на остальных славянских территориях, тем не менее с точки зрения ареальных приоритетов, или тенденций, картина распределения этих магических способов выглядит, как кажется, именно так.

Наконец, даже весьма многочисленные обереги от ведьм, призванные убереечь скот, и те, как выясняется, обнаруживают вполне определенные ареальные предпочтения (при том, что основным объектом оберегов повсеместно является именно скот: пастбища, сараи и загоны, само стадо). На западе южнославянской зоны встречаются такие формы оберегов, как обычай трубить в Юрьев день и после него в специально сделанные из вербовой коры трубы (так наз. *trubaljke*, *trumbi*, *trobenti*), которые прогоняют ведьм, и жечь юрьевские костры. Широко распространенные на Карпатах формы оберега: возжигание ритуальных костров и катание зажженных колес²⁵; использование дерна и чеснока в качестве оберега²⁶; разнообразные обереги ворот (кресты легтем на воротах и пр.)²⁷, битье и хлопанье бичами²⁸ — роднят карпатские обычаи с южнославянскими. В восточносербской зоне, по наблюдениям С. Петровича, чаще встречается весьма специфический ритуал: хозяин в канун

²⁵ Schnaider 1907, 31; Онищук 1912, 43; Шухевич 1904, 247; Мрочко 1897, 397; КА, Тисов Ивано-Франковской обл.

²⁶ Купчанка 1875, 357; Р-ук 1889, 737; Сырку 1914, 163; Janota 1878, 564; Гуцульщина, 299; КА, Днестровка Черновицкой обл.; ср.: Arđalić 1915, 46, Буковица в Далмации.

²⁷ Kolberg 31, 124; Pošpiech 1987, 216 и др.

²⁸ Olejnik 1978, 120; Zamagurie, 250; ср.: Kuret 1, 162 (Словения). Широко известно на всем западе славянского мира (у словенцев, хорватов, поляков, чехов, мораван и словаков).

Юрьева дня обходит загон или поле и в том месте, где он как бы закрывает круг, «учини велику нужду» или как-то иначе пометит это место чем-то нечистым со словами: «Ево то је за тога ко оне да обира» [Это для того, кто хочет забрать], «Кој обира овуј стоку, да обере прво овај говна» [Кто обирает этот скот, пусть соберет сначала это говно] [Петровић 1992, 274–275].

Поздняя весна и начало лета: отбирание молока и урожая. Конец весенне-летнего сезона (троицко-купальские праздники) в большинстве славянских традиций отмечен невиданным числом и разнообразием запретов и оберегов, нацеленных на то, чтобы уберечь скот, посевы и людей от посягательства ведьм. Пожалуй, нет ни одной крупной славянской этнокультурной традиции, где не были бы известны поверья о разгуле ведьм в это время и соответствующие им меры защиты. Летний Иванов день — единственный праздник на протяжении всего весенне-летнего сезона, в названиях которого (самого дня или его кануна) отразилось его «демоническое» содержание, ср. вост.-слав. хронимы типа *Иван Ведьмарски*, *Иван Видёмски*, *Видьмын взор* и под., см.: [Виноградова, Толстая 1990, 102]. Однако наиболее широко купальский «пик» ведьминской активности представлен у западных и восточных славян, а также отчасти у болгар и словенцев, в то время как у сербов и хорватов, как и в целом у южных славян и на Карпатах, несравненно более заметен юрьевский «пик». По-видимому, это объясняется особым значением скотоводства в хозяйственной структуре этих регионов, а также огромной ролью Юрьева дня и всей георгиевской обрядности в календаре балкано-карпатских традиций (см. карту 2).

Помимо Купалы, разгул ведьм связывается также с Русальной пятницей (Закарпатье)²⁹; Зелеными святками (у поляков, в том числе на юге и востоке Польши, где летний Иванов день отмечается слабо)³⁰; Троицей и духовскими праздниками (кое-где у восточных славян, у словенцев)³¹; с праздником Божьего Тела (преимущественно у поляков)³²; Петровым днем (у русских, у хорватов³³) и др.

Именно к этим срокам в быличках и мифологических рассказах «приурочены» шабаши ведьм (у восточных и западных славян), а также аналогичные им «слеты» самовил (у сербов и хорватов); в это же время обычно караулят ведьм, а также сжигают, изгоняют или наказывают их³⁴.

²⁹ Богатырев 1971, 243; ЖС 1996/4, 31; Валенцова 1988, 261 (словаки Закарпатья).

³⁰ Karczmarzewski 1972, 91–92; Kolberg 3, 99 (Куявы) и др.

³¹ Чубинский 3, 185; Малинка 1902, 243; ПА; Kuret 2, 25 и др.

³² Udziela 1886, 90; Zawistowicz 1933(1), 486 и др.

³³ ЭО 1896/2–3, 176; Jadras 1957, 71 и др.

³⁴ Самым «радикальным» способом избавления от ведьм было, видимо, их символическое сожжение (возможно, являющееся частичным отражением реальной средневековой и

Запреты и обереги, а также календарные поверья показывают, что в этот — второй за весну — ведьминской период количество вредоносных функций ведьмы возрастает (даже по сравнению с юрьевским), что по всей вероятности связано с календарной спецификой самого троицко-купальского периода. Это время, когда природа «проходит» точку своего наивысшего расцвета: после Троицы, Купалы или Петрова дня в большинстве традиций начинается косьба трав и сбор урожая, что означает прекращение роста хлебов и растений, используемых человеком в своих целях (лекарственные травы, корм для скота). Календарная мифология троицко-купальского периода отражает этот природный апогей, и в том числе — через посредство демонологических представлений.

Отбирание молока остается главной календарной функцией ведьмы и в этот период, причем заметно, что у украинцев, белорусов и западных славян именно купальский вариант «отбирания молока» является преобладающим (по сравнению с ранневесенним). Его доминирование в календаре восточно- и западнославянских традиций отражается в количестве самих свидетельств, а также в поистине бесчисленном разнообразии средств защиты от ведьм. Здесь и широкое использование зелени и веток в качестве оберега хлебов и сараев, и защита молочной посуды, столика для доения и пр. (на них чертят кресты, их парят или, наоборот, мажут навозом или калом), и календарные запреты держать молочную посуду и цедилку на улице после захода солнца в канун Купалы, и мн. др.³⁵

Говоря о юрьевских поверьях, запретах и оберегах, мы обратили внимание на то, что этот «пик» ведьминской активности по времени совпадает с началом скотоводческого сезона (выгон скота, первое доение и замесы молока). Иначе говоря, «демонический» компонент юрьевской мифологии и обрядности, как нам кажется, во многом объясняется хозяйственными особенностями балкано-карпатского региона, т. е. имеет основания, лежащие за рамками мифологической системы как таковой. Если внимательно присмотреться к купальскому корпусу поверий, свидетельств и примет, то нетрудно будет заметить, что купальские рассказы об отбирании молока ведьмами зачастую излагаются не сами по себе, а как комментарий (этиологический) к хозяйственному наблюдению, согласно которому после праздника Купалы у коров убывает молоко, ср. типичный вариант объяснения, построенного на основе такой логической схемы:

более поздней практики). Ритуальное сожжение «ведьмы» (соломенного чучела и иного символизированного его предмета) известно в Полесье (подробно см.: Виноградова, Толстая 1990), а также спорадически встречается у поляков и чехов, ср. *palenie czarownic*, чеш. *pálení čarodějnic* [Zawistowicz 1933(2), 555; Žalud 1919, 113 и др.] в обрядности купальской и Вальпургиевой ночей. Известны и близкие мотивировки возжигания костров: в Славонии ивановские костры жгли, «чтобы не вернулась чума» [Gavazzi 1939, 93].

³⁵ По причине массовости материала и его типичности источники опускаются.

«От, ў нас до Ивана много молока, а после Ивана миньшэ, то кажуть, ўжэ ведьмы зробылы» [ПА, Нобель Ровенской обл.]³⁶. Таким способом, вновь связывая воедино мифологию и повседневность, традиционная ментальность с помощью демонологии находит объяснение необъяснимому, называет «виновного» и тем самым делает страх и опасность узнаваемыми и постижимыми.

Отбирание урожая. Эта, вторая по ее роли в календарных верованиях и магии, функция славянской ведьмы представлена дискретно во многих этнокультурных регионах, однако совсем не известна в ряде горных местностей, в хозяйственной жизни которых земледелию отводится сравнительно незначительная роль (Карпаты, отдельные районы Балкан).

У южных славян мотив отбирания урожая ведьмами встречается главным образом на востоке — в Болгарии, отчасти Македонии, а также на юго-востоке Сербии, кое-где в Словении. Отбирание урожая приписывается здесь тем же персонажам, что и отбирание молока; более того, оно может происходить, согласно календарным поверьям, не только в Иванов день, но также иногда и в Юрьев день, когда отбирание молока и жита трудно различимы³⁷.

Болгары говорят, что ведьмы *обират житото, вземат чуждия берекет, подмалюват житото (берекет, максула)* 'отбирают, воруют; берут; переманивают урожай, жито', ср. болг. *обирачка* досл. 'воровка' как имя ведьмы, занимающейся этим делом. Практикуются два основных способа отбирания урожая. Первый заключается в том, что ведьма отправляется на поле вскоре после того, как на посевах легла роса, катается по ним голой, а затем, вернувшись домой, собирает эту росу и на ней замешивает лепешку, которую оставляет у себя в амбаре (ср., например: [Керемидарска 1987, 94], вост. Родопы). Второй, более известный, способ состоит в реальном переносе колосьев с чужого поля на поле магьосницы. Чтобы сделать это, поступают по-разному. На западе Болгарии, в окр. Самоково ведьма, раздевшись догола, становится на корточки и откусывает несколько колосьев с угла поля, после чего обращается к нему со словами: «Хе, добрутро ти, ниве, честит ти Ен'овден! Великиното (имя хозяина) жито да дойде у нашата нива!» Потом сжинает несколько колосьев и относит их к себе, после чего

³⁶ Популярная у восточных славян хозяйственная примета о том, что на пике лета удои идут на убыль (известная, кстати, у самых разных народов, ср. у вепсов «На первую косу и серп коровы снижают удои»), имеет вполне разумное природно-климатическое объяснение (замедление роста трав, болезни скота, летняя жара и уменьшение сочности трав, что отражает общий поворот природы к осени). Тем не менее подобные ссылки на реальное уменьшение удоев высмеивались мифологами еще со времен А. Н. Афанасьева (ср. рецензию К. Д. Кавелина на статью А. Н. Афанасьева «Ведун и ведьма» и ответ А. И. Афанасьева К. Д. Кавелину: Афанасьев 1996, 95–97 и 111–112).

³⁷ Об отбирании урожая см. подробно в специальной работе: [Арнаутов 1924]

колосья на поле постепенно пустеют [Ангелова 1948, 221]. Иногда ведьма откусывает колосья по четырем углам и в середине поля, помещая их позже себе в амбар; в результате посевы полягут и на поле останутся только самые сильные колосья, которые она также забирает с собой [Добруджа, 331], или же просто срывает колосья на чужом поле, перебрасывают себе на поле или сметают с чужого поля на свое [Мartiнов 1958, 740, Граово; Даскалов 1906–1907, 11].

Чтобы воспрепятствовать потере урожая, прибегают к превентивным средствам защиты. Наиболее известен обход поля хозяином в канун праздника (однократный или многократный), иногда нагишом, с соломой, оставшейся от ужина в Сочельник³⁸; обход, в завершение которого хозяин втыкал в землю большую зеленую ветвь (как останочное действие и способ символического запирания плодородия и урожая)³⁹; катание по полю хозяина с домочадцами [Колева 1981, 115]; обычай оставлять на каждом недожатом поле пучок колосьев, придавленный камнем или серпом, что мешало ведьме отобрать урожай [Странджа, 248], «карауление» посевов (у словенцев Штирии девушки-ладарицы в период от Юрьева дня до Купалы собирались в поле и пели песни, чем «*vagovale polja*» от ведьм [Kuret 2, 99]). В Белой Краине подобный апотропеический смысл придавался юрьевским кострам [Vlahović 1971, 79]. У сербов Сврлига «мађијарка» (правда, в Юрьев день) обходила поле, волоча за собой белую рубаху и как бы забирая себе все белое, хорошее зерно и оставляя хозяевам черное (головню): «Обрала сам бело, остало му је да му је црн леб!» [Я забрала себе белое, а ему пусть останется черный хлеб] [Петровић 1992, 275].

У западных славян «отбирание урожая» в Иванов день сосуществует с его порчей, да и известно оно в значительно меньшей степени; по способам же «отбирание урожая» мало чем отличается здесь от «отбирания молока». По всей вероятности, оба эти мотива являются разновидностями магического воровства как универсального способа обогащения. У поморов ведьма ночью кропит своими ресницами посевы и тем самым делает жито непригодным [Stelmachowska 1933, 168]; мазуры считали, что в 12 часов ночи на Яна ведьма облизывает жито в поле и при этом произносит характерный приговор: «*Biogę rożytek, ale nie wszystek*» [Szyfer 1975, 165]; здесь же практиковалось втыкание в поля зеленых веток как оберег от ведьм [Klimaszewska 1981, 146; ŁSE 1980/22, 115]. У лужичан в Вальпургиеву ночь ведьмы якобы собирали травы с 9 полей и 9 межей, после чего там уже не могло быть урожая [СД 1, 298]. На западе Украины сбор росы на чужом поле расценивался как «собрание спора» [ПА, Щедрогор Вольнской обл.].

³⁸ Странджа, 226; Николић 1910, 140 и др.

³⁹ Пловдивски край, 269; Филиповић, Томић 1955, 99 и др.

У русских центральных, поволжских и отчасти западных областей⁴⁰ основным способом отбирания урожая был так наз. «пережин» — выстрижение колосьев в поле из угла в угол или крест-накрест, практикуемое в канун Иванова дня или перед жатвой, когда ведьмы *переманивают зерно, вынимают спорынью (спорину)*. «Пережин» попадал одновременно в разряд магического воровства и мифологической порчи, поэтому, как отмечала О. А. Терновская (1984), исследовавшая этот вопрос, его исполнителем мог быть как человек (колдунья-прожинальщица, колдун-пережинальщик, а также просто «суеверные люди», желающие иметь больше хлеба, или те, кто пострадал от неурожая), так и демон (леший, стрига и др.). Кроме выстрижения колосьев, было известно собирание или обрезание лучших колосьев и перенесение чужих колосьев на свое поле или помещение их в свой амбар (напоминающее описанные выше болгарские способы отбирания урожая).

Известный в Словакии способ отбирания урожая близок к пережину. В Гонте стриги голыми танцевали на перекрестках в полночь, затем купались и потом шли на чужое поле, где выжинали узкие полоски колосьев крест-накрест, которые затем переносили на свое поле и тем самым забирали чужой урожай [Horváthová 1986, 226].

Обращает на себя внимание, что как юрьевское (ранневесеннее) «отбирание молока» связывалось с началом скотоводческого сезона, появлением первого молока и т. п., так и «отбирание урожая» и в частности «пережин» совпадали по времени с началом жатвы. «Отбирание урожая» приурочивалось либо к Ивану Купале как кануну жатвы, либо же совершалось позже, непосредственно в начале жатвы и переосмыслилось иногда в способ превентивного оберега урожая: «Представление о незащищенности первого хлеба, который легко попадает во власть колдунов, является наиболее глубоким мотивирующим механизмом рассматриваемого комплекса верований... Оно обуславливает господствующую здесь форму обряда начала жатвы. На этой территории зажин представляет собой всего лишь магический прием защиты первого хлеба от колдунов... Начиная жатву, жнут по несколько снопов, чтобы ведьме много не досталось» [Терновская 1984, 124].

Кроме того, в календарной мифологии троичко-купальского цикла нашлось место и еще одной функции ведьмы, а именно: порче урожая (которая, как кажется, принадлежит уже не столько человеческой стороне ведьмы, сколько ее демонической природе). Во многих этнографических описаниях, относящихся к восточнославянскому ареалу, наряду с указанием на отбирание молока и спора с полей, упоминаются и заломы /завитки (ведь-

⁴⁰ Есть сведения из Вологодской, Костромской, Нижегородской, Владимирской, Московской, Калужской, Смоленской, Псковской, Витебской обл.: Терновская 1984, Елонская 1994, 221; Корепова 1997, 140; Романов 1912, 212; Московский фольклор, 220; ТООФ, 74; Зеленин 1914, 139 и др.

ма, *заламывающая заломы*, часто фигурирует и в купальских песнях) — характерный вид порчи, наводимой как на поле и урожай, так и на его хозяев и требующей исполнения сложного ритуала уничтожения завитки.

Некоторые итоги

Мы кратко рассмотрели основные «проявления» ведьминского начала в мифологии и обрядности весенне-летнего сезона и постарались показать, что хорошо известные «пики» ведьминской активности, приходящиеся на раннюю весну (Юрьев день и др.) и троико-купальский период, на самом деле связаны не только с мифологией и обрядностью этих календарных дат (как праздников, опасных уже самих по себе). Очевидно, что демонические персонажи, «появляющиеся» в весенне-летнее время, объективируют и эксплицируют реальную опасность, угрожающую человеку и его жизненным интересам именно в эти периоды календаря. Активизация ведьм и им подобных существ в календарной мифологии сопряжена с двумя важнейшими рубежами хозяйственного цикла: выгоном скота (началом доения, замерами молока) и началом жатвы, которым соответствуют две важнейшие функции славянской ведьмы, актуализируемые в весенне-летний период: отбирание молока и отбирание урожая (спора). Иными словами, в славянской календарной мифологии на демонологических персонажей «списывается», перекладывается «ответственность» за наиболее уязвимые и в то же время наиболее существенные для земледельца и скотовода сферы хозяйственной деятельности: удои молока и урожай. Практикуемые в Юрьев день, на Благовещение или Купалу обереги от ведьм на самом деле представляют собой формы защиты этих жизненно важных сфер, особенно усиливаемые в моменты начала тех или иных работ (начало жатвы или доения, первый выгон скота) и получения первого продукта.

Что же касается самих этих демонических функций — отбирания молока и отбирания урожая — то, по-видимому, есть основания считать их не только функциями славянской ведьмы, но и функциями (по происхождению) описываемого нами календарного сезона и определенного хозяйственно-культурного типа; во всяком случае, их календарная обусловленность не вызывает сомнения.

Исследуя же более общий вопрос — о том, каким образом славянские демонические персонажи встраиваются в календарную мифологию, обрядность и нормативную систему весенне-летнего времени, мы обнаружили не одну, а целый набор возможностей.

Мы наблюдали ситуации, в которых демоны и мифологические существа «используются» для выражения собственно календарных идей (смена сезонов, периодов вегетативного цикла и пр.). Иногда традиция обращается к демоническому пласту народной культуры (отмеченному отрицатель-

ным знаком) с тем, чтобы внутренне аргументировать те или иные календарные нормы и запреты (сроки купания или сбора лекарственных трав, например). Для отдельных демонических сюжетов, попавших в орбиту календарной мифологии и обрядности (например, для южнославянских вештиц, особенно бесчинствующих во время масленичной недели), найти объяснение изнутри календарной мифологии оказалось невозможно.

Напротив же, в других случаях именно в календарной системе нами были обнаружены истоки, казалось бы, сугубо демонических функций и мотивов. Как мы попытались показать, по крайней мере две основные функции славянской ведьмы — отбирание молока и отбирание урожая — со всей определенностью можно считать календарно детерминированными, т. е. обусловленными не только особенностями демонологической системы традиционной славянской культуры, но прежде всего календарем хозяйственной деятельности, установленными и ритуально закрепленными в местных традициях сроками выполнения тех или иных скотоводческих и земледельческих работ.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1995 — Т. А. Агапкина. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 21–107.
- Агапкина 1996 — Т. А. Агапкина. Концепт движения в обрядовой мифологии славян // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 213–254.
- Адоньева, Овчинникова 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993.
- Ангелова 1948 — Р. Ангелова. Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948, т. 8–9.
- Антонијевић 1971 — Д. Антонијевић. Алексиначко Поморавље // СЕЗБ, 1971, књ. 83.
- Арнаулов 1913 — М. Арнаулов. Фолклор от Еленско. София, 1913. (СБНУ 27, 1–389.)
- Арнаулов 1913 — М. Арнаулов. Фолклор от Еленско. София, 1913.
- Арнаулов 1924 — М. Арнаулов. Бродници — житомамници // М. Арнаулов. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1924, ч. I–II, с. 384–435.
- Арнаулов 1943 — М. Арнаулов. Български народни празници. Хемус, 1943.
- Афанасьев 1 — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 1.
- Афанасьев 1996 — А. Н. Афанасьев. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / Сост., подготовка текста, статья, комментарии А. Л. Топоркова. М., 1996.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1993.
- Беговић 1986 — Н. Беговић. Живот и обичаји Срба граничара. Београд, 1986.
- Богатырев 1971 — П. Г. Богатырев. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

- Босић 1996 — *М. Босић*. Годишни обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Бубало-Кордунаш 1932 — *М. Бубало-Кордунаш*. Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ, 1932, књ. 7, с. 82–89.
- Валенцова 1988 — *М. М. Валенцова*. Терминология словацкой календарной обрядности. Дипл. раб. МГУ, 1988.
- Веселовский 1880 — *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русских духовных стихов. II: Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880 (СБОРЯС, т. 21, № 2, с. 1–288).
- Виноградова 1992 — *Л. Н. Виноградова*. Общее и специфическое в славянских поверьях о ведьме // *Образ мира в слове и ритуале*. М., 1992, с. 58–73.
- Виноградова 1996 — *Л. Н. Виноградова*. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // *Концепт движения в языке и культуре*. М., 1996, с. 166–184.
- Виноградова, Толстая 1990 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Мотив «уничтожения-проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. М., 1990, с. 99–118.
- Вукмановић 1963 — *Ј. Вукмановић*. Пролетни обичаји // Рад IX Конгреса Савеза фолклориста Југославије. Сарајево, 1963.
- ВФНК — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Грбић 1909 — *С. Грбић*. Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909. (СЕЗБ, књ. 14.)
- Грысык 1993 — *Н. Е. Грысык*. Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // *Русский Север*. СПб., 1993.
- Гуцульщина — Гуцульщина. Историко-этнографічне дослідження. Київ, 1987.
- Даскалов 1906–1907 — *Хр. Н. Даскалов*. Празници и обичаи в Тревенско // СБНУ, 1906–1907, кн. 22–23, с. 1–14 (о. п.).
- Дебельковић 1907 — *Д. Дебельковић*. Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗБ, 1907, књ. 7.
- Дзендзелевский 1984 — *И. А. Дзендзелевский*. Запреты в практике карпатских овцеводов // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1984, с. 256–277.
- Добруджа — Добруджа. София, 1974.
- Домазетовски 1993 — *П. Домазетовски*. Обичаите поврзани со «проштени поклади» во селата Лабунште, Радожда и Локов — Струшко // *Етнолог*. Скопје, 1993, № 3, с. 125–133.
- Дучић 1931 — *Ст. Дучић*. Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ, 1931, књ. 48.
- Борђевић 1953 — *Т. Борђевић*. Вештица и вила у нашем народном веровању и преданју // СЕЗБ, 1953, књ. 67.
- Борђевић 1958 — *Д. Борђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- ЕБ — Этнография на България. София, 1985, т. 3. Духовна култура.
- Елеонская 1994 — *Е. И. Елеонская*. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.
- Зеленин 1914 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Петроград, 1914. Т. 1.

- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- Керемидарска 1987 — *Е. Керемидарска*. Календарни празници и обичаи в Източните Родопи // *Родопски сборник*. София, 1987, № 6, с. 83–104.
- Кнежевић, Јовановић 1958 — *С. Кнежевић, М. Јовановић*. Јарменовци. Београд, 1958. (СЕЗБ, књ. 73.)
- Колева 1981 — *Т. Колева*. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Корепова 1997 — *Календарные обряды. 1983–1996* / Сост. К. Е. Корепова, Ю. М. Шеваренкова. Нижний Новгород, 1997.
- Купчанка 1875 — *Г. И. Купчанка*. Некоторые историко-географические сведения о Буковине // *Записки Юго-Западного отдела РГО*. Киев, 1875, т. 2, с. 289–370.
- Логинов 1993 — *К. К. Логинов*. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
- Малинка 1902 — *А. Малинка*. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.
- Мартинов 1958 — *А. Мартинов*. Народнописни материали от Граово // СБНУ, 1958, кн. 49.
- Милићевић 1894 — *М. Милићевић*. Живот Срба селяка. Београд, 1894.
- Милошевић 1937 — *М. Милошевић*. Народне празноверице у копаоничком селима у Ибру // ГЕМБ, 1937, књ. 12, с. 204–208.
- Минх 1890 — *А. Н. Минх*. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губ. // *Зап. РГО по отд. этнографии*. СПб., 1890, т. 19, вып. 2, с. 1–152.
- Мицева 1994 — *Невидими ношни гости* / Подбор и научен коментар: Евгения Мицева. София, 1994.
- Мишовић 1952 — *Л. Мишовић*. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗБ, 1952, књ. 65.
- Московский фольклор — *Фольклорные сокровища Московской земли. Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1997.
- Мрочко 1897 — *Ф. Мрочко*. Снятынщина // *Przewodnik naukowy i literacki*. Lwów, 1897, № 3–7.
- Никифоровский 1897 — *Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Николчовска 1989 — *М. Николчовска*. Принос към изучаване на общобългарската традиционна гергьовденска обредност // *Българска етнография*, 1989, № 2, с. 48–56.
- Николић 1910 — *В. Николић*. Из Лужнице и Нишаве // СЕЗБ, 1910, књ. 16.
- Николић 1996 — *Д. Николић*. Горње Драгачево. Етнолошко проучаване културних промена. Београд, 1996.
- Онищук 1912 — *А. Онищук*. Народний календар. Звичаї і вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 р. в Зелениці, Надвірнянського повіту // *МУРЕ*, 1912, т. 15, с. 1–61.
- Павловић 1921 — *Ј. М. Павловић*. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗБ, 1921, књ. 22.
- Пантелић 1974 — *Н. Пантелић*. Етнолошка грађа из Буцака // ГЕМБ, 1974, књ. 37, с. 179–228.
- Петровић 1948 — *А. Петровић*. Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗБ, 1948, књ. 58.

- Пловдивски край — Пловдивски край. София, 1986.
- Плотникова 1996 — А. А. *Плотникова*. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
- Попов 1997 — Р. *Попов*. Български народен календар. София, 1997.
- РДС — Русский демонологический словарь / Сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Романов 1912 — Е. Р. *Романов*. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
- Р-ук 1889 — Р-ук. Краткое описание села Данкоуц Хотинского уезда // Кишиневские епархиальные ведомости, 1889, № 17.
- Свирелина 1880 — К. *Свирелина*. Народные обычаи в некоторых селах Владимирской губернии // Русский филологический вестник. Варшава, 1880. Т. 4, с. 119-125.
- Селакова 1990 — О. А. *Селакова*. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990, с. 54-63.
- Симоненко 1948 — И. Ф. *Симоненко*. Быт населения Закарпатской области (по материалам экспедиций) // СЭ, 1948, № 1, с. 63-89.
- Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Сырку 1914 — П. *Сырку*. Из быта бессарабских румын. Пг., 1914.
- Тановић 1927 — Ст. *Тановић*. Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази // СЕЗб, 1927, књ. 40.
- Телбизовы 1963 — К. *Телбизов*, М. *Векова-Телбизова*. Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ, 1963, кн. 51.
- Терновская 1984 — О. А. *Терновская*. Пережины в Костромском крае. (По материалам анкеты «Культ и народное сельское хозяйство 1922-1923 гг.») // Славянский и балканский фольклор. М., 1984, с. 117-129.
- Толстая 1997 — С. М. *Толстая*. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997, с. 62-79.
- Толстая 1998 — С. М. *Толстая*. Магические способы распознавания ведьмы // Studia mythologica Slavica. Ljubljana, 1998, knj. 1, s. 141-152.
- ТООФ — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985.
- Требјешанин 1991 — Ж. *Требјешанин*. Представа о детету у српској култури. Београд, 1991.
- Филиповић 1952 — М. *Филиповић*. Озренџаци или Маглајци // GZMBiG, Nova serija. Istorija i etnografija, 1951, sv. 7, с. 337-374.
- Филиповић 1958 — Банатске Хере / Ред. М. Филиповић. Нови Сад, 1958.
- Филиповић 1967 — М. *Филиповић*. Етнолошке белешке из Источне Херцеговине // СЕЗб, 1967, књ. 80, с. 227-286.
- Филиповић 1972 — М. *Филиповић*. Таковци. Етнолошка посматрања // СЕЗб, 1972, књ. 84.
- Филиповић, Томић 1955 — М. *Филиповић*, П. *Томић*. Горња Пчиња // СЕЗб, 1955, књ. 68.
- Черепанова 1996 — О. А. *Черепанова*. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

- Чубинский 3 — П. П. *Чубинский*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872, т. 3.
- Шухевич 1904 — В. *Шухевич*. Гуцульщина. Ч. 4 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1904, т. 7.
- Ястребов 1886 — И. С. *Ястребов*. Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886.
- АКЕ — Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. (Материалы из всех польских архивов любезно предоставлены автору А. В. Гурой).
- АКJ — Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków.
- АМЕ — Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie.
- Ardalić 1902 — V. *Ardalić*. Bukovica // ZNŽO, 1902, knj. 7, sv. 2.
- Ardalić 1915 — V. *Ardalić*. Godišni običaji (Bukovica u Dalmaciji) // ZNŽO, 1915, knj. 20, sv. 1, s. 32-52.
- Bartoš 1892 — Fr. *Bartoš*. Moravský lid. Telč, 1892.
- Blažeka 1941 — M. I. *Blažeka*. Godišni običaji u Prelogu (Medumurje) // Etnografska istraživanja i građa. Zagreb, 1941, knj. 3, s. 66-71.
- Gavazzi 1939 — M. *Gavazzi*. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939, d. 1.
- Gustawicz 1881/1 — B. *Gustawicz*. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. I // ZWAK, 1881, t. 5, s. 102-186.
- Guttowa 1950 — T. *Guttowa*. Obrzędy, wierzenia, zwyczaje i przesady wśród rybaków Polskiego Wybrzeża // Prace i materiały etnograficzne. Łódź, Lublin, 1950, t. 8/9, s. 462-482.
- Heroldova 1971 — I. *Heroldova*. Godišnji običaji Daruvarskih Čeha // Narodna umjetnost. 1971, knj. 8, s. 199-250.
- Horváthová 1972 — E. *Horváthová*. Materiály zo zvykoslovných a poverových reálii na Hornom Spiši // SN, 1972/20/3, s. 484-502.
- Horváthová 1986 — E. *Horváthová*. Rok vo zvykoch našo l'udu. [Bratislava], 1986.
- Húsek 1932 — J. *Húsek*. Hranice mezi zemi Moravskoslezskou a Slovenskem. Praha, 1932.
- Jadras 1957 — J. *Jadras*. Kastavština // ZNŽO, 1957, knj. 39.
- Janota 1878 — E. *Janota*. Lud i jego zwyczaje // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1878, rocz. 6, s. 151-174, 224-255, 358-366.
- Jovičević 1928 — A. *Jovičević*. Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori) // ZNŽO, 1928, knj. 26/2, s. 293-318.
- Kajmaković 1975/1976 — R. *Kajmaković*. Narodni običaji stanovništva Dervente // GZMBiG, Nova serija. Etnologija, 1975/1978, sv. 30/31, s. 43-88.
- Karczmarzewski 1972 — A. *Karczmarzewski*. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Klimaszewska 1981 — J. *Klimaszewska*. Doroczne obrzędy ludowe // Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej. Wrocław etc., 1981.
- Kolberg 3, 31 — O. *Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1962, t. 3; 1963, t. 31.
- Kotula 1962 — F. *Kotula*. Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajowe. Kraków, 1962.
- Kuret 1, 2 — N. *Kuret*. Praznično leto Slovencev. Celje, 1965. D. 1; 1967. D. 2.

- Lang 1913 — *M. Lang*. Samobor. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1913, knj. 18/1, s. 1–138.
- Lukić 1924 — *L. Lukić*. Varoš. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1924, knj. 25/2, s. 255–249.
- Miličević 1967/1968 — *J. Miličević*. Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini // Narodna umjetnost, 1967/1968, knj. 5/6, s. 433–516.
- Miličević 1974/1975 — *J. Miličević*. Narodni život i običaji na otoku Braču // Narodna umjetnost, 1974/1975, knj. 11/12, s. 399–462.
- NRzR — Nad rzeką Ropą. Kraków, 1965.
- Olejnik 1966 — *J. Olejnik*. Liečivost' a magická moc niektorých krov a stromov v povrovyh predstavách ľudu v oblasti Vysokich Tatier // Sbornik prác o tatranskom národnom parku. Bratislava, 1966, № 9.
- Olejnik 1978 — *J. Olejnik*. Ľud pod Tatrami. Martin, 1978.
- Pernica 1951 — *B. Pernica*. Rok na Moravském Horácku a Podgorácku. Havlickův Brod, 1951.
- Pospiech 1987 — *J. Pospiech*. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Rakita 1971 — *R. Rakita*. Narodna vjerovanja u predjelu Jani, vezana uz čovjekov život i rad i njegov pogled na svjet // GZMBiG, Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1971, sv. 26, s. 39–83.
- Řehoř 1897 — *F. Řehoř*. Kalendářik z narodního života Lemkův // Časopis Musea Kr. Českého. Praha, 1897, s. 353–375.
- Siarkowski 1885 — *W. Siarkowski*. Materyjały do etnografii ľudu polskiego z okolic Pin-czowa. Cz. 1 // ZWAK, 1885, t. 9, s. 3–72.
- Smolińska 1994 — *T. Smolińska*. Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Wypisy. Opole, 1994.
- Schnaider 1907 — *J. Schnaider*. Lud peczenizyński // Lud, 1907, t. 13, z. 2.
- Stelmachowska 1933 — *B. Stelmachowska*. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Sychta 5 — *B. Sychta*. Słownik gwar Kaszubskich. Wrocław, 1969, t. 5.
- Szyfer 1975 — *A. Szyfer*. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Świętek 1893 — *J. Świętek*. Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
- Tomeš 1972 — *J. Tomeš*. Masopustni, jarní a letní obyčjeje na moravském Valašsku. Stražnice, 1972.
- Udziela 1886 — *S. Udziela*. Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy // ZWAK, 1886, t. 10, s. 75–156.
- Vlahović 1971 — *P. Vlahović*. Etnologija naroda Jugoslavije. Etnološki pregled Slovenije. Beograd, 1971.
- Vlahović 1972 — *P. Vlahović*. Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.
- Vučinić 1908 — *M. Vućinić*. Sv. Đurađ // ZNŽO, 1908, knj. 13/1, s. 159–160.
- Zamagurie — Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. Poprad, Košice, 1972.
- Zawistowicz 1933(1) — *K. Zawistowicz*. Boże Ciało w wierzeniach i obrzędach ľudu polskiego // Wiedza i życie. Warszawa, 1933, r. 8, z. 6, s. 483–491.
- Zawistowicz 1933(2) — *K. Zawistowicz*. Obrzędowość świętojańska // Wiedza i życie. Warszawa, 1933, r. 8, z. 7, s. 553–562.
- Žalud 1919 — *A. Žalud*. Česká vesnice. Praha, 1919.

МИФОЛОГИЯ АТМОСФЕРНЫХ И НЕБЕСНЫХ ЯВЛЕНИЙ У БАЛКАНСКИХ СЛАВЯН

А. А. Плотникова

Демонологический аспект славянских народных поверий о погоде, атмосферных явлениях и воздушных стихиях связывается в основном с негативными природными феноменами: сильным ветром, вихрем, бурей, градом, громом, молнией, засухой и т. д. Мифические черты и демонические характеристики приписываются также необычным природным явлениям: сиянию солнца во время дождя, появлению на небе комет и метеоритов, затмению солнца или месяца. Никак не отмеченными, мифологически нейтральными оказываются обычные, привычные, «средние», «нормальные» условия существования человека: тихая, безветренная погода (если только это не чрезмерное затишье перед грозой или в полуденный час), солнечный день (но не жара и зной), морозный день без снегопада и метели и т. д.

Разбушевавшаяся стихия служит предметом разнообразных поверий о драках, преследованиях, плясках демонов, а также их нападениях на людей, животных, растения, предметы человеческого труда. Нередко происхождение сильного ветра, вихря, бури, града связывается с представлениями о блужданиях душ умерших несправедливой смертью людей — так называемых заложных покойников. Метафорическое соотнесение атмосферных и небесных явлений с действиями демонических персонажей в основном обусловлено наблюдениями за самими природными феноменами: пронесшиеся по небу метеорит или комета вызывают к жизни представление о полете рассыпающего искры змея, крутящийся ветер, вихрь — поверье о пляске (свадьбе) ведьм, чертей, «самовил» и т. п., буря с сильными порывами ветра ассоциируется с дракой леших, летающих змеев, «здухачей» и т. п., затмение, т. е. исчезновение небесного светила с небосвода, — с поеданием, проглатыванием его каким-либо демоном или сбрасыванием его на землю вредоносными мифическими персонажами, гром — со стуком колес небесной повозки св. Ильи или Бога и т. д.¹ Полет, пляску (или шире — свадьбу), драку мифических персонажей можно отнести к основным мотивам славянских представлений о негативных атмосферных явлениях. Вместе с тем, выделяется и целый ряд характерных действий мифических персонажей, связанных с нежелательными или необычными природными явлениями:

¹ Подобные аналогии в трактовках славянами окружающих природных явлений были замечены и описаны еще А. Н. Афанасьевым в «Поэтических воззрениях славян на природу» [Афанасьев 1994].

кручение (верчение, витье), битье, метание предметов, преследование, бег, вождение, выдувание (воздуха), плач, свист, игра на музыкальных инструментах, громыание, пожирание и даже доение (например, небесного светила ведьмой, по болгарским представлениям). Следует заметить, что нередко происходит и прямое отождествление природных явлений и демонических персонажей, например: вихрь=«але» (в.-серб.), вихрь=«юда» (болг. Родопы), вихрь=душа умершего, вихрь=ходячий покойник (в.-болг.), вихрь=черт (полес., пол.) и т. д.

Ареалогическая картина распределения приписываемых нечистой силе небесных явлений показывает, что большинство перечисленных действий известно в поверьях всех славянских народов, причем такие действия, как, например, кручение, верчение, битье, свист имеют ярко выраженные отрицательные коннотации, когда речь идет о природных феноменах. В поверьях всех славянских (и европейских) народов мотив полета нечистой силы толкуется как причина каких-либо атмосферных изменений. Активные перемены в воздушной среде связываются у славян с пляской, а также свадьбой демонов, что нередко находит отражение в языке (например, мотив свадьбы в представлениях о вихре: полес. *чортово весиля*, белор. *ведьмина вяселле*; мотив пляски: серб. *играју коло ђаволи*, в.-серб. *играле се але* 'вихрь') и поддается картографированию как на концептуальном, так и на лексико-фразеологическом уровне. Мотив борьбы, драки воздушных демонов характерен для южнославянской и карпатской зон. У балканских славян этот сюжет чаще соотносится с образом демона-покровителя, защищающего принадлежащее ему пространство (село и сельские земельные угодья). Такой демон-защитник в восточной части балканославянского ареала представляется в змееподобном облике, что, в частности, отражают его названия: серб. *змај*, *змеј*, з.-болг. *змеј*, макед. *ламја*, болг. *ламя* и др.

В южнославянских поверьях об атмосферных и небесных явлениях отмечаются мотивы и сюжеты, характерные или для всех славянских народов, или общие только для южных славян, а также и те, которые объединяют верования балканских славян с инославянскими балканскими представлениями о природе².

Ветер, вихрь, буря, град. Всем славянским народам известны верования в сверхъестественные существа, которые управляют, повелевают ветрами (или же — вызывают, «водят» их). Ветер может осознаваться и как самостоятельный антропоморфный персонаж: по южнославянским поверьям, он рождается, крестится, женится, имеет дочь, живет на высокой горе или в пещере [Ковачев 1914, с. 68; Кулишић 1970, с. 63; Янковић 1951, с. 36; Matičetov 1965, s. 1213].

² Более глубокий ареалогический срез (например, уровень представлений европейских народов) в статье не рассматривается.

Воспринимая ветер как приходящее к ним живое существо, люди обращаются к нему за помощью: дуют, свистят, поют, призывая его в нужное время. Известны многочисленные способы задабривания, увещевания ветра: приглашение на рождественский ужин, кормление остатками пищи, дар и своеобразная жертва ветру. Вызывая ветер в полуденную жару, во время жатвы или молотбы, следовало дуть, свистеть и даже петь: «Дуни, севере, дуни...» (Косово) [Филиповић 1967, с. 71]. В Македонии и южной Сербии приглашали ветер на рождественский ужин или на обед в Сырный понедельник: выставляли на дворе еду (хлеб, молоко, ракию), дули на нее и обращались к желаемому гостю со словами: «Ела, ветре, да ручаме, а на лето да веџме» (Давай, ветер, пообедаем, а летом будем веять, т. е. помогать молотить зерно) [ЖС 1899, с. 121] (Дебар)³. В различных регионах Словении, задабривая ветер, оставляли для него еду на ветвях деревьев, бросали в воздух муку, зерно, крупу, остатки праздничных блюд, пепел от костей животных, потроха. В Штирии при выпечке хлеба оставляли на окне по куску для каждого из «четырех ветров», чтобы они «не так сильно дули» [Matičetov 1965, s. 1212; Radešček 1984, s. 268]. В сербских селах Хорватии и Боснии, желая остановить сильный ветер, сжигали в печи лохмотья или старую обувь [Filipović 1969, s. 54; Кулишић 1970, с. 63]. Жертва или дар ветру встречается в том или ином виде и у западных, и у восточных славян. Например, в восточной Польше, приглашая во время жары ветер, говорили: «Подуй, ветерок, подуй, дадим тебе Анусю» (называли при этом имя какой-нибудь девочки) [Kolberg 1967, s. 267]. В Архангельской губернии женщины прибрежных селений выходили вечером к морю *молить ветер*, чтобы он помог их близким на воде. Они обращались к желаемому восточному ветру с обещанием наварить каши и напечь блинов, хвалили его «жену» и в то же время посылали угрозы западному ветру, препятствующему возвращению мужей с моря [Подвысоцкий 1885, с. 28].

Ветер может выступать и как демон разбушевавшейся стихии, непогоды, приносящий вред людям и сельскохозяйственным угодьям. В этом случае он отождествляется с такими отрицательными мифологическими персонажами, как (*х*)ала (серб., болг.), *аждаја*, *ламња* (серб.), *ламја*, *ламя* (макед., болг.), *аламуња*, *аламуњчина* (ю.-серб.) и т. п. По верованиям балканских славян, *хала*, *аждаја* и *ламя* — это летающие (или живущие в воде) змеи, драконы. Как воздушные демоны они олицетворяют бурю, сильный ветер, вихрь. По верованиям сербов из окрестностей Болевца, *ала* — черное и страшное существо в виде ветра, убивающее людей своим дыханием [Грбић 1909, с. 326]. В селах недалеко от Княжевца (восточная Сербия) *ала* — огромное, темное, как туман, существо, сильный вихрь, который сме-

³ Аналогичные народные ритуалы фиксируются у македонцев в Велесе, Струге, Охридском крае, Дебаре, Скопской Котлине, см. [Плотникова 1999а, с. 339].

тает все вокруг и нападает на людей, если они проявляют по отношению к нему агрессивность⁴. По болгарским и македонским поверьям, когда рассерженная хала или ламя дует в воздух, возникает ветер. Название хала как обозначение сильного ветра с дождем, градом и громом известно в диалекте банатских болгар, в северо-западной Болгарии хала — это вихрь, вырывающийся с корнем дерева и рушащий дома [Стойков 1968, с. 262; Маринов 1984, с. 57], в окрестностях Софии *Пиротска хала* — ветер, приносящий градоносные облака со стороны сербского города Пирота в сторону Софии, и напротив, у сербов *Тимочка хала* — восточный ветер, дующий со стороны реки Тимок на запад, к региону Ресавы [Ковачев 1914, с. 69; Михајловић 1966, с. 117]. У македонцев вихрь отождествляется с невидимым змеем-драконом *ламја* (ее атрибутами считаются темный туман, туча, облако), который может, например, закрутить оставленную во время работ в поле люльку с ребенком, отчего ребенок становится уродом, и про него говорят: *ламјосало го* [Вражиновски 1995, с. 49]. В северноболгарских областях считается, что вихрь есть не что иное как *змеј*, «който се увртял» (который «внедрился») или в поле рядом с селом, или в самом селе, если охотится за любимой девушкой [Маринов 1984, с. 166; Капанци, с. 264].

Представления о вихре как результате действий демонологических персонажей *але* (*ала* типологически аналогична балканославянским змеям-драконам женского пола *ламја*, *аждаја*) находят отражение в соответствующей терминологии и словесных клише, например, *свртеле се але, играле су але* («свились» алы, танцевали алы, в.-серб.)⁵. При встрече с этими воплощающими вихрь демонами предпринимаются различные защитные действия, например, в селах на Тимоке считается, что следует плюнуть в сторону вихря и сказать: *Тфу, але, посере ми се, помоча ми се!* (Тьфу, алы, хочется мне с..., хочется мне с...!)⁶. Если человек, попавший под сильный ветер или в вихрь, получил увечья или помешался, сошел с ума, то об этом говорят: *свстигле га але, срицнле га але, узэле га але, заузэле су га але, одне-соше га але* («настигли его алы», «свалили его алы», «взяли его алы», «захватили его алы», «унесли его алы»)⁷, откуда и соответствующие ругательства, например: *але те однеле, але те спалиле* «пусть тебя алы унесут,

⁴ Соб. зап. от информанта из с. Шестиабар (р-н Бужак).

⁵ Архивные материалы Малого диалектологического атласа балканских языков (далее — МДАБЯ): община Княжевац, с. Доња Каменица (соб. зап.), а также собственные материалы из других пунктов, не входящих в сетку МДАБЯ: с. Равна, с. Ново Корито (община Княжевац). Этнолингвистический материал в Сербии и Македонии собирался по вопроснику для изучения лексики и терминологии традиционной народной духовной культуры балканских культурно-языковых традиций [Плотникова 1996].

⁶ МДАБЯ, Д. Каменица, соб. зап.

⁷ МДАБЯ, Д. Каменица, соб. зап.; Н. Корито, соб. зап.

пусть тебя алы сожгут»⁸. Обычно предполагается, что пострадавший получил увечья вблизи деревьев («*Укачил се у дрво, свстигле га але*»), полежав в траве на «плохом месте» («*На лоше место легла*»). В этом случае месят три булочки и с сосудом вина идут задабривать демонов: оставляют угощение на том месте, где человек получил увечья, подпал под действие ветра или вихря, после чего болезнь быстро проходит (с. Ново Корито, соб. зап.).

На территории центральной, восточной и южной Сербии, западной Болгарии и Македонии, где (*х*)ала или аналогичный змееподобный персонаж *ламја* (*ламња*), *аждаја*, по поверьям, «водит» градоносные облака и своими ударами уничтожает посевы, распространен мотив противоборства «алы» со змеем, защищающим от нее свое село. Как правило, по балканославянским народным представлениям, демонический противник нападает на село, земельные угодья, а его антипод, змееподобный покровитель села и земельных угодий (нередко это человек с особенностями змееподобного демона, например, рожденный от змея), защищает свою территорию от непогоды. Так, у македонцев «говорят, что он был, как человек, от человека. Но была и *ламја*. Она ходила с тучами по житю, на одно поле, на другое, и наносила ущерб. *Змеј* не давал ей ходить по полю и уничтожать его. Он ее прогонял, боролся с ней. Он был сильнее, чем *ламја*». [Вражиновски 1995, с. 41]. Заметим, что поверья о битве мифических персонажей как причина бури, града и прочих видов непогоды известны и в других южнославянских регионах⁹, а также западным и восточным славянам, прежде всего карпатского ареала. Вместе с тем, функция защитника (покровителя) какого-либо участка земли присуща только балканославянскому типу воздушно-змееподобного демона, т. е. известна на востоке и юго-востоке южнославянской территории («Моя задача, — рассказывает в македонской быличке человек-змея, — летать по облакам и следить, чтобы град не ударил по посевам. Я прогоняю „ламию“, которая стремится „выпить урожай“ из моих владений, а в других владениях есть другой змей, который наблюдает за своими полями...») [Вражиновски 1995, с. 37].

Если в роли демона, который гонит к селу грозовые и градоносные тучи, выступает женский демонический персонаж («говорят, град — от «ламии» был: как только появится *ламја*, урожая больше нет»; «верили, что *ламња* водит облака с градом... это чудовище женского пола, ненасытное, мстительное, настоящая обжора: отобранное зерно она переносит в ушах в другое село» [Вражиновски 1995, с. 50; Зечевич 1981, с. 66] и т. д.), то функция защитника закреплена за мужским персонажем: героем-змеем

⁸ МДАБЯ, Д. Каменица, соб. зап.

⁹ Целый ряд сюжетов о борьбе мифологических защитников села с демоническими предводителями градоносных туч отмечен на территории Сербии [Толстые 1981, с. 102–108]; об ареальных особенностях персонажей и сюжетов подобных поверий см. [Плотникова 1998].

или его чадом (серб. диал. *змајевито дете, змејаво дете*, реже — *аловито дете*), рожденным от связи с обычной женщиной. Исключение составляют случаи борьбы «хороших» и «плохих», т. е. «своих» и «чужих» змеев или возможного смешения функций. Характерным явлением для поверий юго-восточной Сербии и Македонии можно считать способность змея или его необыкновенного ребенка к борьбе во время сна. Пока человек-змея или животное-змея спит, его душа в облике орла, цыпленка и т. п. отправляется на битву с врагом земельных угодий и урожая (см., например [Плотникова 1996, с. 39–40]). Аналогичные метаморфозы отмечаются и в балканославянских представлениях о противнике змея — «але», которая во время битвы превращается в орла, ворона [Зечевић 1981, с. 63, 67]. Мотив расставания души с телом во время сна обоих противников — демонов непогоды — характеризует поверья о битвах «здухачей» (*здухачи, стухе, вједогоње, вјетровањаци*) в западной Сербии, Черногории, восточной Герцеговине. Разрушения и потери после бури с грозой, сильным ветром, вихрем приписываются в этих регионах битвам «здухачей» из соседних областей и краев, при этом считается, что победившая сторона забирает урожай и плодородие себе. По некоторым черногорским поверьям, противостоящие друг другу «здухачи» вступают в борьбу в облике орлов [Дучић 1931, с. 279–280].

На достаточно компактной балканославянской территории, а именно на юге, фиксируются представления о ветре и вихре, связанные с мифическими персонажами типа «самодива», «самовила», «вила», «юда»: Родопы, Пирин, Македония, отчасти западная Болгария и восточная Сербия, а также области на побережье Адриатики. В прибрежных славянских регионах Адриатики подобная связь прослеживается эпизодически, например, в отгонных формулах при приближении вихря: «Вук, виле, вук, у трн и у купину, јами црно јагње, па с ним у планину!» (Волк, вилы, волк, в колочки и ежевику, возьми черного ягненка и уходи в горы!) [Мишовић 1952, с. 257]. В юго-западной Болгарии отождествление вихря с мифической «юдой», «самодивой» находит отражение как в языке (*юда, зла юда, пиринска юда* 'вихрь' [Колев 1980, с. 82]), так и в поверьях, ритуалах, обрядовой практике, народной медицине, текстах фольклорных произведений. По данным, собранным И. Георгиевой, болгарская *самовила, самодива* рождается в вихре, имеет его облик, «летает», пребывает в нем; нередко вихрь связывается с танцем этих персонажей [Георгиева 1983, с. 117], ср. также аналогичные восточномакедонские поверья о *самовиле* [Павловић 1959, с. 281]. В Скопской Котлине возникновение вихря связывается с представлением о воздушной драке между «вилами»: от этой борьбы происходят опасные для людей *ветришта* или *самовили*, что, по замечанию М. Филиповича, отражает идентичные для этой местности понятия [Филиповић 1939, с. 516]. Отождествление «самовилы» с ветром, вихрем фиксируется в целом ряде быличек, записанных на территории Македонии в конце XX века: «*Самовили* — это ветры. Когда

начнут по кругу вертеться, как кольцо, дуют, завывают... говорят, что это *самовили*. Если ночью во двор выйдешь, *самовили* воют: уу, уу. Воют и гуляют. Могут и на человека напасть. Тогда он заболевает...» [Вражиновски 1995, с. 27]. В западноболгарских областях нередко переплетаются представления о ветре-«самодиве» и ветре-«хале». Так, по описанию из окрестностей Самокова, демонические существа *вирушки, вихрушки* — почти то же самое, что *самодиви* и *самовили*, но если *самодиви* — легкие и невидимые существа, переносимые ветром, то *вирушки* — это «целые хали: они завывают и выются, и тяжело приходится тому, кто окажется перед ними» [Ангелова 1948, с. 242]. В западной Болгарии распространены также поверья о том, что *вихрушки* — сестры «самодив», которые им помогают; ветры — также помощники «самодив», разносящие во все стороны неблагоприятные желания и плохие мысли, которые «самодивы» внушают человеку [Маринов 1984, с. 62–64].

В ряде регионов Болгарии распространены поверья о вихре как о танце демонов, имеющих иное происхождение, нежели напрямую отождествляемые с ветром или вихрем «самовилы», змеи-драконы. Представления о вихре как о танце дьявола (дьяволов) или «караконджолов» встречаются в северной, центральной и южной Болгарии, реже отмечается сюжет о пляске «таласамов» — демонов построек (Северная Добруджа и др.) [Колев 1980, с. 78]. Демоны, по балканославянским поверьям, участвующие в плясках и вызывающие тем самым вихрь, как правило, обретают некий обобщенный, собирательный образ нечистой силы. Мотив танца нечисти в вихре прослеживается в поверьях самых разных южнославянских регионов, в то время как сюжеты борьбы и противостояния атмосферных демонов-драконов, «врагов» и «защитников», а также связи «самовилы» с метеорологическими явлениями наиболее распространены в балканославянской части южнославянского ареала.

По представлениям всех славян, в том числе и на Балканах, душа умершего человека сродни духу, дыханию, дуновению ветра: если она не находит себе пристанища на «том свете», то скитается в облаках, по небу; как правило, это души некрещеных детей или умерших противостественной, насильственной смертью. По верованиям балканских славян, их души «не принимают небо», и они носятся по свету, создавая сильные ветры, вихри, бурю. В селах восточной Сербии на Тимоке полагали, что души висельников или утопленников *не иду пред Бога него иду пред облак* (т. е. идут не к Богу, а предводительствуют над облаками), поскольку эти люди «сами себе учинили смерть». Земляки обращаются к ним за помощью при приближении градоносного облака, зовут их по именам и просят: «*Пренеси га...*» (Перенеси его [облако]) или «*У помоч, вѣрдите нас*» (На помощь, защитите нас)¹⁰. Аналогичные обращения к висельникам и утопленникам

¹⁰ МДАБЯ, Д. Каменица, соб. зап.; Н. Корито, соб. зап.

при борьбе с градом известны по описаниям из других сербских регионов (Драгачево, Шумадия, Поцерина, Копаоник и др.) [Голстые 1981]. Душа, «идущая не к Богу, а в облака», сама обретает демонический характер, а в ряде южнославянских отгонных формул и текстов обращение к душе несправедно умершего коррелирует с обращением к мифическому персонажу. Так, в восточносербской области Буджак люди обращались с просьбой отогнать градоносное облако не только к самоубийцам, называя их по имени, но и к христианскому святому Герману (*Пренеси га Бермане*) [Пантелић 1974, с. 224], образ которого на юго-востоке Сербии и в Македонии приобрел отчетливые демонические характеристики: его приглашают и «кормят» на ужин в Сочельник вместе с тучей, имя святого упоминается в болгарских и македонских проклятиях и т. д.

Объяснение возникновения сильного ветра и вихря самоубийством, смертью новорожденного или убийством невинного человека широко известно в разных славянских ареалах. У мораван, словаков, поляков, украинцев и белорусов сильные порывы ветра связываются с самоубийцами — висельниками, утопленниками, так, в селах Вольинской области «...колысь казѧлы, як повѧсыцца хто, то вѧтэр вжэ вѧлькыѧ» [ПА, с. Красностав, зап. М. Н. Толстой]; «люди вогорѧли [говорили] шо то хтось повѧсывся, якѧсь холѧра вжэ повѧсылася, а як на водѧ пиднимѧється, то хтось втопѧвся» [ПА, с. Забужье, зап. С. Белозеровой]. По поверьям поляков, в шуме ветра слышны крики и стоны умерших неестественной смертью. В Полесье распространены представления о ветре, вихре, буре как следствии смерти колдуна, знахаря, которые «знали черта» при жизни, поэтому после смерти их души (как и души самоубийц) становились добычей нечистой силы, чертей, которые гнались за ними, вызывая непогоду: «Як шчо буря идѧ, то кѧжуть шчо колдуна хорѧнть» [ПА, с. Забужье, зап. Н. Мисник]; «Дѧсь якось повѧсилось, чи утопѧлось чи там помер погѧный — шо так бурѧць, метѧ» [ПА, с. Боровое, зап. Т. А. Коноваловой]; «Бѧра нѧгдѧ, кѧжуть, знѧхор нѧгдѧ помер» [ПА, с. Радчицк, соб. зап.]; «Як зрѧбица вѧхѧр ды бѧба якѧсь умѧрла, бѧюць: „Гѧто знѧхѧрка булѧ“» [ПА, с. Радчицк, зап. Е. Плетневой] и т. д.

Гром, молния. С громом и молнией у всех славян связаны представления о преследовании Богом или св. Ильей дьявола, который прячется в разных местах, а громовая стрела (удар грома, молния, оружие, которым бьет гром) его где-либо настигает, например, полес. [вихрь — это «чорт»], «на тѧго чѧрта и бѧе Пѧрун» или: «То на грѧм кѧжуть: полѧтыла скалѧ, бо скалѧ чѧрта лѧпае, а як злѧпае, то грѧм вдѧрыть и забѧе чѧрта, и то всьо починѧе горѧты, бо нѧчыста сѧла розльѧвается смолѧю. Спочѧтку лѧтыть блѧскавка, а пѧтом Пѧрун бѧе» [ПА, с. Забужье]. О русских поверьях М. Забылин пишет: «...простой народ еще и до сих пор уверен, что когда слышат раскаты грома, значит, то едет Илья пророк на огненной колеснице и убивает дьявола, который в то время укрывается, обращаясь при этом в разные виды, а особенно

во младенцев, просит у людей укрыться; но ежели бы демон и за Икону Божию спрятался, то образ пощажен не будет. Громовая стрела, убив дьявола, уходит в землю и там пролежав три года скрытно, потом объявляется в виде продолговатого пальцеобразного кремня» [Забьлин 1990, с. 263–264]. Аналогичные поверья известны южным славянам. Вук Караджич в своем «Сербском словаре» пишет: «Когда гремит гром, в народе говорят, что св. Илья, по велению божьему, поражает дьявола [откуда сербская поговорка] *uzvrdao se kao ѧво испред грома* (засуетился, как дьявол перед громом)» [Караѧић 1852, с. 163–164]. Нередко в поверьях балканских славян место гонимого противника занимает не дьявол, а змей, что можно считать более архаическим явлением народной мифологии. Так, по убеждению македонцев, ударом грома св. Илья убивает «ламию»: он развѧзжает на своей колеснице по небу и борется против «ламии», бросая в нее «громы», особенно в летнее время, когда вредоносная «ламия» уничтожает («пѧет») жито. Полагают также, что св. Илья бросает в нее морской камень, и от этого сильного удара возникает огонь. С этими представлениями связаны и некоторые бытовые запреты у македонцев, например, во время грома нельзя принимать пищу, поскольку «ламия» прячется за хлебом около людей, «чтобы ее не поразил сверху гром» [Тановић 1927, с. 390; Вражиновски 1995, с. 47, 50].

Прослеживая «участие» змееподобного персонажа в небесных баталиях, нельзя не отметить, что причиной грома в восточносербских и западноболгарских областях нередко считаются действия самих змееподобных персонажей — «алы», «ламии», «змея». Так, в Самоковско верят, что гром и молнии вызывает выпрыгивающая из воды *ала* [Ангелова 1948, с. 242]. В Бобошево (Дупнишко) полагают, что гром — результат жестокой битвы змеев [Кепов 1936, с. 116]. По поверьям сербов на юге Косова, *змај* «выглядит, как женщина, у которой есть крылья; она летает, выпускает гром и „поедает“ человека» [Vukanović 1986, s. 445]. В этом веровании прослеживается влияние представлений об «але», албанской «кульшедре» и других подобных им балканских «прожорливых» женских демонах, способных вызывать гром и грозовые тучи. Добавим, что, по южносербским поверьям, во время боя «змая» с «кульшедрой» возможно даже землетрясение (ср. албанские представления о землетрясении как о феномене, сопутствующем появлению «кульшедры»).

Звезды, кометы, метеориты. У славянских (и шире — европейских) народов распространены верования о звезде как спутнике человеческой жизни. В самых разных южнославянских регионах известны поверья о появлении новой звезды вместе с рождением человека и о ее угасании вместе с его смертью. Нередко падающие звезды рассматриваются как знаки смерти людей. В некоторых южных балканославянских регионах звезды, наоборот, считаются душами умерших людей, поэтому они появляются «тогда, когда живые спят» [Тановић 1927, с. 433]. Отождествление звезды с че-

ловеческой душой после смерти встречается в сербском веровании о том, что падающая звезда означает, что чья-то душа убежала из ада [Чајкановић 1994, с. 340], ср. известное южным славянам в различных зонах поверье о падающей звезде как о побеге «раба из рабства»: увидев такую звезду, следует молчать, нельзя удивляться и т. п. Заметим, что поверья о падающих звездах как душах некрещенных детей обнаруживаются в полесских селах, так, в волинском селе Забужье, увидев падающую звезду, давали ей имя: «Як зїрка падає, то кажуть [крестя ребенка]: „Имя ойця и сїна, чы Іван, чы Марына“, бо то, кажуть, некрэщэні дїты падають» (зап. Н. Скарбо); «Як нїхрэшэнный умрэ, а вїйдэш на двір и падає зїрка, то ка[ж]уть, такó перэкрэстїти и дати имя, давати и мужски, и жиночэ, любó имя. тóльки то и то. То ўжэ, ка[ж]уть, станеш на том свёте кумой» [ПА, зап. В. И. Харитоновой].

Наиболее выраженный мифологический аспект в верованиях балканских славян о ночных небесных явлениях связан с представлениями о падающей звезде, метеорите или комете как о летящем змее, который имеет облик раскаленного тела, рассыпающего вокруг себя искры. Ст. Дучич, описывая традиционную народную культуру черногорского племени Кучи, отмечает: «Змеи в сказках, рассказах и песнях представляются как некие огненные тела, которые с молниеносной скоростью перелетают из одного края в другой. Так и крупные падающие звезды отождествляются со змеями... Змей в своем полете падает в какое-нибудь озеро, иначе во всем крае наступила бы сильнейшая засуха» [Дучич 1931, с. 277]. По наблюдениям С. Трояновича, записанным в г. Чачак (западная Сербия), «вечером над городом пролетел метеорит, окруженный светлым пламенем, так что осветил все окрестности, а простой народ говорил, что это *змај*, который полетел к своей любовнице» [Троянович 1983, с. 151]. Соответствующие представления распространены в восточной Сербии, Болгарии, Македонии. До сих пор можно услышать рассказы «очевидцев» посещения летящим змеем своей любовницы: «Моя бабушка встала на порог, а я была маленькая, и вспоминаю об этом, как будто все видела во сне. Она говорит: „Дети, идите посмотрите, как змей отправляется в полет к какой-то женщине“. И оно движется, а как движется, так за ним только искры летят. Это я и видела: оно летит, как огонь» (восточная Сербия, р-н Княжевца, с. Равна, соб. зап.).

Засуха¹¹. Балканославянские поверья о летающем змее, который посещает свою любовницу, тесно связаны с представлениями о причинах насту-

¹¹ В данной статье не рассматривается круг сюжетов, связанных с засухой как следствием «неправильного» захоронения заложных покойников, как и протекающие отсюда способы вызывания дождя, как, например, потопление «пеперугами» креста в реке в селах восточной Сербии, и др., поскольку подобные поверья и ритуальные действия в сопоставительном аспекте (полесско-сербские, полесско-болгарские параллели) подробно описаны в статье Н. И. и С. М. Толстых [Толстые 1978].

пающей в этих местах засухи. В основе подобных верований лежат два комплекса идей о летающем змее. Во-первых, змей как раскаленное, огненное тело, воцарившись в селе у своей возлюбленной, препятствует появлению дождя. Отсюда, по-видимому, происходят некоторые специфические способы борьбы с ним, например, в селе Равна в восточной Сербии, чтобы избавить бедную женщину от посещений змея, ставили при выходе из дома большую кадку с водой, «чтобы змей утопился» (восточная Сербия, с. Равна, соб. зап.), т. е., вероятно, утратил свои основные качества огненного, жаркого сверхъестественного существа. Во-вторых, в тех балканославянских регионах, где змею приписываются функции защитника полей от непогоды (восточная Сербия, западная Болгария, Македония), считается, что задержавшись у своей возлюбленной, змей забывает о своей роли «подателя дождя» [Зечевић 1993, с. 259; Вражиновски 1995, с. 37–40]. С целью восстановить благоприятные погодные условия жители совершают обряд изгнания змея из села достаточно традиционными для подобных ритуалов способами — с помощью создания шумового эффекта.

В начале века, по сведениям М. Станоевича, обряды изгнания змея из тимокских сел в случае продолжительной засухи проводились достаточно часто: «Змея прогоняли следующим способом. Вечером в определенном месте собирались мужчины (в основном парни), и каждый нес с собой какой-нибудь металлический предмет: кастрюлю, кочергу, сковородку, крышку и т. п. В полночь вся толпа со страшным шумом начинала свой путь по селу, от начала до конца. Особенно следили за тем, чтобы никто не проговорил даже слова, чтобы змей не догадался, что его прогоняют люди, иначе бы он снова приходил в село... Обряд часто повторяли до тех пор, пока не пойдет дождь» [Станоевић 1931, с. 113]. В селе Ново Корито рядом с сербско-болгарской границей и сегодня можно услышать рассказы о том, как *гонили змеја*: «Ночью собираются мужчины, кричат, стучат, гонят змея. И вот нет, нет дождя, а после этого пойдет. Преследуют змея, чтобы он ушел подальше, тогда здесь выпадет дождь. Вот, как сейчас, гремит, гремит, облачно, а дождя нет. „Э, говорят, это змей не дает“. А мужчины тогда соберутся вечером, стучат, стреляют, гонят. И только после этого пойдет дождь» (р-н Княжевца, с. Ново Корито, соб. зап.). Аналогичные обряды известны в северо-западной Болгарии: группа мужчин, раздевшись донага, в определенное время ночи обходит дома с дубинками в руках. Считается, что змей (прогнавший дождевые облака и завертевшийся в селе в виде вихря у какой-нибудь девушки) может спрятаться в любом строении, поэтому *гонци* обходят все зачатки домов и дворов. Ни один из „гонителей“ не смеет проговорить ни слова, иначе сойдет с ума, пострадает от змея [Маринов 1984, с. 166].

Иногда наступление засухи или выпадение дождя связывается с природой появляющегося в селе змея. В селах на Тимоке считается, что суще-

ствуется два вида змеев: одни происходят от «земноводной» змеи или черепахи: такие змеи не бьются с облаками, а наоборот, приводят их туда, куда направляются сами. Если же змей произошел от «сухопутной» змеи или черепахи, то он при виде дождевого облака выходит с ним на битву, т. е. со змеем, который ведет за собой дождевое облако. Если победит нападающий, то наступит засуха, а если — защищающийся, то хлынет дождь. Об их битве говорят: «*Бију се але*» [Станојевић 1931, с. 112]. Этот сюжет также представляет собой вариант традиционных для балканославянских народов верований в «доброе» (приносящего дождь) змея, который защищает поля от вредоносного змея-дракона («алы»), уничтожающего урожай, в данном случае — навлекающего засуху.

Затмение. В народных представлениях небесные светила Солнце и Месяц наиболее подвержены действию демонических сил. Всем славянским народам известны верования о похищении светил с неба разными демонами. При этом наиболее распространенным является поверье о поедании, пожирании светила со стороны мифологического персонажа. Более локальное распространение имеет балканославянский сюжет о «сваливании» месяца с неба с помощью определенных магических действий, превращении его в корову и «доении» ведьмами, «вештицами».

Поверья о поедании, пожирании Солнца или Месяца как причине затмения (ср. устойчивые сербские обороты, характеризующие затмение: *jede se sunce, meseц; uфати се sunце*) у балканских славян связываются с мифическим персонажем типа дракона (змееподобного существа) или вампиром. Очень часто в подобных поверьях наблюдается смешение представлений о внешнем облике и функциях разных демонов, объединяемых одним именем — *вукодлак* (*влькодлак* — 1262 г., *врколак* и т. п.). В верованиях Черногории и Далмации имя *вукодлак* относится к вампиру — покойнику, встающему по ночам из могилы. Предполагается, что в этом значении оно было заимствовано другими балканскими народами, албанцами и греками. О том, что в этих областях затмение солнца связывается с «поеданием» его вампиром, находим подтверждение в поверьях албанцев Черногории (Кучи), которые полагают, что месяц «давит» *ламцијер* (= *вампир*, фонетический вариант), а потому затмение называют *љугат* (т. е. «вампир») [Дучић 1931, с. 331]. Вместе с тем, в восточной Сербии (Тимокская Краина) сельские жители считают, что затмение Солнца вызывает «некий дракон (*аждаја*), по имени *врколак*, который стремится проглотить светило» [Ђорђевић 1958, с. 41]. Таким образом, в этом регионе за именем, близким «вукодлаку», кроется иной персонаж, выступающий в роли пожирателя Солнца. Аналогичны сведения о подобных мифологических существах у румын соседней Буковины: «*vircolaci* — змеи с песьими головами во время затмения грызут Месяц или Солнце» [Ђорђевић 1958, с. 41]. По верованиям вlahов северо-восточной Сербии, *врколак* — человек-демон, душа кото-

рого покидает тело; в это время «врколаки» едят Солнце и Месяц, а потому считаются главными виновниками затмения небесных светил [Дурлић 1995, с. 238]. В западной Болгарии также известны поверья о том, что затмение наступает вследствие поедания Солнца демоном *врколак* [БМ, с. 141]. Но в болгарской традиции за этим именем также кроется не один образ: это и персонаж, сходный с вампиром, и человек-волк, сродни восточнославянским образам «волколака». Заметим, что в восточнославянских традициях известны поверья, близкие восточносербским: так, в Проскуровском уезде на Украине зафиксировано: «затмение солнца, по народному понятию, происходит от того, что „ёго хтятъ крилатиі вовкулаки зъисти“» [Чубинский 1872, с. 13].

Ответ на вопрос, какой именно персонаж кроется за «крылатым вовкулаком», пожирающим Солнце, возможно, подсказывают многочисленные восточносербские поверья, аналогичные указанному выше, из Тимокской Краины (*аждаја* по имени *врколак* стремится проглотить Солнце). С одной стороны, в соседних регионах (Болевац, Хомолье, Шумадия) отмечены представления о том, что змееподобные персонажи *але, хале* нападают на Солнце и поедают его, с другой — известны поверья о «поедании» его «большим черным быком», или «большим черным вепрем», или «огромным черным волком с большой пастью и длинным хвостом». Примечательно, что все эти мифические персонажи способны превращаться в людей (их можно узнать по шести пальцам на ногах) и считаются рожденными от «ал», которые нападают на месяц [Милосављевић 1913, с. 400-401]. Таким образом, в верованиях о «врколаке» на этой части балканославянского ареала отражается контаминация поверий о человеке-волке, человеке-демоне и змееподобном существе, пожирающем небесные светила.

* * *

Исследование демонических признаков, приписываемых в южнославянских поверьях атмосферным и небесным явлениям, показывает, что на балканославянской территории (преимущественно восточная часть южнославянского ареала) отчетливо прослеживается мотив вредоносных змееподобных мифических персонажей, которые связываются с непогодой. Чаще они предстают в облике женских демонов, с которыми вступают в борьбу защитники, покровители определенных мест и владений (змей или сходные с ними персонажи, например, люди-демоны, рожденные от змея, или люди, наделенные способностью противостоять непогоде, и т. д.). Сюжет борьбы, битвы атмосферных демонов известен в том же балканославянском ареале (битва змеев-драконов), а также и в западных зонах (западная Сербия, Черногория, восточная Герцеговина, Приморье), где распространен сюжет борьбы «здухов» и им подобных демонов непогоды, не связан-

ных с мотивом змееборчества, но имеющих характеристики защитников определенной территории.

Карпато-славянские (южнопольские, словацкие, западноукраинские) данные о демонических существах «планетниках», «хмурниках», которые во время сна борются с бурей и градом, с одной стороны, и о «смоках», «шарканях», преследующих друг друга и вызывающих ветер с бурей — с другой, имеют много общего с балканославянскими (балканскими) сюжетами о борьбе атмосферных демонов. Вместе с тем, для балканского ареала более характерна идея покровительства, защиты определенного места атмосферным демоном. Она прослеживается во всех сюжетах, связанных с метеорологическими явлениями, которые влияют на благосостояние общины, села: ветер, град, дождь, засуха. Отождествление разных других атмосферных и небесных явлений со змеем или его действиями также особенно яркое отражение находит в поверьях из балканославянских зон. Не менее характерная для южных славян связь метеорологических феноменов с действиями душ неправедно умерших (как и с иной нечистой силой, за исключением характерных балканских персонажей типа «самовила») имеет множество параллелей во многих других славянских ареалах.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелова 1948 — Р. Ангелова. Село Радунл. Самоковско // Известия на Семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948, кн. VIII–IX.
- Афанасьев 1994 — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 1–3.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- Вражиновски 1995 — Т. Вражиновски. Народна демонологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1995.
- Георгиева 1983 — И. Георгиева. Българска народна митология. София, 1983.
- Грбић 1909 — С. Грбић. Српски народни обичаји из среза Болевачког // СЕЗБ, 1909, кн. 14.
- Дурлић 1995 — Паун Ес Дурлић. Култ мртвих као основа за одређење религије влаха // Етно-културолошки зборник. Сврлиг, 1995, III.
- Дучић 1931 — Ст. Дучић. Живот и обичаји племена Кучи // СЕЗБ, 1931, кн. 48.
- Борђевић 1958 — Тих. Р. Борђевић. Природа у веровању и предању нашега народа // СЕЗБ, 1958, 71, кн. 1.
- ЖС 1899 — Живая старина, 1899, № 1.
- Забьлин 1990 — Н. Забылин. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1990.
- Зечевић 1981 — С. Зечевић. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Зечевић 1993 — С. Зечевић. Веровања из традиције становништва приобалних насеља Донег Дунава // ГЕМБ, 1993, кн. 57.

- Јанковић 1951 — Н. Јанковић. Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба // СЕЗБ, 1951, кн. 63.
- Капанци — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Караџић 1852 — В. Ст. Караџић. Српски рјечник. Београд, 1852.
- Кепов 1936 — И. Кепов. Народописни, животописни и езикови материали от с. Бошошево, Дупнишко // СБНУ, 1936, кн. 42.
- Ковачев 1914 — Й. Ковачев. Народна астрономија и метеорологија // СБНУ, 1914, кн. 30.
- Колев 1980 — Н. Колев. Народни представи и вярвания за вихрушката // Въпроси на етнографията и фолклористика. София, 1980.
- Кулишић 1970 — Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Милосављевић 1913 — С. Милосављевић. Српски народни обичаји из среза Хомолског // СЕЗБ, 1913, кн. 19.
- Мишовић 1952 — Љ. Мишовић. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗБ, 1952, кн. 65.
- Михајловић 1966 — В. Михајловић. Српскохрватски називи ветрова. Нови Сад, 1966.
- Маринов 1984 — Д. Маринов. Избрани произведения. София, 1984, т. II.
- Павловић 1959 — Ј. Павловић. Малешево и Малешевци. Београд, 1959.
- Пантелић 1974 — Н. Пантелић. Етнолошка граѓа из Будака // ГЕМБ, 1974, кн. 37.
- Плотникова 1996 — А. А. Плотникова. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
- Плотникова 1998 — А. А. Плотникова. Фрагмент балканославянской народной демонологии: Борьба воздушных демонов // Слово и культура. М., 1998, т. 2, с. 158–169.
- Плотникова 1999а — А. А. Плотникова. Роль македонских материалов в этнолингвистическом изучении балканославянского ареала // Македония. Проблемы истории и культуры. М., 1999, с. 327–344.
- Плотникова 1999б — А. А. Плотникова. Система демонических персонажей в быличках восточной Сербии // Етно-културолошки зборник. Сврлиг, 1999, V, с. 37–42.
- Подвысоцкий 1885 — А. О. Подвысоцкий. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Станојевић 1931 — М. Станојевић. Зборник прилога за проучавање Тимочке Крајине. Београд, 1931, III.
- Стойков 1968 — Ст. Стойков. Лексиката на банатския говор // Трудове на българска диалектология. София, 1968, IV.
- Тановић 1927 — Ст. Тановић. Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази // СЕЗБ, 1927, кн. 40.
- Толстые 1978 — Н. И. и С. М. Толстые. Заметки по славянскому язычеству 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.
- Толстые 1981 — Н. И. и С. М. Толстые. Заметки по славянскому язычеству. 5. Зави́та от града в Драгачево и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981, с. 44–120.
- Тројановић 1983 — С. Тројановић. Главни српски жртвени обичаји. Београд, 1983.

- Филиповић 1939 — *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ, 1939, књ. 54.
- Филиповић 1967 — *М. Филиповић*. Различита етнoлошка грађа // СЕЗБ, 1967, књ. 80.
- Чажкановић 1994 — *В. Чајкановић*. Стара српска религија и митологија. Београд, 1994. (Сабрана дела из српске религије и митологије, т. 5.).
- Чубинский 1872 — *П. П. Чубинский*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Верования и суеверия. СПб., 1872, т. 1.
- Filipović 1969 — *М. Filipović*. Prilozi etnološkom poznavanju severvistične Bosne. Sarajevo, 1969.
- Kolberg 1967 — *О. Kolberg*. Działa wszystkie. Wrocław; Poznań, 1967. Т. 48. Tarnowskie-Rzeszowskie.
- Matičeto 1965 — *М. Matičeto*. Pitanje vetra pri Slovencih // Народно стваралаштво. Folklor 1965, год. IV, св. 15-16.
- Radešček 1984 — *Р. Radešček*. Slovenske ljudske vraže. Ljubljana, 1984.
- Vukanović 1986 — *Т. Vukanović*. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986, т. 2.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СЛАВЯН О ПРОИСХОЖДЕНИИ РАСТЕНИЙ

В. В. Усачева

В народной мифологии прочно держится своеобразная вера в метампсихоз: по смерти сказочного героя душа его вселяется в дерево, душа убитой сестрами девушки — в тростник, обладающий чудесным свойством петь о насильственной смерти девушки.

В. Н. Перетц

В статье на разном по своей мифологической ценности материале сделана попытка выявить основные мотивы происхождения растений, отраженные в языке, верованиях и фольклоре славянских народов. В работе использованы разножанровые тексты. Особое внимание уделяется тем сюжетам, в которых обнаруживается связь растений с душой или с останками умершего человека или божества. Следует отметить, что порой трудно отделить чисто этиологические мотивы (объясняющие происхождение отдельных видов) от мотивов превращения человека в то или иное (уже существующее как вид) растение. Собственно происхождение растений раскрывается прежде всего в этиологических легендах, часто связанных с сюжетами из Библии и апокрифов; названия растений также нередко соотносятся с библейскими сюжетами. Другой круг рассматриваемых проблем связан с метаморфозами, т. е. с чудесными превращениями в растения человека или других персонажей. Эти два аспекта близки и связаны между собой.

Содержащиеся в поверьях, преданиях, быличках, легендах, песнях, балладах мотивы происхождения растений могут быть сгруппированы следующим образом: 1. Мотивы, раскрывающие источник происхождения растения. 1.1. Растения появляются из останков тела человека (Христа, дьявола; Иуды, Ирода, грешника и т. п.), из пепла убитых и сожженных людей; из волос, зубов, изо рта, костей; из субстанций человека (крови, слез, пота, слюны, плевка). 1.2. Растение прорастает из души умершего человека. 1.3. Растение появляется на месте гибели, на могиле, на месте преступления, убийства. 1.4. Растение появляется из предметов (из рукавички Богородицы, ключей св. Петра, остатков, крошек обрядовой еды и т. п.). 2. Мотивы, раскрывающие способы происхождения растений. 2.1. Человек превращается в растение в наказание за нарушение запрета.

за ложь, злобу, зависть, за совершенный грех (инцест, убийство, самоубийство), по злой воле мифологического персонажа. 2.2. Человек превращается в растение в результате проклятия (дочь стала яблоней в результате проклятия матери; мать прокляла сына, желавшего против ее воли жениться на вдове, и т. п.). 2.3. Растение творится (создается) Богом или дьяволом. 3. Мотивы, раскрывающие происхождение отдельных особенностей, признаков, свойств растений (дрожание листьев осины или тополя, бесплодие вербы, белизна ствола березы, пятна на листьях зверобоя, красный цвет ягод бузины и т. п.).

1. Источник происхождения растения.

1.1. Растения появляются из мертвого тела. В архаических мифологиях встречаются рассказы о создании животных и растений из тела убитого «предка» [Байбурин 1981, с. 60]. В славянском фольклоре этот мотив связан с происхождением базилика, барвинка (ср. его названия: рус. дон. *гроб-трава*, укр. *могильница*), которые вырастают на могиле или из останков мертвого тела юноши.

В сербских песнях **базилик** появляется на месте гибели царя Уроша в горах среди зимы [Чайкановић 1985, с. 49]. Базилик сажают на кладбищах, его используют в качестве кропила (Болгария, Сербия), в дни поминовения усопших бросают в воду — для умерших [Панагюриште — Вакарелски 1961, с. 85]. Согласно сербским легендам, базилик появился из пупка Христа [Ђорђевић 1938, с. 254], поэтому его называют *света билька*; архангел с помощью стебля базилика извлекает душу из тела человека в момент его смерти. Одна из легенд о происхождении этого необыкновенного растения, записанная в Купянске (Харьковская губ.), связывает его с именем Василия Блаженного: когда он умер, его тело нашли в траве с сильным приятным запахом и назвали ее травой Василия, васильками [Булашев 1909, с. 296]. Еще одно почитаемое южными славянами дерево — **маслина** — связано с именем Спасителя: она произошла из тела девушки, погребенной вместе с ризой Христа [Никифоров 1922, с. 41].

О происхождении **рябины береки** (*Sorbus torminalis* L.) говорится в одной из сербских народных песен: это дерево появилось там, где упала девушка-пастушка, которую олень перебросил через реку [Софрић 1912, с. 49], в память об этом в некоторых местах Сербии это дерево не разрешают рубить, а на юге, в Штавичском округе существует запрет делать из него гроб [Чайкановић 1985, с. 52]. В болгарских говорах берека называется *дьявольско дърво*, *дьявол* [Ахтаров 1939, с. 378–379].

В восточном Полесье существует предание, что **березы** — это дочери первого человека (Адама), которые своими косами вросли в землю, а косы березы — это их слезы [Moszyński 1928, s. 162, № 259]. В болгарской ле-

генде «Вградена невеста» (Замурованная невеста) **роза и рута**, цветы, которыми была украшена молодая, появляются из стены в том месте, где невеста была замурована [БНТ 4, с. 187].

Специфическое возбуждающее действие табака привело народ к мысли о его сверхъестественном происхождении, а признание греховным удовольствие, которое он доставляет, породило представление о нечистоте первоначального источника табака. В рассказах и легендах существует множество версий его происхождения: **табак** (*Nicotiana tabacum* L.) вырос из головы еврейской блудницы [Вятская губ. — Максимов 1989, с. 10], тела блудницы, которая отсекла голову Иоанну Предтече [Булашев 1909, с. 311]; чертово зелье появилось на том месте, где земля, по велению Бога, раступилась и пожрала великую блудницу вместе с сатаной, бывшим в ее чреве [Перетц 1902, с. 95]; из тела безумной чернички, убитой громом (Пензенская губ.) [Максимов 1989, с. 10]. По украинским легендам, из тела **Иуды** вырастают нечистые растения — **хрен, лук и чеснок**, а также три вида табака — из разных частей его тела [Гудзий 1915, с. 21]. Люди злые, как то: знахари, чародеи, утопленники, удавленники и богачи, после смерти остаются в земле до тех пор, пока внутренности их не сгниют. Потом дьявол входит в их трупы и они начинают ходить по домам [Булгаковский 1890, с. 191]. В Сербии говорят о табаке, что он вырос из внутренностей *проклятого Ария*, когда они выпали, и поэтому курить табак грех [Булашев 1909, с. 305]. В карпатском варианте легенды табак появился на том месте, где упал *Юда Скарупицкий* с дерева, на котором повесился, т. е. на разложившемся трупе Иуды [Гнатюк 1902, с. 238].

Появление табака связывают с борьбой Бога и дьявола. Когда Бог сбросил чертей с неба, один из них зацепился за ветку суховерхого дуба, росшего близ Нежина. Висел он там, пока из него не посыпалась пыль. На земле из нее появилась табачная рассада [Черниговский пов. — Булашев 1909, с. 305]. Ср. сербскую сказку о св. Савве, который своим посохом перекрестил и благословил табак, с того времени дьявол убегает от табачного дыма, как только его почует [Чайкановић 1985, с. 94].

Мотив появления растений из мифологического персонажа встречается редко. В болгарской песне от убитой самодивы «дек падна тънка снага, там израшло листно дърво» [там, где упало тонкое тело, там выросло листовое дерево] [Илиев 1919, с. 95]. Одна из сербских легенд рассказывает о том, что **ежевика** (*Rubus fruticosus* L.) явилась на свет из пальца дьявола, отрубленного им и брошенного на землю, отсюда ее диалектное название *ђаволе грожђе* [Чайкановић 1985, с. 152].

В украинских купальских и колядных песнях из пепла трех девиц, убитых злой мачехой, вырастают три растения: вечнозеленый барвинок, пахучий базилик и зеленая мята. Все они имеют мифологическое значение в поэзии украинцев.

В украинско-карпатской колядке *бижь-дерево* 'чернобыльник, полынь *Artemisia abrotanum* L.' (вместо базилика=*василька* в других версиях) вместе с мятой и барвинком выросло из пепла трех девиц (сироток), убитых мачехой за то, что не устерегли золотой ряски на конопле:

Ише ге! ге! ге! дрибни пташкове!
Не обдзюбайте золоту рясу:
Эй бо мы маме люту мачиху;
Она нас спалить на дрибный попелець,
Та з нас ся вродить трояке зилья:
Перше зилейко – биждеревочок;
Друге зилейко – крутая мята;
Третье зилейко – зеленый барвинок;
Биждеревочок – девкам до кисочок;
Крутая мята – хлопцям на шапята;
Зеленый барвинок – девчатам на венек

[Костомаров 1843, с. 37].

Комментируя песни и колядки, в которых упоминается барвинок, анализируя его использование и в свадебном, и в похоронном обрядах, Костомаров приходит к выводу, что барвинок – «символ перехода от одного состояния жизни к другому, может быть поэтому его сажают на могилах, понимая под смертью переход от земного бытия к небесному» [Костомаров 1843, с. 34].

В южномалопольской балладе «Молодая мать убивает внебрачного ребенка» убитый просит: «Naróbcie ze mnie popiołu / i rozsiejcie mie po połu / Wyrośnie ze mnie *wierbinka*, / będzie mie płakać maminka / Wyrosną ze mnie *goździki*, / będą mie płakać siostrzycki. / Wyrośnie ze mnie *fioletek*, / będzie mnie płakał Jasinek. / Wyrośnie ze mnie *róża kwiat*, / będzie mnie płakać cały świat» [Сделайте из меня пепел и рассыйте меня по полю. Вырастет из меня вербочка, будет по мне плакать матушка. Вырастут из меня гвоздики, будут по мне плакать сестрички. Вырастет из меня фиалка, будет по мне плакать Ясек. Вырастет из меня роза, будет по мне плакать весь свет] [Живецкое воев. – Ziłynskij 1987, s. 195–196]. Таким образом, из пепла сожженного младенца вырастают **верба, гвоздики, фиалка и роза**. В словацком варианте этой же песни из с. Батизовце в р-не Попрада, в отличие от польского, упоминается только **роза**: «Urobce zo mna popoła, popoła / a zesejce do pola, do pola. / Virasce zo mna z ruži kvet, z ruži kvet, / zaplače mili, celi svet, celi svet» [Сделайте из меня пепел и рассыйте по полю. Вырастет из меня роза, заплачет весь свет] [ibid., s. 194].

В некоторых болгарских песнях душистый базилик прорастает не из пепла сожженных людей, а из пепла растений, выросших на могиле влюб-

ленных, – розы и винограда, – которые злая мачеха вырывает и сжигает, а пепел рассеивает по саду [Sobotka 1879, s. 240]. Здесь мотив появления растения из пепла осложняется другим распространенным мотивом – о появлении растений на могилах возлюбленных, отравленных мачехой (см. об этом мотиве ниже).

Одна из украинских легенд рассказывает о появлении на земле табака из пепла сожженного черта. На том месте, где его сожгли, обнаружили семена, из которых выросла неизвестная трава, оказавшаяся табаком [Булашев 1909, с. 309].

В одном из народных сказаний повествуется о траве-медянице, которая зародилась от гниения зловредных гадов: «...растет слепую, зрение получает в Иванов день, и когда увидит человека <...>, бросается на него стрелой и пробивает насквозь» [Афанасьев 1994, 2, с. 527].

Чехи считают, что *posed* 'переступень' белый *Vriopia alba* L.', ядовитое растение с длинными (до трех-четырёх метров) ползучими или выющими стеблями, с черными ягодами, вырос из зубов ведьмы (колдуньи), которые разбросал сын дьявола (чеш. – [Košťál 1899, с. 355]). Украинцы наделяют корень переступня чародейскими свойствами¹.

Растение может вырасти из костей. Украинское предание о происхождении **ломоноса** синего, клематиса (*Clematis integrifolia* L.) и его название *забій-круча* связаны с мотивом появления этого растения из казачьих косточек, оказавшихся на чужбине после битвы с татарами [Мандельштам 1882, с. 330; Булашев 1909, с. 297]. Украинская легенда, записанная в Купянске, говорит о том, что в гробу св. Василия Великого вместе с его мощами было найдено пахучее растение со скромными цветочками, и назвали его *васильками* – в честь святителя, который очень любил цветы и всегда украшал ими свою келью [Булашев 1909, с. 295].

По польской легенде, растение **резуха** (*Arabis arenosa*) появилось из волос Иисуса, которые Богородица обрезала, а ветер разнес их далеко, и там, где они упали, выросло растение *włoski pana Jezusa* (Гай, Радзишув Краковского воев. – [Udziela 1931, s. 40]); иногда это растение называют *panieńczyne włosy*, потому что по отцветании околоплодники резухи закручиваются, как волосы у девушки (паненки) [Ibid.]. Этот мотив может быть отнесен и к названию растения, похожего на папоротник, в числе двенадцати трав, освящаемых в день Успения Богородицы (15.VIII), – *włoski Najświętszej Panienci (Marii)*, название, отмеченное М. Федеровским в р-не Олькуша (бывшая Келецкая губ.) [Federowski 1888, s. 170]. В других ме-

¹ У галицких русинов, поляков и чехов существует представление, что из корня этого растения можно получить демона-обогатителя, мифологический персонаж, помогающий хозяйке отбирать молоко у чужих коров [Lud 1905, t. 11, s. 378]; хозяину он приносит зерно с чужих полей, но после смерти забирает его душу [Máchal 1891, s. 98].

стах Польши известно и наименование какого-то растения *włoski Matki Boskiej*. По русской легенде, из косы убитой девушки, «панской сестры», выросла сосна, которую никто не мог срубить (Олонец — [Власова 1995, с. 277]). В Грузии полагают, что трава *вилаина коса* (*косица*), *самовила* (**повилика** *Cuscuta*) желтого цвета — это волосы вилы; вилы любят на той траве танцевать [Ђорђевић 1958, с. 331]. Ср. подобные названия в других славянских языках, отражающие посессивные отношения с вилой и Богородицей: болг. *вилаина коса* 'повилика', *госпожина коса* *Adiantum capillus vene-riis* L. [Ахтаров 1939, с. 343, 358], укр. *богородична коса* 'вид клематиса' [Маковиеcki 1936, s. 103], *коса Матери Божој* (Подольская губ. — [Ефименко 1874, с. 15]).

В «Новом небе» И. Гаятовского рассказывается о том, что **лилия** — цветок Богородицы — выросла из рта человека, который при жизни постоянно произносил слова: «Радуйся, Мария!». Эти слова появились и на лепестках лилии [Сумцов 1888, с. 159]². В одной хорватской песне, записанной в турецкой Хорватии, «*Zemlja izbacila kosti svekri klevetnici*» [Земля выбросила кости свекрови-клеветницы] из рта злой матери, оговорившей невестку, вырастает ядовитая трава **чемерица**: «*kroz usta [niće] gorka čemerika*» [HNP 1909, № 100].

В южнорусских и украинских преданиях **базилик** (*Ocimum basilicum* L.) вырос из крови, пролитой Христом, поэтому его считают святым и кладут в храмах под крест и используют в качестве кропила в обрядах. В народной традиции происхождение базилика объясняет сербская песня «Бог ником дужан не остаје» [Бог никому не остается должен]: где кровь сестры, погубленной братом по наговору жены, пролилась, там выросли пахучие цветы — *босиља* и *смиља* [Чајкановић 1985, с. 49].

В польских легендах появление **руты** (*Ruta graveolens* L.) связывается с моментом мучений Христа, с кровью Спасителя, которая пролилась из виска Его, тернием израненного, из ран Его избитого тела, и впитывалась в землю. Кровью был обозначен крестный путь Христа на Голгофу. И где падала капля той крови, там выросло растение с мелкими круглыми листочками. Люди любят ее и помнят, что она выросла из мученической крови Сына Божьего [Dunowska 1928, s. 211]. Возможно, с этим поверьем связан обычай, существующий в Польше около Пиньчова: на Рождество хозяйки пекут просвирки (*оплатки*) с руты, которые дают скоту, громко произнося: «*Chrystus się narodził*» [Biegeleisen 1929, s. 164]. А в Сербии рута называется *божје дрвце* [Ђорђевић 1938, с. 350], ей приписывается охранительная сила, поэтому руту в качестве апотропея прикрепляют к одежде, так как ее запах отгоняет вештиц, спасает от порчи и слеза.

² Ср. дремнеримскую легенду о гвоздике *Dianthus*, выросшей из вырванных Дианой глаз пастушка.

Вместе с тем у восточных славян рута вместе с шалфеем и терличем была необходима ведьме для совершения колдовства [Афанасьев 1996, с. 64]³. В Полесье считали, что рута, вплетенная женой в косы, спасала от ходячего мужа-покойника.

В южнославянских поверьях **звербой** (*Hypericum perforatum* L.) вырос рядом с крестом Христа и целебную силу получил от крови Христа [Мандельштам 1882, с. 16].

По преданию кубанских казаков, **шиповник** (*Rosa canina* L.) вырос там, где упали капли крови девушки, которая заколола себя кинжалом, не желая принадлежать атаману, разлучившему ее с любимым. Весной куст тот цветет красивыми цветами, а осенью на нем появляются ягоды цвета крови; он наделен способностью узнавать злых людей — при их приближении куст выставляет свои шипы-колючки и не дает сорвать ни цветов, ни плодов. Ср. русскую загадку о шиповнике: «Цветы ханские, когти дьявольские». Если же мимо идет добрый человек, из куста доносится шелест-шёпот: «Сорви, не бойся, шипы только для злых людей». В народной традиции славян шиповнику, как и другим колючим растениям, приписывается способность отгонять злых духов. Вместе с тем, он замечен в дружбе со злой силой: в нем обитают вилы и самодивы, ср. его болгарское и македонское название *самодивски трендафил*. В словацкой балладе из крови парня, растерзанного братьями девушки за то, что силой «снял венки» с их сестры, расцветает **белая роза** (*V širom poli* 1982, № 109).

Происхождение **пиона** (*Paeonia femina*) в южнославянских легендах и сказках связано с кровью, пролитой на поле брани: по сербским преданиям, белые пионы превратились в красные от крови героев Косовской битвы. В Кюстендильском округе около церкви Спаса много пионов, которые выросли здесь из крови сербов и болгар, бившихся у Велбуждского перевала [Софрий 1912, с. 15]. В р-не Топлица считали, что пион возник из крови, пролитой в великой битве людьми разной веры: черный получил свою окраску от цыганской крови, синий — от крови турецкой, а красный — от сербской. По народной этимологии, название этого цветка *божур* связано со словом *Бог* [Чајкановић 1985, с. 36, 37]. **Сирень** (*Syringa vulgaris* L.), по болгарскому преданию, возникла из крови, поэтому ее часто можно встретить на развалинах крепостей и замков, где происходили битвы и проливалась кровь [Ахтаров 1939, с. 289].

По русским поверьям, **плакун-трава** (под этим названием подразумеваются разные растения: медуница, иван-чай, иванов цвет и др.) зарождает

³ Ср. замечание П. И. Костомарова: «В украинских народных песнях рута является символом девственности и одиночества, а также атрибутом разлуки. Эта символизация руты вероятно имеет основание в древних верованиях, общих всем славянам» [Костомаров 1843, с. 31-32].

ется «на обидящем месте», т. е. на крови, на месте преступления. Эта трава заставляет плакать нечистую силу. Связь ее с нечистой силой проявляется в том, что она помогает отыскать заклятый клад, который стерегут черти. Это делается с помощью немого петуха с плакуном на шее: как только птица приблизится к кладу, она начинает кричать [Афанасьев 1994, 2, с. 413]. Крест из плакуна изгоняет из бесноватого поселившегося в нем беса. В заговорах плакун-трава упоминается как чародейское средство, позволяющее повелевать духами.

В словацкой рукописи, датированной 1823 годом, есть легенда, в которой рассказывается о происхождении растения **скумпия** (*Cotinus coggygria* Scop., рус. диал. *желтишник*), привлекающего внимание своей необыкновенной декоративностью: отцветший куст покрывается длинными густо-волосистыми нитями ярко оранжево-красного цвета, и склоны гор становятся красными. Это растение называют *krvavé drevo* или *dievčenské (červené) drevo* (научный термин *škumpa*). Легенда повествует о том, как близ Угровца (западная Словакия) разбойники напали на свадебный поезд и сбросили тело убитого жениха вниз, в долину, а там, где по склонам горы капала его кровь, выросли эти красные кусты [Horvath 1973, s. 111]⁴. В хорватской песне «Prokleta Ali-begovica» (сюжет «Bog nikom dužan ne ostaje») оговоренная невесткой сестра пала от руки брата: там, где упала капля ее крови, расцвела «*gumena ružica*» — **роза** [HNP 1909, № 46].

В сербской народной песне поется, что **колочие кустарники** (*триье*) и **крапива** (*коприва*) появились там, где пролилась кровь жены-завистницы, погубившей сестру своего мужа [Софрий 1912, с. 42].

По польской легенде (р-н Олькуша), **горох** появился из слез Богородицы, которые она лила, оплакивая своего Сына, поэтому горох у славян считается оберегом и охраняет человека от всякой напасти [Cisek 1889, s. 74]; по другой версии она плакала, и ее слезы превращались в горох, когда Бог наказал людей за грехи голодом. В Волынской губ. его называют *слезы Адама*: Адам после изгнания из рая пахал землю и плакал, и там, где падали его слезы, вырос горох [Никифоров 1922, с. 46]. Из-за подобия горошин слезам человека в народе утвердилась стойкая символическая ассоциация их с грядущей бедой, несчастьем. В украинской легенде, записанной в Купянском уезде, рассказано о том, как первые люди получили

⁴ Ср. древнегреческую легенду о возникновении гиацинта из крови Гиакинфа. Аполлон, горюя о своем любимце, превратил капли его крови в цветы, на лепестках которого, как считают греки, можно прочитать слова: «Горе, горе!» В честь Гиацинта в июле совершаются празднества гиацинтини. Из крови Диониса (древнегреческ.) выросли гранаты, так же как анемоны — из крови Адониса (финикийск.) и фиалки — из крови Аттиса (малоазийск.). Ср. другой мотив о появлении из каждой капли Христа христианских церквей, который встречается в христианизированных славянских текстах, например, в украинских колядках [Воропан 1991, 1, с. 113].

хлеб и одежду: из слез, смешанных с землей, взятой у райского порога и посеянных Адамом, выросла **пшеница**, там же, где сеяла Ева, выросла **конопля** [П. И. 1892, с. 93]. Слезы Богородицы, пролитые Ею во время крестных мук Христа, падали на землю, и там выросла травка **клевер** (*Trifolium arvense*), называемая *Izy Matki Boskiej* (Радзишов Краковского воев. [Udziela 1931, s. 68]). Аналогичные сюжетные коллизии в чешской легенде: появление растения *slzičky Panny Marie* «**дикая гвоздика**» (*Dianthus sylvestris* L.) связывается с моментом, когда Дева Мария провожала Сына на распятие. По народным представлениям, эта трава до сих пор носит на себе следы тех божественных слез. Гвоздика наделяется целебными свойствами: она излечивает болезни глаз: весной, увидев ее в первый раз, надо сорвать, потереть глаза, после чего травку, поцеловав, бросить через голову [Zibrt 1896, s. 569]. Срывая ее, дети приговаривают: «Panny Marie slzičky, at' miñe nebolej očičku» [Афанасьев 1994, 2, с. 415]. Ср. рус. диал. название этого растения *Божьи слезки*, *Богавы слезки* и бел. туров. *Божые слезы* «кукушкины слезки».

В русских преданиях, духовных стихах упоминается сказочная **плакун-трава**, появившаяся из слез Богородицы перед распятием Христа [Коринфский 1901, с. 618]. И в Голубиной книге происхождение плакуна отнесено ко времени крестной смерти Спасителя. По мнению А. Н. Афанасьева, основа предания принадлежит дохристианской эпохе:

*Плакун-трава всем травам мати:
Когда жидовья Христа рósняли,
Святую кровь его пролили,
Мать пречистая Богородица
По Иисусу Христу сильно плакала,
По своему сыну по возлюбленном,
Ронила слезы пречистыми
На матушку на сырую землю;
От тех от слез от пречистых
Зарождалася плакун — трава*

[Афанасьев 1994, 2, с. 414].

Н. Познанский же считает, что «предание родилось от названия травы, а не наоборот» [Познанский 1917, с. 320]. Плакун прогоняет злых духов, вместе с тем, по народным представлениям, его появление в чем-либо огороде предвещает несчастье [Костомаров 1843, с. 39].

Мотив появления **маргаритки** (*Bellis perennis* L.)⁵ в украинской легенде «Материнские слезы» совпадает с западнославянскими мотивами о появ-

⁵ В Средневековье маргаритка была посвящена Богородице.

лени растений из слез Богородицы, оплакивавшей своего Сына. Здесь они вырастают из слез, пролитых матерью по убитым сыновьям во время татаро-монгольского нашествия [Сокіл 1995, с. 49].

В сербской песне **базилик** появился из слез погубленной девушки. Аналогично в песнях северо-восточной Болгарии *ран босилек* вырос из слез девушки: «Дето сълдаза капне, земята се пука, ран босилек никне» [Где слеза капнет, земля трескается, ран базилик появляется] [СИБ 2, с. 502]. В болгарской легенде «Невестин камък» («Невестин камень») рассказана история появления цветка *момина (моминска) сълза* [слеза девушки] '*ландыш* *Convallaria majalis* L.'. Девушки оплакивали умершую от мучений беременную женщину, скрывавшуюся в горах от турок. И хотя слезы их были кровавые, цветы этого растения получились белыми и очень душистыми, и все, кто проходит мимо, собирают их и вспоминают ту красивую женщину (Триград — [БНГ 11, с. 212]).

На Витебщине сохранилось предание о том, как появилась на свете **рябина**: когда Бог изгнал Еву из рая, она заплакала кровавыми слезами, из них и выросла рябина [Никифоровский 1897, с. 129, № 946].

В одной из украинских легенд о происхождении **табака** своеобразно переработан библейский сюжет об осквернении старшим сыном царя Давида Амноном своей родной сестры Тамары и о кровной мести за сестру Авессалома [«Вторая книга царей», раздел 13]. За изнасилование служанки сын Давида был приговорен к смерти. Из слез служанки, оплакивавшей смерть царевича, на его могиле выросло растение, названное *тютюю*, потому что служанка, прогоняя свою собачку, чтобы та не топтала эту траву, говорила ей: «*тю-тю-тю*» [Булашев 1909, с. 311–312].

На Витебщине существует поверье о происхождении **крушины**, называемой *волчьи ягоды*, из слез дьявола, низвергнутого с неба. Черно-красный цвет ягод и сок их до сих пор якобы хранят вид чертовых слез, хотя вкус их изменился, так как крещеные люди прикасаются к дереву. Но если их коснется какая-нибудь нечистая сила, инородцы (евреи, татары), ягоды приобретают вкус и вредные свойства «*чарцѣных*» слез. Дьявольская природа этого дерева нашла отражение в представлении о том, что жизнь суконых изделий, окрашенных в желтый цвет отваром коры крушины, будет короткой: их украдут, потеряют или они сгорят при пожаре. **Яйцо**, окрашенное этим отваром, при освящении на Пасху с громким треском разорвется, как только на него падет капля освященной воды (Ловожь Витебской губ. — [Никифоровский 1897, с. 129, № 950, 949]).

На Украине шаровидные наросты на листьях дуба называют *зозулинѣ слези*. С этим наименованием связана легенда о проклятии дочки по имени Зозуля матерью за то, что она не работала, а залезла на дуб и заигрывала с хлопцами, говоря: «Ку-ку! Ку-ку!» Мать рассердилась и сказала: «А кувала б ти доки світу й сонця». Зозуля услышала проклятье матери

заплакала, а слезы капали на дубовые листья и застыли навеки [Воропай 1991, 2, с. 116]. В белорусском предании находим сходное объяснение названия травы *кукушечьи слёзы*. Появилась она из слез девушки-невесты, обращенной чародеем в кукушку, которая обречена летать за своим суженым, и там, где она пролетает, роняя слезы, проросла та трава, название которой напоминает о случившемся [Афанасьев 1994, 3, с. 551].

Из пота Богородицы, капавшего на землю с нее, когда она бежала по горным кручам и скалам с новорожденным Христом, появился *здравец 'герань'* (*Geranium macrorrhizum*) [Чайкановић 1985, с. 100]⁶.

Из слюны дьявола зародился картофель, в то время, когда нечистый плюнул с досады, что ему не удалось соблазнить Христа. Поэтому картофель считается нечистым растением (ср. его русские диалектные названия: *погань, чертово яблоко*), долгое время почитали за грех употреблять его в пищу. Связь картофеля с нечистой силой отразилась в ряде поверий: принесенный в избу, он подымает в ней неистовую пляску [Афанасьев 1994, 2, с. 507]⁷.

1.2. Душа принимает облик растения, из души человека прорастает растение. У славян, как и у других индоевропейских народов, сохранились следы древних представлений о том, что душа совершала круг, проходя разные формы животного царства, она могла переселиться в другого человека или животное, насекомое, птицу⁸. Но она могла также переходить и в растения: в **тополь, явор** и др. [Афанасьев 1996, с. 82]. Души умерших, по сербским поверьям, уходят в растительное царство, которое так же безмолвно, как и умерший человек, но это царство живет, растет, поэтому и душа человека, перешедшая в него, не умирает. Отсюда возникли представления, что души добрых людей переходят в добрые растения, а души злых — в злые растения, так же как души праведников или почитаемых предков символизируются в образе «чистых» птиц (голубь, ласточка, аист, жаворонок и др.), а «нечистые» птицы — сова, филин, ворон — выступают в роли душ заложных покойников, грешников, колдунов [Гура 1997, с. 533]. Верованием в то, что душа умершего вечно связана с

⁶ Возможно, здесь влияние легенд о сотворении человека: Бог ходил по белу свету и когда достиг земли, от усталости выступил на нем пот, и упала капля божественного пота на землю, оживотворилась и образовала из себя первого человека [Афанасьев 1994, 2, с. 476].

⁷ О происхождении картофеля см. нашу статью «Картофель» в: Славянские древности. т. 2, с. 473–475, а также: В. В. Усачева. Из истории культурных растений: картофель (*Solanum tuberosum* L.) // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999, с. 539–550.

⁸ Подробнее о представлениях славян о душе, о переселении душ см. статьи Л. Н. Виноградовой «Материальные и бестелесные формы существования души» // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999, с. 141–158 и С. М. Толстой «Душа» // СД 2, с. 162–167.

могилы или предметами, находящимися рядом, можно объяснить обычай сажать на кладбищах деревья. Дерево на могиле имело то же предназначение, что и надгробный камень, — это новое вечное место обитания (пребывания) души покойника. Если дерево принималось, росло, считали, что покойник был безгрешен [Зечевић 1982, с. 12, 70]. Возможно, здесь отразилось и представление о дереве как двойнике человека. Так, в поверьях южных славян яблоня выступает как посредник между двумя мирами, как связующее звено в перевоплощении души и приобщении ее к миру предков. В восточносербском и болгарском похоронном обряде маленькую яблоню несли перед гробом, сажали на могиле (вместо креста), чтобы умершие могли через нее общаться с живыми. Полагали, что деревце находилось с покойником в пути до самого его перехода на тот свет. Когда яблоня засыхала, это значило, что душа достигла рая и дерево должно расстаться с ней [БМ]. В то же время, сажая на могиле растение, которое любил умерший, думали, что доставляют ему удовольствие и радость, за что ожидали получить помощь от предка [Софрић 1912, с. 25].

Растительный образ души присутствует в фольклорных мотивах «прорастания» душ в виде деревьев и цветов (ср. в белорусских похоронных причитаниях *зяленьмі кусточкамі* называли умерших братьев, а *белымі берэзамі* — умерших сестер), в поверьях о происхождении растений, о «нахождении» детей на грядках (в капусте, картофеле, огурцах, горохе), в поле (в жите, в гречихе, овсе), в траве, в лесу, стряхивают с груши, вербы и т. п. [Виноградова 1995, с. 178–182], о дереве как обиталище душ (душа умершего мученика, грешника томится в дереве, скрипом выдавая свое присутствие в нем, если уснуть под таким деревом, то во сне можно увидеть покойника, и он расскажет о том, сколько времени томится и за какие грехи) [Никифоровский 1897, с. 131, № 966]. В восточной Польше существуют поверья о деревьях, в которых обитают души, принимающие по ночам человеческий облик, например, *niewiasta w bieli* (женщина в белом) показывалась около кладбища, а утром уходила в березу [Pelka 1987, s. 217]. На Витебщине известно поверье, что на месте, где когда-то была загублена невинная душа, вырастает береза, растущая «у пиравивку» с ольхой и осиной [Никифоровский 1897, с. 131, № 966].

Мотив «прорастания души» нашел отражение в русском рассказе «Откуда гречиха». Девушка, плененная при набеге литовцев или татар, молилась о том, чтобы вернуться на родину, если не живой, то хоть косточкам ее лежать рядом с родителями. Ее молитва была услышана. Когда она умерла, на ее могиле выросла душа ее в виде **гречихи** и зацвела чистым, белым цветом, как душа той девушки — чистая и белая. Так гречиха появилась на свете (Уколово Курской обл. — [НП, с. 57]).

В упоминавшейся уже украинской легенде о происхождении клематиса из костей казаков, потерпевших поражение в битве с татарами, говорит-

ся о том, что, превратившись в цветы, казаки попросили Бога посеять их души на родине, на Украине. «По під лісами / По під скирдами. / Щоб дівчати рвали, / В вінки заплітали, / В коси затикали, / Щоб всі люди знали / Яку козаки ганьбу мали». На чужбине они ощущали холод (=растения? или их души, превратившиеся в растения?), и тогда св. Афанасий сжалился над ними (дело было зимой) и дал им кожухи, которые обратились в похжие на кусочки шкурки околплодники, характерные для цветов этого растения [Мандельштам 1882, с. 330, Булашев 1909, с. 297].

Растение *materi douška* (ср. названия **майорана** и **фиалки**: рус. диал. *маткина душка*, укр. *материнка*, пол. *macierzanka* *Origanum majorana* L., *Viola odorata* L.), по чешскому поверью, — превращенная в растение душа умершей матери, которая, горюя о своих осиротевших детях, вышла из могилы и распустилась цветком [Афанасьев 1994, 2, с. 506].

Убитые, в том числе и погубленные матерями младенцы, продолжают «жить» после смерти (нередко у места своей гибели). Их душа может перейти в растение. Согласно галицким поверьям, **переступень** вырастает «з тых дітэй-потырчат, пэрэжидаеся в них» [Яворский 1915, с. 255].

У русинов Закарпатья есть верование, что душа идет в деревья, поэтому почиталась *душа дерева*, что отразилось в запрете рубить деревья. На могилу умерших сажали дерево, мужчинам — дуб, явор, женщине — сливу (деревья мужского и женского рода)⁹. Душа, обитающая в растении, посаженном на могиле, общается с живым человеком, в песнях посредником такого общения часто выступает птица: «Будуть пташки прилітати / Калиноньку їсти, / Будуть вони приносити / З України вісти», т. е. в народном сознании живет представление о том, что посаженное на могиле дерево облегчает душе жизнь. Отсюда выражение «посадить калину», равносильное выражению «похоронить кого-нибудь» [Мандельштам 1882, с. 72]. В песнях часто калину по просьбе дочери (сына) мать сажает на ее могиле. За посаженным деревом ухаживали, старались, чтобы оно хорошо росло, так как существовало поверье: если дерево засыхало, это было плохим знаком, печальным явлением для умершего — его род высохнет, пропадет.

1.3. Растения появляются на месте распятия Христа, на месте гибели героя, на месте преступления, на могиле.

Базилик пришел в славянские земли вместе с христианством, а вместе с ним и легенды о его чудесном возникновении на месте распятия Христа, на Голгофе (ср. его поэтические названия: болг. *божигробски цвет*, серб. *божји цвет*). В сербской легенде он называется любимейшим цветком Богородицы [Софрић 1912, с. 34]. Его чудесная жизнестойкость и неистре-

⁹ См. статью Н. И. Толстого «„Мужские“ и „женские“ деревья и дни в славянских народных представлениях (Мифологизация грамматического рода)» // Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 333–340.

бимость подчеркнута в сказаниях с распространенным сюжетом: евреи постоянно срывают цветок, но он появлялся вновь и вновь. С этим цветком связано апокрифическое сказание о царице Елене, которая искала и не могла найти Крест Христа, но помолившись Богу, узнала, что надо копать там, где растет «пахуче зіле Василя». Этот мотив основан на греческой легенде об обретении Креста Господня. Так на горе Голгофе нашли место, поросшее васильками (=базиликом), а под ним три Честные Креста. С тех пор на Украине базилик связан с культом креста, его затыкают за иконы, а в день Воздвижения крест в церкви украшают васильками [Булашев 1909, с. 294–295].

По сербским верованиям, базилик появился на могиле Христа в день Маккавеев, поэтому его освящают в этот день в церкви и относят на кладбище (Воеводина — [Босић 1996, с. 372]), в честь базилика отмечают день свв. Маккавеев и праздник Воздвижение Честного Креста. Освященные в эти дни цветы базилика, сложенные в виде креста, венка, букета, хранят в течение года и используют как лекарство и амулет [Чајкановић 1985, с. 49; Босић 1996, с. 381]. В народной обрядности этот цветок до сих пор связан с культом креста. Украинцам известна версия появления базилика на могиле юноши по имени Василь.

Зверобой вырос под Крестом Христа и целебную силу получил от его крови [Мандельштам 1882, с. 16]. И *бождерево* ‘чернобыльник’ (рус. *божье дерево*) нашли на могиле Иисуса Христа.

Как и базилик, по некоторым легендам, **чеснок** вырос около Честного Креста («чешньово лук израсъл на чесните Божьи кърстеве» — Софийско [СБНУ, 1891, 4, с. 90]), поэтому магическая сила, которая приписывается чесноку, не обязательно объясняется сближением с «честно дърво» [Шишманов 1889, с. 588].

В Иерусалиме растет огромная **виноградная лоза**, о которой говорят, что она выросла из самой могилы Христа. Видимо, эта легенда послужила основой верования сербов в то, что знаменитая хиландарская виноградная лоза появилась из могилы св. Симеона Мироточивого [Софрић 1912, с. 64, 65].

Мотив растений, выросших на месте гибели героя, встречается в легендах, сказках, балладах с широко распространенным сюжетом о чудесной свирели, дудочке, рассказывающей о совершившемся убийстве [СУС 197: русские, украинские, белорусские версии] на месте, где появилось растение. На месте невинно погубленных вырастает цветок, тростник, калина, бузина, трава *ягель*: бузина (вар. верба) (гуцул. рассказ: два брата убили сестру, которая не устерегла от дикого вепря посеянное просо, закопали под дубом). Из бузины хлопцы сделали сопелки, а они играли слова: «Ой мало, мало, / Два братци були, / Тай сестру вбили / За того вепря. / Що просо рыв, рыв, / Брат мене вбив, / Под дуба зарыв» [Головацкий

1860, с. 50]; в польской легенде на могиле убитой сестры выросла верба (*ива*). Свирель, сделанная пастухом из нее, называет убийцу [Wójcicki 1972, s. 127]. Сопелка из калины с могилы убитой девушки рассказывает о случившемся (Закарпатье — Потушняк); *дудочка из ягеля* (видимо, *дягиль*, в.-слав. диал. *дудник*, *Angelica officinalis* Hoffm.), восточносибирская сказка — [Локальные особенности 1985, с. 96; СУС: 780], ср. бел. поверье, что через трубку из дягиля можно увидеть души умерших, которые приходят в поминальные дни [Gołąbek 1925, s. 13]. В хорватской песне сын по наговору матери убивает жену, и на ней вырастает *rumena ružica*, а около ног *modra ljubičica* [HNP 1909, № 100].

Тема произрастания растений на месте погребения грешника или из его трупа отразилась в легендах и письменных повестях о происхождении некоторых культурных растений, например **табака**, **картофеля**, **маслины** [Никифоров 1922, с. 41]. Из растений, которые ассоциируются с нечистой силой, колдунами и ведьмами, чаще других упоминается табак и картофель. Так последний вырос на могиле волхва, из его ребра [Перетц 1902, с. 92]. В русских преданиях табак вырос из могилы кровосмесителей (брата и сестры), из могилы какого-то неведомого человека [Максимов 1989, с. 10]. По белорусскому поверью, табак вырос там, где удавился Иуда, Бог велел курить табак и плевать *на Юду* [Романов 1891, с. 23]. В хорватской песне тело свекрови-клеветницы не принимает земля, и из него появляется *pelin-trava* ‘*полюнь*’, в конце концов оно пропадает в болотной осоке [HNP 1909, № 100], в песне из Далмации на могиле убийцы вырастает *trnje* (колючки) и *kopriva* (крапива) [HNP 1909, № 112].

На могиле убитых людей вырастают цветы, кусты и деревья в песенном и прозаическом фольклоре разных славянских традиций. В песне из Подгорья в Далмации на могиле девушки возникли **базилик** и **фиалка** [HNP 1909, № 112]. В украинской легенде из Прикарпатья рассказывается о том, что на могиле некрещеного, убитого девушкой-матерью ребенка вырос огромный куст **бузины**, в котором спрятался черт [Гнатюк 1902, с. 123, № 312].

В хорватской песне из Сибирия близ Брода «*Sviralica pjeva Janinim glasom*» (Свирель поет Яниным голосом) дочь, обиженная матерью, просит Бога:

Stvor' me, bože, na polju brekinju!
Bilo tilo — brekinjovo deblo,
Bile ruke — brekinjove grane,
Crne oči — dvije vode 'ladne,
Ruse kose — zelena livada!

[Сделай меня, Боже, на поле рябиной, белое тело — рябиновый ствол, белые руки — рябиновые ветки, черные очи — два холодных родника, русые косы — зеленый луг.] Упросила Бога: «Bog ju stvoril na polju brekinju, Bilo

tilo brekinjovo deblo, Bile ruke brekinjove grane» [Бог ее превратил на поле в рябину, белое тело — рябиновый ствол, белые руки — рябиновые ветки]. Шедший мимо овчар сделал из ветки дерева свирель, и запела она голосом Яны [HNP 1909, № 62]. Здесь превращение человека в растение происходит по его просьбе, и совершает это обращение сам Бог. Таким образом, тайна, поверенная земле, прорастает растением, а музыкальный инструмент (дудка, свирель, сопелка, флейта, скрипка), сделанный из него, рассказывает о том, что произошло на этом месте, называет имя убийцы¹⁰.

В одной из белорусских легенд рассказывается о скрипке, которая была изготовлена из сосны, появившейся на месте захоронения людей, умерших во время одной страшной эпидемии. Люди не советовали скрипачу делать инструмент из этого дерева, так как оно выросло на «могилках», но он пренебрег их советом. Когда он играл, скрипка пела такие грустные мелодии, что люди начинали плакать как при голошении по покойнику, так как они вспоминали своих умерших предков. С досады скрипач разбил свою скрипку, она разлетелась на мелкие щепки, и когда он хотел их собрать, вместо рук у него появились сухие ветки, как на той сосне. Так он и остался безруким [ЛП, с. 221–222, № 273. «Хвоя»]. В этом предании герой наказан за нарушение запрета рубить дерево, выросшее на могиле; в памяти такого дерева, по народному представлению, сохраняется событие, предшествовавшее его появлению на этом месте, об этом «рассказывает» музыкальный инструмент, сделанный из его древесины.

По одной из белорусских версий, происхождение некоторых музыкальных инструментов связано с нижним миром. Например, свистковые дудки делают из деревьев, которые якобы имеют душу. Вырастают они на месте захоронения убитого ребенка, душа которого вселяется в дерево, а из дерева переходит в дудку. Если такой инструмент «переломить через колено», т. е. умертвить, умерший возрождается. Таким образом можно проследить цепочку переходов-трансформаций предметов, явлений, свойств, характеризующих мифологические представления славян и других индоевропейцев о связи человека с деревом и музыкальным инструментом, изготовленным из него [Назина 1995, с. 57].

Сосна часто появляется на могиле несчастных влюбленных, погибших праведников, невинно убиенных детей. В сербской сказке типа *говец жене* из убитых детей царицы вырастают сосны [Софрин 1912, с. 28]. В. Чайканович, говоря об этом мотиве, подчеркивает, что сосна появилась на могиле сама по себе, как и в песнях о невинно загубленных или умер-

¹⁰ Библиографию сказок о вешей свирели см. в: ЭО, XXII, с. 125–126. По древнегреческому сказанию, дудка была изобретена мифическим богом Паном из тростника, в который превратилась убегавшая от страха и его преследований нимфа Сиринкс (греч. *syrix* 'трубка, дудочка') [Золотницкий 1991, с. 286].

ших от несчастной любви: «...па Момиру зелен бор никао, На Гроздани винова лозица» [Чайканович 1985, с. 38]. Сосна у всех индоевропейских народов — символ бессмертия души и вечности, священное дерево, что связано с ее вечнозеленым убором. Но в сосне может быть олицетворена *ала*, мифологический персонаж, которая не разрешает прикасаться к этому дереву, наказывая обидчика смертью, болезнью, потерями в хозяйстве; такая сосна — *сеновито* и *аловито древо* [Чайканович 1985, с. 39–40].

В белорусской легенде рассказывается о двух соснах, выросших на том месте, где были убиты монахи-францисканцы литовцами-язычниками. Если срубить сук, из деревьев течет кровь [ЛП, с. 343]. В Несвижском р-не Минской обл. рассказывают о сосне и дубе, растущих близ дороги в Несвиж. Они выросли на том месте, где князь Радзивилл убил свою дочь и пастуха, которого она полюбила [ЛП, с. 334, № 561]. На месте преступления, по болгарским легендам, часто появляется черный **виноград**. Тот, кто его ест, неизлечимо заболевает. Этот образ встречается в песнях с мотивом «грешен хайдутин» [Петканова 1994, с. 38]. В белорусской песне поется о **березе**, выросшей на могиле невесты, которую отравила мать жениха [ЭСб 3, с. 259]. В чешской сказке из гроба юноши вырастает **дуб** [Мандельштам 1882, с. 61]. **Тополь**, **явор** появляются на могиле убитой Насти, девушки в южнорусских и украинских песнях [Костомаров 1843, с. 51], в болгарской — *зелена лоза* (Самоков — Стоин 1975, № 256). На могиле молодого казака выросло *деревце береза* (Пермская губ. — [Соболевский 1895, I, № 429]); на могиле парня — *топола* или *тънка ела* (Самоков — Стоин 1975, № 324, 973). Некоторые версии содержат мотив прорастания дерева из части тела убитого человека, например, там, где упали ноги оклеветанной золовкой Яны, отрубленные ее супругом: «Дек паднѣли нейни две ножици, израсли съ два бора» [Илиев 1893, с. 422], а в варианте той же песни из Самокова говорится о руках девушки: где падают белые руки девушки, там появляются две ели высокие — «Където паднат белите й ръце, ше поникнат високи ели» [Стоин 1975, № 178].

Мотив о появлении растений из тела человека или из его могилы с течением времени приобрел другое звучание и повторился в поверьях о вырастающих на месте невинно убиенных деревьях, в которых вместо сока, смолы течет кровь, если такое дерево ударить топором. Если дрова из такого дерева бросить в печь, они пищат и стонут, так как в нем заключена душа умершего не своей смертью человека. В Шленском Бескиде существуют поверья о растущих там кровоточащих липах, которые при ударе топором так долго кровоточат, что от ужаса солнце заходит [Morcinek 1931, с. 22]. В Серадзском воев. подобное поверье об одиноких соснах (их называют *matki* или *nasienice*), из которых при срубании вместо смолы течет кровь [Dekowski 1960, s. 146]. Такие деревья приобретают статус сакральных: из них делают придорожные кресты и предметы церковного обихода. У сер-

бов почиталась сосна царя Милутина (*бор краља Милутина*), огромное дерево с множеством стволов. Когда в июне 1932 г. ее свалила буря, крестьяне подняли и поставили на прежнее место один большой ствол, а остальное оставили для церковного иконостаса [Чайкаповић 1985, с. 39].

Славянские архаические поверья о русалках сохранили мотив о появлении на земле душ преждевременно умерших молодых людей в период цветения определенных растений. В карпатском поверье, записанном К. Мошинским, говорится о том, что тело старика в могиле подвергается тлению, после него ничего не остается, а на могиле молодой девушки вырастает цветок. Ее тело в земле тоже истлевает, но душа продолжает цвести, и цветок на ее могиле может пониматься как ее душа или она сама в ином образе. Эта тема связана с широко известными у славян и в Европе фольклорными сюжетами о превращении душ умерших молодыми героев в растения и деревья, выросшие на месте их гибели [Виноградова 1997, с. 50].

Мотив «дерево, трава или цветок вырастает на могиле несчастных любовников» весьма распространен в поэзии разных народов, причем растение, возникшее таким образом, большей частью получает приворотное значение. Особо значимы в балладах образы деревьев, вырастающих на могилах насильственно разлученных любовников; сростаясь корнями и сплетаясь ветками, листьями, они воплощают неодолимость любви: в истоках они имеют архаическое представление о жизни, продолжающейся на «том свете» [Б. Н. Путилов. Баллады // СД 1, с. 136]. В деревьях материализован образ бессмертной любви, растения как бы продолжают трагически прерванную жизнь. Мотив появления деревьев на могиле влюбленных известен в фольклоре всех славянских народов, любовь, творящая чудеса, постоянно поэтизируется [Диников 1972, с. 407]. Основа верований, мировоззрения становится субстратом и импульсом для фантазии в поэтическом творчестве, проявляясь в мифопоэтических образах.

В болгарских песнях можно увидеть как бы промежуточную стадию влюбленные убегают из дома и превращаются в **явор** и **ель** (Родопы — [Райчев 1973, № 112]; Русенско — [СИБ 1, № 94]), в **розу** и **базилик** (Разград — [СИБ 1, № 95]). «Ти да станеш кумунишка, е да станам тьонка ела» [Райчев 1973, № 633]. В колядной песне влюбленные уходят из дома из-за несогласия родителей на брак, юноша превращается в *кичест босилек*, а девушка — в *желтук ружа*: «Ази ща стана алена ружа И ти при мене кичен босилек» (в саду) «*тънънка елха — зелен бръштел*» (в лесу) (Шуменско — [СИБ 2, № 156, 157]). В полесской песне «Смерть влюбленных» девушка предлагает возлюбленному «Ты скінься яварам, — а я скінусь калінаю, / Тебе, явара, пасякуць-парубаюць, А мене, каліну, при полі [посередине] паламаюць» (с. Великий Бор — Смирнов 1981, с. 249, № 47). В этих мотивах превращение как будто происходит еще до смерти, до обретения вечного покоя в земле. Так в полесском варианте срубят поломают, т. е. лишат жизни, уже деревья — явор и калину.

Однако более распространены песни, в которых растения появляются на могиле влюбленных, т. е. после их физической смерти. Этот мотив широко представлен в белорусских балладах и преданиях. Разлученные влюбленные умирают, и на их могиле вырастают **сосна** и **дуб** (Клецкий р-н Минской обл. — [ЛП, с. 333, № 562]).

Образ растений на могилах влюбленных часто встречается в поэзии южных славян с различными вариантами, например, у сербов из его могилы вырастает *зелен бор* [сосна], из ее — *румена ружица* [Софрић 1912, с. 27]; *зелен бор* и *зелена борика* [Илиев 1893, с. 421]. В песне из Хорватского Приморья на нем вырос *таžuran* [майоран], на ней *garoful* [гвоздика] [HNP 1909, № 112]. В словенской песне из могилы юнака выросла *алая роза*, из могилы девушки — *белая лилия*, они поднимаются выше церкви и сростаются верхушками над ней [Афанасьев 1994, 2, с. 501]. В болгарских песнях на могилах двух влюбленных вырастают **плющ** (*зелен брештел*) и **виноград** (*зелена лоза вишена*) (Северная Добруджа — [СБНУ 35, с. 292, № 392]), на ее могиле — *тънка елха*, на его — *вишена лоза* [СБНУ 37, с. 228]; в песнях из Ихтиманского округа — *танка топола* и *зелен бор* [Илиев 1893, с. 421], из Тетевенского — *вита ела* и *зелен борец* [Илиев 1893, с. 422]; в песнях из Самокова — *ела* и *борче* [Стоин 1975, № 1004]; в песнях юго-западной Болгарии (Петричко) *лоза лозица* и *тънка топола* [ЮЗБ № 625]; *вита лоза вишена* и *тънка пръчка трендафил* (Пештерско — [БНТ 4, с. 456, варианты см.: с. 659]); *върбичка*, *лозичка* (Преславско — [СИБ 2, № 1251]). В версии из р-на Разграда (северо-восточная Болгария) мать девушки срубила деревья ель и явор, в которые превратились влюбленные, и тогда на том месте появились два плюща (*бръшлян*) и сплелись воедино [БНТ 4, с. 462; варианты см. на с. 660]. В некоторых песнях растения появляются там, где упал герой: «Дето падна Гьорги сирак, Там изникна бела лоза, Дето падна Катерина, Там изникна черна лоза», а там, где упал сам царь Константин, разлучивший героев, появился черный **терновник** (Гоцеделчев — [ЮЗБ № 627]).

Иногда речь идет о заместителях человека, т. е. о его одежде: там, где упала его шапка, вырос *бор*, а там, где упал ее платок с головы, появилась *борика* (Софийско — [Илиев 1893, с. 422]). В быличке из с. Радчиц Столинского р-на Брестской обл. клюква вырастает там, где ступали ноги дочери (след — часть человека), которую мать выгнала на мороз: «дитя пошло по болоту, поодморозывало ноги. Дзе ни следы, там поросли журавинь» [клюква] [ПА, зап. Ж. Мощанская]. В предании, записанном в Брестской обл., цветами проросли и обозначились следы брата и сестры, которые, осмеянные односельчанами за кровосмешение, пошли в лес и разошлись в разные стороны [Смирнов 1986, с. 261, № 31].

Деревья, выросшие на могиле умерших влюбленных, продолжают жить и чувствовать: когда злые матери-разлучницы срубили ель, выросшую на

могиле девушки, — «она роси ситна роса, ситни солзи, явор лее ясни корве (кърви)» [она росит росой, мелкими слезами, явор льет алую кровь] (Устово в Родопах — [Примовски 1952, с. 103]).

В западнославянской традиции также отмечены подобные мотивы. О. Зилинский называет этот мотив несколько иначе: разлученные влюбленные соединяются после смерти. «Na Haničke rošla drobna **rozmarija**, / a na Janičkovi žolta **pritulija**. / Tak te kveti rošli, až koscel preroš'i, / a jak ho preroš'i, ta še obejmul'i, jak bi žive bul'i» (Спишска Нова Весь — [Zilynskyj 1978, s. 137–138]). В польском варианте «Na Jakowym grobie wygrosła **lilija**, na Maninum grobie śliczna **konwalija**» [На Яковой могиле выросла лилия, на Маниной могиле красивый ландыш] (Краковское воев. — [Zilynskyj 1978, s. 140]). И в словацкой, и в польской балладах, когда злая мать срезала серпом цветы, из них кровь капала. В украинской версии из Свидника (вост. Словакия) «На Ганічці росла / Дрібна **розмарія**, / Янічкові росла / Ружа і шальвія» [Zilynskyj 1978, s. 142].

В деревья и цветы превращаются безвинно погубленные злой мачехой, свекровью персонажи фольклорных произведений. Сюжет «Мать отравила невестку и сына» широко представлен в славянских балладах, в них также есть мотив о появлении растений на могиле умерших. В полесской зоне в песнях упоминаются такие деревья: на сыне вырастает *зелен дубочек*, *зелен явор*, на невестке — *бела береза*, *біла лыпа* [Смирнов 1978, с. 233, п. 13; № 46; Смирнов 1981, с. 248–249, № 46]¹¹. В песнях, записанных в юго-восточном Загородье (Брестско-Пинское Полесье), на могилах погубленных злой матерью вырастают растения: «На сыновы *зильвін-бырвін* [зеленый барвинок], на нывістцы *біла лыпа*»; «На сыну *сыйій явор*, а на нывістцы *біла лыпа*» [Климчук 1984, № 33, 34]. Подобные тексты близки к южнославянским формам [Смирнов 1978, с. 264].

В волынской балладе с этим сюжетом на сыне вырос *явор*, над невесткой — *яворина* [Neumann 1884, s. 168]. В покутской думе на сыне вырастает *зеленый явор*, а на невестке — *две березки*. Это значит, что молодая женщина послала под сердцем ребенка (Чортовец — [Kolberg 30, s. 41, № 48]). По русским вариантам, записанным в Олонецкой губернии, на могиле добра молодца (Василия) выросла *золотая верба*, на могиле его суженой (Софии) — *кипарис*, *кипарисно* (*кипарично*) *дерев(ц)о*, оба дерева злая мачуха срубил (выломала, высушила), все коренья повывела [Соболевский 1895, 1, № 82–85]. Без сомнения, кипарис в народных песнях появился под влиянием апокрифической литературы, в которой обычно упомина-

¹¹ Судя по изменениям в текстах, самой ранней из эволюционно связанных можно считать версию с превращением невестки в явор. Ее производная — чрезвычайно распространенная на Украине версия о превращении невестки в тополь. Версия с превращением невестки в былинку выглядит местной производной от украинской формы «про тополи».

ются три крестных дерева: **кедр**, **кипарис** и **певг** (сосна). Они являются Богоматери во сне [Илиев 1893, с. 413]¹². В одной болгарской песне из Македонии юноша превращается в *висок кипариш*, она в *черную черешню* [Илиев 1893, с. 411].

В некоторых версиях, видимо, более позднего происхождения деревья вырастают не сами, а их *сажают* на могилах погубленных влюбленных. В песнях из Полесья мать сажает сыну зеленую калину (иногда по его просьбе), а невестке — сухую рябину [Смирнов 1981, с. 246, № 42], ему — рожу с калиной, ей — колючу шипшину (*чирвоуу каліну — кóлкую шипшину*) [№ 43, 45]; *чирвоуу каліну — сухую галіну*, калина стала засыхать, а сухая ветка расцветать (Великий Бор Хойницкого р-на — [Смирнов 1981, № 44]); сыну — *чирвоуу каліну*, нелюбимой невестке — *сухую березину* [Смирнов 1986, № 56]; *червоуу каліну* и *колючу шипшину*; калина цветет и засыхает, а шипшина растет и расцветает [Смирнов 1978, № 14]; мать сажает на могиле сына тополь, а на могиле невестки — яворинку [Смирнов 1984, с. 206]), в пересказе этой песни, записанном в с. Стодоличи, ему посадили явор («на мужчине явор сажают»), а ей — рябину. Здесь через растительный код выражается отношение матери к нелюбимой невестке (возлюбленной) — сыну она сажает живое дерево, невестке — сухое или «плохое» (например, колючий шиповник), но вопреки ее желанию дерево живое засыхает, а сухое расцветает.

Интересующий нас аспект — происхождение растений — раскрывается в песнях разными лексическими средствами. В контекстах, содержащих мотив появления растений на могилах влюбленных, употребляются разные глаголы. В одном случае это глагол *расти*, *вырасти*: «висока ела *израсла* на момков гроб»; «На Милчо *расне* зелен бор» [Георгиев 1889, с. 36]; «На момче борче *израсна*, На момата ела *израсна*» [БНТ 4, с. 464]. В других песнях используется глагол *возникать*, *появляться*: «На мома *никна* лоза лозница, На момче *никна* тънка топола»; «Момче *излезе* трендафил, а момичето лозница» (Струга — [Миладинови 1981, № 497]). Третий вариант глагола — *стать*, *превратиться*: «Момък *ще стане* кичест босилек, Мома *ще стане* желта ми ружа»; «Ти *да станеш* кумунишка, е *да станам* тъ'онка ела». В ряде случаев глагол вообще опускается, и называются только растения: «На мома ружа, на момък бор». Варьируются и предлоги: «*На* мома *никна* лоза лозница», «*Из* момка *је* зелен бор *никао*».

Иногда растение вырастает не на месте смерти, а на месте прощания героев. Так в одном из девичьих причитаний невеста, прощаясь с матерью,

¹² У древних римлян и греков вечнозеленый кипарис был связан с трауром. У болгар Македонии он встречается с этой же символикой. В песне девушка просит, чтобы ей на могилу посадили «зелен кипарис» [Миладинови 1981, № 256]. В христианской символике кипарис означает смерть, дерево праведника, так как не сбрасывает зеленый убор.

говорит, что, если на месте, где они расстались, вырастет **яблоня**, значит, житье ее замужем хорошее; если **береза** — житье среднее, если же **осина** — «то житье будет последнее» [Потебня 1989, с. 297]. Таким образом, высшая ценность в этой триаде принадлежит яблоне, а самая низшая — осине.

Смерть наступает героя (героев), как правило, в чужом пространстве — в лесу, в поле, на берегу реки, моря или на границе своего и чужого пространства — в саду. В произведениях с сюжетом «Чудесная дудочка» убитого хоронят на том месте, где совершено преступление: в лесу, под деревом, его забрасывают хворостом, листвою. На берегу находят место вечного покоя утонувшие и утопившиеся. Умерших от несчастной любви, насильно разлученных хоронят в селе, около церкви, в саду.

Торжество нравственного начала и наказание зла выражаются через символику растений. На месте невинно убиенных вырастают цветки. Со временем это народное представление дифференцировалось: одни растения, признаваемые хорошими, — лилия, боярышник, явор и калина, роза — вырастают на могилах хороших людей, юноши и девушки, умерших от несчастной любви или преследуемых за любовь [Перетц 1902, с. 94]; другие растения, плохие, вырастают на могилах злых, завистливых людей — крапива, волчец и разные вредные ядовитые зелья [Афанасьев 1994, 2, с. 500]. В преданиях и легендах над похороненными утопленниками или повешенными вырастает трава, имеющая целебные свойства [Перетц 1902, с. 95].

Рассмотренные баллады о деревьях, цветах, вырастающих на могилах разлученных влюбленных, связаны с кругом поверий о связи человека с растениями, с деревом как местом пристанища души.

1.4. Растения возникают из остатков ритуальной пищи; из скорлупы яиц, из рукавички Богородицы, из ключей св. Петра.

Во многих местах славянского мира существует поверье, что растения могут вырасти из остатков праздничной трапезы: из крошек, оставшихся от рождественского ужина, посеянных в день св. Степана, вырастает *řimbaba*. (Наход, Велвар в Чехии — [ČL 1892, s. 406, 499], вероятно *Chrysanthemum rathenium*, **ромашка**); у словаков из области Гемер было распространено поверье, что из сочельнических крошек вырастет *harmanček* (*Matricaria chamomilla* L.), ромашка, а в р-не Кошиц верили, что если рассыпать их по земле, то весной из них появятся разноцветные цветы [Markuš 1972, s. 92]. Полагали, что из закопанной в землю скорлупы освященных на Пасху яиц вырастет трава *маруна* (видимо **ромашка** *Matricaria*), целебное растение, помогающее от всех болезней желудка (лемки — [Reinfuss 1990, s. 56]); из скорлупы пасхальных яиц — душистые цветочки (словаки на территории Венгрии [Žatko 1973, s. 73]); на месте, где бросили крошки от пасхального обрядового хлеба, — *божа матка* (Закарпатье — [Потушняк 1941, с. 59]). Подобное поверье известно и в Ровенском Полесье: растение *марена* вырастает на месте

закопанных остатков пасхальной освященной еды и скорлупы пасхальных яиц [ПА]. На месте, где похоронен хлеб, думали, вырастет лекарственная трава [Сумцов 1885, с. 128].

Первоцвет *Primula officinalis*, называемый по-польски *kluczyki świętego Piotra*, связан с апокрифическими сказаниями о том, что св. Петр, открывая ворота весны [Dubisz 1977, s. 125], однажды уронил ключи, и они превратились в цветы; название *kluczyki*, *ключик(и)* (укр.) связывают с подобием цветов примулы со связкой маленьких ключиков; на основе чешского названия растения *petrklíč* возникло поверье, что он открывает путь к скрытым кладам [Machek 1954, s. 172].

В Трубине (Лепельский у.) записано поверье о растении *далонка* (имеет вид руки), выросшем из рукавички, которую обронила Богородица [Werenko 1896, s. 116], ср. укр. и рус. название примулы-первоцвета *божа ручка*, *божьи ручки*.

Представления поляков, украинцев, белорусов о возникновении грибов связаны с апокрифическими сказаниями о путешествии Христа и св. апостолов по земле: грибы появились из жевка св. Петра, который украдкой ел хлеб, а когда Христос спросил его, что он делает, Петр подавился куском и выплюнул крошки, превратившиеся в грибы [СУС: 194]; из зерен ячменя, кусков хлеба, оладьев, которые тайно от Христа ел и выплюнул св. Петр (Павел). У болгар грибы — остатки трапезы самодив [СД 1, с. 549].

2. Превращения, метаморфозы.

Значительная часть анализируемых фольклорных произведений, связанных с флорой, объясняет происхождение конкретных объектов, используя принцип метаморфоз, превращений, обращений людей, их органов в растения. Превращение человека в растение, животное за неуважение, непочитание, за нарушение запрета, за преступление — будь то убийство или преступное с точки зрения социума поведение — ведет к наказанию, в данном случае — к превращению в растение. Иногда метаморфоза описывается детально (ср. баллады с мотивом «Мать заклала невестку в тополь», в которых поэтапно передаются ощущения человека, превращающегося в дерево). Человек, превратившийся (превращенный) в дерево, продолжает чувствовать, разговаривать, например, осина дрожит от страха, стыда, унижения. В легендах этиологического характера главным является толкование происхождения некоторых природных объектов или изменение их свойств, которое происходит через перевоплощение, через изменение внешнего вида. В обоих случаях непонятно, появились ли растения в результате метаморфоз впервые или они уже существовали до этого. Хотя в некоторых случаях в текстах есть информация о том, что растение появилось в результате заклания, ср., например, окончание одного белорусского предания: «I z tahó to raźwielisie bierozy i asiny» [Federowski 1897, c. 173, № 567].

2.1. Превращение в растение тоскующего и плачущего по любимому (любимой). В украинской легенде юноша, не смогший соединиться браком с любимой, от тоски превратился в **терн**, а девица в **калину** [Головацкий 1860, с. 49]. Девушка с тоски превратилась в **тополь**, символ статности и молодости (Закарпатье). Виноградная лоза в сербской народной поэзии выступает часто как символ несчастной девушки, которая умирает от любовной тоски. Ср. мотив появления этого растения на могиле умерших от несчастной любви [Софрий 1912, с. 68]. В с. Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл. записана легенда о брате и сестре, которых отец отвел в лес. С горя «они скинулись травой, чтоб люди рвали, брата и сестру споминали: два цветочка [на стебельке]: белый и синий, братки» [ПА, зап. В. И. Харитонова]. В лужицкой песне девушка за неутешный плач по смерти милого обращена в **дерево** [Потебня 1989, с. 301]. У силезских чехов существует легенда о девушке по имени Чеканка, которая убивает себя на могиле возлюбленного, павшего от руки соперника, и превращается в растение **цикорий** (*Cichorium sativum*), и это растение получает ее имя *čekanka* [Софрий 1912, с. 41]. В другом чешском рассказе девушка Сёканка наказана за неверность Герману (*heřmánek* 'ромашка') превращением в растение *čekanka*, и теперь она должна все время ждать его, стоя у дороги (обыгрывание названия и места произрастания цико́рия, который растет вдоль дорог) [Zibrt 1896, s. 569].

Растение может появиться в результате самоубийства героя. Во многих восточнославянских балладах, легендах, сказках отравившаяся или утонувшая девушка превращается в березу: березовый ствол называется телом девушки-утопленницы, а листья — ее волосами. В украинской песне говорится о превращении утонувшей девушки в плачущую березу. Утопая, она просит брата: «Не рубай, братику, белой березоньки, Не коси, братику, шовковой травы, Не зривай, братику, черного терну; Билая березонька — то я молоденька, Шовковая трава — то моя руса коса, Чорній терн — то мои чорни очи» [Афанасьев 1994, 2, с. 499]. Утопившаяся девушка, умирая, просит родителей не трогать растения, которые растут у воды, так как это части ее тела: «Не рубайте шалвию, Бо шалвиїнка, кисоїнка моя жовтейкая, / Не рубайте тернину, Бо тернина вицейка мои чорнейкии... / Не рубайте калинойки, Бо калиноїнка личейко мое червоное. / Не рубайте березину, Бо березина тилейко мое билейкое» [Саган 1933, s. 598]. Этот мотив встречается и в колядках. Предания о превращениях людей в цветы, деревья в песнях становятся художественным приемом, в них девушка сравнивается с белой березой, косы — с шелковой травой, глаза — с терновыми ягодами.

В Болгарии распространена песня о девушке, которая из-за постоянных проклятий матери бросилась в тихий белый Дунай, а когда ее похоронили в росистой ливаде, там появилась **синя перуника** (**прис**). Перуника относится к магическим травам, которые могут причинить человеку как добро, так

и зло, могут наслать болезнь и отогнать ее [Маринов 1914, с. 60]. Их называют *самодивски*, *омайни*, *отровни*. Магическая сила перуники, вратики, тиявьи, чемерики и комуники может спасти девушку от змея-любовника или мужа-змея [Маринов 1984, с. 70]. Юноша, взявший у девушки «китку» из перуники, будет навсегда ею околдован. Возможно, что болг. *перуника* и далматинское название этого цветка *bogiša* хранит след мифологического верования о древнем славянском божестве Перуне [Stojković 1941, s. 714].

В растение может быть превращен убийца. Фиалка трехцветная (*Viola tricolor* L.) на Украине называется *брат-и-сестра*. Его происхождение объясняется в одной легенде: однажды брат рассердился на сестру, погнался за ней и придушил; она пожелтела, а он со страху от содеянного посинел, и превратились они в цветок [Булашев 1909, 297]. Мать-убийца в наказание за совершенное преступление превращается в **осину**. Совершая преступление, она дрожала со страху, это ее состояние передалось дереву [Гнатюк 1902, с. 123, № 312; Никифоров 1922, с. 47]. В славянских названиях нашли отзвук эти особенности осины — трепетать не только от ветра, но и в тихую погоду: укр. диал. *тrepета*, *тrepетина*, болг. *тrepетлика*, *тrepерика*, серб. *тrepетљика*, *тrepетуша*, словен. *trepelika*, пол. *trzeplęcina*. Более распространенным является объяснение постоянного трепета листьев осины проклятием Богородицы (см. ниже).

Один из распространенных мотивов славянского фольклора — превращение в растение в наказание за инцест. В украинских легендах брат и сестра, которых разлучили, когда выросли, встретились и поженились, а затем, узнав, что они брат с сестрой, превратились в траву, цветы которой желтого и синего цвета: она с горя пожелтела, а он посинел [Булашев 1909, с. 297]. В поверьях *братки польові* — символ спасения от любви людей, близких по крови [Килимник 1957, с. 23].

В Холмской Руси записана легенда о брате и сестре, которые долго ходили по свету, а встретившись, не узнали друг друга, поженились и только позже узнали, что они брат и сестра. Стало им стыдно, брат сказал сестре: «Ну, сестро, ходімо в поле, посіємось: ти квітнутимеш ліловим квітом, а я — жовтим» [Булашев 1909, с. 97]. В полесском тексте песни «Брат женился на сестре» из с. Луково Малоритского р-на Брестской обл. также речь идет о происхождении цветка *братыкы*: «— Ой ходімо у полэ, ой ходімо у полэ, / То й росііймось убоо́: / А ты будэш сынты, а ты будэш сынты, / А я буду жовтэты. / Прідуть діўкы цвэты рвать, прідуть діўкы цвэты рвать, / Будуть братыкі спомінать» [Смирнов 1986, с. 260–261, № 30]¹³. Баллады

¹³ В комментарии собирателя-публикатора говорится: «По мнению певички, песня объясняет происхождение лесной фиалки („братыки“), у которой здесь лепестки двуцветные: то желто-синие, то бело-синие... Мотив в виде самостоятельного предания находили только в Полесье» [Смирнов 1986, с. 280].

о брате и сестре, едва не совершивших инцеста и обращенных за это в купальский цветок **иван-да-марья**, известны всем восточным славянам. В Полесье записана песня «Брат женился на сестре», в которой брат предлагает сестре пойти в поле, рассыпаться росой, которая взойдет травой; девки придут траву жать, их вспоминать: «Гэто ж тая травыця, / Шо звінчена сестрыця» (Спорово — [Смирнов 1978, с. 243–244, № 30]). У русских известно поверье о цветке **иван-да-марья**, в который были превращены Иван и Марья (брат и сестра), совершившие инцест. Его рвали накануне Ивана Купалы ночью и втыкали в углы дома для охраны от воров: в эту ночь брат с сестрой (желтый и фиолетовый цвета растения) разговаривают, а вору будет казаться, будто говорят хозяйин с хозяйкой [КГ, с. 247]. Еще это растение называется *братки*, *братики* (укр.). *Bratki* в Литве и в Белоруссии называют цветком плача [Ludwik z Pokiewia 1846, s. 133].

В Речицком Полесье известна легенда о происхождении березы и осины: в наказание за грехи Бог превратил женщину в березу («иди в поле и стань березой да и плачь, спустивши руки, ибо ты береза»), а мужчину — в осину («иди в лес, стань осиною и дрожи до конца света»). Ср. обычай, существующий в некоторых полесских селах: при похоронах тело женщины покрывали ветками березы, а тело мужчины — ветками тополя [ПА].

Умершие, убитые могут принять другую форму существования, «перейти» в растения, в деревья: в сказках и балладах на месте погребения убитых вырастают деревья и травы, наделенные их голосами. Там, где погибли люди, по поверьям, «манит», раздаются голоса, исходящие от травы и деревьев: погубленные матерями некрещенные дети обитают в дуплах деревьев (Новгородская губ.) [Власова 1995, с. 277].

2.2. Обращение, превращение в растение путем колдовства, заклятия.

В отличие от мотивов чудесных превращений, характерных для этиологических легенд, мотив заклятия, т. е. намеренного изменения человеческого облика, лишения жизни в образе человека, характерен для быличек, поверий, сказок, баллад. Превращение человека в дерево — мотив широко распространенный в мифологии многих народов (ср. у древних греков превращение в лавр нимфы Дафны, которую преследует Пан, и т. д.) — в славянском фольклоре чаще всего связывается с неосторожно оброненным словом или проклятием. В растения превращаются люди в результате заклятия, проклятия матери, мужа, родителей, Богородицы. В балладах широко распространен мотив превращения как способ колдовства: мать, свекровь «оборачивает» дочь, невестку **яблоней**, **вербой**. Классический балладный сюжет о невестке, обращенной свекровью в дерево, содержит целый комплекс представлений, связанных с колдовством. Заклятие равносильно колдовству. Колдовство основано на вере в то, что есть специальные виды деревьев, которые подходят для этого: чаще всего это **тополь**, **явор**, **рябина** [СД 1, с. 136].

В Волковыском у. существует легенда о том, как мать, раздосадованная нежеланием дочери усердно работать в поле, прокляла ее, сказав: «Kab ty stała asinaju! czahó ty staisz?!» Проклятие прозвучало в злой час и исполнилось, и дочь превратилась в **осину**, а листья на ней начали дрожать, как задрожало от страха ее тело, когда она услышала проклятие матери. Мать стояла, заломив руки и плакала, а отец сказал: «Ach, kab ty samá stała bieró-zaju! — szto ty najlépszahó zrabila». И мать в тот же момент стала **березой** с опущенными ветвями, как были у нее опущены и заломлены руки. «I z tahó to raźwielisie bierozy i asiny» [Federowski 1897, s. 173, № 567].

В полесских песенных формах отмечен сюжет «По заклятию матери сын превратился в явор»: «Муй сыночек Василёчек / Стал зелёным яворцем» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. — [Смирнов 1978, с. 231, № 9]; Забужье Любомльского р-на Волынской обл. — [ПА]); Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл. [Смирнов 1981, с. 233, № 7]). В украинских песнях Подолья и Карпат также отмечена тема превращения в деревья: «Жена заклала мужа в явор», «Сын стал явором, дубом» [Смирнов 1988]. В чешской песне мать заклала дочь в явор [Афанасьев 1994, 2, с. 502]. В украинской быличке из Купянского у. Харьковской губ. мать заклала замечтавшуюся дочь, сказав: «Бодай же ты, доню, полола в чуди та в дыви!», и дочь превратилась в тополь [Н. Я. 1889, с. 42]. В украинской песне в крапиви превратилась злая сестра [Костомаров 1843, с. 38].

Балладный мотив «Невестка стала на поле деревом» («Свекровь обратила невестку (сноху) в явор») широко представлен в Полесье. Мать посылает невестку в поле жать жито, брать лен и в случае невыполнения задания, не возвращаться домой, а стать в поле деревом. Заклятие исполняется [Климчук 1984, с. 227, № 25]. В статье Н. И. Толстого «Невестка стала в поле тополем (тополей)» интересующий нас мотив — превращение человека в растение — картографируется на карте I «Дерево, в которое превратилась невестка» [Толстой 1986, с. 42]. На ней представлены следующие виды деревьев: **тополь**, **былина**¹⁴, **калина**, **рябина** (*рябинушка*)¹⁵. Эти же деревья упоминаются в публикациях Ф. Д. Климчука и Ю. И. Смирнова (см. Славянский и балканский фольклор 1978, 1981, 1984, 1986), а также в материалах Полесского Архива. Кроме того, встречается **явор** — **тополь** (Спорово — [Смирнов 1978, с. 231, № 10]: «Становись у поленці яворыною, / Тонкою високою тополиною»), **явор** (с. Заболотье Малоритского р-на Брестской обл. — [Смирнов

¹⁴ По мнению исполнительницы, *былина* — это какое-то дерево ([Климчук 1984, с. 233]. комментарий к песне № 26 из с. Видибор Столинского р-на Брестской обл.); в песне из с. Велута Лунинецкого р-на Брестской обл. *былина* объясняется как «чернобыльник» [Смирнов 1984, с. 201, 203, № 35, 37].

¹⁵ Превращение свекровью невестки в рябину известно в украинских песнях значительно шире [Мандельштам 1882, с. 65, 93].

1986, с. 270, № 53]: «яворейком стала»). В песне из с. Забужье Любомльского р-на Волынской обл., кроме того, происходит превращение сына, обнявшего жену, обращенную свекровью в тополь, в *высокий осоколь* [ПА]. Н. И. Толстой обращает внимание на варьирование видов деревьев даже в одном тексте. Так, в с. Симоновичи Дрогичинского Полесья в одной строке называется *тополя*, а в следующей — *яворина*. В одном варианте из с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл. невестка становится *бліною*, а в другом — *яліною* [Толстой 1986, с. 41]. В украинских песнях сварливая свекруха-разлучница превращает невестку в «тонкую высокую, кудрявую грабину» [Афанасьев 1994, 2, с. 501]. Превращение невестки в **рябину** известно русской и белорусской традиции. В песне, записанной в Орловской губ., свекровь обращает в дерево не только невестку, но и малых детушек. Она говорит снохе: «Ты стань, сноха, там рябиною, / Там рябиною, да кудрявою, / Отростками — малы детушки!» [Соболевский 1895, № 80, 81]. С этим мотивом связывается известный в некоторых местах Гродненской губ. запрет есть ягоды рябины; считается грехом и рубить это дерево [Fedegowski 1897, № 1167–1170]. В **тополь** превращается невестка по закланию свекрови в буковинских (с. Рашкив Хотинского р-на Черновицкой обл. — Смирнов 1978, с. 232, № 11: «песня известна почти по всей Буковине») и гуцульских песнях из Покутья [Kolberg 30, № 45, 46]. Глаголы, которые употребляются в контекстах песен с этим мотивом — рус. *стань*, укр. *стала*, *зістала*, полес. *стала*, *становись*.

В болгарской легенде в **осину** (*ясика*), **дуб** и **ясень** превращаются дети, проклятые матерью за то, что выдали тайну своего рождения от змея и рассказали, как можно найти дом змея. Мальчики стали дубом и ясенем, а девочка осиной с вечно трепещущими листьями. В народной прозе сохраняются представления, в которых *трепетлика* (осина) произошла из девушки, проклятой св. Богородицей и превратившейся в дерево (Горно Ябълково — [Странджа, с. 223]). В некоторых фольклорных сюжетах осина представлена как околдованная девушка [БМ, с. 376]. В чешской песне заклятая матерью дочь обратилась в явор [Мандельштам 1882, с. 94]. В украинской легенде-сказке мать, спасая своих детей от гибели, превращает их в птиц, соловья и кукушку, а сама становится глухой крапивой [Булашев 1909, с. 361–362]. В другой версии говорится о происхождении крапивы (*Urtica dioica* L.) и базилика (*Ocimum basilicum* L.) из проклятых матерью детей, которые родились от ее брака с ужом. Мать в гневе прокляла дочь за то, что раскрыла тайну своего рождения, велел ей стать крапивой, чтобы она всегда делала больно людям в память о той боли, которую причинила матери; а Васильку наказала быть «запашным васильком», чтобы люди всегда держали его в своих домах и церквах. Сама же, обратившись в кукушку, полетела в лес, а дети остались на берегу реки васильком и крапивой [Булашев 1909, с. 293]. Так провинившаяся девочка превратилась

в сорняк, докучающий людям, в то время как мальчик, невинный, превращен в цветок, всеми любимый и почитаемый.

По польскому поверью, некоторые виды грибов — это превращенные Богом легендарные люди-гномы, а поздние осенние грибы *рапу* — это заколдованные ведьмы [СД 1, с. 549]. Превращения людей в растения могут происходить по злой воле мифологических персонажей. В одной сказке черт превращает прекрасную царевну в березу [Мандельштам 1882, с. 58]. В украинской легенде виновницей превращения в *василек* (народное название **базилика**) молодого красивого юноши по имени Василь является русалка, которая в Троицын день заманила его в поле, зашепотала и в цветок превратила [Костомаров 1843, с. 35]¹⁶. В украинской сказке на могиле Маруси, умершей от злого упыря, вырастает чудесный цветок [Афанасьев 1994, 2, с. 498].

С балладами о произрастании растений на могилах людей, о заклании людей и превращении их в деревья, растения связаны поверья о том, что если сорвать цветок, плод, сломать ветку с растущего на могиле дерева, посаженного для души покойщегося там, то душа его страдает, она преследует человека, отчего он испытывает мучения. Этим поступком он навлекает на себя несчастья и болезни, а иногда и смерть.

2.3. Растения, созданные Богом или дьяволом.

В отличие от сотворения животных, создание растений в легендах совершается без какого-либо «материала», а только с помощью слова. Например, черт насеял осота, так как с испугу забыл то, что ему сказал Бог, и вместо слова *овес* твердил слово *осот*. То же происходит в случае с приобретением растениями новых признаков, свойств: «да будь ты бесплодна и не давай тени», — говорит Богородица, проклиная дерево за провинность.

В народном сознании существует представление, что добрый Бог создал от каждой болезни определенное целебное растение и что на свете столько таких трав, сколько существует недугов. Особым уважением в народном целительстве пользуются пахучие растения, которые как бы притягивают к себе человека своим запахом и обращают на себя тем самым внимание. Одним из таких растений является базилик. В украинской легенде, записанной в Купянске на Харьковщине, отражен мотив о божественном происхождении базилика. Бог дал человеку по имени Василь семена пахучего растения и велел посеять их на том же месте, где росли дурман (*Datura stramonium* L.) и белена (*Hyoscyamus niger* L.), посеянные евреями на месте, где они закопали Крест Господень. Различаются растения, появившиеся от Бога (добрые) и от дьявола (злые). Первые посеяны

¹⁶ По мнению Г. Булашева, в этой легенде речь идет о васильке-волошке, т. е. о *Sentaura suaveolens* L., хотя в легендах, записанных в Купянске, он употребляет термин *василек* применительно к базилику [Булашев 1909, с. 296].

Богом, вторые выросли из семян, брошенных по ветру рукою врага человеческого [Коринфский 1901, с. 621]. «Злое дерево не может дать добрый плод», сказано в речи римского папы Иннокентия III (1198–1216 гг.) [Софрин 1912, с. 19]. Этиологические легенды относят происхождение кизила ко времени первотворения: к сюжетам спора Бога и дьявола. Согласно болгарской легенде, при разделе всего сущего между Богом и дьяволом последний выбрал кизил за то, что он рано цветет и также рано приносит плоды. Господь же выбрал черешню, которая цветет позже, но плоды ее поспевают раньше, и в очередной раз обманул дьявола. Поэтому в отдельных областях Болгарии кизил считается дьявольским деревом. Поляки Хелмского и Краковского воеводств полагают, что грибы посадили и осыяти свв. Петр и Павел, словенцы – св. Примож [СД 1, с. 550].

На Украине существовало поверье, что все колючие, горькие, вонючие травы посадил лукавый, чтобы люди кололись, ругались и грешили; многие из них считаются проклятыми Богом [Булашев 1909, с. 284, 294, 319]. Черт сотворил свои растения, которые в народе наделяются негативными коннотациями. **Осот** – *ziele czarta* [зелье черта], выросший на чьей-нибудь могиле – *grzechy zmarłego* [грехи умершего] [Moszyński 1967, s. 534, 525]. В Бялостокском воев. существует поверье о том, что *czarcie ziele* произошло от связи дьявола с землей [Archiwum Katedry Etnologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, A 77].

Полевому сатане или дедьку вменяется сеяние еще двух зельев (кроме куколя): осота по полям и **вѣха** по болотам. Спаситель отдал черту по его просьбе гречиху и овес за то, что помогал Богу творить свет. Напуганный волком, черт забыл названия растений и вместо них назвал *очерет* и *осет* [Чубинский 1872, с. 79], с тех пор очерет (= **камыш**) принадлежит чертям. Иногда в легендах сам Христос пугает дьявола, и тот, перепутав названия, вместо овса и гречихи, насеял осота и **горчицы**, которые и служат ему пищей, овес же и гречиха достались добрым людям (Черниговская губ. – [ЭО 1892, кн. 13–14, с. 253]). В некоторых версиях св. Петр пугает нечистого или просит, чтобы Господь дал сатане какое-нибудь непотребное зелье. Петр догоняет черта и нарочно подсказывает другое слово – осот. Так на полях появился этот сорняк [Максимович 1877, с. 489]. В других украинских рассказах вместо овса дьявол, испуганный человеком, насеял «чертово зелье» – **куколь** (*Agrostemma githago* L.), сорняк, растущий в хлебах и засоряющий зерно. Если его семена попадают в зерно, а потом в муку, человек может отравиться. Отравление сопровождается приступами безумия. На Гуцульщине известно поверье, что все травы от Бога, только **папоротник** от черта; он цветет в Иванову ночь, до восхода солнца созревает и рассеивается по полю [Шухевич 1908, с. 260]. У украинцев Карпат существует обычай «папоротник бить», который некоторые исследователи объясняют как борьбу с вредоносным влиянием этого растения [Куроч-

кин 1982, с. 149]. Возможно, подобными поверьями о необычности папоротника объясняется его символическое значение – помогающий познавать все таинственное, непонятное, сверхъестественное.

У вологжан существует поверье, что разводить табак выучил встречного в лесу помещика неизвестный черный охотник [Максимов 1989, с. 10].

3. Происхождение отдельных особенностей растений.

Происхождение особенностей внешнего вида, свойств, признаков, качеств, достоинств и недостатков растений отражено в этиологических легендах, возникших в славянском фольклоре под влиянием апокрифической литературы и христианского вероучения. В текстах легенд, преданий, песен, колядок можно найти фрагменты ветхозаветных и новозаветных сюжетов, в которых одни растения выступают как благословенные, а другие как проклятые Христом, Богородицей, Иоанном Крестителем и другими персонажами библейской мифологии.

В болгарской колядке Богородица наказывает осину за то, что не оставилась и продолжала шелестеть, в то время когда коледари песней оповестили мир о рождении необычного Младенца. В галицкой колядке осина и терновник не преклонились перед св. Младенцем, когда св. Семейство убежало от преследований царя Ирода, и были прокляты. В украинских, болгарских, западносербских, польских (Хелмское воев.) легендах, колядных песнях осина наказана за то, что не спрятала Богородицу во время бегства св. Семейства ([Чубинский 1872, 1, с. 76; БНТ 11, с. 481, Чајкановић 1985, с. 230]: «Трепала од века, ни од ветра, ни од кише, већ од страха божега и на томе остане»), за то, что дрожанием листья лишила Богородицу возможности слушать пение св. Петра и Николая, св. Вангелии и Марии (или: Магдалины и Елены) [Чајкановић 1985, с. 122], потому что она выдала укрывшееся под ее ветками св. Семейство шелестом своих листьев воинам, искавшим маленького Младенца [Чубинский 1872, с. 76], когда Спаситель скрылся под нею от евреев перед своей крестной смертью (укр. – [Nowosielski 1857, s. 143]). В Боснии и Герцеговине эта легенда закрепились в веровании: проклятие Богородицы непрестанно преследует дерево, и потому оно постоянно трясется. Проклятие осины и мотив приобретения ею нового свойства – **дрожание листьев** – выступает в нескольких сюжетах, связанных с жизнью Христа: чаще всего это предательство Иуды: в украинских рассказах (и заговорах: «Як на осине Юда вешався» – [Ефименко 1874, с. 42]) Иуда повесился на осине и за это проклята Христом, «за то, что разрешила Иуде на ней повеситься»; потому что сама нагнулась [Гудзий 1915, с. 19]. В русских и белорусских преданиях проклятие осины также связывается с предательством Иуды: поэтому ее не сажают вблизи дома [Максимов 1989, с. 174]. В польских поверьях именно в осину чаще всего бьет гром и

она всегда трясется, потому что боится (Живец Краков. воев. — [Archiwum fonograficzne im. M. Sobieskiego. In-t sztuki PAN, W-wa, XI. ZUS 6. Opowiadania ludowe Slotwiny]): она наводит страх на все злое, из нее делают колья, которыми пробивают ходячих покойников (в.-слав.)¹⁷. В сербской этимологической сказке осину постоянным дрожанием наказывает Бог за то, что она выдала Христа сатане или евреям [Чайкановић 1985, с. 122].

В русском предании ель и сосна прокляты, потому что не вняли просьбе Христа не шуметь и не мешать ему, когда Он молился в Гефсиманском саду (Меленковский уезд Владимирской губ. — [Максимов 1989, с. 174]).

В других песнях в подобной ситуации оказывается овес, в некоторых вариантах — просо, которые проклинает Богородица за неуважение: «Да си ситно, дребно като пещчинка, та само кокошките да те ровят, а хората с вода да те пият» [Будь мелким, как песчинка, чтобы только куры тебя загребали, а люди с водой тебя пили] [БНТ 11, с. 481]. В болгарских колядках присутствуют мотивы проклятия **осины** и **овса** за то, что они не поклонились Христу [Шишманов 1889, с. 44]. В легенде «Защо трепетликата трепери и овесът се не мели» Господь сказал: «Да са ражда треперика дърво, дето есен слана пада, пролет да са топи и с вятър и без вятър се да трепери» [Пусть рождается осина, на которую осенью иней падает, весной пусть чахнет, и с ветром, и без ветра пусть дрожит] (Тырновско), а овес получил такой приговор: «Да са ражда овес-жито, ама в уденицата да не влява и литургия да не става» [Пусть родится овес-жито, но мельница не мелет, пусть службы не будет]. Поэтому овес не мелют на мельницах и не употребляют в литургии [БНТ 11, с. 261].

В украинских и польских легендах Иуда повесился на **бузине**, потому что ее ветки и ягоды имеют якобы трупный запах, ее любит черт, дух дома, которые живут под ней [Сумцов 1888, с. 152; K LW, s. 529]. Из страха местности черта существует запрет на ее рубку, корчевание (Литинский уезд Винницкой губ. — [Ермолов 1905, с. 438]).

Белый цвет ствола березы объясняется тем, что береза побелела от испуга, когда Иуда захотел на ней повеситься [Сумцов 1888, с. 152]. В Черниговской губ. существует поверье, что Иуда повесился на **березе** и она с тех пор плачет (весной идет сок), и эти слезы помогают от всех болезней [Кудринский 1895, с. 163]. В Сербии известна легенда о том, как у березы

¹⁷ По мнению А. Н. Афанасьева, осина приобрела значение дерева нечистого уже в христианскую эпоху, «в язычестве же имела благое значение, как дерево, исполненное избытка жизни: листья ее всегда дрожат, колеблются, *разговаривают* между собою. Оттого дерево это почиталось особенно спасительным против всякой нечистой силы (осиною прогоняют коровью смерть, ее употребляют при народном врачевании от лихоманки и паралича...)» [Афанасьев 1996, с. 376, прим. № 165]. Ср. современное отношение к этому дереву Дух *икота*, вселяющийся в человека, имеет свой век, и если она доживает до старости, то «идет в осину» (Верхокамье — С. Е. Пикетина. Икота // ЖС, 1996, № 1, с. 12).

стала кора белая: у вдовы, которая хотела наказать своих непослушных детей, не оказалось прута под рукой, и она обратилась к Богу с просьбой помочь ей найти в темноте березовый прут. Бог сделал так, что у березы стала кора белая, и вдова смогла найти прут [Чайкановић 1985, с. 51]. В других сербских легендах береза наказывается за то, что ее ветками бичевали Христа [Чайкановић 1985, с. 51].

Ива стала червивой в наказание за то, что из нее были сделаны гвозди, которыми сколачивали крест и прибили тело Иисусу к кресту (полесская легенда из Житомирской обл.). Ивовые иголки забивали Спасителю под ногти, о чем говорится в галицкой колядке:

*Коли жидове Христа мучили,
На розпятію гей розпинали,
Клюковъ за ребра гей розбивали,
Терновый вѣнец на голов клали,
Глогови шпильки за ногти били;
Всяке деревце не лезло в тельце,
Червива ива ой согрѣшила —
Исуса Христа кровцю пустила*

[Афанасьев 1994, 2, с. 433–434].

Господь сказал, что «за це її черви точать» от молодости до старости, от корня до верхушки [Сумцов 1888, с. 152]. «Гива тим червива, говорят малоруссы, що килками з' неї Христа мучили» [Номис 1864, с. 6]. По поверьям, в сухой вербе черт живет. Ива за причастность к мукам Христа наказана бесплодием (есть этот мотив и в румынском фольклоре, в частности, в банатских заговорах от оборотней — [Свешникова 1983, с. 180]). В Полесье существует поверье, что гвозди для распятия были сделаны из осины, поэтому распространен запрет брать осину на дрова, за нарушение которого человека ждет болезнь и даже смерть [ПА]. В украинской колядке из Галиции упоминаются *глогови шпильки*, т. е. боярышниковые гвозди, которыми мучили Спасителя [Афанасьев 1994, 2, с. 434].

Дерево, из которого был сделан крест и на котором Христос принял смерть, также проклято: по сербским легендам, это **рябина-берека**, она одна не сломалась, поэтому ее плод горек, а древесина непрочна, ее нельзя рубить, есть плоды, использовать в качестве дров и на поделки (Соко-Баня — [Чайкановић 1985, с. 52]). Ср. отношение к рябине, существующее у белорусов: ее считали «мстительной»: кто ее сломит или срубит, тот скоро умрет сам, или в доме его будет мертвец [Federowski 1897, s. 173, № 569]. Это **кизил**, его проклял Христос, сказав, что дерево не будет вырастать высоким [Чайкановић, 1985, с. 93]; по украинским поверьям это **осина**, поэтому Бог обрек ее на вечную дрожь [Афанасьев 1994, 3, с. 802] (ср. по-

всеместно известный запрет изготавливать гроб из проклятой осины). По словенским легендам, Христос был распят на кресте из **липы**, однако она была прощена, так как под ней отдыхала Богородица с Младенцем, убежавшая от преследователей, и стала благословенным деревом.

В Каневском у. Киевской губ. говорят, что красные ягоды появились на бузине из крови св. Варвары, которую мучили на этом дереве, скребя ее тело железными скребками [Булашев 1909, с. 399–400], а в Архангельской губ. полагают, что красные листья осины осенью — это пролитая кровь Христа [Ефименко 1877, с. 172].

В легендах, песнях Богородица, проклиная, наказывает бесплодием **осину** [Софрий 1912, с. 129]. В одной болгарской легенде Богородица (или посланный ею св. Сисиний) идет искать украденного вещицей (или дьяволом) новорожденного Христа и спрашивает по очереди **осину** и **вербу**, не видели ли они ее Сына, но деревья скрыли правду, и Богородица их наказывает, говоря, что они никогда не будут давать плодов [Странджа, с. 223]. Также бесплодием наказывается **ель** (болгары). В Белоруссии ель не сажали из опасения, что «в доме ничего не будет вестись», «ничего не будет родить ни в хлеву, ни дома», молодожены останутся бездетными, «кто-то умрет», «семья искоренится». По восточно- и западнославянским поверьям, в ель бьет гром, так как под ней от св. Ильи, преследующего дьявола, прячется нечистая сила¹⁸.

По другим фольклорным сюжетам, верба (*Salix* sp.) — проклятое дерево. В Боснии (Височка Нахия) православные верят, что **верба** всегда трухлявая, гнилая изнутри, потому что в нее попал св. Сисой, когда стрелял в сатану, и проклял ее и потому она не дает плодов [Филиповић 1949, с. 200]. В болгарской легенде из Самокова проклятие св. Сисоя вызвано тем, что верба спрятала дьявола, укравшего ребенка его сестры.

Верба проклята за то, что когда Иисус преследовал дьявола, она указала последнему путь к спасению. Поэтому на ней нет плодов, в сербской версии притчи о демоне, преследующем новорожденных, юнак проклиная вербу за то, что она спрятала нечистого [Чайкановић 1985, с. 70]. Во многих случаях символика **вербы** двузначна. Освященная в церкви в Вербное воскресенье верба имеет положительный мифологический смысл. Вербовые ветки кладут перед домашними иконами и сохраняют целый год; вербовым венком хозяйки летом отгоняют градоносные тучи: выйдя на двор и произнося специальные заклинания, смотрят через него на облако, чтобы отвратить стихию подальше от села (Сербия); вербовый венок зарывают посреди поля или сада, чтобы отвратить град (Болгария). Ср. известные представления, что под вербой не следует прятаться во время грозы, так как св. Илья может поразить человека, целясь в дьявола, обитающего в ней [Чайкановић 1985, с. 97].

В этиологической сербской сказке повествуется о том, почему верба стала плакучей: дерево *сжалилось* и опустило свои ветви, чтобы защитить Богородицу, когда та бежала с маленьким Иисусом, отсюда ее эпитет в сербском *жалосна* [ZNŽO 1902, knj. 7, s. 195].

Гром ударяет в **тополь**, считают в Хелмском воеводстве, потому что он не захотел укрыть Богородицу, убежавшую с младенцем в Египет, и она его прокляла, поэтому листья у него постоянно дрожат. В Замойском воев. этот грех приписывают **осине**, которая со страха трясет листьями до сих пор [Archiwum Zakładu Etnograficznego Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Zakład Etnografii. Warszawa]. Ср. рус. примету: «Тополь не сажай у дома: притопает всё, погубит и семью». Ср. ограниченность употребления или запрет вообще использовать древесину «проклятых» деревьев — беркини, бузины, осины и др. Подобные объяснения актуальны для мифологии многих других деревьев и кустарников.

В этиологических легендах западных и восточных славян изменение цвета древесины **ольхи** связано с мотивом соперничества Бога и дьявола. Ольха (*Alnus glutinosa*) получила кровавый цвет древесины вследствие того, что черт, спасаясь от волка, который его все же успел укусить, залез на ольху и облил ее кровью. Иногда это сказание относят к осине, полагая, что ее горечь — это вкус чертовой крови (Витебщина — [Никифоровский 1897, с. 130, № 957, 958]: Иуда «ны осинины зыдавився, а ны олешину кровь пускав» — оттого осина горькая, а сырая ольха кровавого цвета). У поляков Великопольши и Куявии с цветом древесины ольхи связывается рассказ о том, как дьявол избил свою бабуся ольховой палкой, на которой осталась кровь родственницы черта; в связи с этим существует поверье, что метла из ольховых веток, заткнутая за печную трубу, охраняет дом от ведьмы и черта [KLW, s. 529]. По другой легенде это кровь козы, у которой сотворивший ее дьявол оторвал хвост. Она спряталась от него на дереве и окрасила ольху своей кровью [СМ 1995, с. 287].

Апокрифические сказания о проклятых Богом, Богородицей, Христом, Иоанном Крестителем растениях были легко усвоены, так как вполне соответствовали мировидению человека того времени, который еще не был обременен знанием антропоцентризма, проповедуемого христианским учением. Он по-прежнему видел себя не в центре мироздания, он воспринимал себя частью окружающего его мира, одной из составляющих этого мира.

В русском предании о траве прострел изменение внешнего вида ее связано с Богом, который велел Михаилу-Архангелу гнать сатану и его сообщников из рая. Пронзенный стебель от верхушки до самого корня — след громовой стрелы, брошенной Архангелом в нечисть, укрывшуюся за этой травой. Поэтому прострел используют в качестве апотропея, в частности, его кладут при строительстве в основное бревно здания для охраны от грозы и пожара [Афанасьев 1994, 2, с. 418].

¹⁸ См. статью Т. А. Агапкиной «Ель» в словаре «Славянские древности», т. 2, с. 183–184.

Согласно русским и чешским легендам, трава **чертогрыз** (чеш. *čertkus*, пол. *czarcie rzebro*) имеет необычно короткий корень, потому что его откусил черт; Богородица сжалась над травой и наделила ее способностью прогонять нечистую силу и лечить змеиные укусы [Афанасьев 1994, 2, с. 418]. В чешских поверьях чертогрыз охраняет от водяного.

По словацкой легенде, растение вероника *bezvršník* *Veronica latifolia* L. (в Зволене называется *š'astná zelinka*) осталось без верха, так как Христос, охотясь вместе с св. Петром, отстрелил ей верхушку, с тех пор цветочки расцветают в пазухах листьев, а верхушка без цветов [Holuby 1958, s. 177].

Положительной семантикой и символикой наделялись благословенные деревья. Сосна всегда зелена по благословию Божию, потому что ее древесина оказалась непригодной на гвозди при крестном страдании Спасителя [Сумцов 1888, с. 151]. В польской легенде о бегстве святого Семейства в Египет рассказывается о шалфее, который дал приют беглецам и, страхнув свои цветы, сделал благоухающий ковер, за что получил в дар от Бога возможность приносить облегчение страдающим людям [Nowiński 1980, s. 49]¹⁹. Подобные легенды существуют и об **орешнике**: Богородица спряталась под орешником (для охраны от молнии ветки его держат в доме). В украинской традиции лещина отнесена к святым деревьям, потому что в споре с Богом дьявол забыл ее упомянуть. **Липа** нагнула ветки и спрятала Богородицу с младенцем. Видимо здесь реминисценция апокрифического текста о том, что Марию с Младенцем и Иосифа от палящих лучей солнца укрыла своими ветками пальма [Мандельштам 1882, с. 97]. В память об этом событии на липы вешают каплички и гром никогда не ударит в нее (Мазовше — [Archiwum Katedry Etnologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego O/31]). У югославян особенно почитаема липа, растущая в поле одна. Каждую первую неделю девятой луны около нее совершается служба и приносятся дары [Zibr 1995, s. 37]. **Маслину** благословил св. Сисой, и потому она плодоносит [Филиповић 1949, с. 200]. Только маслина помогла Богородице найти украденного Христа. За это она благословила дерево [Странджа, с. 223]. К благословенным деревьям относится **смоковница**, которая раздвоилась и дала св. Семейству укрытие (*И. Галатовский*. Небо Новое. Цит. по: [Сумцов 1888, с. 158]).

В Боснии есть притча о св. Савве, который однажды после долгого пути заночевал под елью. В это время Бог позвал его к себе и он вознесся, благословив **ель**. Поэтому она и зимой и летом зеленая. В образе св. Саввы часто скрыты дохристианские представления и верования [Софрий 1912, с. 131]. По украинской легенде, **сосна** всегда зелена по благословию Божию, потому что ее древесина оказалась непригодной на гвозди для крест-

¹⁹ Чехи же шалфеем называют *smrtku*, потому что, по поверью, тот, кто принесет луговой шалфей домой, тот в течение года умрет [Machek 1954, s. 199].

ного страдания Спасителя [Сумцов 1888, с. 151]. **Пихта** (*jadła*) по представлениям поляков — святое дерево, связанное с Рождеством [Seweryn 1937, s. 12]. Под **березой** Мария отдыхала с Иисусом, ветки склонились и скрыли их от преследователей, за что это дерево до сих пор в почете.

В центральной Боснии (р-н Янь) полагают, что пятна на листьях **зверобоя** оставили капли крови месячных очищений Богородицы, капнувшие на траву [Софрий 1912, с. 13], и потому ее называют *богородица*, *богородичина трава*, *госпина трава*, *госпину цвеће* [Чајкановић 1985, с. 35]. По болгарским представлениям, капли крови Богородицы — на листьях вербы (один из видов, называемый *червена върба*). О появлении пятен на листьях зверобоя существует рассказ из области Ниша (этиологическая сказка): Богородица месила хлеб, вымыла руки, и от капелек, которые упали на листья зверобоя, получились пятнышки. Отсюда произошло его название *богородичино тесто* [Софрий 1912, с. 13-14].

В Герцеговине существует этиологическая сказка о том, как возник обычай украшать на Рождество **плющем** (*Hedera helix* L.) дом, двери, окна, хозяйственные постройки, загоны для скота, поля (Хорватия, юж. и вост. Герцеговина: для плодovitости скота), бадняк, стол, рождественскую свечу (Герцеговина, Приморье, Бока Которска). В ней отразился библейский мотив об избииении младенцев по приказу царя Ирода. Дома, в которых дети были уже убиты, отмечались веткой плюща. И неожиданно плющ появился на доме, в котором находился маленький Иисус, что и спасло Его. В память об этом плющом стали украшать свои дома на Рождество (Герцеговина, Далмация — [Чајкановић 1985, с. 57]). Ср. сербский обычай сажать плющ на могилах.

* * *

Д. К. Зеленин, рассматривая историю народных верований о деревьях, говорит о том, что если первоначально деревья считались живыми сами по себе, то с течением времени они стали представляться «как обитатели душ умерших» [Зеленин 1937, с. 595]. Для архаического мировоззрения характерна вера в то, что деревья и прочие растения способны превращаться в человека и обратно; что между жизнью человека и жизнью растений существует связь, что на могилах умерших вырастают цветы или деревья, которые, если их ударить топором или срубить, начинают говорить, из них течет кровь. У славян сохранились легенды, рассказы, которые повествуют о переселении душ в деревья [Bystron 1960, s. 265]. В сербской песне рассказывается о том, что в сосне под корой юноша увидел прекрасную деву. У чехов подобный мифопоэтический образ связан с липой: в ней жила *белая жена*, которая ослепляла всех своим блеском. Бывала она и доброй, и злой, и напоминала собой то полудницу, то дивожону. Эта

липа пользовалась уважением, около нее совершались празднества и весенние игры [Афанасьев 1994, 2, с. 347]. В чешском предании сохранился мотив о таинственной связи души женщины с вербой (ивой): ночью душа покидала тело и удалялась в дерево. Когда муж срубил вербу, в то же мгновение скончалась и его жена. Колыбель, сделанная из вербы, убаюкивала осиротевшего ребенка, а когда он подрос и сделал свирель из молодого побега, она заговорила с ним, как нежная мать [Афанасьев 1994, 2, с. 348]. В украинской сказке на могиле Маруси, умершей от злого упыря, вырастает чудесный цветок. Пересаженный в горшок, ночью цветок оживает, двигается, отрывается от стебля и, упав на землю, превращается в красивую девицу [Афанасьев 1994, 2, с. 498].

В основе сказок, баллад, легенд, песен, поверий, содержащих мотивы, связанные с происхождением растений, лежат представления о тесной связи человека и растения, о соотношенности их судеб и жизненных этапов. Растения воспринимались как живые существа, имеющие душу (ср. пол. *duzsa* 'сердцевина ствола, ветки бузины'), способные переходить с места на место, разговаривать (шелест листьев, шум ветвей, травы). По народным поверьям, грибы — живые существа, обладающие даром речи, в лесу можно услышать их писк (польск.); в травах скрывается таинственная сила, ведомая только чародеям; травы могут говорить, но разговор цветов и трав понимают только избранные — знахари, колдуны, вот почему они знают, какая трава помогает от той или иной болезни, с помощью какого зелья можно совершить колдовское действие [Афанасьев 1996, с. 64]; ядовитый вѣх (*Cicuta virosa*) стонет, как человек [Максимович 1877, с. 489], плакун плачет и воет [Потебня 1914, с. 182]. В севернорусской сказке-легенде чудесная липа, говорящая человеческим голосом, исполняет желания бедного старика [СУС: 555]. Растение *расковник*, говорят сербы Хомолья, трудно найти в лесу, потому что, как только он замечает вблизи человека, сразу уходит в землю [СЕЗБ 1913, кн. 19, с. 48]. Растениям, как живым существам, приписываются родственные отношения. У поляков существует представление, что **чебрец** *Thymus serpyllum macierzanka* является теткой всех растений (Дзекановице — [Udziela 1931, s. 67]), поэтому оно самое важное среди тех растений, которые освящаются в день Успения. На Украине девушки сеяли чебрец на могилах матерей и называли эту траву *материнкой* [Воропай 1991, 1, с. 25]. У болгар в Пиринском крае (с. Гега) существует предание, что ясень и шелковица — это брат и сестра, поэтому эти деревья никогда не берут для добывания живого огня [Пирински край, с. 475].

В народных поверьях, фольклорных мотивах соединились архаические славянские и апокрифические христианские представления о появлении растений, о метаморфозах, т.е. превращениях в растения, что отражает мифопоэтическое сознание древних славян. Этиологические легенды, в ко-

торых повествуется о возникновении на земле растений, часто соединяются с популярными в народе апокрифическими сюжетами — о хождении Христа с апостолами по земле, о бегстве св. Семейства в Египет, о предательстве Иуды, о распятии Христа. Следы мифических верований сохраняются в языке, в названиях многих растений (мифофитонимах и мифодендронимах), смысл которых раскрывают легенды, предания и верования. Вместе с тем, названия растений могут в свою очередь порождать фольклорные сюжеты, толкующие их внутреннюю форму.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1994 — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1–3. М., 1994. [Репринтное воспроизведение издания 1865–1869 гг.]
- Афанасьев 1996 — А. Н. Афанасьев. Ведун и ведьма // А. Н. Афанасьев. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996.
- Ахтаров 1939 — Материали за български ботаничен речник, събрани от Б. Давидов и А. Явашев. Допълнени и редактирани от Б. Ахтаров. София, 1939.
- Байбурин 1981 — А. К. Байбурин. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- БНТ — Българско народно творчество. София, 1961, т. 4; 1963, т. 11.
- Босић 1996 — М. Босић. Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Булашев 1909 — Г. О. Булашев. Украинский народ в своих легендах и религиозных верованиях. Киев, 1909. Вып. 1. Космогонические украинские народные воззрения и верования.
- Булгаковский 1890 — П. Булгаковский. Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
- Вакарелски 1961 — Хр. Вакарелски. Панагюрско и Панагюрище. Пловдив, 1961.
- Виноградова 1995 — Л. Н. Виноградова. Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. М., 1995.
- Виноградова 1997 — Л. Н. Виноградова. Русалка в обрядах и верованиях славян // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Studies in Slavic Folklore and Folk Culture. Berkeley Slavic Specialties. 1997. Вып. 1.
- Власова 1995 — М. Власова. Новая Абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Воропай 1991 — О. Воропай. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991.
- Георгиев 1889 — Т. Георгиев. Песни из личния живот. От с. Сестримо (Ихтиманско) // СБНУ, 1889, кн. 1.
- Георгиева 1990 — А. Георгиева. Этиологичните легенди в българския фолклор. София, 1990.
- Гнатюк 1902 — В. Гнатюк. Галицько-руські народні легенди // ЕЗ, 1902, т. 13.
- Головацкий 1860 — Я. Ф. Головацкий. Очерк старославянского баснословия или мифологии. Львов, 1860.

- Гудзий 1915 — *Н. К. Гудзий*. К легендам об Иуде Предателе и Андрее Критском // Русский филологический вестник, 1915, т. 73, № 1.
- Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Динев 1972 — *П. Динев*. Български фолклор. София, 1972.
- Ђорђевић 1938 — *Т. Р. Ђорђевић*. Зле очи. Београд, 1938.
- Ђорђевић 1958 — *Д. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Ермолов 1905 — *А. Ермолов*. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 2: Всенародная агрономия.
- Ефименко 1874 — *П. Ефименко*. Сборник малорусских заклинаний. М., 1874.
- Ефименко 1877 — *П. С. Ефименко*. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877.
- Зеленин 1937 — *Д. К. Зеленин*. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937. (Труды Ин-та антропологии, археологии, этнографии, 1937. Т. 15, вып. 2.)
- Зечевић 1982 — *Сл. Зечевић*. Култ мртвих код Срба. Београд, [1982].
- Золотницкий 1991 — *Н. Ф. Золотницкий*. Цветы в легендах и преданиях. М., 1991.
- Илиев 1893 — *А. Илиев*. Растително царство в народната поезия, обичаите, обредите и поверията на българите // СбНУ, 1893, кн. 9.
- Илиев 1919 — *А. Илиев*. Растенията от българско фолклорно гледище // Списание на Българската академия на науките. Клон историко-филологичен. София, 1919, кн. 18.
- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1989.
- Килимник 1957 — *С. Килимник*. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1957. Т. 4. Літній цикл.
- Климчук 1978 — *Ф. Д. Климчук*. Песенная традиция западнополесского села Симоничи // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.
- Климчук 1984 — *Ф. Д. Климчук*. Песни из юго-восточного Загородья // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- Коринфский 1901 — *А. Коринфский*. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901.
- Костомаров 1843 — *Н. Костомаров*. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843.
- Кудринский 1895 — *Ф. Кудринский*. Пошисть. Рассказ из быта крестьян Черниговской губ. // КС, 1895, т. 50, № 7.
- Курочкин 1982 — *А. В. Курочкин*. Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Локальные особенности 1985 — Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985.
- ЛП — Легенды і паданні. Мінск, 1983.
- Максимов 1989 — *С. В. Максимов*. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Максимович 1877 — *М. А. Максимович*. Дни и месяцы украинского селянина // *М. А. Максимович*. Собр. соч. Киев, 1877, т. 2.

- Мандельштам 1882 — *И. Мандельштам*. Опыт объяснения обычаев индоевропейских народов, созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. (СбНУ, 1914, кн. 28.)
- Маринов 1984 — *Д. Маринов*. Избрани произведения. София, 1984. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско).
- Миладинови 1981 — Български народни песни събрани от братя Миладинови. София, 1981.
- Назина 1995 — *И. Н. Назина*. О понятии «голос» в традиционной музыкально-инструментальной культуре белорусов // Голос и ритуал. Материалы конференции. Май. 1995 г. М., 1995.
- Никифоров 1922 — *А. И. Никифоров*. Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922.
- 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.
- Номис 1864 — *М. Номис*. Українські приказки, прислів'я і таке инше. СПб., 1864.
- НП — Народная проза. М., 1992. (Серия Библиотека русского фольклора. Т. 12.)
- Н. Я. 1889 — *Н. Я.* Сила родительского проклятия по народным рассказам Купянского у. Харьковской г. // ЭО, 1889, кн. 3.
- П. И. 1892 — *П. И.* Из области малорусских народных легенд. Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда // ЭО, 1892, кн. 13-14.
- Перетц 1902 — *В. Н. Перетц*. Легенды о происхождении картофеля / Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1902.
- Петканова 1994 — *Д. Петканова*. Средновековна литературна символика. София, 1994.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Познанский 1917 — *Н. Познанский*. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Потебня 1914 — *А. А. Потебня*. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
- Потебня 1989 — *А. А. Потебня*. О некоторых символах в славянской народной поэзии // *А. А. Потебня*. Слово и миф. М., 1989.
- Потушняк 1941 — *Ф. М. Потушняк*. Паска в народном верованю // Литературна неделя Подкарпатского общества наук (Ужгород), 1941, роч. 1.
- Примовски 1952 — *В. Примовски*. Ела се вие, превива. Родопски народни песни. София, 1952.
- Райчев 1973 — Народни песни от Средните Родопи / Записал А. Райчев. София, 1973.
- Романов 1891 — *Е. Романов*. Белорусский сборник. Витебск, 1891, т. 4.
- Сахаров 1841 — *И. М. Сахаров*. Сказания русского народа. СПб., 1841, т. 1, кн. 1-4.
- Свешникова 1983 — *Т. Н. Свешникова*. О группе румынских заговоров с вопросно-ответной структурой // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- СИБ 1, 2 — Народни песни от Северо-източна България. София, 1962, т. 1; 1973, т. 2.

- СМ 1995 – Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Смирнов 1978 – Ю. И. Смирнов. Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиция. М., 1978.
- Смирнов 1981 – Ю. И. Смирнов. Эпика Полесья по записям 1975 г. // Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
- Смирнов 1984 – Ю. И. Смирнов. Эпика Полесья по записям 1976 г. // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- Смирнов 1986 – Ю. И. Смирнов. Эпика Полесья (по записям 1977 г., ч. 1) // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.
- Смирнов 1988 – Ю. И. Смирнов. Восточнославянские баллады и близкие им формы. Опыт указателя сюжетов и версий. М., 1988.
- Соболевский 1895 – Великорусские народные песни / Изд. А. И. Соболевским. СПб., 1895, т. 1.
- Сокил 1995 – В. Сокил. Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.
- Софрић 1912 – Павле Софрић Нишевљанин. Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1912.
- Стоин 1975 – В. Стоин. Народни песни от Самоков и Самоковско. София, 1975.
- Странджа – Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Сумцов 1885 – Н. Ф. Сумцов. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
- Сумцов 1888 – Н. Ф. Сумцов. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.
- Толстой 1986 – Н. И. Толстой. Невестка стала в поле тополем (тополей). Духовная культура Полесья на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.
- Филиповић 1949 – М. Филиповић. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗБ, 1949, књ. 61.
- Чајкановић 1985 – В. Чајкановић. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.
- Чубинский 1872 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... Материалы, собранные д. чл. П. П. Чубинским. СПб., 1872, т. 1, вып. 1.
- Шишманов 1889 – Ив. Д. Шишманов. Значението и задачата на нашата етнография // СбНУ, 1889, кн. 9.
- Шухевич 1908 – В. Шухевич. Гуцульщина. Львов, 1908, ч. 5.
- ЮЗБ – Народни песни от Югозападна България. София, 1967.
- Яворский 1915 – Ю. А. Яворский. Памятники галицко-русской словесности. Киев, 1915.
- Biegeleisen 1929 – H. Biegeleisen. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
- Bystroń 1960 – J. S. Bystroń. Dzieje obyczajów w dawnej Polsce XVI-XVIII wieku. Warszawa, 1960, t. 1.
- Caraman 1933 – P. Caraman. Obrzęd kołędowania u Słowian i u Rumunów. Studium porównawcze. Kraków, 1933.
- Cisek 1889 – M. Cisek. Materiały etnograficzne z miasteczka Żolyni w powiecie Przemyskim // ZWAK, 1889, t. 13.

- Dekowski 1960 – J. P. Dekowski. Las w życiu Borusów Sieradzkich // PMMAE 1960, 3. Klonowa i okolice. Pow. Sieradz.
- Dubisz 1977 – S. Dubisz. Nazwy roślin w gwarach ostródzko-warminsko-mazurskich. Wrocław etc., 1977.
- Dynowska 1928 – M. Dynowska. Polska w zwyczaju i obyczaju. Warszawa etc., 1928.
- Federowski 1888 – M. Federowski. Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy, jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania... Warszawa, 1888, t. 1.
- Federowski 1897 – M. Federowski. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1905. Kraków, 1897, t. 1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Stonima, Lidy i Sokółki.
- Gołąbek 1925 – J. Gołąbek. Dziady białoruskie // Lud, 1925, t. 24.
- HNP 1909 – Hrvatske narodne pjesme. Zagreb, 1909. Sv. 1. Ženske pjesme (Romanse i balade).
- Holuby 1958 – J. L. Holuby. Domáce lieky ľudu slovenského // Národopisné práce. Bratislava, 1958.
- Horvath – P. Horvath. Zbierka ľudových povier a zvykov z okolia Uhrovcu z r. 1823 // SN, 1973, r. 21.
- KLW – Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967.
- Kolberg – O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1964, t. 30.
- Košť'ál 1899 – J. Košť'ál. Dібlik v podání prstonárodním // ČL, 1899, r. 9.
- Kuret 1967 – N. Kuret. Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1967, t. 2. Poletje.
- Ludwik z Pokiewia 1846 – Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów i zwyczajów skreślona przez Ludwika z Pokiewia. Wilno, 1846.
- Máchal 1891 – J. H. Máchal. Nákres slovanského bájeslovi. Praha, 1891.
- Machek 1954 – V. Machek. Česká a slovenská jména rostlin. Praha, 1954.
- Makowiecki 1936 – S. Makowiecki. Słownik botaniczny łacińsko-mańruski. Kraków, 1936.
- Markuš 1972 – M. Markuš. Obradny štedrovečerný chlieb na východnom Slovensku // SN, 1972, r. 20.
- Morcinek 1931 – G. Morcinek. Uroda Beskidu Śląskiego // Wierchy. Kraków, 1931, r. 9.
- Moszyński 1928 – K. Moszyński. Polesie wschodnie. Warszawa, 1928.
- Moszyński 1967 – K. Moszyński. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967, t. 2. Kultura duchowa, cz. 1.
- Neymann 1884 – C. Neymann. Materiały etnograficzne z okolic Pliskowa w pow. Lipowieckim zebrane przez pannę Z. D. // ZWAK, 1884, t. 8.
- Nowiński 1980 – M. Nowiński. Dzieje upraw i roślin leczniczych. Warszawa, 1980.
- Nowosielski 1857 – A. Nowosielski. Lud Ukraini, jego pieśni, bajki, podania... Wilno, 1857, t. 1.
- Pelka 1987 – L. J. Pelka. Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
- Reinfuss 1990 – R. Reinfuss. Śladami Łemków. Warszawa, 1990.
- Seweryn 1937 – T. Seweryn. Podłazniki. Kraków, 1937.
- Sobotka 1879 – P. Sobotka. Rostlinstvo a jeho význam v národních písniach, pověstech, bájkách, obrádech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice. Praha, 1879.
- Stojković 1941 – M. Stojković. Bogiša // Hrvatska Enciklopedija. Zagreb, 1941, sv. 2.
- Udziela 1931 – S. Udziela. Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego // Lud, 1931, t. 10.

- V širom poli 1982 – V širom poli rokyta. Slovenské ľudové balady, romance a novelistické piesne. Bratislava, 1982.
- Wereńko 1896 – *F. Wereńko*. Przyczynek do lecznictwa ludowego // MAAE, 1896, t. 1.
- Wójcicki 1972 – *K. Wójcicki*. Klechdy, starożytne podania ludu polskiego. Warszawa, 1972 [Fotoofset z r. 1837].
- Zilynskyj 1978 – *O. Zilynskyj*. Slovenská ľudová balada v interetnickom kontexte. Veda. [Bratislava], 1978.
- Zibrť 1896 – *Č. Zibrť*. Z netištěných zápisků Krolmusových // ČL, 1896, r. 6.
- Zibrť 1995 – *Č. Zibrť*. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Praha, 1995.
- Žatko 1973 – *R. Žatko*. Spoločenská a duchovná kultúra Slovákov v Maďarsku. 2. časť // SN, 1973, r. 21.

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА ЖИВОТНЫХ В СЛАВЯНСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

А. В. Гура

Народная демонология и сфера представлений о животном мире тесно соприкасаются и взаимодействуют между собой. С одной стороны, нередко случаи демонологизации животных (особенно гадов), с другой — зооморфизм в значительной степени присущ различным демоническим существам. Животные могут состоять в близких отношениях и даже в родстве с демонами. По русским поверьям, щука, медведь, волк, змея близко знакомы с нечистой силой (Вятская губ. [Зеленин 1914, с. 429]), у рыб хозяин и покровитель — водяной [Померанцева 1975, с. 171–172], медведь — родной брат лешего [Ермолов 1905, с. 244], стерляжий царь имеет жену — водяную русалку (Нижегородская обл. [Морохин 1971, с. 155]).

Обе сферы представлений — демонологическая и зоологическая — частично пересекаются и накладываются друг на друга. Среди мифологических персонажей, например, выделяются оборотни, такие, как «волколак» (человек, принявший образ волка), черт в облике зайца, жаба как обращенная ведьма и т. п. Их можно считать как демонами, так и животными, наделенными демоническим свойством — в данном случае способностью к оборотничеству. Такие животные могут менять облик и вновь превращаться в человека или демона: человеком становится волк-оборотень по истечении срока заклятия, жаба-ведьма возвращает себе человеческий облик, змея превращается в «вилу». Они могут также происходить от человека или демонического существа в результате оборотничества. «Волколак» по происхождению колдун, принявший звериный облик. Сойка в представлениях украинцев Галиции — это обратившаяся в птицу смерть [Fischer 1921, s. 33].

Такого рода превращения стоят в одном ряду с другими превращениями или видами происхождения животных: с превращением животного в человека, в стихию, в предмет, в вещество или в другое животное, с происхождением животного из растения, вещества, предмета или одного животного из другого. Так, согласно поверьям, аисты зимуют за морем в человеческом облике (Болгария, Македония [Маринов 1914, с. 95, 96]; западное польское Поморье [Smólski 1902, s. 313, 281, 282–283; Matusiak 1908, s. 173]), а лягушки, брошенные аистом в печную трубу, пройдя через дымоход, становятся новорожденными детьми (кашубы [Sychta, t. 6, s. 261–262]). В быличках заяц исчезает от охотника в виде вихря (Полесье, зап. автора) или, вскочив в дупло, обращается в деготь (совр. Ивано-Франковская обл.,

Печенежин [Schneider 1901, s. 115]), а пойманная щука улетает от рыбака, превратившись в низкое черное облако (Лужица, Штраупиц [Veckenstedt 1880, S.421]). Волк, по поверью, может обратиться в пень или в кочку (Гомельская обл., Мозырский р-н, Жаховичи, зап. С.М.Толстой), еж — в свинью (Польша, р-н Тарнобжега [Wierzchowski 1890, s. 204]), а волчица, принеся потомство пять раз, становится рысью (Ивано-Франковская обл., Верховинский р-н, Головы [КА]). Согласно поверьям, ведьмы могут делать мышей и летучих мышей из листьев деревьев, взятых ими подмышку (Польша, Куявы [Kolberg, 3, s. 99]). В этиологических легендах происхождение сороки связывается с плевком черта (Сербия [Ђорђевић 1958, кн. 2, с. 56]). Сербы верят, что барсук произошел от медведя, а заяц от кошки (Хомолье [Ђорђевић 1958, кн. 1, с. 280, 289]).

В народных представлениях животные и демоны, как и любые другие мифологические персонажи вообще, наделяются типологически разнородными признаками. Это названия и имена, внешний облик, атрибуты, происхождение, локативные и темпоральные признаки, модусы передвижения, способности, акустические проявления и т. п.

Во внешнем облике для демонологических персонажей наиболее характерны невидимая и антропоморфная ипостаси. У животных как образов народных представлений такой облик тоже встречается, хотя и реже. Например, в Гродненской губ. известно поверье о невидимой птичке, называемой *невідзімка* [Federowski 1897, s. 180], росамаха в белорусской быличке описывается как голая женщина с распущенной косой [Сержпутоўскі 1930, с. 262–263]. Фантастический, гибридный облик, особенно антропо-зооморфный, встречается у тех и у других персонажей. Животным, как и демонам, бывают присущи телесные аномалии, например: два носа у барсука (польское Мазовше, [Архив Ягеллонского университета, № 7856/25, вопрос E1]), три, а не четыре ноги у зайца (Лужица [Сумцов 1910, с. 72]).

С внешним обликом тесно связано средоточие силы у тех и других мифологических персонажей. Так, чаще всего магическая сила приписывается взгляду некоторых животных (например, волка, жабы).

В мифологических представлениях и в фольклоре одни демоны и животные выступают обычно как одиночные персонажи (домовой, леший, медведь, кукушка, божья коровка), а другие — во множестве (карлики, «злыдни», воробьи, большинство насекомых). В народных поверьях те и другие персонажи иногда наделяются семейными отношениями (например, водяной, аист, бобр).

Среди локативных признаков у печистой силы и у вредных или опасных животных сходными являются места их изгнания, куда их отсылают с помощью заговоров, заклятий, проклятий и прочих бранных формул (на развилку реки, за море, в безлюдные места и т. п.).

Из временных признаков можно указать на общность времени активизации некоторых мифологических персонажей — демонов и животных, например, разгул нечистой силы и волков часто связывается со святочным периодом и ограничивается днем Крещения как временным пределом.

Из характерных занятий у демонов и животных сходны многие акустические проявления (плач, хохот, свист, стон) и некоторые типичные действия и занятия. Так, шекотание характерно для русалок и для ласки, лизание и дутье — для домового и змеи, прядение — для ласки и ряда домашних духов, колдовство и насылание порчи — для ведьмы и изредка для жабы, ящерицы, ласточки.

Особенно важны для сопоставительной характеристики животных и демонологических персонажей их функциональные признаки. В той и в другой группе персонажей выявляется целый набор общих демонологических функций. В широком смысле функции можно понимать как всякие действия мифологического персонажа: направленные на определенный объект (злокозненные, попечительные, патронажные и т. п.) и безобъектные (характерные занятия, привычки, звуковые проявления и т. п.).

Труднее всего провести четкую грань между мифологическими и животными персонажами в тех случаях, когда в сходных функциях выступают демон в зооморфной ипостаси и животное, за которым закреплен особый термин, отражающий те или иные его демонические свойства. Таковы, например, птичка *bląd* у поляков, заманивающая человека в лесную чащу, чтобы он там заблудился (Львовщина, Рудки [Józef z nad Wiszenki 1899, s. 351], ср. аналогичных духов, сбивающих людей с пути, принуждающих их блуждать: карпат. *блуд*, пол. *bląd* и т. п.), *навяк* 'кулик кроншнеп' в поверьях из юго-западной Болгарии, пьющий кровь у людей, особенно у некрещеных младенцев (Кюстендильский край [Захариев 1918, с. 66], ср. аналогичные названия мертвецов, которые при определенных условиях становятся вампирами), *domový ochránca* 'домовая змея-покровительница' у словаков ([Československá vlastivěda, s. 557–558], ср. в той же роли домового как демонологический персонаж). Ярким примером такого рода может служить образ ласки, которая наделяется рядом признаков, характерных также для различных демонических и, шире, мифологических существ: она покровительствует скоту, совершает действия, аналогичные действиям домового, русалки и других демонов: шекочет, лижет, дует, сосет, плетет и т. д. Кроме того, с домовым как демонологическим персонажем ее роднит и особое наименование *домовик*, свойственное ей в говорах Польши. Имеются и противоположные примеры, когда демоническое существо носит «звериное» название. Как демонологический персонаж и одновременно как фантастическое животное может рассматриваться белорусская *расамаха* — полуживерь-получеловек [Древлянский 1846, с. 18], лужицкая *hudra* (выдра), имеющая облик обольстительной девы [Czerpu 1896, s. 563],

или летающий змей, иногда отличающийся внешне от обычной змеи лишь наличием крыльев, а иногда имеющий облик молодого мужчины.

Соотношение между животными и демонологическими персонажами можно проиллюстрировать примером, когда и те и другие выступают в общей роли домашнего покровителя. В этой роли они являются субъектами, действия которых направлены на определенный объект. В данном случае таким объектом является дом, понимаемый в широком смысле как вся сфера жилого пространства: само жилище и его обитатели, а также, еще шире, весь примыкающий к дому крестьянский двор с его хозяйственными постройками и скотом. Действия мифологических персонажей, направленные на дом, могут иметь разную функциональную направленность и получать вследствие этого различное осмысление. Это может восприниматься как благоприятное воздействие, а может и как вред, например как месть или наказание. Нередко по-разному может осмысляться даже одно и то же действие. Например, заплетение коням грив в виде кос — действие, приписываемое обычно домовому, — расценивается в одних местах как проявление заботы о конях, а в других — как причиняемый им вред. Предметом нашего рассмотрения будут действия, имеющие покровительственный характер, т. е. случаи, когда деятельность животных рассматривается как благоприятная, приносящая счастье и удачу дому и его обитателям, оберегающая их от зла.

Наиболее известна в качестве домашнего покровителя змея. Поверья о домовых змеях в большей или меньшей степени представлены практически во всех славянских традициях. Распространен запрет убивать такую змею во избежание навлечь несчастье на дом и на хозяйство в целом. На Русском Севере такую змею называют *жировой змеей*, *дворовым* или *хозяином* [Зеленин 1914, с. 51; СРНГ, вып. 7, с. 300]. Говорят: змея «со двора — быть беде, а во двор — к радости» (Архангельская губ., Онежский у. [Маслова 1978, с. 165]). Белорусы Гродненской губ. считают, что уж — *дамавік* или *свайскі* — обитает в каждом хозяйстве, хотя обычно его никто не видит [Federowski 1897, s. 177, 245]. В Полесье верят, что домовый уж живет под печкой, в подполье или во дворе. Хозяева говорят про него: «То наш хозяин, принощик, он таку силу мае, як живе в доме, шо все прибывае» (Брестская обл., Пинский р-н, с. Ковнятин, запись автора). Украинцы Закарпатья называют такую змею *газдовник* (от *газда* 'хозяин'). У богатых она серого цвета, а у бедных маленькая [Потушняк 1943, с. 202]. В Псковской губ. домовый, по поверью, днем выглядит как змея с петушиной головой, а ночью как хозяин дома [СРНГ, вып. 7, с. 300].

Счастливым приметой считают змею в доме поляки Катовицкого воев. [Ciszewski 1877, s. 32]. Представление о том, что она приносит счастье и благополучие хозяину дома, отмечено в районе Тарнобжега, в Западных Бескидах, в Серадзском воев. [Wierzchowski 1890, s. 210; Архив Ягеллонского уни-

верситета, № 7257, s. 40; Dekowski 1987, s. 280]. В Люблинском воев. ее называют *domowy przyjaciel* [Kolberg, 17, s. 147, 148]. Представления о белой змее, живущей в каждом доме, встречаются у чехов и словаков. По поверью словаков, такая змея (*domový ochránca*, *domáci had* или *starý dedo*) обитает в каждом доме под порогом или под печью [Československá vlastivěda, s. 480, 557–558; Horňacko, s. 289; Horváthová 1972, s. 499; Календарные обычаи 1973, с. 209]. У моравских словаков она оберегает и очищает дом, приносит достаток и счастье [Moravské Slovensko, s. 706]. Поверья о домовых змеях, существующей в каждом доме, имеются и у лужичан [Müller 1894, S. 140].

Наиболее ярко подобные поверья представлены у южных славян. Сербы в некоторых местах даже опасаются убивать всякую змею, замеченную возле дома [Караџић 1900, с. 189]. В Босанской Краине верят, что змея *чуварица* летом находится в доме или возле него, а зимой прячется глубоко в землю под очагом [Ђорђевић 1958, кн. 2, с. 122]. У хорватов *zmija-kućarica* считается охранительницей дома, нередко ее представляют белой, как снег [Schneeweis 1961, S. 5; Zečević 1970, с. 146; Horvat 1896, s. 256]. У болгар поверья о домовых змеях (*стопанка*, *домошарка*, *змия-чувачка* и т. п.) известны повсеместно. По поверью, она слепа и невидима для окружающих. Говорят, что она вылезает на Благовещение и пересчитывает всех членов семьи [Георгиева 1983, с. 61–62]. В некоторых пловдивских селах женщины на Благовещение кладут под порог дома маленькие каравайчики в дар змее-охранительнице [Попов 1993, с. 32]. Чтобы добиться ее расположения, ей иногда оставляют молока, а на Рождество и в Иванов день — остатки ритуального ужина [Георгиева 1983, с. 61–62]. Домовому ужу как семейному покровителю посвящается в некоторых местах и специальное семейное празднество в Петков день (св. Параскевы, 14/27.X) [Попов 1993, с. 73].

Не менее благоприятным считается присутствие змеи, особенно ужа, в хлеву. В некоторых районах России, Белоруссии, Украины, Польши, Словакии и Хорватии полагают, что такой уж полезен для коров. Корова так к нему привыкает, что, если его убить, она может околеть. В Новосондецком воев. (пов. Грыбув) существует поверье, что скот будет вестись лишь такой масти, какой цвет имеет змея, обитающая в хлеву [Perls 1937, s. 57]. Поляки Западных Бескид (с. Дзяниш) накануне дня св. Войцеха ловят змею и держат ее под печью, так как от этого коровы и лошади будут хорошо выглядеть и коровы будут давать много молока [Perls 1937, s. 57]. На юго-востоке Малопольши змею прибивают к дверям конюшни, чтобы лучше велась скотина [Pierzchała 1896, s. 337].

Как и змее, роль домашнего покровителя нередко приписывается и ласке. У южных славян считается, что убийство ласки, как и домовых змей, неминуемо повлечет за собой смерть кого-либо из домашних или любимой скотины [Гура 1984, с. 133, 139]. По словацкому поверью, в ласке воплощена душа хозяйки дома, а в домовых змеях — душа хозяина [Česko-

slovenská vlastivěda, s. 557–558]. Распространено представление о ласке как охранительнице дома и скота. В Полесье ее называют *домовиком*, считают, что она живет в каждом доме, в земле под домом, в подполье, под порогом конюшни, в хлеву — в местах, характерных для домовых духов [Гура 1984, с. 133, 135–136]. Как и домового, ласку можно увидеть в хлеву с освященной свечой в Чистый четверг и по ее окраске определить, какой масти следует держать скотину [Гура 1984, с. 134–135]. Присутствие ласки в хлеву способствует размножению скота, причем той же масти, что и ласка. Каждая корова имеет свою ласку-покровительницу той же масти. Считалось, что вслед за убитой лаской подойдет и корова одной с ней масти, поэтому причинять ласке вред, а тем более убивать ее было запрещено. Масть скота выбирают по цвету ласки, так же, как иногда это делают по цвету шерсти домового [Гура 1984, с. 143–145]. Сходство между лаской и домовым проявляется среди прочего и в том, что они заплетают коньям гриву в виде косы [Гура 1984, с. 150–151].

Подобно ласке и ужу, благотворное воздействие на скот оказывает также присутствие крота в хлеву или конюшне и черепахи в свинарнике. Подобные представления о кроте распространены в Малопольше. Крота здесь вешают в конюшне, чтобы кони были сильными и тучными и лучше плодились [Wierzchowski 1890, s. 205; Czerny 1896, s. 262]. Считается, что и коровы тучнеют, если под хлевом гнездятся кроты [Wierzchowski 1890, s. 205]. Накануне дня св. Войцеха (23.IV) ловят живого крота и впускают его в хлев, чтобы скот хорошо велся в течение года, был упитанным и не болел [Gonet 1896, s. 221]. В отличие от крота, черепаха благотворно влияет на свиней. В Брестской обл. живую черепаху закапывают в свинарнике, чтобы свиньи велись и тучнели (Березовский р-н, с. Спорово, [ПА]), а банатские болгары в Румынии с аналогичной целью держат черепаху в ушате, из которого кормят свиней [Телбизови 1963, с. 185].

В меньшей степени, чем у змеи, функции домашнего покровителя представлены у лягушки. Так, в Словакии отмечено поверье, что в каждом доме есть своя «хозяйка» в виде лягушки [Ногнаско, s. 289]. По поверью лужичан, лягушка, живущая под порогом дома, оберегает дом от несчастий [Veckenstedt 1880, S. 474]. На Русском Севере связь с домовым, правда, выраженная лишь на языковом уровне, обнаруживается у летучей мыши: в Архангельской губ. ее называют *кикиморой* — так же, как женскую разновидность домового [СРНГ, вып. 13, с. 205].

В аналогичной роли изредка выступает и червь. У русских Вологодской губ. (г. Кадников) встречается поверье о так наз. *ратном черве*, который обитает у счастливых людей в подполье и покидает дом перед несчастьем. Таких червей сушат и держат в качестве талисмана [Зеленин 1914, с. 200]. На юго-востоке Польши, в Пшемысльском воев., записана быличка о «выхованке» (домовом) в виде червя (*chrobaka*), который жил в хлеву.

Когда его убили, коровы начали реветь и вскоре околели (гмина Бирча, с. Хута Бжиска [Архив Варшавского университета, S/141, s. 2]).

Функции домашнего покровителя присущи также некоторым домашним насекомым. Так, подобным образом расценивается иногда присутствие в доме стрекочущего сверчка: считается, что он приносит домашним счастье. Такое поверье известно в Чехии и в некоторых районах Польши (в частности, в Катовицком, Жешовском воеводствах, в северном Подлясье), см. [Fischer 1921, s. 41; Udziela 1890, s. 131; Ciszewski 1877, s. 33]. В районе Сувалк, например, сверчок в доме сулит счастье и деньги [Kolberg, 22, s. 355]. Гуцулы запрещают убивать сверчка во избежание какого-либо несчастья [Kaindl 1894, S. 105].

В Житомирском Полесье паука, живущего в доме, называют так же, как и домового ужа, хозяином. Его не трогают и не выбрасывают, считая, что он приносит в дом счастье и благополучие (Овручский р-н, с. Возничы [ПА]). В западной Малопольше паук-крестовик в доме приносит счастье [Ciszewski 1877, s. 32, 50]. По представлению поляков Равского пов., паук благотворно влияет на скот, поэтому пауков в хлеву не убивают, иначе скот будет сохнуть [Kolbuszowski 1896, s. 161].

В более редуцированной форме, лишь в виде примет, аналогичные представления обнаруживаются в верованиях, относящихся к муравьям. Согласно русской примете, муравьи в доме — к счастью [Даль 1957, с. 925]. Нередко символика муравьев (как и их названия) различаются в зависимости от цвета. В Полесье, например, плохим предзнаменованием является присутствие в доме лишь черных муравьев, но не рыжих (Ровенская и Брестская обл., зап. автора). По поверью гуцулов, если на месте, выбранном под строительство жилья, окажется муравейник с рыжими муравьями, это сулит дому счастье, а если с черными — несчастье [Kaindl 1894, S. 105].

У русских считается, что богатство приносят в дом черные тараканы. Поэтому считалось грехом бить их — наоборот, их даже переносили с собой при переезде в новый дом и прикармливали, считая, что чем больше будет черных тараканов, тем лучше будет водиться скотина (Вологодская, Пензенская, Смоленская, Тамбовская губ.). В Вологодской губ. (Тотемский у.) существовало поверье о том, что в каждом доме есть *тараканья матка* — таракан ростом с ягненка. Если вывести ее из дома, то у хозяев перемрет вся скотина [Терновская 1981, с. 156].

Наконец, функции охранителя дома в определенной мере присущи и аисту. Повсеместно гнездо аиста на крыше дома является счастливой приметой. Помимо распространенных представлений о том, что оно оберегает дом от пожара, от молнии и от града, у поляков и белорусов оно способствует также прибыльному ведению хозяйства, а у болгар — обогащению хозяина (см., напр.: [Kolberg, 17, s. 136; Króliński 1908, s. 397; Wierzchowski 1890, s. 202; Federowski 1897, s. 185; Телбизови 1963, с. 184].

Итак, функция домашнего покровителя распределена среди достаточно широкого круга разнообразных животных. У одних она представлена ярко и отчетливо, особенно у змеи, у других слабее (у насекомых), иногда всего лишь на лексическом уровне (как у летучей мыши). У одних она ограничивается только собственно домом и его обитателями (у лягушки, сверчка, муравьев, тараканов), у других распространяется также на хозяйственный двор и скотские помещения (у змеи, ласки, паука), у третьих сосредоточена преимущественно на хлеве и скоте (у крота, черепахи). В результате выявляется вполне определенный круг животных. За исключением аиста, стоящего несколько особняком, все это хтонические животные (в том числе и ласка). В основном это гады (змея, лягушка, черепаха, червь), а также тесно связанные с гадами насекомые, но лишь те, что обитают или появляются в доме (сверчок, паук, тараканы, муравьи).

Если сравнить этот набор животных с набором зооморфных обликов домового как особого персонажа [Вагановски 1981, с. 174; Зиновьев 1987, с. 308, 310; Померанцева 1975, с. 174], то он окажется иным: он будет совпадать с выявленным кругом образов лишь отчасти. Здесь также будут присутствовать некоторые хтонические животные, в частности гады, но весьма ограниченно: например крыса у русских и у поляков, лягушка у восточных славян или змея (хотя змеиный облик домового встречается совсем не так часто, как можно было бы ожидать). Однако мы не найдем среди зооморфных обликов домового ни одного из тех насекомых, о которых шла речь выше. Зато здесь будет представлен целый ряд животных, которым, когда они выступают как самостоятельные персонажи, функции домашнего покровителя не свойственны: это, например, кошка или собака у русских и поляков; корова, свинья, теленок, серый баран у восточных славян; медведь, черный заяц, белка у русских; хомяк, петух, курица, цыпленок у поляков.

Такое обстоятельство отчасти объясняется вторичностью рассматриваемого признака у животных, когда они выступают не самостоятельно, а лишь как облик, или ипостась, другого персонажа — в данном случае демонологического (домового). В этом случае в действие вступают совсем иные коннотации, которые, с одной стороны, определяются местом домового в системе демонологических персонажей (так, например, заячий облик домового тесно связан с заячьим обликом черта), а с другой — иными функциями самих животных (например, медвежий облик домового связан со способностью медведя устрашать нечистую силу и отворачивать порчу, в частности и от скота). В таких ипостасях домового, как корова, теленок или баран, можно видеть перенесение объекта воздействия (скот) на сам субъект, т. е. на домового как покровителя скота. Нечто подобное наблюдается также в поверье о домовом, который по ночам принимает облик хозяина дома.

Подводя итог, следует отметить, что при наличии общих покровительственных функций у животного и домового может происходить тесное смыкание обоих персонажей, когда животное в этой функции получает дополнительное наименование по этой мифологической функции: например, за лаской как охранительницей скота закрепляется название *домовик*, общее с домовым, за змеей — *чуварица*, *kičarica*, *stopanka*, *газдовник*, *дворовой*, *хозяин* и т. п., за червем — *выхованек*, за пауком — *хозяин*. Тесная взаимосвязь между демонологическими и животными персонажами,ходящая порой до их полного неразличения или совпадения, существенно расширяет сам предмет демонологии как особой сферы народных верований и дает новый аспект исследованиям в этой области.

ЛИТЕРАТУРА

- Архив Варшавского университета — Архив кафедры этнологии и культурной антропологии Варшавского университета.
- Архив Ягеллонского университета — Архив кафедры славянской этнографии Ягеллонского университета (Краков).
- Георгиева 1983 — *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1983.
- Гура 1984 — *А. В. Гура*. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- Даль 1957 — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.
- Древлянский 1846 — *Древлянский* [Шпилевский П. М.]. Белорусские народные предания // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. СПб., 1846, кн. 1, с. 3–25 (отделение литературное).
- Ђорђевић 1958 — *Т. Р. Ђорђевић*. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958, књ. 1, 2. (СБЗБ, 1958, књ. 71, 72).
- Ермолов 1905 — *А. С. Ермолов*. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 3: Животный мир в воззрениях народа.
- Захариев 1918 — *Й. Захариев*. Кюстендилско крайще // СБНУ, 1918, кн. 32.
- Зеленин 1914 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Петроград, 1914. Вып. I.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Составитель В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Календарные обычаи 1973 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.
- Караџић 1900 — *Караџић*. Лист за српски народни живот, обичаје и предање. Алексинац, 1900, год. 2.
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ, 1914, кн. 28).
- Маслова 1978 — *Г. С. Маслова*. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.

- Морохин 1971 – Нижегородские предания и легенды / Сост. В. Н. Морохин. Горький, 1971.
- Померанцева 1975 – Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Попов 1993 – Р. Попов. Кратък празничен народен календар. София, 1993.
- Потушняк 1943 – Литературна недѣля Подкарпатского общества наук, р. 3. Унгар, 1943 (статья Ф. М. Потушняка).
- Сержпутоўскі 1930 – А. Сержпутоўскі. Примкі і забавоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930 (Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах, кн. 7).
- Сумцов 1910 – Н. Ф. Сумцов. Заяц в народной словесности // ЭО, кн. 4, 1910, № 1, с. 69–84.
- Телбизови 1963 – К. Телбизов, М. Телбизова. Традиционен бит и култура на банатските българи. София, 1963.
- Терновская 1981 – О. А. Терновская. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
- Baranowski 1981 – B. Baranowski. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Ciszewski 1877 – S. Ciszewski. Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim // ZWAK, 1877, t. XI.
- Czerny 1896 – A. Czerny. Istoty mityczne Serbów Łużyckich. Przetłóżył z łużyckiego B. Grabowski // Wisła, 1896, t. 10, s. 54–97, 245–281, 531–563.
- Československá vlastivěda – Československá vlastivěda. D. III: Lidova kultura. Praha, 1968.
- Dekowski 1987 – J. P. Dekowski. Strzygi i topieluchy. Warszawa, 1987.
- Federowski 1897 – Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891 przez Michała Federowskiego. T. I. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.
- Fischer 1921 – A. Fischer. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Gonet 1896 – Sz. Gonet. Kilka szczegółów z wierzeń ludu. (Z okolicy Andrychowa) // Lud, t. II, zes. 3, 1896.
- Hornácko, 1966 – Hornácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Horvat, 1896 – R. Horvat. Narodna vjerovanja s bajanjem. Gatanje o prirodni pojava, o životinjama, o bilinama, o vremenu i raznim prigodama života. Koprivnica // ZNŽO, 1896, sv. I.
- Horváthová 1972 – E. Horváthová. Materiály zo zvykoslovných a poverových reálií na Hornom Spiši // SN, 1972, 20, № 3, s. 484–503.
- Józef z nad Wiszenki 1899 – Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach. Spisał Józef z nad Wiszenki w latach 1870–5 // Lud, 1899, t. 5, z. 4, s. 346–357.
- Kaindl 1894 – R. F. Kaindl. Die Huzulen. Ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung. Wien, 1894.
- Kolberg – O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 1–50.
- Kolbuszowski 1896 – E. Kolbuszowski. Materiały do medycyny i wierzeń ludowych według opowiadań Demka Żemely w Zaborzu w pow. rawskim // Lud, z. 2, t. II, 1896.
- Króliński 1908 – K. Króliński. Odpowiedzi na zapytania // Lud, 1908, t. XIV, z. 4.

- Matusiak 1908 – S. Matusiak. Święty i przeklęty. (Bocian) // Lud, 1908, t. 14, z. 1 i 2, s. 170–178.
- Moravské Slovensko – Moravské Slovensko. Praha, 1922, sv. 2.
- Müller 1894 – E. Müller. Das Wendetum in der Niederlausitz. Kottbus, 1894.
- Perls 1937 – Y. Perls. Wąż w wierzeniach ludu polskiego. Lwów, 1937.
- Pierzchała 1896 – Wierzenia ludu. Zebrał nad Wiarem Ludwik Pierzchała // Lud, t. II, zes. 4, 1896.
- Schnaider 1901 – J. Schnaider. Lud peczeniżynski. Szkic etnograficzny // Lud, 1901, t. 13, z. 1–3, s. 65–73, 259–272.
- Schneeweis 1961 – E. Schneeweis. Serbokroatische Volkskunde. T. I. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961.
- Smólski 1902 – G. Smólski. Do zbiorów podań, opowieści i baśni kaszubskich // Lud, 1902, t. 8, s. 275–316.
- Sychta 1967–1976 – B. Sychta. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
- Udziała 1890 – S. Udziała. Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi // ZWAK, 1890, t. XIV.
- Veckenstedt 1880 – E. Veckenstedt. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.
- Wierchowski 1890 – Z. Wierchowski. Materiały etnograficzne z powiatu Tarnobrzskiego i Niskiego w Galicyi // ZWAK, 1890, t. XIV.
- Zawiliński 1892 – R. Zawiliński. Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrał // ZWAK, 1892, t. XVI.
- Zečević, 1970 – S. Zečević. Poreklo naših verovanja o kučnoj zmiji // Narodno stvaralaštvo, 1970, god. IX, br. 35–36.

**«БОГИ И БЕСЫ» РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ:
РОД, РОЖАНИЦЫ
И ПРОБЛЕМА ДРЕВНЕРУССКОГО ДВОЕВЕРИЯ**

В. Я. Петрухин

Конец XX столетия стал в отечественной историографии древнерусского язычества временем второго низвержения кумиров. Исследования языческой религии, в том числе весьма объемные компендиумы Б. А. Рыбакова о язычестве древних славян (1981) и язычестве древней Руси (1987), строились на антитезе известному положению Е. В. Аничкова, чье классическое исследование письменных источников по древнерусскому язычеству (1914) остается лучшим до сего дня. Аничков писал, сравнивая языческие культы варварской Европы: «Особенно убого было язычество Руси, жалки ее боги, грубы культ и нравы. Не поэтически смотрела Русь на природу, и не создавало воображение никакой широко задуманной религиозной метафизики» [Аничков 1914, с. XXXVI]. Само это высказывание полемически заострено против построений «мифологической школы» А. Н. Афанасьева, в романтическом духе конструировавшей «поэтические воззрения славян на природу», для чего — при недостатке собственно славянских древних источников — привлекался огромный сравнительный материал, от «арийских» Вед до древнеисландской «Эдды» (см. переиздание: [Афанасьев 1994]; современный критический анализ: [Топорков 1997]). Такой трезвый исследователь славянских архаических верований, как С. А. Токарев, не принимавший «романтических увлечений и домыслов» мифологической школы, возражал и Аничкову: «Дело, видимо, просто в недостаточной изученности религии древних славян и в скудости источников. Знай мы о ней столько же, сколько о религии, например, древних римлян, славянская религия едва ли показалась бы нам более убогой и жалкой, чем римская» [Токарев 1976, с. 215].

Конечно, ни племенные культы славян, ни даже «синкретический» пантеон князя Владимира не могут быть сопоставлены с государственной религией Рима и культами античной цивилизации: такие сопоставления были характерны как раз для раннесредневековых христианских авторов, но не ради реконструкции всего богатства архаических верований, а ради обличения их древнего языческого (эллинского) «окаянства». Но и сама скудость письменных источников по дохристианской религии Руси (и славян) весьма показательна. Действительно, в Начальной летописи сведения о культах дохристианской Руси сводятся практически к нескольким незначительным эпизодам: брачным «игрищам» и погребальным обычаям

славян, клятвам руси (Перуном и Волосом) при заключении договоров с греками, перечню богов «пантеона», установленного Владимиром в Киеве в 980 г. Никаких языческих мифов русские книжники не записывали, и это — характерная черта древнерусской православной культуры.

Суть здесь не только в том, что письменность на Руси распространилась с христианством. В отличие от Византии, где отношение к «языческому» («внешнему») эллинскому наследию было двойственным, поэмы Гомера оставались высочайшим культурным образцом, а подвиги эллинских героев могли трактоваться как деяния, прообразующие жизненный подвиг самого Христа, для Руси «эллинизм» было лишь синонимом «язычества». Уже эта специфика восприятия византийской культуры не оставляла на Руси «ниши» для собственного дохристианского наследия, во всяком случае, в «официальной» книжной культуре. Кроме того, высокий сакральный статус древнерусского языка как языка Священного писания, созданного Кириллом и Мефодием, святыми мужами, а не эллинскими языческими мудрецами (Черноризец Храбр), не создавал на Руси тех условий, которые были свойственны, к примеру, древнеисландской культурной традиции, где языком Писания была латынь, а собственный «национальный» язык мог использоваться для записи языческих мифов «Эдды».

Информация о язычестве могла «проскальзывать» в русской книжности либо в «нейтральных» официальных текстах, вроде договоров руси с греками, либо в обличениях, вроде летописных пассажей, посвященных «поганым» обычаям славян, и специальных «Слов», направленных против язычества. Правда, образцом и для этих «Слов» были византийские полемические сочинения, поэтому и те «реликты» языческого культа, которые уцелели в сочинениях русских книжников, необходимо исследовать в контексте этой полемической традиции, с учетом «общих мест» и стереотипов описания языческих культов, к чему стремился Е. В. Аничков.

Пытающийся пересмотреть взгляды Аничкова Б. А. Рыбаков прямо опирается в своих реконструкциях славянских верований на построения древнерусских книжников. Так, язычники-славяне в описании «Слова святого Григория изобретено в толцех о том, како первое погани суще языци кланялись идолом» поклонялись сначала упырям и берегиным (женским духам вроде русалок), потом роду и рожаницам (духам рода и судьбы), наконец — богу Перуну (подробный анализ см.: [Аничков 1914, с. 58 и сл.]). Эта схема «подкупает», в частности, тем, что «объясняет» изменения в образцах, фиксируемых археологами, эволюцию культовых изображений и т. п. Б. А. Рыбаков увязал эту книжную трехчастную схему с археологическими эпохами и отнес возникновение культа упырей и берегинок к каменному веку, культ рода и рожаниц сопоставил (вслед за древнерусским книжником) с культом древневосточных и античных богов плодородия и связал с эпохой земледелия (от энеолита до железного века); культ громовержца

Перуна — высшего божества древнерусского пантеона — исследователь отнес к эпохе формирования древнерусского государства, подчеркивая, что все культы сосуществовали в пережитках в древнерусскую эпоху [Рыбаков 1981, с. 24–25 и сл.]. «Историческая» схема Б. А. Рыбакова оказывается чрезвычайно уязвимой при обращении к аутентичным, а не книжным источникам по славянскому язычеству: так, само имя громовержца *Перун* является, безусловно, общеславянским и праславянским, имеющим индоевропейские истоки [Иванов, Топоров 1974, с. 4–30]; Прокопий Кесаринский в VI в. н. э. сообщает о том, что славяне поклонялись громовержцу как верховному богу [Procop. IV, 23: Свод, т. 1, с. 182–183].

Но дело не только в том, что культ Перуна намного древнее Древнерусского государства, а праславянский «культ» упрейд надолго это государство пережил. Дело в истоках самой древнерусской книжной схемы, которая спровоцировала Б. А. Рыбакова на выделение «исторических» эпох славянского язычества. Русский книжник опирался на византийскую традицию обличения язычества, классический образец полемики — «Слово» Григория Богослова на Богоявление; он сравнивал славянских «идолов» с восточными и античными богами, которым поклонялись «окаянные элины»: «...От тех (египтян) извыкоша дрекле халдеи, начаша требы им творити великия, своиа богама роду и роженицам порожению проклятого и сквърнаго бога Осира... Оттуда же извыкоша елени класти требы Артемиду и Артемиде, рекше роду и роженице. Тащи же игуптяне, таже римляне. Также и до словен донде се слово. И ти начаша требы класти роду и рожаницам преже Перуна, бога их. А преже того клали требы упирем и берегыням» [Аничков 1914, с. 385]. Итак, для русского книжника род и рожаница — это Артемид (Аполлон?) и Артемиды, породившие, вдобавок, «скверного бога Осира» (Осириса), какового, кроме того, упоминали «лживые и скверные» книги «сарацинского жреца» Бахмита (так именовался пророк Мохаммед)... Сопоставление с древними богами было достаточно точным в «функциональном» плане: Аполлон (Артемид) и особенно Артемиды, ипостасью которой была богиня *Илифия* — «Рожаница», действительно были наделены функциями божеств, связанных с родильной обрядностью и судьбой новорожденного, не говоря уж о боге Озирисе (который также имел сестру-близнеца — Исиду); характерно и античное представление о множественности илифий-рожаниц (ср. уже у Афанасьева [Афанасьев 1994, т. 3, с. 319 и сл.], в частности, множественность богинь родовспомогательниц в «гомеровском» гимне Аполлону). В недавнем исследовании «Слова» Григория [Зубов 1998] предлагается даже конъектура в древнерусский текст, в результате которой род и рожаницы оказываются не объектами культа, известными *преже* Перуна, а «рожаницами» — родительницами самого Перуна, их *пороженья*. Эта конъектура, впрочем, противоречит античной мифологеме об Аполлоне и Артемиде как порождениях громовержца Зевса и современным ре-

конструкциям славянского «основного мифа», где жена и дети громовержца оказываются «низшими» хтоническими существами (ср.: [Иванов, Топоров 1983] и др.).

В самом «Слове» ранее говорится, что язычники «[о Реи] бесятся жруще Матери бесовъстеи Афродите богине, и Коруне — Коруна же будет Антихрисця мати — и Артемиде проклятой Деомиссе, стегнорождению. И недоношенные пород, и бог мужеженен!» Текст испорчен переписчиком — позднейшая редакция «Слова» относится уже к XVII в., русский книжник не знал имени Диониса, который, по античному мифу, действительно родился недоношенным (ср. в русской книжности — [Летописец Еллинский и Римский, с. 9. Л. 12]) и культ которого был «андрогинным». Текст первой редакции «Слова» Григория Богослова, где нет упоминаний рода и рожениц и других славянских «богов», разделял Артемиду и Диониса [Аничков 1914, с. 380–381]: характерно при этом сопоставление Артемиды и Диониса в античную эпоху — вплоть до преданий об Артемиде как матери Диониса [Топоров 1994]. Аничков [1914, с. 380] отметил и трудности в идентификации Коруны: он сравнил имя этой «бесовской богини» с корибантами, спутниками «великой богини» Реи-Кибелы, матери Зевса, которого они и охраняли после рождения бога в пещере (этот мотив может объяснить и сопоставление ее плода с Антихристом — антиподом рожденного в пещере Христа). Но Рея упомянута прежде Коруны в других редакциях «Слова»; скорее, речь идет об одной — и главной — из античных богинь родовспомогательниц, матери илифий Геры; ср. [Срезневский 1855, с. 15–16], а в апокрифических текстах («Сказание Афродитиана») сопоставлялась с самой Богородицей (ср. [Бобров 1994, с. 97 и сл.]), или, может быть, о Коре-Персефоне, которая, согласно орфическим текстам, родила Диониса от Зевса, принявшего облик змея [Лосев 1957, с. 143 и сл.], и могла восприниматься в христианскую эпоху как родительница Антихриста. Так или иначе в древнерусском «Слове» сменяющие друг друга языческие божества оказываются связанными цепью «порождений», и это «учение» («слово») было передано славянам. При этом само древнерусское поучение воспроизводит и иной — неславянский и неантичный — образец.

Еще И. И. Срезневский [1855, с. 13] указал библейскую параллель древнерусскому «Слову» Григория. Пророк Исаия обличает иудеев: «Вы же, оставльши мя и забывающе гору святую мою и готовяущи трапезоу родоу и рожаницам, наполняяще бесом черпала, аз предам вы на оружие» (Паремийник XIII в.). Н. М. Гальковский [1913, т. 2, с. 96] обратил внимание еще на одно древнерусское (XV в.?) «Слово», приписываемое уже Иоанну Златоусту, — «Слово Исаии пророка о поставляющих вторую трапезу роду и рожаницам», где также обличаются идолопоклонники (о его соотношении со «Словом» Григория см.: [СКК, с. 438]). В Книге Исаии (LXV, 11–12) текст имеет характерные отличия: «А вас, которые оставили Господа,

забыли святую гору Мою, приготовляете трапезу для Гада и растворяете полную чашу для Мени, вас обрекаю Я мечу». В греческих и латинских переводах именам сирийских (западносемитских) богов, которым готовили трапезу и подносили чашу иудеи, находят точные соответствия — греч. *Тюхе* (Судьба), лат. *Фортуна*; соответственно греч. *тюхе* переводилось на славянский как *рожаница*; ср. [Срезневский 1855, с. 13; Веселовский 1889, с. 179–180]. Стало быть, русский книжник (равно как и его византийский источник) неслучайно конкретизировал и «восстановил» библейский контекст: бог судьбы и удачи Гад был отождествлен с *родом*, женская богиня возмездия Манат — с *рожаницами* (ср. Артемида и Артемиду в греческом варианте).

Степень «персонифицированности» рода в славянских верованиях неясна, в отличие от женских персонажей типа рожаниц, судениц, орисниц и т. п.; ср. [Афанасьев 1994, т. 3] и соответствующие статьи в словаре «Славянская мифология»: [СМ]; ср. также [Седакова 1994]. Н. И. Зубов [1995, с. 46] считает, что *род* и *рожаницы* в исходном значении — имена нарицательные, пояснительная глосса к упоминанию Артемиды и Артемиды, обозначение новорожденного и собственно роженицы (напомним, что, по античному мифу, рожденная первой Артемида помогала матери при родах Аполлона): ср. в Макариевских Четьях Минеях XVI в. (Житие Трифона) — «Артеми, юже нарицають род» [Срезневский, т. 3, стлб. 138].

Уникальное свидетельство начала XII в. о почитании полабскими славянами (*vendilici*) некоей богини судьбы, именуемой по латыни Фортуной, принадлежит бенедиктинскому монаху Уильяму из аббатства в Мальмсбери (Англия): в правую руку идола этой богини язычники вкладывают ритон с медовым напитком, что у средневекового монаха вызывает естественные ассоциации с тем же ветхозаветным обличением идольского служения пророком Исаяей. В ноябре славяне устраивают гадание: если ритон оказывается пустым — год будет изобильным, и их желания сбудутся, если полным — их ждут несчастья (ср. [Слупецки, Заров 1999]). Нельзя не отметить «археологическую» параллель этому культу — на одной из граней Збручского идола изображена «богиня» с ритоном. Эта «богиня судьбы», однако, имеет, скорее, календарный, а не «генеалогический» смысл. Самый ранний автор, писавший о верованиях славян в VI в., — Прокопий Кесарийский — отмечал, что они «не знают предопределения», судьбы (*ἔψαρχευν*) в античном «астрологическом» смысле: представления об астральном предопределении индивидуальной судьбы распространилось у славян под влиянием византийской (христианской) культуры (ср. [Свод, т. 1, с. 183–185; комментарий на с. 222]).

В древнерусских текстах *род* и *рожаницы* — это действительно воплощение судьбы, *родословья*, того, что *на роду написано*: ср. в Новгородской Кормчей 1280 г.: «Иже в полоучаи (*получай* — случай, судьба, счастье. — В. П.)

вероують и в родьсловие, рекъше в рожаница» [Срезневский, т. 3, с. 141]; ср. [Веселовский 1889, с. 212]. Еще более ранние памятники церковного права — славянская Кормчая XI в. и «Пандекты» Никона Черногорца, переведенные во второй половине XII в., — помешают «родословие» (*генеалогию*) в контекст иных традиционных забав и предрассудков (со ссылкой на решение Трульского собора): «эпитмью възложити подобает, иже медведи¹ водящая и ины животъны игры на пакость слабымь, и часть имармению (греч. жребий, судьба, рок. — В. П.) и родословья и таковыми речми народ по лъсти блядогласяще, глших же облакогонител и чаровники, и кобники» (гадатели)...» ([Максимович 1998, с. 346]; ср. [Бенешевич 1907, с. 182]; ср. у Иоанна экзарха [Шестоднев, 1376, 19–20]: «мармения рекше род»).

Тем не менее род и рожаницы оказываются центральными «персонажами» древнерусского «Слова св. Григория», и именно происхождению их культа посвящен экскурс в египетскую, халдейскую и эллинскую древность. Этот экскурс имеет характерную параллель в Начальной летописи, где дан не менее яркий образец сравнения славянского и греческого (египетского) язычества: она включает фрагмент византийской хроники Иоанна Малалы, где языческие боги изображаются «историческими» правителями, культурными героями, учреждающими новые традиции. Существенно, что эта глосса призвана комментировать русское известие о чуде в Ладогe, где из тучи выпадают «глазкы стеклянны» — «глазчатые» бусы: такие чудеса, описанные в греческом «фронोगрафе», творились и в иных странах с начала времен.

«И бысть по потопе и по разделеньи язык, поча царствовати первое Местром от рода Хамова, по нем Еремия, по нем Феоста, иже и *Сварога* нарекоша егуптяне. Царствующю сему Феосте в Егупте, в время царства его, спадоша клеше с небесе, нача ковати оружие, преже бо того палицами и каменнем бяхуся. Тъ же Феоста закон устави женам за един мужь по сагати и ходити говеющи, а, иже прелюбы деющи, казнити повелеваше. Сего ради прозваше и бог Сварог». Далее следует важное уточнение: «аше ли кто переступить (закон, введенный Сварогом. — В. П.), да *ввергнуть и в печь огнену. Сего ради и прозваша и Сварогом* и блажиша и егуптяне» ([ПВЛ, с. 126–127]; курсив мой. — В. П.). Сварог как божество упомянут лишь в этой летописной глоссе: в поучениях против язычников очевидно упоминается «низший дух» — *сварожич*: «огневе молятся, зовуще его сварожичем»; известно и место, где молились огню и приносили ему «идольские жертвы», — «молять огневи под овином» (о молитве под овином изве-

¹ Эта русская забава также обнаруживает «эллинские» истоки; ср. в Кормчей XI в. — [Бенешевич 1907, с. 182; СлДЯ, т. 4, с. 515–516]: «Аше калоугер (монах) ходя на трапезоу лодьскоу или по браку, то медведя и богом наречет» (Троицкий сборник XIII в.) — возможно, истоки этого «медвежьего культа» восходят к той же Артемиде с ее «медвежьим» именем.

стно и церковным уставам, ср. [Срезневский, т. 2, стлб. 592; ДКУ, с. 84 и др.]). Вряд ли древнерусский книжник «реконструировал» образ бога Сварога из имени Сварожича (ср. предположение об искусственном — книжном — происхождении Сварога: [Зубов 1995, с. 47–48]): характерно, что функции божественного кузнеца — небесных ковалей Кузьмы и Демьяна в восточнославянском фольклоре (см. [СМ, с. 235]) — включали и кование брачных уз — свадьбы, а образ культурного героя, создателя ремесла и законов брака, был свойствен славянской традиции. Но ясно, что «привязка» Сварога к Феосту связана не столько с культом «небесного огня» (Солнца), сколько с упоминанием *печи*, в свою очередь напоминающей об огне в овине. Видимо, само имя *сварожич* давало возможность русскому книжнику восстанавливать родственные связи славянского пантеона по примеру пантеона античного — *Солнце царь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог* — но в источниках нет прямых оснований для того, чтобы считать Дажьбога² Сварожичем...

Сам синкретический культ поздней античности, где равно почитались и даже отождествлялись греческие и египетские боги, позволял христианским обличителям включать в их круг новых персонажей, объектов местных верований (ср. выше о Мохаммеде как жреце культа Осириса³, древнерусские глоссы об «эллинском старце Перуне» и т. п.), даже объявлять их порождениями древних богов. Очевидно, что «моделью» для таких построений послужила античная мифологема о смене мифологических эпох (а не археологических веков) и поколений богов (Уран — Кронос — Зенс) и последующая византийская эвгемерическая традиция, изображающая богов реальными правителями древности, а не воспоминание русских книжников о культах каменного века. Но собственно древнерусской книжности в целом был чужд и этот эвгемеризм; ср. [Буланин 1991, с. 154–171]⁴; скорее, русские книжники ориентировались на традиционное для

² Один характерный мотив объединяет Дажьбога-Солнце Начальной летописи, Гелиоса Хроники Малалы и *Дажьбожыма* украинской свадебной песни: Дажьбог встречает жениха («князя») по пути на свадьбу ([Топоров 1995, с. 527]; см. ниже о вере во встречу), и «князь» просит Дажьбога уступить ему путь; Дажьбог-Гелиос русской летописи, как и Сварог-Гефест, является покровителем брачных уз, хотя в свадебной песне доминирует временной, а не «правовой» аспект — жених торопится на свадьбу и просит солнце повременить.

³ Чтобы не усматривать в этих построениях древнерусской специфики, напомним начало «Песни о Роланде», где мусульманский правитель Сарагосы Марсилиий «чтит Магомета, Аполлена славит».

⁴ Исключение представляет «Слово о полку Игореве», где и сами «русичи» или русский княжеский род названы «Дажьбожыма внуками» [ЭСПИ, т. 2, с. 79 и сл.] — но «исключительно» и место этого памятника в литературе древнерусской эпохи (ср. об эвгемеризме «Слова о полку Игореве» — [Аничков 1914, с. 329 и сл.; Лихачев 1978, с. 27 и сл.]). Даже его «формальное» восприятие уже в XVII в. служило традиционному делу обличения чуждых и ложных ценностей; ср. слова протопопа Аввакума в его сочинении «О внешней мудрости»:

христианства противопоставление творца и твари: ср. в переводе популярной на Руси Хроники Георгия Амартола — «Человеци... сушая на аере (небо, воздух. — *В. П.*) боги нарекоша... Аше бо аер есть Зевесь, аер же не-словесен и неразумив, о(т)того бо баснь (миф. — *В. П.*) разоуметь(с), ибо аер не бы(с) отец никомоу(ж), никоего же роди състава, яко же складать баснословици» [Истрин 1920, с. 60: 39в, ср. 44а].

Для древнерусских книжников языческие боги остаются бесами или идолами — бессильными обрубками дерева: участвовать в мифологических сюжетах и схемах — вроде мифологемы о смене божественных поколений — они могут лишь постольку, поскольку оказываются включенными в контекст византийских описаний языческого культа.

Собственно эту средневековую традицию и продолжил Б. А. Рыбаков. Он справедливо выступил против историографического стереотипа, в соответствии с которым (начиная с А. Н. Веселовского — [1889, с. 178]) исследователи сближали средневекового рода со славянским домовым — домовый не имел отношения ни к культу рожаниц, ни к «родословью». Не менее обоснованно он отметил, что в христианских поучениях род противопоставляется самому Богу-Творцу (или Христу — как рожденному Богородицей), но не учел исключительно христианского контекста этого «культа рода».

«Языческий» аспект этого культа, как культа высшего божества — демиурга, казалось бы, угадывается в еще одном средневековом полемическом сочинении, которое Н. М. Гальковский [1913, т. 2, с. 97–98] назвал «О вдохновении духа в человека»: «То ти не род, сея на воздухе мечеть на землю груды и в том раждаются дети... Всем бо есть творец Бог, а не род». Стремясь выявить порождающую функцию рода как прерогативу высшего божества, Б. А. Рыбаков [1981, с. 449–451] интерпретировал метафору на землю «груды» как капли плодоносного дождя (грудие) — тогда Род действительно оказывался эквивалентом громовника Перуна; ср. [Афанасьев 1994, т. 2, с. 476–477; Мильков 1999, с. 95 и сл.]. На самом деле зна-

«Алманашники (гадатели. — *В. П.*) и звездочетцы, и вси зодейшики познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленьми, уподоблятися Богу своею мудростию начинающе, якоже первый блядивый Неврод (в Хронике Амартола и других сочинениях Нимврод избрал «рождьствоное вльшвление» — ср. [Веселовский 1889, с. 237]. — *В. П.*), и по нем Зевес прелагатай (изменяющий облик), блудодей, и Ермис (вместо Дионис) пьяница, и Артемида любоденца, о них же Грнограф и вси кронники свидетельствуют; та же по них бывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин: вси сии мудри быша и во ад угодиша, достигоша с сатаню разумом своим небесных твердей, и звездное течение порозумевше, и оттоле пошествовие и движение смотрях небеснаго круга, гадающе к людской жизни века сего, — настоящей, или стчету, или гобзование (изобилие), — и тою мудростию своею уподобляхуся Богу, мняшеся вся знати. Якоже древле рече днавол: поставлю престол мой на небеси и буду подобен Вышнему (ср. Кн. Исайи XIV. 13–14), такли тии глаголют: мы разумеем небесная и земная, и кто нам подобен!» [Пустозерская проза, с. 104–105].

чение «груды» проясняется из того же контекста христианской полемики: ср. в Толковой палее 1477 г.: «И созда человека не взят реч(е) груду персти, ни велику землю, но дробну персть и созда человека» [СлРЯ, вып. 4, с. 144]; в «Шестодневе» Иоанна экзарха [Шестоднев, 263а, 1]: «не рече възъи Бог грудю от земля толико тело сотвори, тоже не требова Бог гроуды, но перьсти»; ср. также «шестоднев» Рогожского летописца: «И взят от земля ни гроудю, ни кал, нь прьсть дебелю своима роукама проплескав, и създа человека по образу своему» ([ПСРЛ. Т. XV. Ч. 1. Стб. 2]; текст восходит к «Златострую» XII в. — ср. [СлРЯ, вып. 15, с. 15]).

Следуя античной мифологеме, Б. А. Рыбаков избирает «бога Рода» в качестве высшего божества эпохи, предшествующей утверждению Перуна. Малосимпатичный Упырь, конечно, не может претендовать на роль высшего славянского божества в каменном веке — чтобы лишить его божественного статуса, достаточно сослаться на представления о множественности духов в верованиях первобытной эпохи. Но в контексте славянских верований род и рожаницы, равно как и суд и суденицы, тоже относятся как раз не к высшему — божественному — уровню, а к категории низших духов семейно-родового культа и судьбы; ср. [СМ, с. 11, 335; Клейн 1990], если вообще воспринимать *род* (*cyd*) как *духа* — персонификацию судьбы. В русских азбуковниках они отражают, скорее, античные (и византийские) представления о безличной судьбе: «Рожденицы — свято дня рождения младенца, в кой же день кто родится, той нрав и осуд примет» [Веселовский 1889, с. 180].

Несмотря на все усилия включить рода и рожаниц древнерусских книжников в контекст «актуальных» восточнославянских верований о духах судьбы, доли и даже в контекст родового культа предков, никаких реальных фольклорных свидетельств о роде и рожаницах не сохранилось. Культ предков, *родителей*, практически не связан с представлениями о доле и воплощениях судьбы; отсутствие каких-либо восточнославянских фольклорных сюжетов, связанных с родом и рожаницами, тем более разительно в сравнении с южнославянским фольклором (включая Усуда сербской сказки, который правит Сречей и Несречей, и т. п.). Правда, все исследователи, начиная с И. И. Срезневского, отмечают близость этих фольклорных сюжетов греческим, в основе — античным мифам о трех мойрах, нитях жизни и т. п. (ср. болгарских *орисниц*, само наименование которых имеет греческое происхождение — [Веселовский 1889; Георгиева 1983, с. 137–145]). Естественно, что представления о трех девах судьбы, воплощающих три времени, три возраста человека, три корня мирового дерева и т. п., могут иметь общие индоевропейские истоки, равно как и их культ, ср. принесение бескровных жертв, меда и хлеба — мойрам, каши — северным порнам [Веселовский 1889, с. 178, 193]. Но исторически славянский фольклор, как показал тот же А. Н. Веселовский [1889, с. 234 и сл.], разви-

вался под сильнейшим воздействием «литературно-христианской» — византийской — книжности: род и рожаницы оказываются, прежде всего, глоссами русских книжников, призванными пояснить византийские тексты.

Но все же, что заставило древнерусского книжника поставить культ рода и рожаниц в центр своей «реконструкции» язычества?

Ответ на этот вопрос отчасти содержится в заключительном пассаже «Слова о том, како погани суши языци кланялися идолом». Там говорится, что и по крещении «не могут ся лишити проклятого ставления вторья трапезы, нареченныя роду и рожаницам <...> По святем крещении череву роботни попове оуоставиша трепарь прикладати Рожества Богородици рожаничье тряпезе, отклады деюще» [Аничков 1914, с. 385–386]. Е. В. Аничков [1914, с. 164 и сл.] считал, что участие попов в рожаничной трапезе было формой обеспечения — «покоорма» — низшего духовенства, получавшего «натурой» то, что некогда жертвовалось объектам языческого культа: они оказывались, таким образом, участниками отправления традиционных — нехристианских — обрядов. Естественно, что участие самих попов в «откладывании» части трапезы «ложным божествам» не могло не вызвать праведного гнева, подобного гневу ветхозаветных пророков против избранного и забывающего о Завете народа.

Другой вопрос — была ли рожаничная трапеза пережитком *славянского* язычества, или пережитком древнехристианского обычая приносить хлеба для евхаристии — для обряда требовался лишь один хлеб, прочие употреблялись для трапезы. Казалось бы, ответ на этот вопрос дает другой древнерусский памятник.

В древнерусском поучении против язычества — «Слове некоего христолюбца, ревнителя по правой вере» — обличаются христиане «двоеверно живущие»: «Не тако же зло творим просто, но смешаем некия чистыя молитвы со проклятым моленьем идольским, иже ставят лише кутья ины трапезы законного обеда, иже нарицаются безаконная трапеза менимая Роду и Рожаницам и в прогневанье Богу»; ср. последнее издание: [Красноречие Древней Руси, с. 125, комментарий: с. 404] и текстологический анализ: [Аничков 1914, с. 26 и сл.]. Уже в славянской Кормчей XI в. приводится 79-е правило Трульского собора: [Бенешевич 1907, с. 191], запрещающее после Рождества Христова «варить муку» и чествовать так пресвятую «деву-матерь»: правило явно направлено против языческих обычаев, сохраняющихся в христианской среде, — хлеб, первые плоды урожая, приносили в жертву той же Артемиде; ср. [Нильссон 1998, с. 42], мойрам и другим богиням. Этот ритуал, вызывавший те же обличения у православных иерархов, относился у славян ко дню собора Пресвятой Богородицы (26.XII ст. ст.), следующему за Рождеством: грамота киевского митрополита 1590 г. запрещает женщинам приносить в церковь пироги, чествуя Богородицу; ср. [Калинский 1990, с. 76; Гальковский 1916, т. 1, с. 168–169]. У южных славян

это был Бабин день (день чествования повитух), у русских — «бабьи каши»; ср. [СД 1, с. 123–125] — и в Русском Требнике XVI в. содержится вопрос исповедника «женам и девицам»: «Или каши варила во Христове Рождестве» [Алмазов 1894, т. 3, с. 167; ср.: Гальковский 1913, т. 1, с. 176].

Кроме того, в Макариевских Четвях Минеях (август) обличается обычай «мукоу варити святей Богородицы, а родоу примолвивающе» ([Срезневский, т. 3, стлб. 138, ср. 141] — ссылка на упомянутое «Слово Исаяи пророка о ставящих две трапезе роду и рожаницам»). Очевидно, что речь идет уже о другом — Богородичном празднике, Успении (15 августа), который воспринимался в народной традиции как праздник «поспевания» урожая — дожинок, благословения плодов; естественно, этот «народный» праздник имел точные аналогии в Византии, где во Влахернский храм Богородицы приносили плоды для освящения [Калинский 1990, с. 159].

Существенно при этом, что оба праздника — Рождество Христово и Успение — оказываются «симметричными» в собственно христианской традиции. Их объединяла символика евхаристии, при которой разделяемая «копием» просфора воплощала Богородицу, рождающую младенца Иисуса, приготавливаемого в жертву; Успение воспринималось как последующий акт приобщения к вечной жизни (ср. симметричность соответствующих иконографических композиций в росписях церквей — [Этингоф 1997]). Соответственно родинная обрядность славян, при которой новорожденный ассоциируется с хлебом (куском хлеба, передаваемым матери), обряд помещения ребенка на стол и т. п. [Байбурин 1997, с. 8–9], «воспроизводят» ритуал евхаристии; кроме того, родильнице принято было подавать пирог (и кашу) с вином и деньгами, угощением гостей были мед, орехи и т. п. (ср. [Сумцов 1996, с. 188–191; Зеленин 1991, с. 322–323; Гацак и др. 1997, с. 43 и сл.]). У болгар праздник родин и обрядовый хлеб могли именоваться *богородник*, *големи богороднични пити*, при преломлении обрядового хлеба первый кусок оставляют для Богородицы или дают роженице, на третий же день после родов устраивают стол для орисниц (наречниц — [Седакова 1992; Вакарелски 1977, с. 472–474]), что напоминает о «второй трапезе для рожаниц» в древнерусских поучениях. Вероятно, ту же евхаристию воспроизводил и обряд дележа рождественского каравая у болгар — первые куски предназначались Богу и Богородице; каравай — *боговица*, *богова пита* — преломлялся и в ритуале приглашения Бога, Богородицы, Божича на рождественский ужин [Седакова 1984, с. 85–86]. Ср. сходные сербские ритуалы, в которых «божий» рождественский хлеб — *повојница Богу*, *божитни колач* — противопоставлялся «магическому» хлебу *чесница*, воплощавшему «часть, долю» [Плотникова 1992, с. 74] и также напоминающему «вторую трапезу рожаницам» в древнерусской традиции⁵.

⁵ О симметричности родинных и погребальных ритуалов у славян, в частности, в связи с культом Богородицы и печением обрядовых хлебов, см.: [Толстая 1990].

«Языческими» истоки обычая приносить хлеб (и варить каши) на Рождество можно признавать лишь «условно»: достаточно обратить внимание на иконографический мотив принесения служанками хлебов Богородице на иконах Рождества, также связанный с символикой евхаристии [Матакиева-Лилкова 1998]. Вероятны античные истоки этого мотива, но к славянам и на Русь этот обычай, вероятно, попал при византийском посредстве.

Законный обед — видимо, трапеза в честь Богородицы, «беззаконная трапеза» — та «вторая трапеза», от участия в которой не могли отказать себе попы «череву роботни» (чревоугодники). Культ Богородицы и самого Христа оказывались, таким образом, естественным «продолжением» универсально распространенного культа покровителей рожениц, если считать таковыми древнерусских рода и рожаниц: ср. древнерусское обличение «короваемольцев» наряду с «рожаницемольцами» (Софийский сборник конца XIV в. — [СлДЯ, т. 4, с. 268]), а в фольклорной традиции — почитание на Рождество Христово богородичных икон «Помощь в родах» и «Чрева рождения», и «окказиональное» обращение в заговорах при родах к самому Господу и Божьей матери [Майков, № 50, 52 и др.] — ведь роды девы Марии были чудесными, безболезненными; ср. [Забьлин 1989, с. 422].

Мотивы ряда заговоров обнаруживают известные архаичные истоки: в русском заговоре, читаемом над младенцем, на престоле в Божьей церкви сидят сразу три Божьи Матери — Параскева, Настасья и Варвара⁶. Популярны у славян святые, особенно Варвара и Параскева Пятница, связаны с культом плодородия (в честь Варвары варили специальные каши — [СД, т. 1, с. 286 и сл.]), они считались покровительницами рожениц (благочестивые родители вымолили у Бога долгожданного ребенка, который родился в Пятницу, почему и получил имя Параскевы — ср. [Калинский 1990, с. 41–48; Чичеров 1957, с. 42, 60–62]); Параскева сама выступала в роли повитухи, особенно тогда, когда надо было спасти ребенка от нечистой силы [Максимов 1993, с. 517–518], кроме того, она была специальной покровительницей прях и, таким образом, прямо соотносится с девами судьбы, прядущими нити жизни. Анастасия-«узорешительница» почиталась как врачевательница, зашивающая раны шелковыми нитями — теми же функциями наделялась в заговорах и сама Богородица, «завязывающая кровь» золотой нитью, прядущей золотые нити «на зверей» (заговор на охотничью удачу) и т. п.; ср. [Петров 1981, с. 105]. В болгарской традиции орисницы соотносились с самой Богородицей и двумя «сестрами» — св. Петкой (Пятницей) и св. Неделей — Анастасией (воплощение воскресенья: ср. [Българска митология, с. 247–248; Голубинский 1997, т. 1. Вторая по-

⁶ Параскева Пятница отождествлялась в русской фольклорной традиции с Богородицей [Чичеров 1957, с. 41]. Ср. отождествление Варвары с Богородицей в Полесье: *Божа матър на въвеца Варвара* (с. Курчица Новоград-Вольнского р-на, запись О. В. Беловой).

ловина, с. 855)]⁷; орисницы клали под подушку роженицы три куска хлеба [Седакова 1992, с. 133]. Здесь очевидна античная традиция: мойры (равно как и илифии) также могли соотноситься с «высшими» богинями, которых заменили святые в славянских христианских «пантеонах».

Это естественное с точки зрения функциональной продолжение культа покровителей родов и рожениц в народной традиции было противоположным и противозаконным — «двоеверным» — с позиций «ревнителей по правой вере».

Другое дело, считали ли сами попы, «прикладывающие» тропарь к роженичной трапезе, что они участвуют в богохульстве? Судя по тому, что этот вопрос и волновал самих русских клириков, однозначного ответа у них не было. Кирик Новгородец (XII в.), диакон и domestик Антониева монастыря в Новгороде, в своем знаменитом «Вопрошании» (ст. 33) епископу Нифонту специально спрашивает: «Аже се роду и рожанице крають хлебы, и сыры, и мед?» Ответ прямо отсылает к словам Исаяи: «бороняше велми; негде, рече, молвить: горе пьющим рожанице»; ср. [РИБ, т. VI, стлб. 31; Рыбаков 1981, с. 444 — ср. выше о «наполняющих бесам черпала»]. Вопрос этот означает, что не только прихожане, но и низшее духовенство и книжники (Кирик) не считали родильную обрядность «языческой», и определенные основания для этого у них были. Недаром в приводимом Веселовским [1889, с. 179] пассаже из рукописи Московской синодальной библиотеки (№ 594) говорится: «мнящиеся честь творяще госпожи Богородици, ставяще трапезу крупичными хлебы и сыры и черпала наполняюще вина добровольного ти творяще трепарь Рожьству, и подавающе дроуг дроугу ядять и пьютъ и мнятся добро творяще и хвалоу тем воздающе владицичи чистии, ей же есть бсчствие и хоула, виною рекше Рожьства». В другой рукописи (XV в.) обычай этот признается не языческим, а еретическим,

⁷ Ср. также мотив трех звезд — зорь (трех девиц, трех рек) — трех Марий, Марии, Анастасии и Варварии (Варварей, Анастасия, Парасковей — [Майков, № 95]) — в русских заговорах [Юдин 1997, с. 157], напоминающих о звездах — рожаницах азбуковников. Средневековая древность подобных представлений, связанных с конкретными персонажами христианского «пантеона», подтверждается вопросами Стоглава (XVI в.): «живые пророки» уверяют, что «им является Святая Пятница и Святая Настасия, и велит им заповедати христианом канон, они же заповедают христианом в среду и в пятницу ручного дела не делати» и т. д. (Стоглав, глава 41, вопрос 21), хотя собственно *неделя* (о-слав., вероятная калька с греческого — [ЭССЯ, вып. 24, с. 115–117]) в христианской традиции — обозначение праздничного, воскресного дня. Отметим, что среда в христианской традиции связана специально с почитанием Богородицы: ср. в азбуковниках [Ковтун 1989, с. 248–249] противопоставление «безумного еллинского» почитания семи планет рожаницами христианскому богоугодному почитанию седмицы. При этом календарная приуроченность мифологизированного образа Параскевы (равно как и германской Фрейи и Живы славянской кабинетной мифологии — ср. [Калинский 1990, с. 46–47]) к пятнице, очевидно, имеет античные истоки: пятница — день Венеры/Афродиты.

песторианским: «Се буди всем ведомо, яко Нестории еретик наоучи тряпезоу класти рожа(ни)щную, мьяна Богородицю человекородицю» (ср. о соборной грамоте 1590 г. киевского митрополита Михаила и т. п. — [Калинский 1990, с. 76]) — и выше о неприемлемости эвгемеризма в древнерусской традиции).

Как уже говорилось, едва ли можно сомневаться в том, что средневековые представления о воплощениях судьбы и демонических персонажах, являющихся роженице, были присущи дохристианской и даже праславянской традиции, как и традициям других народов (сравнительный анализ этих традиций дал уже А. Н. Афанасьев: [т. 3; Веселовский 1889]). При этом особое влияние на славянскую (в том числе праславянскую) традицию имела Византия: вместе с христианством Русь получила из Греции немало обычаев, представлений и апокрифов, не укладывающихся в рамки канона («худые номоканунцы», обличаемые русскими книжниками). Это влияние осложнило и без того достаточно запутанную проблему «двоеверия» на Руси.

В ряде новых работ, актуализирующих проблему античного наследия в древнерусской «народной» культуре, распространился даже введенный (скорее, метафорически) Н. И. Толстым термин «троеверие» [СМ, с. 16–17], обозначающий гетерогенные истоки единой славянской народной культуры: «автохтонные» фольклорные, античные (как правило, в «редакции» византийской городской культуры) и христианские (еще ранее о «греческом двоеверии» как основе древнерусского писал С. И. Смирнов — 1913, с. 255). Традиционный пример «двоеверного» культа, воспринятого в Византии, — древнерусские амулеты-змевики, несущие изображение христианского святого — чаще всего, Богородицы, с одной стороны и змеевидного демона, воплощающего болезнь, — с другой; ср. [Николаева, Чернецов 1991]. Эти амулеты, связанные, прежде всего, с культом Богородицы и защитой от внутренней болезни (др.-рус. *дѣла*), напоминают о рожаничных трапезах, также естественным образом увязываемых с культом Богоматери. Строго говоря, змеевик не является в русской традиции ни «троеверным», ни даже двоеверным, так как воспринят из вполне христианской византийской традиции, давно впитавшей античные, гностические и т. п. элементы. Как считал А. Н. Веселовский [1876–1877], те же истоки имел и славянский культ Параскевы Пятницы. Понятие «троеверие», как и «двоеверие», в этом смысле относятся к гететическому плану — истории напластования различных влияний в синтезирующей их культуре. С этой точки зрения, и само славянское слово «Бог», воспринятое еще в праславянскую языческую эпоху из иранского и означавшее первоначально мифологический персонаж, дарующий долю, богатство, может рассматриваться как памятник «двоеверия».

Дискутируемая ныне проблема (ср. [Живов 1993; Петрухин 1996]) заключается в том, насколько адекватно сам древнерусский термин может

отражать «раздвоенность» («дуализм») древнерусской культуры, и существовало ли, наряду с христианским, «языческое мировоззрение русского Средневековья»?

Древнерусские источники, казалось бы, не оставляют сомнения в такой «раздвоенности». В новаторской для своего времени статье «Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв.» В. Л. Комарович [1960] отметил «раздвоенность» официальной традиции: князья носили двойные имена — традиционное родовое, дохристианское (в том числе, скандинавские — Рюрик, Олег, Игорь), и христианское — крещальное. Показательно, однако, что православная церковь канонизировала русских князей Бориса, Глеба, Игоря, Владимира именно под традиционными, а не крещальными именами — они также оказались конфессионально нейтральными. Традиционный княжеский культ был христианизирован, причем останки Ярополка и Олега были крещены (и перезахоронены в Десятинной Церкви) в 1044 г. вопреки каноническим запретам, видимо, по настоянию самого князя Ярослава Мудрого [Макарий, т. 2, с. 59]. Княжеский род, включая и умерших членов, стал таким образом, христианским.

Двойные имена были характерны для русской ономастической традиции на протяжении всей средневековой эпохи: очевидно, что сам обычай призван был «обмануть» демонов, стремящихся повредить ребенку при рождении (ср. апотропейные имена типа *Волк* и т. п.), «отослав» злого духа к другому — носителю «чужого» имени; некоторые из этих чужих имен выглядят вполне по-язычески: таковы Ярила (берестяная грамота XII в. из Старой Руссы — [Янин 1998, с. 415]; ср. там же об именах — С. 416, 436), *Данила Дажьбогович* (XIV в.), *Русалка* (XV в. — см. [Турилов, Чернецов 1986, с. 98; ср. Франчук 1998]) и т. п. «Волховские» имена обличались в азбуковниках как «сатанинские», ср. [Ковтун 1989, с. 158]. Но носители этих имен, конечно, не были двоеверцами: боярин Михаил Русалка, дворецкий Ивана III, напротив, был ревностным христианином и водил верхового осла под митрополитом Симоном при его поставлении.

В. Л. Комарович, однако, обнаружил следы «языческого» культа древнерусского княжеского рода в летописном известии о князе Михалке, сыне Юрия Долгорукого, который чуть было не погиб в схватке с половцами в 1169 г.: «Бог отца его молитвою избави его от смерти». Еще С. М. Соловьев в связи с этим отмечал, что Юрий не был канонизирован, и под «богом отца его» Михалко имел в виду не христианского Бога. Здесь Комарович вспомнил о пресловутых роде и рожаницах, которым «ставят трапезу» наряду с языческими богами в «Слове некоего христороубца»...

Ассоциации с язычеством основаны в данном случае на явном (но и традиционном для историографических представлений о двоеверии) недоразумении. Дело в том, что фразеологизм «Бог отца моего» имеет вполне отчетливое библейское, точнее, ветхозаветное происхождение — выра-

жает обетование, данное Богом роду («лону») Авраама (ср. «От Бога отца твоего, который и да поможет тебе»: Бытие. 49.25; ср. также Исход 3.6 и др.). Русская «княжеская среда» («богоизбранное от варяг княжеское племя» в Каноне кн. Ольге) действительно сохраняла традиционные родовые связи, но Богом отцов русских князей был уже библейский Бог.

Другое дело, когда в поучениях против язычников речь шла о почитании языческих богов. Упомянутое «Слово (Григория Богослова) о том, како погани суще языци кланялися идолом и требу им клали, *то и ныне творят*» (курсив мой. — В. П.) относится не только к античному (еллинскому) прошлому. И ныне «язычники» «фивейское безумное пьянство почитают, яко бога, Семелино требокладенье грому и моланьям *и вилам иже есть был идол, нарицаемый Вил, егоже погуби Данил пророк в Вавилоне*» (курсив мой. — В. П.). Тем же богом требую кладоут и творять и словенський язык: вилам и Мокошьи, Диве, Пероуноу, Хърсу, роду и рожаницам, упирем и берегыням и Переплуту и верьтячеся пьютъ емоу в розех. И огневы сварожицю моляться и навьем мъвь творять» и т. д. [Аничков 1914, с. 384–385]. Из Владимирова пантеона названы только Мокошь, Перун и Хорс — два последних божества упоминаются вместе и в апокрифической «Беседе трех святителей» (см. ниже). Источники и текстология «Слова» — задачи будущих исследований; неясны, в частности, источники «богов» Переплута, культ которого должен был служить аналогом «фивейскому (дионисийскому) пьянству»⁸ (Б. А. Рыбаков без достаточных оснований сопоставил его с летописным Семарлом), и Дивы. Характерно, что Дива примыкает к «женским» божествам — Мокоши и вилам, но *вилы* в «Слове» — не славянские духи, а образ, использованный для проведения библейских аналогий по созвучию: «идол Вил» сопоставлен с библейским Ваалом. В списке «Слова св. Григория», сохранившемся в Паисиевском сборнике XIV в. [Гальковский 1913, т. 2, с. 25; ср. Ловмянский 1979, с. 133–134], говорится, что «и ноне по оукраинам моляться ему проклятому богу Перуну и Хорсу и Мокоши и *Вилу*».

Казалось бы, упоминание «идола Вила» обнаруживает чисто книжную конструкцию. Однако вопросы средневековых «Покаянных книг», исследованных А. Алмазовым [1894] и недавно вновь проанализированных А. И. Клибановым [1994], на первый взгляд, относятся к актуальным «языческим» верованиям: «Или молилась еси Видам, рекше идолам?», «Или бесом молилась еси с бабами еж(е) есть Роженицы и Волом?»; ср. [Алмазов 1894, т. 3, с. 162; Т. 1, с. 406; Клибанов 1994, с. 48]. Если средневековый крестьянин, посещавший церковь, действительно поклонялся идолам — Видам, то он был «двоеверцем».

⁸ В этом контексте проясняется смысл фразы из «Слова Даниила Заточника»: «Дети бегают рода, а Господь — пьяного человека»; для ребенка страшны демоны судьбы, Богу отворительно «дионисийское» пьянство.

Проблема, однако, осложняется тем, что *вилы* — женские духи природных урочищ, прежде всего, водных источников, хорошо известны южнославянскому фольклору (где *самовилы*, *самодивы* сближаются иногда с орисницами — суденицами и т. п.) и средневековой книжности, но неизвестны фольклору восточных славян; ср. [Веселовский 1889, с. 289 и сл.; Георгиева 1983, с. 110 и сл.; СД 1, с. 369–371], и составитель покаянных вопросов явно не знал точно, как их называть — «Вилами» или «Волами».

Вилы упоминаются в авторитетной в Древней Руси византийской Хронике Амартола, но дискуссионным остается место перевода и этническая принадлежность переводчика (болгарина?); во всяком случае у него были основания сопоставить с вилами античных сирен: «Чьловокообразне животно, яже и сирины наричются рекше вилы» — вилы в южнославянских верованиях действительно наделяются зооморфными чертами, чаще всего — звериными ногами, но также и крыльями; они поют и водят хороводы [СД 1, с. 369–371]. Но в русской книжности эти демонологические «реалии» не получили развития: в средневековых Четвях Минеях вилы — это сирены античной мифологии: «Цвети аки вилам кошунным в слуху место очи ослаждают» [Срезневский, т. 1, стлб. 257]. В покаянных вопросах возможно видеть сближение вил с образами других зооморфных «божеств». Ср. обличение язычества в той же Хронике Георгия Амартола: «Егуптяне воду почтоша и бога нарекоша, тем толма премножиша идолобесовствие в вся языки, не точно *воломь* (курсив мой. — В. П.) и козлом и псомь и трьяпьяком (обезьянам. — В. П.) оугодити, но и чесновитькоу, лукови и многих етер зелии боги нареши» [Истрин 1920, с. 61]. Уже знакомая нам по Хронике Малалы византийская традиция возводит культ животных, среди которых оказываются вол и экзотическая обезьяна, к зооморфным египетским божествам (ср. быка Аписа и Тота-павиана), но это почитание животных и, тем более, растений — трав (зелие — цветы были не только и не столько «услаждением очей») было хорошо знакомо славянским книжникам по собственным народным обычаям, и текст греческой хроники действительно «объяснял» их происхождение. Но, как уже говорилось, древнерусские книжники не нуждались в таком объяснении: зооморфные персонажи при всем их внешнем различии были личинами бесов. Бесы являлись печерскому старцу Исакию не только в человеческом облике и даже облике Христа: «другоици об страшатуть и в образе медвежи: овогда же лютым зверемь, ово вълон, ово змие ползяхюу к нему, ово ли жабы, и мышы, и всяк гад» [ПВЛ, с. 84].

Глосса в «Слове некоего христолюбца» о вилах — «ихже числом тридесате сестрениц»⁹ — сближает вил с апокрифическим образом «лихорадок»,

⁹ В компилятивном псевдоэпиграфическом «Слове Иоанна Златоустого... како первое погани веровали в идоли», включающем фрагменты «Слова некоего христолюбца», тридцать сестрениц — глосса, относящаяся к берегьям [Аничков 1914, с. 89].

воплощений болезни, дочерей Ирода, и т. п., но не с природными духами: едва ли русский книжник был осведомлен о культе вил. Характерно, что в списках языческих богов вилы занимают «маргинальное» положение, они не включаются в состав божеств древнерусского пантеона¹⁰: вероятно, что, как и во многих прочих переводных сочинениях, русским книжникам известен был южнославянский источник (на что указывал еще В. Мансика — ср. [СКК, с. 428–429]).

Становится очевидным, что и вопрос «Покаянных книг» об идольском служении Видам или Волам — библейский парафраз, связанный с апокрифическими «Словами» о Данииле.

Вместе с тем ранний источник цитированных покаянных вопросов об идолослужении вилам очевиден, и это — уже называвшиеся главные древнерусские источники по «двоеверию» — поучения против язычников.

Понятие «двоеверие» связывается с собственно идолопоклонством в древнерусском «Слове некоего христолюбца, ревнителя по правой вере». Его исследователь Е. В. Аничков [1914, с. 127–138] предполагал, что первая редакция «Слова» составлена в середине XI в., правда, без специальных текстологических аргументов. Вместе с тем существенно, что в первоначальной редакции, по реконструкции Аничкова, «двоеверно живущими» объявляются «попы и книжники», не соблюдающие церковных предписаний, прежде всего, касающихся трапезы. Здесь нет еще речи ни о язычестве, ни об иноверии «двоеверцев». Они оказываются слугами «бесов» и «кумиров» как нарушители канона, в соответствии с духом апостольских посланий, цитируемых в «Слове» (в «идолослужении» обвинялись и исполнители традиционных свадебных обрядов и т. п.: [Аничков 1914, с. 266]). Зато во вставках редактора безымянные кумиры получают имена древнерусских языческих богов, список которых заключают (в другом месте — предваряют) те же *вилы*: двоеверцы «веруют в Перуна, и в Хърса и в Сима, и в Рьгла, и в Мокошь, и в *вилы*, ихже числом тридесати сестрениц, и мнят богынями, и тако кладоут им требы и короваи им молять, коуры режють[...] Иже есть пляска, гоудьба, песни мирския... и вся жертва идольская, иже молятся огневи под овином, *вилам*, Мокошью, Симоу, Рьглу, Пероуну, Волосу скотью богу, Хърсоу, родоу, рожаницам и всем проклятым богам их» [Аничков 1914, с. 374–377]. Если учесть приведенную выше древнерусскую параллель в обличении «короваемольцев» и «рожанцемольцев», то можно полагать, что вилы, которым «короваи молять», равнозначны рожаницам, заключающим список славянских «идо-

¹⁰ Этот порядок оказывается нарушенным в Софийском сборнике конца XIV в., где в том же «Слове... как первое поганые веровали в идоли и требы им клади и имена им нарекли» язычники поклонялись «Перену (так!), Хоурсу, вилам и Мокоши, оупирем берегьяним» [СлДЯ, т. 1, с. 424]: здесь, однако, забыто имя и самого Перуна.

лов». Что касается времени составления этого списка, то нельзя не заметить, что список богов «Слова некоего христоролюбца» воспроизводит в усеченном виде летописный перечень божеств Владимирова пантеона: князь поставил в Киеве «Перуна [...] и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарьгла, и Мокошь», причем летописный Симарьгл раздвоился на Сима и Рьгла. Эта вставка не могла появиться ранее начала XII в. — времени составления Повести Временных лет.

Характерно, что обличитель язычества сгруппировал, в первую очередь, женские образы языческих «богинь». Это напоминает об особой роли «баб богомерзких», ставящих трапезу роду и рожаницам, и о том, что покаянные вопросы о вилах обращены именно к женщинам («Или бесом молилась еси с бабами еже есть Роженицы и Волом?»). Это может свидетельствовать о некоей древнерусской специфике в отношении именно к женщинам как хранительницам архаических («языческих») обычаев, хотя представления об особой греховности женщины свойственны христианской и библейской традиции в целом; ср. [Романов 1965, с. 174 и сл.].

Вопрос «Покаянных книг» к духовенству смыкается с древнерусским обличением «попов и книжников»: «Должно бо ес(ть) и се вопрошати о всеком гресе... аще и с скомрохи ходил и всякими бесовскими играми играл ес(м) цни в священническом образе и во иноческом... цни корчму и блудныя жены держал на блужение приходящим, и егда на молбищах еже чуд творят (чудотворение — волхование, колдовство. — В. П.) и неразумния человеци в лесох, и на пивах...» [Алмазов 1894, т. 3, с. 178]. Такие вопросы к духовенству оставались актуальными и в эпоху развитого Средневековья потому, что приходские священники избирались общиной — миром — из крестьян и, следовательно, оставались носителями той же традиционной культуры [Клибанов 1994, с. 7 и сл.]. Естественно, что эти проблемы стояли еще более остро в начальную пору христианства, когда попы и дьяконы ставились из числа недавних язычников, причем, опять-таки, по преимуществу из низших социальных слоев [Голубинский 1997, т. 1, с. 446 и сл.]. В «Правилах» митрополита Иоанна (XI в.) говорится, что попом может стать и тот, кто «в поганстве грехы будет створил, развее (кроме) душегубства, а по крещении будет не сгрешил» [Романов 1965, с. 168]. Упреки древнерусского книжника «христианам двоеверно живущим» относились не только к «невежам» (простецам), но и к «вежам»: «попове и книжници... аще ли не творять того (не веруют в Перуна и т. д. — В. П.)... да пьют и ядят моленое то брашно (языческие требы); аще ли не пьют не ядят, да видять деяния та их злая; аще ли не видять, да слышать, и не хотят их поучити» [Аничков 1914, с. 375]. Здесь сама парная формула — «попы и книжники» — напоминает евангельское обличительное обращение к «фарисеям и книжникам», соблюдающим лишь видимое благочестие. Более того, само обличение потребляющих «моление брашно» вос-

ходит в проповеди Павла: христиане «не могут пить чашу Господню и чашу бесовскую» не потому, что «идоложертвованное значит что-нибудь», но чтобы не соблазнить язычников (1-е Кор. 19–28). Для Руси это «книжное учение» было непосредственно связано с насущными задачами катехизации мирян, и новгородский епископ XII в. Илья наставлял попов: «А еже мы не почитати начнем книг, то чим есме лутше простьцов, аже с ними начнем ясти и пити, такоже на беседе сидети?» [Романов 1965, с. 169].

А. И. Клибанов [1994, с. 49] верно отмечал, что «несмотря на разнообразные исповедные вопросы о народных верованиях, предназначенные для „поселянина“ и современные ему, его самого ни к язычникам, ни к двоеверцам причислить нельзя». Но предполагая ответы «поселян» на покаянные вопросы, он допускал, что «бесовской» магический смысл приписывался в них «профанной» повседневной крестьянской работе: грех заключался не в собирании трав на Купалу, а в нарушении запрета на работу в христианские праздники. Едва ли это так: в народной культуре, принципиально ориентированной на ритуал, особое значение имели именно запреты на работу в праздничные и другие ритуально отмеченные дни¹¹. Напротив, ритуальные действия, совершаемые в праздники, приобретали особую сакральную и прогностическую значимость — призваны были обеспечить благополучие индивида и коллектива на весь «календарный» годовой цикл. С этим связана и необходимость того, чтобы священник участвовал в народных календарных (и семейных) действиях, обеспечивая им благословение Божие — так требовал «весь мир». Более того, древнерусские «попы и книжники», очевидно, приумножали запреты и связанные с ними суеверия, почерпнутые из «худых помоканунцев» — епи-

¹¹ Уже в «Чтении о Борисе и Глебе» Нестора (конец XI в.) рассказывается об убогой вдове, прибравшейся в своем жилище, вместо того чтобы идти в церковь в Николин день, три всадника являются к ней на двор — Борис и Глеб во главе с самим Николаем — и нарушительницу праздника разбивает паралич, пока она сама с трудом не доберется до церкви Бориса и Глеба, где получает исцеление [Абрамович 1916, с. 23–24]. Никола, наряду с Борисом и Глебом, почитался не только церковью, но и народом как «национальный» русский святой (ср. [Успенский 1982]), его праздники — зимний и вешний — строго соблюдались в народной традиции. Соответственно, новозаветная максима — «Суббота человека ради бысть» — не могла быть «сокрытым двигателем» народного христианства [Клибанов 1994, с. 49]: праздник был частью народного календаря, успех всей годовой деятельности крестьянина зависел от соблюдения праздников. Характерно, что почитание субботы вменялось православными книжниками в вину лагуньянам, а воскресный отдых был строго ритуализован по ветхозаветному образцу, хотя и противопоставлен иудейским субботним обычаям, ср. «Послание о постах в среды и пятки», приписываемое монаху Феодосию (XII в.), где говорится и об отсутствии запретов на убой скота в воскресенье; кто поступает иначе — «жидовствует» [Подскальски 1996, с. 298]. Однако тот же вопрос повторяется в «Вопрошании» Кирика Новгородца (ст. 11) и даже в «Покаянных книгах» [Смирнов 1913, с. 126, примеч. 4; Алмазов 1894, т. 3, с. 153]. Ср. обычай печь ритуальные хлебцы — просвиры — в воскресенье при общем запрете печь хлеб [Смирнов 1913, с. 120] и т. п.

тимийников (ср. [Шапов 1978, с. 252]), которые церковь заносила в списки «отреченных книг».

Интересно, что «попы и книжники», «транслировавшие» эти сюжеты в народную культуру, сами оказались характерным образом включенными в эту культуру. Сетование составителя Начальной летописи о «пустых церквах» начинается с обличения характерных суеверий: «Се бо не погански ли живем, аще усрести верующе? Аще бо кто усрящеть черноризца, то възвращает-ся, ли единець, ли свинью» [ПВЛ, с. 74]. Вера во «встречу», знаменующую счастливую или несчастливую судьбу, — одно из наиболее распространенных общеславянских верований [см.: СД 1, с. 452–455], близких упомянутым представлениям о роде и рожаницах: несмотря на очевидный «не церковный» смысл, встреча со священником трактовалась как предвещающая неудачу. Это отношение к монаху (и священнику — ср. о народных обычаях: [Афанасьев 1994, т. 3, с. 484–485])¹², конечно, не было непосредственно связано с «поганскими» и тем, более, антиклерикальными обычаями: речь должна идти о характерной для народной культуры «инверсии», при которой «встречное» движение наделяет негативными признаками «положительный» персонаж и наоборот: встреча с инородцем (иноверцем) означает удачу.

Но едва ли не та же вера в предопределение усматривается в стремлении регламентировать всю жизнь прихожан даже у такого пытливого деятеля русской церкви, как Кирик Новгородец: из «худого номоканунца» он выписал статью о том, что ребенок, зачатый в пятницу, субботу или воскресенье, станет больным или преступным человеком [Смирнов 1913, с. 118]; в народном быту с этими и другими днями также связывались различные запреты, но сохранялись и представления, восходящие к «Вопрошанию» Кирика [там же, с. 132]; ср. [Романов 1965, с. 184–185]. «Худые номоканунцы» оказывались источником веры в «родословие». Новгородский архиепископ Нифонт с негодованием отвечал, что источник «вопрошания» — «ты книги» — «годятся сжечи». Характерно и особое отношение к роженице как носительнице ритуальной нечистоты, затрагивающей не только мать и ребенка, но и все жилище, в которое священник мог войти лишь через три дня после родов, если оно было вымыто и в нем прочитана молитва, которую творят над оскверненным сосудом [Смирнов 1913, с. 119; Романов 1965, с. 182 и сл.]. Хотя эта традиция, как и многие церковные требования ритуальной чистоты, восходит к нормам Ветхого завета (ср. [Смирнов 1913, с. 126]), она совпадает с восточнославянским (и об-

щеславянским) представлением о нечистоте роженицы, которая должна была рожать не в ломе, а в нечистом месте — бане, хлеве и т. п. С этой точки зрения, религия приходских священников и средневековых «поселян», равно как и крестьян нового времени, была «единоверной» (ср., в частности, обычай открывать церковные врата при трудных родах и т. п.). Другое дело, как трактовала это «фольклорное христианство» официальная церковь, особенно, когда священники участвовали в народных действиях — свадьбах, упомянутых рожаничных трапезах и т. п.

Эту трактовку проясняет канонический вопрос «Покаянных книг»: «Не кланяси ли твари Божии пас ради сотворенной, небу и земли и солнцу, и луне, и звездам, и древу, и камешию, и огню, Богом нарицаая тех? Не похвалил ли еси чюжия веры (курсив мой. — В. П.) и не молился ли еси их болваном?» [Алмазов 1894, т. 1, с. 405; Клибанов 1994, с. 49]. Вопросы составлены в соответствии со «Второзаконием», с этой точки зрения язычество (идолопоклонство) и соотносимый с ним фольклор — «народная вера» — были **чужой верой**, а похвала «чужой вере» была постоянным предметом обличения в древнерусской книжности; ср. [СлДЯ, т. 2, с. 300].

Здесь уместно напомнить, что сам термин «двоеверие», книжный по происхождению, первоначально не означал христиан, сохраняющих языческие обряды. Он был употреблен в поучении Феодосия Печерского — «Слове о вере христианской и латинской» (1069 г.) — в отношении христиан, которые колебались в выборе между греческим и латинским обрядом [Понырко 1992, с. 16–18]: эти различия ощущались чрезвычайно остро в древнерусской книжности в первые десятилетия после схизмы [Живов 1992]. Это значение термин «двоеверец» сохранял на протяжении всей средневековой эпохи: ср. запрет носить детей на молитву к «варяжскому (фряжскому) попу» — вести себя, «аки двоверци» — в «Вопрошании» Кирика Новгородца (XII в.: [РИБ, т. VI, стлб. 60]), а также Кормчей и других памятниках вплоть до XVI в. [СлРЯ, вып. 4, с. 184]. При этом понятие «двоеверие» приобретает и более широкое значение — нетвердость, колебания в вере вообще, следование «кривой», а не правой вере: в сборнике поучений «Златая цепь», ранний список которого относится к концу XIV в., перечисляются «Божии врази, жидове, еретици и держаше кривую веру, совращающесе на иноверье и прящесе по чюжен вере и хваляше(с) чюжею верою и двоеверье любяще»; ср. [СлДЯ, т. 3, с. 112; т. 4, с. 296]. Очевидно, сам термин «двоеверие» восходит к Кормчим книгам и представляет собой кальку с греческого; ср. [Бенешевич 1907, с. 684; СлДЯ, т. 3, с. 112]. Как мы видели, он обретает свое «языческое» содержание лишь в специфическом контексте — в «Словах», направленных против идолопоклонников. Но и это содержание имеет чисто книжный характер — форму глоссы, «исторического» комментария к основному тексту, исполненного ветхозаветного идолоборческого пафоса.

¹² Ср. русский заговор против порчи скота, призывающий «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» уберечь скот от диких зверей, нечистой силы и «всякия лесная и земная скверны, от чернеца и черницы, от домника и домницы, от бельца и бельницы, от попа и попадьи худого глазу, от дьякона и дьяконницы, от дьячка и дьячихи, от пономаря и пономарихи, от просвири» и т. д. [Майков, № 114].

Естественными для древнерусской книжности стали конструкции, при которых латыняне и двоеверцы объявлялись врагами истинной веры, худшими, чем откровенные еретики, иудеи и язычники (эллины), а их культы приравнивались к религиям прочих иноверцев. «Отсюда, — пишут Лотман и Успенский, — возникает некоторый синкретический образ „чужой веры“ вообще. Древнерусские книжники могут говорить о „Хорсе-жидовине“ и „еллинском старце Перуне“» [Успенский 1994, с. 227]. Пара языческих богов, выделяемая в «Словах» против идолопоклонников из Владимирова пантеона, — Перун и Хорс — получает свою этнокультурную атрибуцию в «Беседе трех святителей» в соответствии с традиционной «парой» врагов христианства — эллинов-язычников и иудеев: ср. обличение в «Слове Иоанна Златоустого» тех, кто внимает «кошюнам елинским и басням жидовским»¹³; ср. [Подскальски 1996, с. 409]; о «Хорсе-жидовине»: [Васильев 1995]. Напротив, языческие черты приписывались латинскому иноверию или ереси: так, латынян и русских еретиков-стригольников обвиняли в поклонении земле как матери; ср. [ПВЛ, с. 51–52; Смирнов 1913, с. 260 сл.]. Естественно, такие конструкции далеки от реалий древнерусской жизни. Более того, в позднесредневековый период обличения в «язычестве» обрастают все новыми «реалиями»: в Уставе князя Владимира к еретичеству, ведовству, потворам, чародеянию, волхованию, кобению (кобь — гадание), зеленничеству добавлены те преступники, что «молятся твари, солнцу, луце, звездам, облаком, ветрам, кладезям, рекам, горам, камениам, или иудейское ослепление, Рефану (Ремфану — Сатурну?: ср. Деян. 7.43. — В. П.), денници, Молоху моавитскому идолу служение, или пасху празнует кто с иудеи» [ДКУ, с. 77–78]; ср. также более ранние обличения в Кормчих: «И еже жуть бесом, и болотом и кладезем, и иже поймаются без благословенья» и т. д. [Шапов 1978, с. 178].

Уже отмечалось, что такого рода эвгемеризм не был свойствен древнейшей православной традиции: упомянутый «эллинский старец Перун» — глосса, вставка в текст южнославянской «Беседы трех святителей», сделанная не ранее XIV в.¹⁴; конечно, русские книжники и ранее — в цитиро-

¹³ Ср. также в Рязанской кормчей 1284 г.: «Елинским баснем последуя да или жидовским обычаем, аще не престанет ся о(т) того да изверже(т)с) — будет отлучен от церкви [СлДЯ, т. 1, с. 107].

¹⁴ Другая «эвгемерическая» глосса, на которую мое внимание обратил А. А. Турилов, представляет собой толкование к псалму 52.6 в Толковой Псалтыри рубежа XIV–XV вв. О сторонниках царя Саула — противниках Давида — сказано: «яко Бог рассыпа кости человеком угодником». Русский книжник интерпретировал «человекоугодников» как идолопоклонников — традиционный объект обличения в Библии — и дал не менее традиционную для русской книжности характеристику этих идолопоклонников, «иже... требы полагают идолом Перуну, вилам, Роду, рожаницам, Мокоши, огневи под овинном» [Турилов, Чернецов 1986, с. 101].

ванной глоссе из Хроники Малалы — могли отождествлять «египетского царя» Гефеста со Сварогом, следуя византийскому образцу, но все это имело отношение к иным «языцем», но не к Руси: ср. позднейшее (XVI в.) апокрифическое «Слово и откровение святых Апостол» — «Мняше боги многы, Пероуна и Хорса, Дья и Трояна... то человецы были суть старейшины, Пероун в Елинех, Хорсь в Кипре» [Срезневский, т. 2, стлб. 920]. Так же не было свойственно русской православной церкви стремление адаптировать местные языческие культы к новой реальности. И хотя в предисловии к Новгородской первой летописи говорится о златоверхих церквах, поставленных на горах, «куда же древле погании жряху бесом», это следует считать «общим местом» христианской литературы, а не сознательным стремлением построить церковь на месте языческого капища. Таким «сознательным» подходом отличалась «начальная» церковная политика Константина Великого; в «Законе судном людям», первом славянском юридическом сборнике, переведенном еще первоучителем Мефодием, говорится: «Святыи Костянтин первыи закон вписа в преда, тако глаголя: яко всякое село, в немже требы бывають и присяги поганьски, да отдадутъ в Божии храм». Эту политику унаследовала западная церковная организация, стремившаяся заместить старые культы новыми так, чтобы язычники приносили старые жертвы новому Богу. Но в славянском «Пространном житии Кирилла» как раз обличаются немецкие священники, которые вновь крещеным мораванам «не браняху жрътьвь творити по прьвому обычаю, ни женитьвь бесчестных» ([Климент Охридский 1973, т. 3, с. 105; ср. Флоря 1988, с. 128–131]; ср. также о послании Григория Великого по поводу крещения англосаксов: [Гуревич 1981, с. 108–109; ср.: Подскальски 1996, с. 35 и сл.}). Древнерусское христианство продолжало эту традицию ревностного благочестия. Владимир дал на содержание церкви каноническую ветхозаветную десятину, участие же священников в «требах», «рожаничных трапезах», приносимых по «языческой» традиции Богородице, осуждалось православной церковью. Западный исследователь [Подскальски 1996, с. 347] заключает, что на Руси «борьба с остатками язычества, а лучше сказать, против *удобного симбиоза* (курсив мой. — В. П.) христианства и язычества, была направлена не столько на рациональное переубеждение, сколько на преодоление продолжавшегося сосуществования обрядов и обычаев, смешивавшихся вследствие их внешнего сходства (например, кутья и поминальное застолье)».

Как уже говорилось, для древнерусских книжников языческие боги — это бесы, нечистая сила, нежить, с которыми не может быть связан никакой мифологический сюжет — это «эллинские кошуны и жидовские басни». Античных богов не существовало, их идолы, в противоположность православным иконам, — изображение не бывших вещей: ср. цитируемое в древнерусском сборнике XIII в. толкование на Исход (20.4) Феодорита

Киррского: «В(опросъ) Идолъ и подобье кое имать различье? От(вѣгь) Идолъ оубо не бывшихъ вещии есть идолъ, подобье бывшихъ вещии есть подобье. Преже бо творяху елини образныя образы, то соуть идоли, не соуть бо бывшихъ вещии подобье, нъ излияно ли выдолото, а не написано, якоже по подобью написаныи образъ» [Алексеев 1988, с. 183]. Народные обычаи для церкви — «поганские» и даже не собственно «народные», ибо «новый» русский народ — народ христианский, а **чужие**: и в середине XVI в. «Стоглав» запрещал «бесовские песни», плясание и скакание на Иванов день, Рождество и Богоявление как «еллинские бесования» [Стоглав. Главы 92–93, с. 238–244; ср.: Клибанов 1994, с. 50–51]. В отношении к ним, в первую очередь — в цитированных поучениях и словах, будь они посвящены латинской вере или языческому суевию, возможно лишь решительное осуждение [Живов 1993]. И вместе с тем этот ригористический подход церкви к славянским языческим культам был подходом **историческим**, ибо эти культы действительно были присущи «языцам» — восточнославянским племенам, но не русским — новому народу; этот исторический подход не мог опираться на традиционный (первобытный) эвгемеризм, когда племенные первопредки или основатели династии оказывались прямыми потомками богов, — у нового русского народа не было племенных первопредков, и даже призванная из-за моря варяжская династия имела известные исторические корни.

Русский — и славянский — фольклор оказались практически лишеными мифологии в классическом смысле: славянская традиция не сохранила мифов о деяниях богов и культурных героев эпохи первотворения. Становление славянских государств совпало с христианизацией — оформление чешской, польской, болгарской, древнерусской и др. «национальных» мифологических традиций в этих условиях было невозможным; древнерусский языческий пантеон не просуществовал и десятилетия: поставленные Владимиром в 980 г. на киевском холме кумиры были низвергнуты тем же князем в 988 г. при крещении Руси. Другим характерным для славянства культурным явлением, приведшим к разрушению «первобытной» мифологической традиции, было введение славянского языка богослужения: язык кирилло-мефодиевской традиции был языком Священного писания — он не мог быть использован для записи «языческих» текстов. Соответственно высший божественный — собственно мифологический — уровень славянской дохристианской культуры был разрушен и «материально» (низвергнутые кумиры), и сюжетно: менее затронутой оказалась собственно «бесовщина», нечистая сила — низшая мифология, сохраненная быличками.

Вместе с тем, образы святых покровителей и культурных героев в славянском фольклоре и даже в средневековой книжной традиции «выдают» глубокую архаику, несмотря на их христианские имена: таковы не только Илья, Власий и Параскева-Пятница, заменившие Перуна, Волоса и Мо-

кошь, но и неразделимые «близнечные» пары типа Кузьмы-Демьяна, Флора и Лавра, Бориса и Глеба — основателей «родовой» княжеской традиции. Более того, образ самого Христа в восточнославянской фольклорной картине мира (в том числе в духовных стихах) оказывается далеким от собственно евангельского образа Спасителя, но явно отождествляется с творцом-демиургом, Богом-Отцом, образ которого (в сравнительно-историческом плане) также восходит к фигуре культурного героя. Еще большей архаики исполнены фольклорные сюжеты, связанные с деяниями и странствиями христианских персонажей — Богородицы, Георгия и др., — в конкретном географическом пространстве славянских преданий и поверий: свидетельствами их странствий оказываются камни-следовики, почитаемые источники и деревья и т. п. урочища, аналогичные локусам, где останавливались культурные герои архаических мифов во время земных странствий и т. п. Бог, Богородица и другие женские святые заменили в пародной традиции и духов судьбы, в средневековой традиции сохранявших «нейтральное» (апеллятивное) наименование *род* и *рожаницы*: такая замена была возможна потому, что эти духи не относились собственно к «нечистой силе», сами были «нейтральными» в аксиологической системе славянских архаических верований. Этой замене в немалой степени способствовала византийская традиция с ее дохристианскими (античными) истоками, которые уже не воспринимались в русском православном быту как «языческие».

ЛИТЕРАТУРА

- Абрамович 1916 — Д. И. Абрамович. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916.
- Алексеев 1988 — А. А. Алексеев. К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Л., 1988, т. 41, с. 154–196.
- Алмазов 1894 — А. Алмазов. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Одесса, 1894, т. 1–3.
- Аничков 1914 — Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
- Афанасьев 1994 — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 1–3.
- Байбурин 1997 — А. К. Байбурин. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // ЖС, 1997, № 2, с. 7–9.
- Бенешевич 1907 — В. Н. Бенешевич. Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1907, т. 1.
- Бобров 1994 — А. Г. Бобров. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994.
- Буланин 1991 — Д. М. Буланин. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München, 1991.

- Българска митология — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- Вакарелски 1977 — *Х. Вакарелски*. Етнография на България. София, 1977.
- Васильев 1995 — *М. А. Васильев*. «Хорс жидовин»: древнерусское божество в контексте проблем Khazago-Slavica // Славяноведение, 1995, № 2, с. 12–22.
- Веселовский 1876–1877 — *А. Н. Веселовский*. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1876, февраль, март, апрель; 1877, февраль.
- Веселовский 1889 — *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1889, вып. 11–17.
- Гальковский 1913, 1916 — *Н. М. Гальковский*. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков; М., 1913, т. 2; 1916, т. 1.
- Гацак и др. 1997 — «Фольклорные сокровища Московской области. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997.
- Георгиева 1983 — *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1983.
- Голубинский 1997 — *Е. Е. Голубинский*. История русской церкви. М., 1997, т. 1.
- Гуревич 1981 — *А. Я. Гуревич*. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- ДКУ — Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976.
- Живов 1992 — *В. М. Живов*. Slavia Christiana и историко-культурный контекст «Сказания о русской грамоте» // Русская духовная культура / Под редакцией Луиджи Магоротто и Даниелы Рицци. Тренто, 1992, с. 71–126.
- Живов 1993 — *В. М. Живов*. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993, с. 50–60.
- Забылин 1989 — Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. М., 1989.
- Зеленин 1991 — *Д. К. Зеленин*. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды: Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Зубов 1995 — *Н. И. Зубов*. Научные фантомы славянского Олимпа // ЖС, 1995, № 3, с. 46–48.
- Зубов 1998 — *Н. И. Зубов*. О периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова святого Григория... о том, како первое погани суще языци кланялися идолом» // ЖС, 1998, № 1, с. 8–10.
- Иванов, Топоров 1974 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1983 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983, с. 175–196.
- Истрин 1920 — *В. М. Истрин*. «Хроника Георгия Амартола» в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920, т. 1.
- Калинский 1990 — *И. П. Калинский*. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1990.
- Клейн 1990 — *Л. С. Клейн*. Памяти языческого бога Рода // Язычество древних славян. Л., 1990, с. 13–26.
- Клибанов 1994 — *А. И. Клибанов*. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994.
- Климент Охридский 1973 — *Климент Охридский*. Собрания сочинения. София, 1973, т. 3.
- Ковтун 1989 — *Л. С. Ковтун*. Азбуковники XVI–XVII вв. Л., 1989.
- Комарович 1960 — *В. А. Комарович*. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1960, вып. XVI, с. 84–104.

- Красноречие Древней Руси — Красноречие Древней Руси / Сост. Т. В. Черторицкой. М., 1987.
- Летописец Еллинский и Римский — Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1. Текст.
- Лихачев 1978 — *Д. С. Лихачев*. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978.
- Ловмянский 1979 — *Н. Lowmiański*. Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII). Warszawa, 1979.
- Лосев 1957 — *А. Ф. Лосев*. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
- Лотман, Успенский 1994 — *Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский*. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // *Б. А. Успенский*. Избранные труды. М., 1994, т. 1, с. 219–253.
- Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994.
- Макарий — *Макарий*, митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. М., 1994–1995, ч. 1–2.
- Максимов 1993 — *С. В. Максимов*. Неведомая, нечистая и крестная сила. М., 1993.
- Максимович 1998 — *К. А. Максимович*. Пандекты Никона Черногорца. М., 1998.
- Матакиева-Лилкова 1998 — *Т. Матакиева-Лилкова*. За «хляба» и три иконы от фонда на националния исторически музей // Проблеми на искусството. Извънреден брой. София, 1998, с. 7–10.
- Мильков 1999 — *В. В. Мильков*. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
- Николаева, Чернецов 1991 — *Т. В. Николаева, А. В. Чернецов*. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.
- Нильссон 1998 — *М. Нильссон*. Греческая народная религия. СПб., 1998.
- ПВЛ — Повесть Временных лет. СПб., 1996.
- Петров 1981 — *В. П. Петров*. Заговоры // Из истории русской и советской фольклористики. М., 1981, с. 77–142.
- Петрухин 1996 — *В. Я. Петрухин*. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен // Славяноведение, 1996, № 1, с. 44–47.
- ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси. М.
- Плотникова 1992 — *А. А. Плотникова*. Лексика и символика южнославянского рожественского хлеба типа *чесница* в географическом аспекте // Балканские чтения-2. М., 1992, с. 71–75.
- Подскальски 1996 — *Г. Подскальски*. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996.
- Поньрко 1992 — *Н. В. Поньрко*. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
- Пустозерская проза — Пустозерская проза / Сост. М. Б. Плюхановой. М., 1989.
- РИБ — Русская историческая библиотека. СПб., 1880, т. VI.
- Романов 1965 — *Б. А. Романов*. Люди и нравы Древней Руси. Л., 1965.
- Рыбаков 1981 — *Б. А. Рыбаков*. Язычество древних славян. М., 1981.
- Рыбаков 1987 — *Б. А. Рыбаков*. Язычество древней Руси. М., 1987.
- Свод 1, 2 — Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1991–95, т. 1–2.

- Седакова 1984 – *И.А. Седакова*. К описанию лексики и символики новогодней обрядности болгар (Рождественские обрядовые хлебы) // Советское славяноведение, 1984, № 1, с. 83–93.
- Седакова 1992 – *И.А. Седакова*. Хлеб в традиционной обрядности болгар: родины и основные этапы развития ребенка // Славянский и балканский фольклор. 1992. М., 1994, с. 130–138.
- Седакова 1994 – *И.А. Седакова*. Славянобалканские представления о демонах судьбы: Трансформации во времени и пространстве // Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М., 1994, с. 42–63.
- СКК – *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. XI – первая половина XIV в. Л., 1987.
- СлДЯ – *Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.* М., 1989–. Т. 1–4.
- СлРЯ – *Словарь русского языка XI–XVII в.* М., 1977–.
- Слупецки, Заров 1999 – *L.P. Štupecki, R. Zaroff*. William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its Two Interpretations // *Studia Mythologica Slavica* 2. Ljubljana, 1999, p. 9–20.
- СМ – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. М., 1995.
- Смирнов 1913 – *С. Смирнов*. Древнерусский духовник. СПб., 1913.
- Срезневский 1855 – *И.И. Срезневский*. Роженицы у славян и других языческих народов. СПб., 1855.
- Срезневский – *И.И. Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1893–1903, т. 1–3.
- Стоглав – *Стоглав*. СПб., 1997.
- Сумцов 1996 – *Н.Ф. Сумцов*. Символика славянских обрядов. М., 1996.
- Токарев 1976 – *С.А. Токарев*. Религия в истории народов мира. М., 1976.
- Толстая 1990 – *С.М. Толстая*. Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) // Балканские чтения – 1. М., 1990, с. 99–101.
- Топорков 1997 – *А.Л. Топорков*. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997.
- Топоров 1994 – *В.Н. Топоров*. Дионис и Артемида: общее и разное // Балканские чтения – 3. М., 1994, с. 47–60.
- Топоров 1995 – *В.Н. Топоров*. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995, т. 1, с. 47–60.
- Турилов, Чернецов 1986 – *А.А. Турилов, А.В. Чернецов*. О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // СЭ, 1986, № 1, с. 95–103.
- Успенский 1982 – *Б.А. Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Успенский 1994 – *Б.А. Успенский*. Избранные труды. Т. 1. М., 1994.
- Флоря 1988 – *Б.Н. Флоря*. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988, с. 122–158.
- Франчук 1998 – *В.Ю. Франчук*. Отражение языческого мировоззрения славянства в древнерусском летописании // Культура славян и Русь. М., 1998, с. 164–175.

- Чичеров 1957 – *В.И. Чичеров*. Зимний период русского народного сельскохозяйственного календаря. XVI–XIX вв. М., 1957.
- Шестоднев – *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского* / Издание подготовила Г.С. Баранкова. М., 1998.
- Щапов 1978 – *Я.Н. Щапов*. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978.
- Юдин 1997 – *А.В. Юдин*. Ономастикон русских заговоров. М., 1997.
- ЭСПи – *Энциклопедия «Слова о полку Игореве»*. СПб., 1995, т. 1–5.
- Этингоф 1997 – *О.Е. Этингоф*. Сопоставление сцен «Рождество Христово» и «Успение Богоматери» в росписях церквей Богородицы в Студенице и Благовещения в Градаце. Новый взгляд // Древнерусское искусство: Русь. Византия. Балканы. СПб., 1997, с. 59–76.
- Янин 1998 – *В.Л. Янин*. Я послал тебе бересту... М., 1998.

**ИУДА ИСКАРИОТ:
ОТ ЕВАНГЕЛЬСКОГО ОБРАЗА
К ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОМУ ПЕРСОНАЖУ**

О. В. Белова

Народные легенды об Иуде-предателе — совершенно особый «новозаветный» цикл в составе славянской «фольклорной Библии». Лаконичный рассказ Евангелия об одном из двенадцати апостолов, предавшем Христа, и о его судьбе разворачивается в фольклорном контексте в пространное «житие», содержащее множество самых разнообразных подробностей из жизни Иуды до его встречи с Христом, различные объяснения причин преступления Иуды, детали его самоубийства и посмертной участи.

Образ Иуды-предателя неоднократно становился предметом исследования как для теологов, так и для специалистов по истории славянской книжности.

В Священном Писании приводятся два указания на судьбу Иуды: Мт. 27:5-7 и Деяния 1:18, причем версии расходятся между собой. Евангелие — «и шед удавился», у апостолов — «низринулся в пропасть», «расселось чрево его». Книжные апокрифы (в т. ч. Евангелие от Никодима) поддерживают в большинстве своем первую версию, в фольклорных рассказах распространение получили оба сюжета. Внутренняя противоречивость исходного текста породила традицию его интерпретации: опираясь на сюжетную канву канонического текста и апокрифических дополнений к нему, попытаться объяснить причины поступков Иуды.

В богословской литературе утвердился подход к внутренне противоречивому и далекому от исторических реалий евангельскому рассказу о предательстве Иуды как к легенде, созданной для целей христианской церкви ее служителями [см.: Бланк 1923]. По-разному решается в теологической традиции вопрос о том, почему Иуда предал Христа: из сребролюбия; из-за религиозного фанатизма, когда Иуда посчитал Иисуса лже-Мессией, которого должно предать во имя законной правды; предательством Иуда желал вынудить Христа обнаружить себя во всей славе; предавая Христа, Иуда надеялся, что тот спасется чудом или будет защищен народом; Иуда оказался необходимым орудием в руках божественного промысла [ППБЭС, с. 1117-1118]; см. также: [Страсти Господни 1888, с. 341-343; Лопухин 1888, с. 450-451].

В проповеднических сочинениях Иуда — это пример любостыжания, с одной стороны, и раскаяния, хотя и позднего, с другой [см.: ПС 1861/1, с. 294-295].

В представлениях капшнитов Иуда — сознательный устроитель искупления человеческих грехов через страдания Иисуса Христа; единственный

из апостолов, Иуда обладал даром прозрения и знал, что человеческий род будет спасен через смерть Сына Божия [Драгоманов 1894, с. 34-35; Иннокентий 1907, с. 249].

Истоки предательства Иуды кроются в его прошлом. Изначально Иуда был обречен на то, чтобы совершить преступление. В отличие от канонических текстов, народные легенды не разрабатывают мотив одержимости Иуды дьяволом (ср.: «Вошел же сатана в Иуду, прозванного Искариотом, одного из числа двенадцати, и он пошел и говорил с первосвященниками и начальниками, как Его предать им», Лк. 22:3-4), но подчеркивают детали, свидетельствующие о причастности Иуды к миру нечеловеческих существ, демонов и злых духов. Мать была беременна Иудой целый год (з.-укр., [Гнатюк 1902/12, с. 120]). Судьба Иуды решается перед его рождением в споре двух ангелов, и во второй половине жизни Иуда достается злему ангелу (з.-укр., [Гнатюк 1902/12, с. 121-123]; ср. поверье лемков о том, что под осиной дьявол качал на коленях Иуду [Сокол 1995, с. 43]). В Каргополье рассказывают, что «этот Иуда Искариотский родился от небагочестивых родителей. Все люди стали говорить, что он родился такой, неверный Богу. <...> Он с детства стал дьяволу, еще маленький родился, стал некие слова приговаривать» [Пигин 1997, с. 44]. Иуда родился рыжим, что подтверждало его злой нрав (з.-укр., [Гнатюк 1902/12, с. 120]; ср. рус. представление о рыжине, косоглазии, картавости как «нечеловеческих» признаках). Рождению Иуды предшествуют недобрые предсказания: пекарю, отказавшемуся продать Христу и св. Петру хлеб, Христос пророчит, что ожидаемый в семье сын по имени «Иуда <...> тобі буди на прокльаття, а минь буди на пропйаття» и впоследствии убьет камнем отца и женится на матери. Ребенок остается «некрещеным раввинами»: отец не хочет давать ему имя Иуда, а раввины не могут предложить другое, потому что «на такой са день уродий» (Закарпатье [Гнатюк 1897/3, с. 70-73]).

Вещие сны тревожат мать или обоих родителей Иуды. По галицийской легенде, мать видит во сне, что ее сын родится рыжим, убьет королевича, убьет отца, женится на матери, продаст учителя-пророка, повесится [Гнатюк 1902/12, с. 120-121]. Рубим и Цигарья бросают Иуду, распоров ему живот, в бочке в море, т. к. видят сон, что их сын убьет отца и женится на матери; бочку прибило к «Скариотскому острову», и Иуда был взят на воспитание в женский монастырь. Его злой нрав проявился, когда «Юда вырос и стал все назло делать», за что и был изгнан из обители. Через много лет пророчество исполняется — Иуда совершает убийство и кровосмешение, мать узнает его по метке — шраму на животе (арханг., [Смирнов 1917, с. 129]). По метке на бедре или по золотой булавке в голове опознает мать Иуду в легендах из Галиции и Угорской Руси [Гнатюк 1902/13, с. 236-237; Гнатюк 1902/12, с. 121; Гнатюк 1897/3, с. 71]. Иногда узнавание происходит из расспросов, подобно тому, как узнают друг друга герои народных

баллад — брат и сестра, разлученные в детстве. В легенде из Тверской губ. говорится, что брошенного в море Иуду спасает купец на корабле и через двадцать лет сватает его к соседке-вдове. В брачную ночь мать и сын узнают друг друга, и Иуда в страхе бежит из дома [Суворов 1899, с. 391–392].

История Иуды в общеевропейском литературном контексте является типологической параллелью к рассказам о других персонажах, совершивших инцест (ср. историю Эдипа, Павла Кесарийского, Андрея Критского, св. папы Григория; см.: [Grabowski 1892; Драгоманов 1891]). В своем исследовании «К легендам об Иуде-предателе» С. В. Соловьев отмечал, что при всем сюжетном сходстве с легендами о кровосмешении апокрифические рассказы об Иуде отличает отсутствие в них ярко выраженной идеи о силе покаяния [Соловьев 1895]. Однако этот мотив достаточно отчетливо звучит в народных славянских легендах, сочетаясь с поистине эпическим временным размахом. По рассказам терских казаков ст. Ермоловской, Иуда вместе с родителями занимался рыбной ловлей. Прельстившись красотой собственной матери, он задушил отца и выбросил труп в море. 30 лет Иуда прожил с матерью, как с женой, и только после ее смерти раскаялся в содеянном, стал молиться и плакать. От слез у него распухли глаза (ср. ниже аналогичный мотив в рукописи И. Франко!), и наконец во сне было ему дано откровение о том, как искупить вину. 33 года Иуда носил во рту воду на вершину горы и поливал сухую палку, пока она не зацвела, а потом сделался учеником Христа [Легенды 1903, с. 72–73].

Иуда принят в число учеников Христа: «Христос його за товариша прииау» [Гнатюк 1897/3, с. 72]; «ён буу памочник его. Як друг» (Барбаров Мозырского р-на Гомел. обл., 1983, зап. автора); «по первоначально Иуда был первый апостол» [Суворов 1899, с. 392]. Среди учеников Иуда был отмечен особым доверием — был казначеем: «Иуда насил денежный ящик» (Дубровка Гомел. р-на и обл., 1982, зап. Е. Лебедевой), «у Иуды всегда были деньги зборашные, ён хадиу ў горад, куплял всё» (Грабовка Гомел. р-на и обл., 1982, зап. Т. Рождественской).

Народные рассказы подчеркивают сходство судеб Иуды и Христа начиная с первых дней жизни, в частности они оба оказываются сельскими уроженцами: «Юда родиўся на ётой зямлё, де ўот ёта була... Ён родиўся ў Биеларуссии... Он ў днёрэўне родиўся. Сус Хрытос родиўся ў днёрэўне. А Юда тóжэ ў днёрэўне родиўся» (Замосье Лельчицкого р-на Гомельской обл., 1983, зап. С. Н. Железновой, А. Л. Топоркова. См. также: [Язычество 1990, с. 158]). Иуда может выступать как «двойник» Христа, полностью повторяющий его судьбу: именно так представляет его уникальная легенда из житомирского Полесья, в которой Иуда предал Христа, своего первого друга, но и сам был распят на кресте вместе с учителем. «Сус Христос родиўся ў яслях. А цар тэи издал указ, шоб усїх младенцев избавить (убить. — О. Б.). Бóжа Мати скрозь ховалася. Пришла до пастуха, да вон загонил овечки у ясли [там и родился Иисус]. И родиўся разом з йим Июда. Июда родиўся

у своём колыбёли, а Сус Христос родиўся ў яслях. Июда родиўся з еўрэйки, а Сус Христос з Бóжей Матери. В одном селе родились. Суса Христа положили ў колыску да почепили на вербу, а верба росла в рэчку, и она нагнулась у рэчку, и так его сховали. Росли вони быстро, не по годам, а по минутам. И Сус Христос, и Юда. И потому они подружбились. [Пока убийцы бегали по селу в поисках младенцев, Христос и Иуда уже выросли и] гуляли на песку обаи. [Поэтому их и не убили.] Сус Христос взял Юду за первого друга. [Потом вокруг Христа собрались и другие юноши.] Их было восемнадцать человек, и йим было по восемнадцать год. Они ходили по свету. Сус Христос йих учил: заходиў ў синагоги и показываў прічты. Приводили прокажёных, дурных, и вон исцелял [их] на виду у сих своих ученикоў. Пидкупили Юду тэи ўсе жыды. Сус Христос у Чистый четвёр поставив всех пэрэд собою ў рад: „Сегóдня з вас одін продаст меня“. [Ученики спрашивали:] „Не я ли, Гóсподи?“ — „Ви сами знаете, хто буде продават. Тот, хто продаст, сам на хресте зо мною буде“. И каждый попитаў: „Не я ли, Гóсподи?“ ...Схватили його и Юду и ешчо одного. Власть царова взяла. И прибили йих на хрест. Усяки дэрэво убилы — ни одно пошло, и йива чэрвйива Сусу Христу тило пробйла...» (Тхорин Овручского р-на Житомир. обл., 1981, зап. автора). С другой стороны, антагонизм Иуды и Христа может достигать наивысшей точки. Согласно севернорусской версии легенды, Иуда является не только предателем, но и непосредственным убийцей Христа: «А Иуда взял да ему ребро копьем проткнул: на кресте-то кровь течет» [Пигин 1997, с. 44].

Как и книжные источники, фольклорные легенды указывают разные причины предательства Иуды — это неверие, гордыня, жадность, зависть, чувство соперничества: «Йуда не вероваў у Христа, продаваў [его]» (Тхорин Овручского р-на Житомир. обл., 1981, зап. автора); «Иуда хатиў падбить под себя народ, а народ пашол за Иисусом Христом», «теперь за партфель дяруцца, може и тады так? Може и Иуда хатиў шо...» (Хоробичи Городнянского р-на Чернигов. обл., 1980, зап. автора).

Причиной предательства становится и этническое различие. В полесских легендах подчеркивается, что Иуда — еврей, а Христос — русский: «Июда родиўся з еўрэйки, а Сус Христос з Бóжей Матери», «Иуда Исуса замучил — з жыдоў быў», «Иуда з жыдоў быў, а Христос нэ. Руский» (Тхорин Овручского р-на Житомир. обл., 1981, зап. автора); «Ани ж были русские. Яким и Анна, а ён же ат них радиўся», «он радиўся тута, свиной пас, пастушок быў» (Грабовка Гомел. р-на и обл., 1982, зап. Т. В. Рождественской).

Украинцы Харьковской губ. говорили, что «карты выдуманы жидами» и что Иуда предал Христа именно из-за карточного долга, когда хотел отыграться и ради этого взял 30 серебрянников [Иванов 1907, с. 195–196].

Любопытная версия о предательстве Иуды была записана в Каргополье. Это своеобразное рассуждение на тему о том, что «в семье не без уро-

да», и Иуда предстает в этом рассказе именно как изначально обреченный на предательство: «Иуда — один из двенадцати апостолов. В каждой семье или деревне есть предатель. Иуда Христа предал <...> Человека душу-то не видно...» [Левкиевская 1998, с. 100].

В народной традиции мотив отречения от учителя сближает Иуду и св. Петра. В Полесье (Гомельщина) рассказывают, что Петр отрекся от Христа, потому что «страх яго адсунул» (Дубровка Гомел. р-на и обл., 1982, зап. Е. Лебедевой). На Житомиршине рассказывают: «[На тайной вечере Христос сказал ученикам:] Ви од мэнэ отрэшытеся, як будуть меня распинаць. [Ученики спросили в удивлении:] „Господи, як це ж так буде?“ Як распяли [Христа], зповелі апостола Пэтра-Павла: „Вы следовали за Исусом Христом?“ Апостолы Пэтра-Павла сказали: „Мы не знаем этого человека“» (Листвин Овручского р-на Житомир. обл., 1981, зап. автора). Легенда, записанная в Купянском у. Харьковской губ., повествует, как «в светлый праздник» возвращался домой работник с пасхой, полученной в награду за работу. Встретились ему Иуда-предатель, апостол Петр и смерть в облике девицы-нищенки и попросили у него пасхи на разговение. Узнав, кто они, работник отказал Иуде (так как тот продал учителя) и Петру (потому что тот отрекся в страхе) и разговелся со смертью-девицей, так как перед ней все равны и со всеми она поступает справедливо [см.: Иванов 1890, с. 154].

Народный комментарий также фиксирует внимание на том, как и почему Христос распознал в Иуде предателя. «Он [Иисус] быў пророк, знаў» (Тхорин Овручского р-на Житомир. обл., 1981, зап. автора), «Иисус был Свѣтый Дух, он знаў, шо Юда забраў грошы [т.е. продал его за серебряники]» (Листвин Овручского р-на Житомир. обл., 1981, зап. автора). Христос даже указывает на предателя символическим жестом: «Иисус помочуў в соль хлеб и падал Іуде — Іуда вышэў с хаты» (Дубровка Гомел. р-на и обл., 1982, зап. Е. Лебедевой). Аналогичный мотив содержится в духовном стихе: «И Христос хлебом у соль обмочит, / Да Іуде и подал хлеба, / Да и возглаголал потом: / „Иуда Христа продал“. / А он думает-гадает / И своим разумом размышляет, / Почему Христос знает, / Что продал он Его» [Бессонов 4, с. 176].

Согласно евангельскому тексту, Иуда указал на Христа, поцеловав его (Мт. 26:48; Мр. 14:44; Лк. 22:47). Часть фольклорных рассказов также придерживается этой версии: «Як приходзяца Сўса Хрэста́ взяти, жыды ка́жуть: мы ёго не знаем, бо все ученики з борадами. Юда сказаў: „Кого я поцелую и поздоровуюсь — того бэры́те“» (Тхорин Овручского р-на Житомир. обл., 1981, зап. автора); «И Юда, эта ж яўрэй, ёго пацелавал. И ўсе пónяли, хто сидели за столом, шо ён его прадаў» (Барбаров Мозырского р-на Гомел. обл., 1983, зап. автора). Народные легенды вносят в пересказ сюжета и новые подробности: Иуда подал знак стражникам, кашлянув и обернувшись, когда за столом до Христа дошел сосуд с вином (укр., [Драгоманов 1876, с. 434]). Иуда привел воинов и сказал им: «Которому я руку

подам, того борітеся. Поздорóукался [с Иисусом]. И схватили его» (Тхорин Овручского р-на Житомир. обл., 1981, зап. автора).

Ряд запретов, касающихся этикета, основан на народных легендах о поведении Иуды во время Тайной вечери. За столом в гостях нельзя брать соль из солонки пальцами, как это делал Иуда — тебя станут считать тайным врагом дома, «юдашом околелым» (витеб., [Никифоровский 1897, с. 89]). Обмакнуть хлеб в солонку — значит уподобиться Иуде (владимир., [БВКЗ, с. 132]). Ср. в Полесье: «Иуда обмакнул хлеб в соль» (Дубровка Гомел. р-на и обл., 1982, зап. Е. Лебедевой). Нельзя класть ложку «дном кверху» — Иуда выдал Христа, указав стражникам, что только Христос переворачивает ложку за столом: «Жиды пытаютца, як признать Христа миз апостолыў, а Юда им твiчаить: — Во як! Мы уси будем ложки барачивать, а Христос як хлябнеть, положить ложку кверху <...> Когда заметитя ета, вы бярытеся за яго!» (смолен. [Добровольский 1891, с. 242]). За стол стараются не садиться 13 человек и не подают другому соли, т.к. это напоминает измену Иуды [Даль 1996, с. 98–99]. По украинскому поверью, уподобляется Иуде-предателю тот, кто ест скромную пищу в Великий пост — таким грешникам запрещено разговляться святой пасхой (харьков., [Иванов 1907, с. 86]). На Вологодчине в Великий четверг окуривают посуду женскими волосами, т.к. считается, что «солоницы осквернены иудиным прикосновением» [Максимов 1995, с. 556].

Напоминанием о вероломстве Иуды становятся и лексические единицы, ср.: бел. *юдаш*, *юдас* 'коварный человек'; бел. *юдашыць*, *юдасыць*, укр. *pid'юдати* 'коварствовать, хитрить', слов. диал. *juzic* 'наговаривать', пол. диал. *judzić* 'подстрекать, соблазнять, падоедать'.

При наличии разнообразных и явно неординарных объяснений причин предательства самой распространенной все-таки остается версия с серебряниками — именно она оказалась столь ярко воплощенной в русских духовных стихах. Иуда предлагает первосвященникам свои услуги, спрашивает о награде и получает ответ: «Бери серебра, сколько хочешь»; «И на серебро загляделся, / Сердцем своим распалился, / Пошел он выдавать Сына Божия». Называется и цена предательства: «тринадцать сребрениц», «тридцать рублей злата» [Попов 1883, с. 90]. Во многих книжных и устных текстах наиболее значимым оказывается осмысление размера вознаграждения, за которое Иуда продал Христа. В русских рукописных сборниках XVII–XIX вв. «житие» Иуды часто оканчивается своеобразным преискурантом, когда сумма в 30 серебряников дается в пересчете на рубли. Оказывается, что 30 серебряников могут составлять 144000 руб. ([Тихомиров 1879, с. 341]; при этом имеется и авторское замечание: «по нынешнему счислению 1 серебряник равен 25 руб. серебром»), 58320 руб. [Бессонов 4, с. 214]. По свидетельству из Польши (записано у гуралей), некий «доктор» в 1712 г. на ярмарке продавал лекарства вместе с «серебряниками», за которые Иуда продал Христа [Lud 31, s. 82]. В фольклорных пере-

сказах легенды об Иуде иногда присутствует интерпретация «серебрянников», довольно далекая от книжной (чаще всего как «денег вообще»): «И ёго на тайной вечере прадали. Жыды <...> Юда его прадаў. Таки жыд быў. За 12 серебряникоў прадаў» (Хоробичи Городнянского р-на Чернигов. обл., 1980, зап. автора); «Юда буў ученик Суса Христа. Продаў [Христа] на Яўдохі, и забраў грошы, и ходіў дальше [вместе с Иисусом и другими учениками, пока Христа не схватили]. На тайной вечере <...> Юда пошоў, забраў 32 сэрэбрынікі» (Тхорин Овручского р-на Житомир. обл., 1981, зап. автора). На Русском Севере, в Каргополье, информантка так прокомментировала свой рассказ об Иуде: «Да и этим разбойникам (уж не знаю, дороги ли те деньги), продал, деньги взял и продал разбойникам <...> Пришел да священнику Кариафе тридцать серебрянников (я не понимаю, какие раньше деньги были тридцать серебрянников), деньги Кариафе положил» [Пигин 1997, с. 44].

Совершив предательство, Иуда покончил с собой, чтобы в смерти опередить Христа, скорее попасть в ад, быть спасенным вместе с другими людьми и сохранить свои серебрянники, но опоздал и навечно остался в пекле (болг. [Драгоманов 1892, с. 260-261]). Легенда из Тверской губ. сообщает, что «Иуда предатель знал, что Господь выведет из ада всех людей», вот он и решил «и из саду (sic!) выйти, и деньги при себе оставить» — потому и побежал давиться, чтобы прежде Христа попасть в ад [Суворов 1899, с. 392].

Присутствует в народных легендах и мотив раскаяния: Иуда удавился на осине, когда ему «тошно стало, что он продал Христа» [Добровольский 1891, с. 245]. В полесской легенде картина раскаяния расцвечивается драматичными подробностями: «Юн [Юда] ўжэ як здаў ягó на мўку, сам сабé рўкі кусаў, сам себе кóсы рваў, сам сабé ўсе робіў, што юн не знаў, а ягó подгаварвали. Ну юн не знаў, што оні ж ягó [Иисуса Христа] так бўдуть мўчыць. Он жэ ж ходіў за ім, вёрну яму, ну а он мўчыць не знаў, што оні ягó бўдуть мўчыць. И ўжэ он хотёў сам сабé смёрти: хотёў повіёсица на ўсаком днёрэве. Ўсе днёрэво галіе подымало, так диед нам казаў, подымало галіе ў гóру. Дак толькó он повіёсиўса на осіне...» (Замосье Лельчицкого р-на Гомел. обл., 1983, зап. С. Н. Железниковой, А. Л. Топоркова; см. также: [Язычество 1990, с. 158]).

Согласно легендам, известным всем славянам, Иуда повесился на осине, из-за чего она все время дрожит и горькая на вкус. В Нижегородской губ. рассказывали, что «осина сотворена сначала сладкою и твердою, но когда на ней удавился Иуда, Бог, в знамение своего проклятия, изменил приятный вкус ее на горький, сделал древесину скорогниущею, а листве повелел трястись непрестанно» [Демич 1899, с. 1160-1161]. Считается, что из проклятой осины, на которой «задавился» Иуда Хриstopродавец, «рамы или кивотки для икон делать грех» (вятск. [Магницкий 1883, с. 47]). Пове-рья о проклятой осине и Иуде повсеместно известны у белорусов [Federowski 1897, s. 172; Сержпутоўскі 1930, с. 30] и украинцев [Чубинский 1/1,

с. 76]: «С тех пор этим деревом <...> полезно упырей пробивать» [Маркевич 1860, с. 86]; «Осичина тим трусицца, шо на її Скариёт повісися; другі кажуть, шо він на бузині повісися и тим вона не годицца для постройки» [Номис 1864, с. 6].

Необычная легенда была записана в Курской губ.: сюжет «Отчего осина дрожит» оказался вплетенным в пространное повествование о других деревьях, причастных к самоубийству Иуды. Береза и осина сбросили с себя Иуду, когда он хотел на них повеситься; «Прими, дуб, на себя Иуду-хриstopродавца!» — сказал Господь. Дуб и принял... и греха тут дубу нет... Принял... по слову Божию. Оттого у дуба ветви крепкие да весь дуб крепкий и твердый» [Народная проза 1992, № 532].

Украинские легенды рассказывают, что самоубийство произошло на бузине (Литинский у. [Чубинский 1/1, с. 76]); этот мотив засвидетельствован и в песенных текстах: «А еше Юда / Яко облуда / На сем сьвітї ходит. / Поверг сребники / Перед сьвященики / І на бзі ся давит. / Там прилетіли дияволи з пекла, / Душу істягли яко із пса стекла / І вовергоша до ада» (Закарпатье [ЕЗ 1899/5, с. 166]). Согласно польской легенде, Иуда удавился на рябине [Lud 35, s. 73]. Когда Иуда хотел удавиться на березе, она от страха побелела (укр. [Чубинский 1/1, с. 77]). В Витебской Белоруссии верили, что кровь Иуды попала на ольху, и от этого древесина приобрела красноватый цвет [Никифоровский 1897, с. 130].

Иуда был придавлен вывороченным деревом, когда бросился в глубокую колею — даже «глаза выскочили из лба». Но Господь уже вывел всех людей из ада, и Иуда со своим кошельком оказался первым в аду у Сатаны — «вот как задавился Иуда, а не на осине <...> на его деньги потом купили село Скудельное, и в нем до сего времени такая вонь, что никому невозможно жить в селе, oprичь одних змей, которя там живут и до сей поры» (твер. [Суворов 1899, с. 392]). Сходный мотив фигурирует и в полесских легендах: «Иуда задавиўся. Пашóў назад и раскаўся, палажыў назад дёньги начальникам, ён не мог перенесць ёти страдания. Село скудэльннче купили начальники на ёти гроши для погребёния страннних» (Грабовка Гомел. р-на и обл., 1982, зап. Т. В. Рождественской). Неправедность денег, полученных Иудой за предательство, отмечается и в рассказе из черниговского Полесья: «Кали Исуса Христа прадали, администрация гаварыць: „Куды деть тын дёньги?“ Иуда и кипул сеи дёньги администрации. Администрация гаварыць: „Незаконнне сеи дёньги“. [И с тех пор стали кидать деньги в могилу умерших нехорошей смертью.]» (Воробьево Репкинского р-на Чернигов. обл., 1980, зап. О. А. Терновской). Отметим также, что в данном тексте с Иудиными серебрянниками связывается представление о ритуальных действиях, производимых при погребении «нечистых» покойников.

Еще одна версия самоубийства — Иуда выпустил себе внутренности ([Гнатюк 1902/12, с. 121]; ср.: «...и когда низринулся, расселось чрево его, и вы-

пали все внутренности его» [Деяния 1:18]). В белорусском Полесье также была зафиксирована крайне редуцированная версия этого сюжета: «Все нутри вывернаты и чарвями зъедены» (Дубровка Добрушского р-на Гомел. обл., 1982, зап. Е. Лебедевой).

Рассказ о том, что тело Иуды разложилось от неведомой болезни, оказался включенным в книжные рукописные источники, например в апокрифический рассказ об Иуде в сборнике XVI в. Василианского монастыря во Львове и в праздничную Минею XVI в. из собрания И. Франко: «Въжди же очію его толико израстошася, якож ему нѣ весма свѣт възмоши видѣти <...> *погляд же его въсько неудобствія и зла исполненъ*» [Назаревский 1963, с. 11]. Замечание о губительности взгляда Иуды отсутствует в греческом оригинале — «Пояснении слов Господних». И. Франко считал, что эта вставка была сделана уже на славянской почве и отражает некий фольклорный сюжет, связанный с верой в «сглаз» и «злой взгляд» [см.: Франко 1910, с. 14–15; Франко 1907, с. 50–55] и присутствующий, помимо легенд об Иуде, в рассказах о других «фольклорно-исторических» персонажах — Шолудивом Буняке, Виє. В греческом тексте говорится только об ужасном облике Иуды, пораженного страшной болезнью, в результате которой все его тело покрылось язвами и смердело, а голова, веки и гениталии напухли до невероятных размеров.

По галицийской легенде, части тела Иуды были разнесены громом по свету: «...то стріліў перун и його части тѣла розньус по цѣлім світы» [Гнатюк 1902/12, с. 123].

Подобно черту, Иуда оказывается причастным к появлению на земле нечистых растений. Когда Иуда повесился, тело его упало на землю и начало разлагаться (смерд был такой, что мертвые падали пролетающие мимо птицы). Из тела Иуды выросли разные сорта табака: на лице — «круглан», «на черви — марготка» (более крепкий. — О. Б.), «на гу...и — колоздра» (самый крепкий сорт. — О. Б.) [Гнатюк 1902/13, с. 238]; по белорусскому поверью, табак вырос там, где «задавися Юда. Дак Бог сказав табаку курить и плювать на Юду» [Романов 1891/4, с. 23]. В Харьковской губ. считали, что «табак, хрин, цыбуля та часнык, це все выросло з тѣла якогось-то великого гришныка, не то царя Ирода, не то з Иуды. Так табак пишов з толуба, цыбуля з очей, часнык з зубей, а хрин — ось с чего (фалда)» [СХИФО, 1887, 2/2, с. 144].

В круг рассказов о проклятых растениях оказывается включенной и легенда о проклятии углей (Казанская губ., Тетюшский у.): «Иуда не нашел в лесу дерева, где бы ему удавиться; когда вышел на край леса, то увидел: пад угольной ямой повис сук осины; на этом суку Иуда и удавился. Бог проклял осину и яму с углями: осина стала трястись, а в угли вошли шайтаны и до сих пор не выходят. Когда ставят самовар, шайтаны начинают в нем петь и пищать; поэтому самовары ставить — великий грех» [Зеленин 1915/ 2, с. 520].

Подобно другим народным легендам на евангельские сюжеты, рассказ о самоубийстве Иуды приурочивается к определенной местности внутри локальной традиции: «...На моей родине один старик показывал, например, даже дерево, кривую старую осину, в глухом месте большого казенного леса, на которой удавился, будто бы, предатель Христа — Иуда» [Успенский 1906, с. 83].

В аду Иуда сидит на коленях у Сатаны (рус. вятск. [РДС, с. 493]), висит за воротами, а мешок с деньгами лежит рядом (пол. [Lud 31, s. 107]). У терских казаков бытует легенда о том, что накануне Пасхи ангелы сходят в ад и предлагают Иуде сказать «Христос воскрес» и взять у них по красному яйцу, чтобы получить прощение. Вельзевул и его приспешники боятся потерять такого великого грешника и кричат ему: «Мужайся, Иуда! Настанет время, и на нашей стороне будет сила, весь мир будет нам принадлежать». И Иуда, обуянный гордыней, твердит: «Не нужно мне никакого прощения!», а бесы ликуют и пляшут [Легенды 1903, с. 73–74]. И по смоленскому поверью, Господь звал Иуду в рай, но тот, лежа на печи, отказался [Добровольский 1891, с. 245]. В гомельском Полесье рассказывают, что Иуда не только отказался от спасения, но и оскорбил Христа: «В аду Христос Иуду ўстретиў, сашѣд ва ад, ўзы акаванны разрешіў и многіх вывѣў из ада и Иуде сказаў: „Иди за мной“, а ён сказаў на невѣ плохим словом и не пашоў, астаўся ў аде, стыдно было» (Грабовка Гомел. р-на и обл., 1982, зап. Т. В. Рождественской).

В Купянском у. Харьковской губ. рассказывали, что «Сусь Христос всех вывив из пекла, тилько Юда-ябеда остався», потому что «побоявся, шоб святы отци его не вкоряли». Христос трижды предлагал Иуде покинуть ад и, получив отказ, проклял его на вечное пребывание в преисподней: «Проклятый же ты, Юда-ябеда, от ныни и до вику! Тут же ты оставайся и перелогам питайся». Поэтому, когда лечат от перелогов (болезни скота с судорогами), говорят: «Сус Христос за столом сьдидь, проскурку йида и вином запива, а лукавый Юда-ябеда пид столом лежить та перелог зазира» [Сумцов 1888, с. 49].

После смерти Иуды среди людей появились висельники — «и віт того часу зачали сья льуде вѣшати, а дотля не быўо того» (з.-укр. [Гнатюк 1902/12, с. 123]), — утопленники и самоубийцы (пол. краков. [Kolberg 1963/7, s. 102]).

Душа Иуды скитается по земле, вселяясь в человека, нарушившего пост на Страстной неделе, и вызывая *чорну хворобу* (падучую). В Полесье имя Иуды упоминается в заговорах от этой болезни: «Первым раском, / Липшим часком / Прошу Господа, / Пособи, Господзи, / Поможи, / Господа Бога упрошаю / И прыпадок уговораю. / Ехаў Юда / На двох конях, / На двох колах, / Ехаў чэрэз таки-то мост. / Мост уломиўса, / Юда утопиўса, / Тобе месяц, а мене сонейко, / Хлеб, соль возмице / И дорогою идзице, / И ету душу освободзице» (Дяковичи Житковичского р-на Гомел. обл., 1983, зап. Н. М. Якубовой, А. В. Андриевской).

В народных верованиях Иуда сближается с различными демонологическими персонажами: *Juda* 'демон, морочащий людей' (пол. хелм. [Lud 15, s. 136]), *Judasz* 'дьявол, имеющий наибольшую власть над людьми в четверг' (пинчов. [ZWAK, 1885/9, s. 65]). В белорусских и украинских заговорах от перелогов Иуда и черт заменяют друг друга — недуг отсылается им «на здоровы ноги»: «На гори на окяине, на острови Буяни стоить калыновый стовп, на тим стовбі калыновый мист, на тим мосту стоить стил, на тим столи стоить чаша вына и просквира, пид столом (или „у порозі“) лежит Июда — и ци перелогы Июди на здорови ноги» (харьков. [Мансика 1909, с. 14–15]). В украинских заговорах против заломов («на вырванне завіть», «на зывытьте») Иуда называется *місячний відьмач*: «Взявши кий осиновий, сухой берест из пустой ямы, вышедши, сказать: „Не я тебе палю, а осыковий кій пустої ямы берест палыть: як берест от огню корчытьця, так беззаконную Юду або Юдиху, місячнаго відьмача або відьму, щоб корчило и ломало: як на осыці Юда вішався, так сей відьмач, або відьма, щоб вішалась без перестані“» [Чубинский 1/1, с. 85].

В этиологических (космогонических) легендах украинцев Карпат Сатана может выступать под именем *Триюда*, *Триюда-Аридник*, *Юда* [Сокіл 1995, с. 28, 33, 41].

В белорусской сказке *Юда-беззаконный чорт* — человекоподобное лесное существо, оборотень со смертоносными зубами. «Юзін клык», вонзенный в шею или подложенный в изголовье герою, лишает его жизни [Романов 1887/3, с. 55–59, 60–63]. В русской сказке, записанной в Сибири, *Иуда беззаконный* сближается с водяным: если отказать ему в просьбе, он утащит в пруд, под мельничное колесо [Герасимов 1913, с. 40]. Упоминается *беззаконный юда* и в списках гадательной книги «Загадки царя Давида» (XVII–XVIII вв.), отдельные фрагменты которой напоминают заговорные тексты. Так, в ответ на задуманный вопрос гадающий мог получить следующее предсказание, которое «недобро ест»: «Беззаконный юда пришел к морю рыбы ловити и укинув удицу в моря, и невзялася ему рыба, але взелася за удицу змяя скоропица, человеце, покинь тую мысл, бо маеш на перешкоди великаго врага...» [Романов 1891/5, ст. 43].

По лужицкому поверью, 1 апреля сатана был свергнут с неба и родился Иуда, поэтому этот день считается несчастливым [КОО 1977, с. 240].

В народной демонологии южных славян известен персонаж под названием *юда*. Название употребляется не часто, в основном как приложение к названиям *самовила*, *самодива*, в письменных памятниках староболгарской литературы не зафиксировано. По мнению А. Т. Илиева, название *юда* привилось под влиянием христианской легенды об Иуде-предателе. Болгары переосмыслили образ Иуды Искариота как дьявола, вводящего в грех (ср. болг. *изюдж*, *изюдвамъ* 'вводить в грех'); из-за женского окончания имени народная этимология отождествила его с женскими мифоло-

гическими персонажами — *самовилами*, *самодивами* (ср. *юда-самовила* как персонаж народных песен), а фольклорная традиция наделила *юду* свойствами, присущими самодивам (юды живут в горах, летая в вихре, сотрясают горы и ломают деревья). В подтверждение своих предположений Илиев привел ряд сходных примеров из других традиций: в украинских и румынских сказках Юда — кум дьявола или сам дьявол (ср. имя дьявола «Искариот» в румынской сказке). Заметим, что в одной из уже упоминавшихся белорусских сказок о *Юде — беззаконном чорте* обращает на себя внимание следующая особенность: так же, как в южнославянской традиции, персонаж осмысливается как женский. «Пришов к ним Юда-прозвунститял, хотев их прозвунстити», — так описывается первое явление Юды героям сказки, осиротевшим детям. Потом сообщается, что «стала Юда пить да гулять», и далее на протяжении всего текста Юда упоминается исключительно в женском роде [Романов 1887/3, с. 60–63]. В румынской колядке Юда крадет райские ключи у св. Петра, похищает месяц, солнце, зарю, престол Господа, купель Божьего сына, райские цветы, миро. С Юдой сражается св. Илья. В одной белорусской сказке (по свидетельству А. Т. Илиева) Чуда-Юда крадет с неба солнце, месяц и звезды [Илиев 1892, с. 383–384]. Этнолингвистический материал свидетельствует, что предположения Илиева не были лишены оснований и имя евангельского героя в южнославянской фольклорной традиции действительно было присвоено мифологическому персонажу.

Образ *юды*, вырисовывающийся на основе народных представлений южных славян, полисемантивен. Отчетливо выделяются две его ипостаси. С одной стороны, это некий воздушный дух, с другой — злой дух, демон. В разных локальных традициях эксплицируются различные свойства и функции этого персонажа.

Демонологическое существо, известное болгарам под именем *юда*, *самююда*, *юдявка*, *люда*, может выглядеть, как длинноволосая женщина. Оно живет в водоемах или около них, иногда топит купающихся, запутывая их в волосах. Имеет белую одежду и, если потеряет ее, становится обыкновенной женщиной. Обычно *юды* не причиняют людям зла, но могут наслать болезнь, если человек пройдет там, где они танцуют *юдинско хоро*, или осквернит место их трапезы (Пиринский край, см.: [Геров 5, с. 601–602; Đukova 1983, S. 40–44]). В Родопах и в Македонии юды-самовилы — водные духи с длинными волосами и безобразным змеевидным телом [Máchal 1891, s. 115]. С представлением о юдах как воздушных духах соотносится болг. диал. *дѣмна юда* 'сильный ветер' (Смолян, юж. Болгария), 'ветер, меняющий направление' (Сливен, вост. Болгария), 'вихрь' (Арда, юж. Болгария).

Представление о юдах как злых духах (демонах), отличающихся от самодив, отразилось в бранных формулах и проклятиях: *Юдо! Черно Юдо! Юдо, ти ме изеде!* (макед.). Согласно поверьям из Скопье, *юды* не играют и не танцуют, как самодивы, а занимаются тем, что в дневное время вре-

дят людям. В Гевгелии (ю.-вост. Македония) *Jude* — это злой дух в женском облике, по ночам душащий детей (ср. в Северной Болгарии *judá* 'беспокойный ребенок' и с.-хорв. *judami se* 'вести себя раздраженно, нервно'). В Северо-Западной Болгарии (Ломско) *judá* 'злой человек, дьявол' [Dukova 1983, S. 41]. Подобное значение зафиксировано и у восточных славян: укр. диал. *judá* 'злой дух, нечистая сила' [ЭССЯ 8, с. 191]; ср. укр. *нечистый дух* — *юда юдит християнина, аби один другого бив* [Гринченко 4, с. 531].

У славян-католиков Иуда — популярный персонаж весенней обрядности. В ряде районов Польши на масленицу делали соломенное изображение смерти в виде мужчины, называемое *Judaszem* [Lud 1906/12, s. 36]. Маска Иуды — главное действующее лицо предпасхальных обрядов «сжигание Иуды» (Белая суббота; Чехия, Моравия, Словакия, Польша, Каринтия), «преследование Иуды» (Страстная неделя от среды до субботы; Чехия, Словакия), «наказание Иуды» и «повешение Иуды» (Страстная пятница; Польша). Отметим, что основные действия, совершаемые в рамках обряда, могут давать название обряду в целом («сжигание» и «повешение Иуды») или входить в обряд с иным, более общим названием (сжигание, волочение, бросание в воду, сбрасывание с костела по отдельности или в некой совокупности образуют обряд «преследования» или «наказания Иуды»).

Чучело Иуды (пол. *Judasz*, чеш. *Jidáš*, словен. *Judež*) изготавливали из украденных веток и досок (краков.), соломы и тряпок (морав.), наряжали в одежду, украденную у евреев (пол.). В качестве элемента костюма «Иуды» часто выступал и мешок с 30 кусочками стекла, символизовавшими серебрянники [Lud 19, s. 55]. Куклу носили по улицам, били, дергали за волосы, ломали и сжигали возле костела, сбрасывали с башни костела, вешали на дереве перед домом еврея, на площади, на кладбище, топили в реке (ср. пол. игру «в Иуду», когда в Страстную пятницу дети сбрасывали с костела кота в мешке). Если в момент «преследования Иуды» на пути процессии попадался настоящий еврей, куклу бросали и, поймав еврея, толкали и били его до тех пор, пока ему не удавалось ускользнуть [Gołębiowski 1894, s. 115].

В Польше был известен обычай изготавливать небольшую куклу Иуды, наряжать в рубашку и относить в костел. В среду и в четверг на Страстной неделе эту куклу во время богослужения держали на коленях. В Страстную пятницу куклу привозили в костел на тачке и размещали под хорами, а после службы трижды обносили вокруг алтаря и затем вешали на дереве или отдавали евреям [Lud 19, s. 55].

В зап. Моравии и Горняцко фигуру Иуды (деревянное раскрашенное чучело) возили в Зеленый четверг на тачке, приговаривая: «Poledně zvóníme, Idáša hóníme, židé nevěrní, jako psi černí, kopali jamu Ježíši Pánu, aby ho jali, ukřižovali, na Velký pátek do hrobu dali, na Bílou sobotu zas vykopali. Za to budeš ty, Idášu, v pekle d'ablem až na věky věků. Amen» [К обедне звоним, Иуду гоним, евреи неверные, как псы черные, копали яму Господу Иисусу,

чтобы его взять, распять, в Великую пятницу в гроб положить, в Белую субботу выкопать. За это будешь ты, Иуда, в аду с дьяволами во веки веков. Аминь] [Václavík 1959, s. 211].

В Чехии и Словакии во время обряда *honení Jidáše* ряженный в Иуду мальчик одевался в вывернутый тулуп или соломенный наряд, подпоясывался соломенным жгутом, на голову надевал остроконечную шапку из соломы, чернил лицо. На юге Моравии на роль Иуды иногда избирали рыжего. Ряженный Иуда бегал по селению, преследуемый сверстниками с трешотками [Václavík 1959, s. 211].

Ряженный Иудой участвовал в предпасхальных обходах селений, сопровождавшихся чтением стихов из Евангелия и припевками о муках и смерти Христа (бросал черепки в качестве «платы» за поданное угощение). Предводитель процессии также мог называться *jidáš* (чеш.).

В Чехии и Словакии *palení Jidáše, pálenie Judáša* включало разжигание костра (чеш., морав. *jidáš, jidášky*; чеш. *jidášský oheň*; морав. *jidášské hraničky*; словац. *Judáš*) возле костела на Страстной неделе и сожжение остатков старого лампадного масла. Головешкам от этого костра приписывалась способность защищать хозяйство от нечистой силы. Обгоревшее в «иудином огне» полено (чеш. *Jidáš, jidášské dřevo*) носили по селу, делали из него крестики (*jidášovy křížky*), которые на второй день Пасхи затыкали на поле как оберег от града, ливни, ведьм или в ночь на св. Яна (24.VI) закапывали во дворе в навоз, чтобы в хлев не вошла ведьма. В Северной Словакии с угольками, оставшимися после *pálenie Judáša*, трижды обегали дом, чтобы защитить его от наводнения; в Центральной Словакии их хранили на чердаке от пожара, а пепел рассыпали по озимым, чтобы они не пострадали от грозы; в Западной Словакии посыпали пеплом от *Judáša* капустную рассаду от гусениц, сыпали пепел в кротовые норы или использовали его для лечения горла [Horváthová 1986, s. 185]. Аналогичные обряды сжигания соломенного Иуды известны в Германии: пепел от костра разбрасывали по полям на 1 мая, чтобы уберечь посевы от насекомых-вредителей [DMFS 2, p. 892].

В Чехии и Моравии накануне Пасхи изготавливалось обрядовое печенье (*jidáš, jidáše, jidášky, jidášské pečivo, jidášovy oprátky*) в виде человеческой фигурки или петли, в которой якобы удавился Иуда. Печенье мазали медом, чтобы в течение года человека не кусали змеи (вост. Чехия [ČL, 1923/7, s. 251]) и не заманивали в топь болотные огоньки [Václavík 1959, s. 217]. В Чехии название *jidášky* носят свечи, зажигаемые от общей пасхальной свечи; *jidášova brada* — это кудель, привязанная к жерди и установленная на амвоне во время страстной мессы; *jidášova voda* — вода, освящаемая в Страстную субботу (на Пасху ею кропили посевы). См.: [Zibrť 1950, s. 241–246; Václavík 1959, s. 210–227].

Календарные обряды, в которых маска Иуды играет значимую роль, без сомнения должны рассматриваться как христианизированные вариан-

ты архаических ритуалов типа изгнания зимы и смерти. Однако семантика и символика обрядов с участием «Иуды» оказывается гораздо более многоплановой благодаря ориентации на библейскую традицию, а центральное действующее лицо этих обрядов, пережившее ряд превращений (от евангельского образа до персонажа народной мифологии и обрядового ряжения), становится наглядным примером взаимодействия книжной и традиционной народной культуры.

ЛИТЕРАТУРА

- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.). СПб., 1993.
- Бессонов — П. А. Бессонов. Калеки переходные. М., 1863, вып. 4.
- Бланк 1923 — Р. М. Бланк. Иуда Искариот в свете истории. Очерк результатов критического исследования содержания евангелий. Берлин, 1923.
- Герасимов 1913 — Б. Герасимов. Сказки, собранные в западных предгорьях Алтая // Записки Семипалатинского подотдела Зап.-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Семипалатинск, 1913, вып. 7, с. 1-87.
- Геров 5 — Н. Геров. Речник на българския език. София, 1975-1978, т. 1-6.
- Гнатюк 1893 — В. Гнатюк. Етнографични материали з Угорської Руси // ЕЗ, 1893, т. 3.
- Гнатюк 1902 — В. Гнатюк. Галицько-руські народні легенди // ЕЗ, 1902, т. 12, 13.
- Гринченко — Б. Д. Гринченко. Словарь украинского языка. Киев, 1907-1909, т. 1-4.
- Даль 1996 — В. И. Даль. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996.
- Демич 1899 — В. Ф. Демич. Легенды и поверья в русской народной медицине // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины, 1899, № 9, с. 1151-1183.
- Добровольский 1891 — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
- Драгоманов 1876 — М. Драгоманов. Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Драгоманов 1891 — М. Драгоманов. Славянские преправки на Едиповата история // СбНУ, 1891, кн. 5, с. 257-310; кн. 6, с. 239-310.
- Драгоманов 1892 — М. Драгоманов. Забележки върху славянските религиозни и етически легенди // СбНУ, 1892, кн. 8, с. 260-261.
- Драгоманов 1894 — М. Драгоманов. Забележки върху славянските религиозни и етически легенди // СбНУ, 1894, кн. 10, с. 34-35.
- Зеленин 1915 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915, вып. 2.
- Иванов 1890 — П. Иванов. Из области малорусских народных легенд // ЭО, 1890, кн. 5, № 2, с. 142-156.
- Иванов 1907 — П. В. Иванов. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.

- Илиев 1892 — А. Т. Илиев. Растительного царство в народната поезия, обичаите, обредите и повериета на българите // СбНУ, 1892, кн. 7, с. 311-412.
- Иннокентий 1907 — Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1907.
- КОО 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. [2:] Весенние праздники. М., 1977.
- Левкиевская 1998 — Е. Е. Левкиевская. Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998, вып. 4, с. 90-110.
- Легенды 1903 — Легенды и сказки терских казаков (записи Е. З. Баранова) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: Махачкала, 1903, вып. 32, с. 72-73.
- Лопухин 1888 — А. Лопухин. [Пояснения к статье «Страсти Господни»] // Церковный Вестник, 1888, № 23, с. 450-451.
- Магницкий 1883 — В. Магницкий. Поверья и обряды в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883.
- Максимов 1995 — С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. Куль хлеба. Смоленск, 1995.
- Мансика 1909 — В. Мансика. Представители злого начала в русских заговорах // ЖС, 1909, вып. 4, с. 3-30.
- Маркевич 1860 — Н. Маркевич. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиан. Киев, 1860.
- Назаревский 1963 — А. А. Назаревский. Из историй русско-украинских литературных связей. Киев, 1963.
- Народная проза 1992 — Народная проза. М., 1992.
- Никифоровский 1897 — Н. Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Номис 1864 — М. Номис. Українські приказки, прислів'я та інше. СПб., 1864.
- Пигин 1997 — А. В. Пигин. Каргопольские экспедиции Петрозаводского университета // ЖС, 1997, № 4, с. 43-45.
- Попов 1883 — А. В. Попов. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на миросозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.
- ППБЭС — Полный православный богословский энциклопедический словарь. Лондон, 1971.
- РДС — Русский демонологический словарь / Авт.-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Романов — Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Киев; Витебск; Могилев; Вильна, 1886-1912, вып. 1-9.
- Сержпутоўскі 1930 — А. Сержпутоўскі. Прымя і забавы беларусаў-паляшукі. Менск, 1930.
- Смирнов 1917 — Сборник великорусских сказок Архива РГО / Изд. А. М. Смирнов. Пг., 1917, вып. 1.
- Сокіл 1995 — В. Сокіл. Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.

- Соловьев 1895 — С. В. Соловьев. К легендам об Иуде-предателе. Харьков, 1895.
- Страсти Господни 1888 — Страсти Господни // Церковный Вестник, 1888, № 17, с. 341–343.
- Суворов 1899 — В. Г. Суворов. Религиозно-народные поверья и сказания, записанные в Калязинском у. Тверской губ. // ЖС, 1899, вып. 3, с. 391–392.
- Сумцов 1888 — Н. Ф. Сумцов. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.
- Тихомиров 1879 — Тихомиров, свящ. Житие Иуды беззаконного // Руководство для сельских пастырей. 1879, № 13, с. 341.
- Успенский 1906 — Д. И. Успенский. Народные верования в церковной живописи // ЭО, 1906, № 1–2, с. 73–87.
- Франко 1907 — І. Франко. Вій, Шолудивий Буняка і Юда Іскаріотський // Україна, 1907, т. 1, с. 50–55.
- Франко 1910 — І. Франко. Юда зрадник // Апокрифи і легенди з українських рукописів. Львів, 1910, т. 5, с. 14–15.
- Чубинский 1/1 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872, т. 1, вып. 1.
- Язычество 1990 — Язычество восточных славян. Л., 1990.
- DMFS 2 — G. Jobs. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. New York, 1962. Vol. 2.
- Dukova 1983 — U. Dukova. Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen. I // Балканско езикознание, 1983, № 4, S. 5–46.
- Federowski 1897 — M. Federowski. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897.
- Golebiowski 1894 — E. Golebiowski. Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów, 1884.
- Grabowski 1892 — B. Grabowski. Podania o związkach między najbliższym rodzeństwem // Wisła, 1892, t. 6. s. 54–79; 279–299.
- Horváthová 1986 — E. Horváthová. Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986.
- Kolberg — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1961–1985. T. 1–60.
- Máchal 1891 — J. H. Máchal. Náskres slovanského bájesloví. Praha, 1891.
- Václavík 1959 — A. Václavík. Výroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959.
- Zibrť 1950 — Č. Zibrť. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha; Vyšehrad, 1950.

СВЯТЫЕ-ДЕМОНЫ ЛЮЦИЯ И БАРБАРА В ЗАПАДНОСЛАВЯНСКОЙ КАЛЕНДАРНОЙ МИФОЛОГИИ

М. М. Валенцова

Распространяясь в славянских землях, христианская традиция не осталась неизменной, но наложила на мифологические представления местного населения и с течением времени приобрела этнокультурную специфику. Это положение касается, кажется, всех сторон церковной доктрины, но в наибольшей степени это можно утверждать применительно к культуре христианских святых. Образы канонизированных церковью святых в народной традиции начинают жить иной жизнью. Они изменяются благодаря новому осмыслению их подвига и мученической смерти, святые становятся заступниками и целителями для каждого, кто взывает к ним, находясь в похожей или символически сходной ситуации. Церковные легенды о них обрастают новыми, близкими человеку и его быту деталями, появляются новые версии легенд, апокрифы. И легенды, и сами образы святых включаются в круг народных поверий, связанных с тем календарным периодом или днем, который им посвящен.

Христианские святые мученицы Барбара (Barbara) и Люция (Lucia), дни памяти которых стоят в календаре рядом — 4 и 13 декабря — являются яркими тому примерами. Св. Барбара, девица и мученица, была дочерью Диоскура из Никомедии (или из Гелиополиса) в Битинии; казнена в 306 г. н. э. своим отцом-язычником за принадлежность к христианам. В Польше она считается покровительницей «хорошей смерти» и всех тех, чья деятельность связана с риском для жизни: горняков, взрывников, артиллеристов, сплавщиков леса, рыбаков. По легенде, св. Барбара в час смерти молилась о том, чтобы каждый, кто вспомнит ее, мог в последнюю минуту жизни получить настоящую Любовь, Милосердие, Исповедь и Благословение Наисвятейшего Тела, поэтому говорили, что тот, кто ей молится, «не умрет без исповеди». Опеке св. Барбары поручались умирающие, к ней взывали во время эпидемий, особенно чумы, во время бури (согласно легенде, гром убил ее отца, что было знаком кары Божьей), девушки просили ее за своих суженых, служащих в армии. Праздник в честь св. Барбары довольно старый, о нем упоминается в календаре XI в. из «Молитвенника Гертруды», дочери Мешко Второго (праздновался 4.XII). По календарю XII в. день св. Барбары праздновали 16.XII, в XIII в. — 3.XII. Проповеди о Барбаре появились с XIII–XIV вв. [Энциклопедия 1976, 14, 16–17].

Люция, святая мученица времен Диоклетиана, жила в III в. в Сиракузах на Сицилии. По легенде, у нее были прекрасные глаза, которыми она

очаровала некоего молодого человека, и чтобы он не впал в искушение, она выколола свои глаза и прислала их ему на тарелке. Благодаря этой легенде, в романских и германских странах св. Люция считается покровительницей света и целительницей глазных болезней. В западнославянских народных поверьях эта легенда почти не отразилась [Encyklopédia 1995, 314]. Кашубы считали св. Люцию, так же, как и Барбару, покровительницей рыбаков и моряков [Malicki 1986, 10].

Представления о святых Барбаре и Люции в огромной степени связаны с семантикой дней, на которые приходились их праздники, — 4 (а раньше 16) и 13 декабря. В это время, период временной победы тьмы, холода, болезней и смерти (ср. пол. поговорку: *Na świętą Barbarę najwięcej śmierci bywo* [На св. Барбару больше всего смертей бывает] [Pośpiech, 1987, 22]), по поверьям, активность ведьм и злых сил достигала своей кульминации. В Словакии декабрьские праздники до Рождества считали «ведьмиными днями» (*stridžie dni*) [Horváthová 1986, 22]. После пересчета времени по грегорианскому календарю, самым коротким днем оказался Сочельник, 24 декабря. Но память о самом «ведьмином» дне — дне св. Люции — сохранилась в обрядах и поверьях.

Верили, что на Люцию ведьмы танцуют на перекрестках и могут «затанцевать» мужчин и парней до смерти; что они сбивают под мостами масло (словац. — [Encyklopédia 1995, 314]), что ведьмы идут ночью на ростани в белых покрывалах и с ведрами в руках (силез. — [Pośpiech 1987, 30]). Как и всякую нечистую силу, ведьм выгоняли из села шумом, свистом, стуком, звоном колокольчиков, выстрелами [Slovensko 1975, 1009]. От них оберегались чесноком, который ели сами и давали есть скоту, рисовали дегтем или чесноком кресты над входом в дом и хлев, натирали им лоб, руки, ступни (ср. с миропомазанием при крещении) и стены хлевов; на дверь хлева вешали метлу — чтобы ведьма не вошла; пастухи стегали хозяев и их детей прутиками [Bednárik 1943, 73, 74; Slovensko 1975, 1009; Zibrt 1950, 478; Polomka 1982, 290]. Значение оберега имели и запреты: нельзя было ходить в чужой дом, особенно женщине (ее считали ведьмой, ср.: ср.-словац. *Na Luciu rano božechraň [ženu] prist', lebo bi ju boli posad'ili na kravu* [На Люцию утром Боже сохрани женщину прийти в чужой дом, иначе бы ее посадили на корову (как ведьму. — М. В.)] — [Horváthová 1981, 324]), одалживать что-либо, особенно огонь, молоко, потому что, как говорили на Спише, «to nejďe baba po ml'eko ale striga» [это не женщина идет за молоком, а ведьма] [Horváthová 1972, 486], прясть, шить (иначе скрючит пальцы, не докончишь работу, куры не будут нестись), стирать, печь хлеб, работать на лошадах, ломать и разбивать что-либо [Slovensko 1975, 1009]. В польской Силезии считали, что если кому-нибудь дашь что-либо из хлева, то молока у коров не будет, или оно будет сразу киснуть [Pośpiech 1987, 30]. В ср.-словац. области Гонт (в с. Грушов) запрет прясть относился к кормящим женщинам (иначе, говорили, у них грудь воспалится).

Чтобы предупредить нежелательный приход женщины, в день св. Люции в Словакии рано утром мальчишки ходили по домам «со сталью»: приносили в дом кусок железа или большой круглый камень из реки, ворошили огонь в печи, гремели цепью, произносили благопожелания. Обряд назывался *ocel'ovanie, chodenie s ocel'ou*, или *luckovati, ist' s Luckou ocel'ovat'* и имел охранное и продуцирующее значение: камень весной во время сева хозяева выносили в поле — чтобы охранить урожай и чтобы он был таким же большим и тяжелым, как камень [Horváthová 1981, 324; Polomka 1982, 291; Encyklopédia 1995, 437; Bednárik 1943, 72–73].

Не менее действенным, хотя и более опасным способом защититься от ведьм было их распознавание. По народным представлениям, узнав ведьму, человек лишал ее возможности приносить вред. Правда, ведьмы мстили смельчакам и могли их растерзать. Словаки и мораване верили, что для распознавания ведьм надо было сделать за 12 дней до Рождества магический стульчик (работая над ним понемногу каждый день), сев на который во время рождественской службы в костеле, можно было увидеть ведьм стоящими спиной к алтарю или с подойниками на голове [Horváthová 1972, 486; Pukanec 1975, 302; Ripka 1975, 224; Kulda 1875, 280]; или сесть на стульчик на перекрестке и описать вокруг себя круг освященным мелом [Žatko 1973, 76]. Не случайно низкая табуреточка под ноги называлась в нижнетренчанских наречиях *bosorka* «ведьма» [Barančoková 1992, 307]. Магический стульчик известен также в некоторых областях Польши. Такую же волшебную скамеечку для узнавания ведьм словенцы Прекмурья и Штирии делали тайком с дня св. Варвары до Рождества [Календарные обычаи 1973, 238].

Множество способов распознавания ведьм основано на вере в особую очищающую силу огня, который притягивал чаровниц помимо их воли. Считали, что можно увидеть ведьм в дыму, когда сжигали поленья, отложенные по одному каждый день с Люции до Рождества [словац., морав., пол. — Červenák 1966, 100; Húsek 1932, 253; Hurtajová 1984, 61, Horváthová 1981, 328]. Поляки в Силезии верили, что так уничтожают зло и несчастья и что этот огонь мог также вызвать ведьму, которая придет что-либо одолжить. Если ей отказать, то она потеряет свою силу. В окр. Жешова сжигали особые поленья и кипятили на этом огне новые иглы. Поленья эти добывались магическим способом: девушка срубала одним ударом топора молодую осину, разрубала ее на части, приносила домой по одному в день и сжигала их в Сочельник в печи [Karczmarszewski 1972, 13]. Словаки и мораване с той же целью жгли щепки, оставшиеся от приготовления магического стульчика.

Словаки верили также, что ведьма обязательно должна прийти вытаскивать зубами гвоздь, который парни вбивали в дверь (или дерево), делая по одному удару все 12 дней от Люции до Рождества [Bednárik 1943, 74]. Поляки в надежде вызвать ведьму, таким же образом вбивали в землю кол

Другими способами распознавания колдуньи были: посмотреть на рождественской службе в костеле сквозь сложенный в кольцо бич, который плели 12 дней от Люции до Рождества [Horváthová 1986, 40], сквозь дырку в молочной сепидке, сделанной в эти же 12 дней [словац. — Zamagurie 1972, 233], сквозь веточку распутившейся вишни, сложенную кольцом [пол. — Rośpiech 1987, 30].

Еще одним магическим способом защиты от злых сил было исполнение так называемых «бесчинств». Ненормированное, «перевернутое» поведение людей дезориентировало нечистую силу, нарушая ее ожидание относительно них. В день св. Люции на сев. Спише (вост.-словац. обл.) парни крали все, что могли: дрова, хозяйственные орудия, личные вещи, одежду; отпиливали дышло с воза, ставили воз, перегораживая проход, разбирали его и складывали снова на крыше амбара; в Гонте (ср.-словац.) ряженные замазывали окна домов известью, и темнота внутри дома заставляла его обитателей спать дольше обычного.

Двенадцать дней от Люции до Рождества — дни перехода от старого года к новому, как нельзя лучше подходили для гаданий и предсказаний. Именно в это время граница между мирами (этим, человеческим, и «тем», чужим) становилась проницаемой, и можно было заглянуть в будущее. Сами 12 дней (с 13 по 24 декабря) символизировали 12 месяцев года, и по погоде в эти дни предсказывали погоду в наступающем году. Существовало множество других гаданий о погоде (напр., насыпали соль в 12 луковых чешуек: в какой по счету чешуйке соль отсыреет, такой по счету месяц будет дождливым), об урожае (напр., каждый день брали по одному уголку из печи и загадывали на него сорт выращиваемой культуры: если будет сыпаться много пепла, то надо ждать урожая), о смерти (ставили под стеной отложенные 12 поленьев, на которых писали имена близких, и следили: чье полено первым упадет, тот раньше всех умрет), о замужестве (часто — по распутившимся веточкам вишни, поставленным в воду; зеленевшая веточка могла обозначать вообще удачу и счастье в следующем году, в Поморье — щедрый урожай фруктов и здоровье семьи, а в Келецком воев. — «честность» девицы). В Силезии гадание о замужестве, когда девушка вытягивала из-под подушки листочки с именами парней, называлось «гаданием св. Люции» (wróżba św. Lucji). В Словакии на Спише в день св. Люции девушки выбегали на улицу с первой испеченной буханкой хлеба и спрашивали имя у первого встречного, думая, что так же будут звать и ее будущего мужа. Особняком стоит поверье о том, что мокрый день 13 декабря предвещает молочность коров в ближайшем году [Силезия — Rośpiech 1987, 31].

Существует определенная связь дня св. Люции с разведением домашней птицы, в особенности кур. В Средней Словакии для того, чтобы куры лучше неслись, на Люцию хозяйка выполняла магические действия: драла

немного перьев [Červenák 1966, 97; Horváthová 1981, 323], хотя дранье перьев в этот день было запрещено; шла в курятник и сгоняла кур с насеста мешалкой для теста, поправляла курам гнезда [Slovensko 1975, 1009]. В Гонте самая младшая дочь в семье бежала на реку за водой, молча приносила ее и кропила кур, говоря: «Sip, sip, aby sypali vajička [Цып, цып, чтобы сыпались яички] [Horváthová 1981, 328]. Верили, что при нарушении запретов на работу, если даже не случится никакого несчастья, все же куры не смогут нести яиц [Zibrt 1950, 483]. Запрет шить мотивировался тем, что «куры не будут нестись», «зашьешь курам яйценосные отверстия»; запрет одалживать — тем, что «не будет насекомых и птица будет плохо вестись» [Horváthová 1981, 323]. В день св. Люции курам дают побольше гороха, чтобы они наелись. Связь ведьмы с домашней птицей и яйцом прослеживается и в других демонологических рассказах, например, в Куявии, о том, как ведьма в образе гуся высживала на дубе яйца, в которых были вода (дождь), град и кровь (война), или подкладывала под наседку яйца с водой, градом, кровью, червями, песком (засуха) [Baranowski 1963, 216, 229].

Святые Люция и Барбара, дни памяти которых приходились на этот опасный период, могли почитаться либо защитницами от ведьм и всего злого вообще, либо «хозяйками» всей нечистой силы, которая, по народным представлениям, была связана с этими днями. Ср., например, польское верование о том, что ведьмой не могла стать женщина с именем Мария, в то время, как сравнительно легко дьявол мог подступиться к женщинам с именами Люция и Янина, так как самые большие шабаши ведьм происходили именно в дни св. Яны (24.VI) и св. Люции (13.XII) [Baranowski 1963, 216]. В западнославянских традициях мы находим двойное отношение к Барбаре и Люции, хотя их «ведьмарская» сущность проявилась гораздо более сильно и ярко, чем их святость.

У чехов, моравян, словаков и лужицких сербов зафиксированы краткие свидетельства о том, что Люция охраняла и защищала от ведьм [Rohádky 1959, 13; Kulda 1875, 280]. Словаки-переселенцы в Венгрии в день св. Люции ходили по домам с одетым в женскую одежду соломенным чучелом Люции и произносили благопожелания, за что их угощали и одаривали, а после обхода вешали пучки соломы от чучела на плодовые деревья, чтобы обеспечить высокий урожай [Žatko 1973, 76]. Определенные аналогии в отношении к Люции находим в поверьях венгров, которые признавали ее святой, восхваляли ее утром 13.XII в поздравлениях, женщины не пряли, «чтобы не сплести волосы святой», не мылись и не стирали, чтобы не причинить ей боль. С другой стороны, и венгры, так же, как и словаки и поляки, предпочитали не давать девочке имени Люция, так как считали, что она вырастет легкомысленной, ветреной женщиной и плохой хозяйкой [Календарные обычаи 1973, 194]. Поляки же больше надеялись на могущество и защиту св. Барбары. Эта традиция пришла, вероятно, с юга.

где она представлена в основном у православных народов: у болгар, сербов, румын, греков и которая получила дальнейшее развитие у восточных славян. Культ св. Люции, наоборот, принадлежит западной ветви христианства и римской церкви.

В Чехии, Моравии и Словакии более многочисленны свидетельства о том, что Люция была самой большой ведьмой, которая даже в огне не сгорела. Это представление возникло из легенды о мученической смерти Люции, которая должна была быть сожжена, но огонь ей не повредил [Horváthová 1986, 38; Encyklopédia 1995, 314]. В Словакии в области Верхнего Грона считая, что Люция — ведьма, которая старается навредить людям и скоту, использовали для защиты (*aby Luca nedlávila* [чтобы Люция не душила]), как говорили в Гонте — [Horváthová 1981, 323]) чеснок и лук, потому что у него 9 одежек, через которые Люция не пройдет. Как и другую нечистую силу, Люцию выгоняли из села шумом, звоном и треском [Červenák 1966, 97–98]. У словаков, живущих в Венгрии, Люция — злое существо, подобное море (*mora*), которое по ночам сосет грудь у женщин и детей [Žatko 1973, 76]. В западнословацком селе Пуканец *Люцей* (*Luca*) называли женщину, которая в день св. Люции первой приходит в чужой дом и тем самым приносит несчастье, может навести порчу на скот, отобрать молоко, т. е. Люцей называли женщину, которую считали ведьмой [Pukanec 1975, 301]. В Чехии (Градецко, Болеславско) рассказывают, что в «свой» день ходит Люция, «белая, растрепанная женщина», но никому не показывается [Zibrt 1950, 484]; в Словакии пугали детей тем, что придет Люция, заберет всех детей и побросает их в воду, что вложит в голову мусор. В одной старой книге начала XIX в. говорилось, что «Люция забирает детей в брюхо». Этим именем пазывают и обычных женщин, которые выглядят неряшливо и неприятно [Zibrt 1950, 478].

Весьма устойчивой характеристикой св. Люции является ее связь с прядением. Чехи в области Ходско называли ее Люция-пряха. Эта святая, подобно восточнославянской Пятнице (св. Параскеве-Пятнице), почиталась охранительницей прядения и прях, следила за соблюдением запретов на прядение, за качеством работы и т. п. Народные верования соединили в себе образы Люции как языческого божества, связанного с прядением, и как христианской святой. По одной из народных легенд, Люция замаливала грехи прошлой жизни в пещере как пряха (Милевско, южная Чехия). В Словакии в области Татр (Липтов, Спиш) в канун дня св. Люции не пряли, говоря, что иначе Люция задушит. Чтобы воспрепятствовать ей войти в дом, в Средней Словакии переворачивали всю посуду вверх дном [Olejník 1978, 128] (аналогичные действия совершались для защиты от других мифологических персонажей). После 9 часов вечера перед 13 декабря не пряли, чтобы Люция не пришла [Horehronie 1969, 277], чтобы ведьмы не разгневались и не забрали веретена [Slovensko 1975, 1007], чтобы голова не бо-

дела, скот не окривел, змея не укусила, конопля уродилась и под. [Slovensko 1975, 1009].

О посещении Люции существует множество рассказов в Словакии, Чехии, Моравии, а также в Закарпатье. Одна группа быличек повествует о жадной женщине, которая хотела напрясть как можно больше, и сказала: «Пока Люция доковьялет (*priklucká*), веретено напрядется». Но не успевала она это произнести, как появлялась сама Люция и давала женщине (или сбрасывала в трубу, подавала в окно) корзину веретен с приказом все их за ночь напрясть, иначе ей грозила смерть. Женщина спасала свою жизнь тем, что запрядала веретена не полностью, а всего одной нитью, после чего Люция, удивленная ее мудростью, уходила [Horehronie 1969, 276–277; Zibrt 1950, 481–482, 484]. В других быличках Люция наказывала прядущих тем, что всыпала им в голову сор, горящие угли, от чего у провинившихся весь год болела голова. На следующий год, если женщины соблюдали запрет на прядение, Люция приходила вновь и вынимала из головы весь мусор [Horváthová 1986, 44; Zibrt 1950, 43, 482]. Этот второй тип быличек соотносится с подобными рассказами у русских и украинцев (тексты неоднократно записывались в Полесье) о св. Параскеве-Пятнице, которая могла навести крепкий сон, снять череп и насыпать в голову кострики. В Моравии рассказывают также о том, что прявшая в день Люции женщина получила болезнь глаз (*mala «krhavé» oči*), явившаяся ей Люция приказала напрясть целый мешок веретен, если она такая хорошая пряха, обещав в награду вернуть ей зрение. Женщина намотала на каждое веретено по одной нитке, и Люция вылечила ее. В Моравии рассказывали об одной женщине, которая решила, что пока Люция придет, она успеет напрясть целое веретено, однако утром все ее веретена оказались под трубой, а в кухне полно было воды. Мифологичность образа св. Люции подчеркивается неотвратимостью наказания за нарушение запретов, справедливостью наказания и исцеления, способом появления демона — через трубу, через окно, в вихре. Св. Барбара хотя и не выступает в обрядах и быличках, связанных с прядением, однако ее отношение к прядению выражено опосредованно: часть кросен — деревянная палочка, связанная с колесом верхнего навоя, — называлась *barbora* (нижнетренчанские говоры — [Ripka 1981, 234]).

Как правило, мифологические персонажи, связанные с определенным днем, представляются ряжеными или изображаются в виде чучел и кукол. Для осенне-зимнего периода чучела вообще не характерны, в то время, как ряжение является специфической его чертой. Ряженые «Люциями» («Лючками») и «Барборками» вполне отражают как мифологические, так и религиозные представления, связанные с изображаемыми персонажами. Бывают и ряженые-святые, и ряженые-демоны.

В Словакии, Валахии и южной Чехии встречаются «Лючки» и «Барборки», одетые в белое, обернутые в белое покрывало, с лицом, закрытым во-

лосами или материей так, чтобы их никто не узнал. Они ходили по домам с подарками для детей, подобно святому Николаю, призывали детей молиться и слушаться родителей, пели о мучениях святой Барбары [Zibrt 1950, 483, 450]. В южной Чехии ок. Бехине рассказывали, что вечером перед днем св. Барбары св. Петр спускает с неба лесенку, и Барборки сходят по ней, хорошим детям дают подарки, а плохих стегают прутиком или метелочкой [Zibrt 1950, 452, 450]. Иногда их сопровождал «ангел», носивший корзинку с подарками. Напоминает процессию «св. Николая» и состав ряженных, сопровождавших «Люцию»-пряжу: «девочки-кухарки», «пустынный», «трубочист», «мясник» и др. В доме каждый из них занимался «своим» делом: «Люция» пряла, «девочки» белили, мели, стегали обитателей прутиком, «чтобы не были ленивыми», «мясник» договаривался о продаже скота, «цыганки» гадали, крали. Никто из них не давал подарков и не получал даров [Zibrt 1950, 480–481]. Нередко у этих представляющих святых или ангелов ряженных появляются атрибуты, свойственные «демоническому» ряжению: звоночки, метла или щетка в руке. Часто они закрывали лица, молчали во время обхода, обещали наблюдать за поведением детей из-за печной трубы (или с неба).

Основной же корпус имеющихся данных о «Люции» и «Барборке» относится к ряжению в демонические существа. Об этом говорят их внешний вид, атрибуты, действия, поведение. Как правило, они одеты в белую, реже в черную, одежду или в кожух, лица присыпаны соответственно мукой или сажей, иногда для страха вставляли зубы, вырезанные из репы. На Гане (в Моравии) «Люца» представляла собой горбунью [Vyhlidal 1906, 7]. В руках у «Люцек» могли быть: поварешка, которой они помешивали кушанья в печи, били по пальцам нерадивых прях или девушек, прядающих в этот день, тыкали в живот узким ее концом или спрятанным под юбкой гребнем для чесания льна; пожницы, которыми «стригли» и пугали детей; в узелке они носили костру и веретена [Vyhlidal 1906, 7; Zibrt 1950, 483; Frolec 1989, 28; Žakarovce 1956, 475]. В некоторых местах Чехии (ок. Крше-сейна, Звиковце, Праги, Збирова и др.) «Люция» ходила с большим ножом, которым она грозила распороть животы непослушным детям [Zibrt 1950, 478]; в зап. Чехии (Домажлишко, Ходско) она была обернута гороховой или житной соломой и тоже носила длинный нож [Zibrt 1950, 479]; в области Верхнего Грона были одеты в юбки из соломенных снопиков также «Барборки» [Horváthová 1986, 34]. В Словакии одна из «Люцек» носила в корзине на спине куклу, представляющую некрещеного младенца [Zibrt 1950, 479; Horváthová 1981, 325]. (Ср. былички о похищении или подмене демонами маленьких детей.)

Характерной функцией ряженных Люцией и Барбаркой было метение. В большинстве случаев, особенно в Словакии и Моравии, маски ходили со щеткой для побелки, с метлой, помелом, гусиным крылом в руках. В доме

они (иногда символически) подметали, сметали паутину со стен и углов, выметали пепел, обметали также одежду и лица всех присутствующих, «выметали» непослушных детей [Horváthová 1986, 45; Jindřich 1956, 47; Václavěk 1894, 49–50; Červenák 1966, 98; Hurtajová 1984, 59; Húsek 1932, 269; Vajnový 1978, 191; Horňácko 1966, 305; Bartoš 1892, 10; Čičmany 1992, 161]. Метение в народной культуре символизирует изгнание, избавление от нежелательных или неблагоприятных обстоятельств или существ: смерти, болезней, нечистых или неурочных духов. Подтверждением могут служить слова, произносимые «Люциями» в с. Лендак (вост. Словакия): ряженные вкладывали каждому в рот чеснок и при обметании приговаривали: «Nech vam idze šicka psota, nech vam idze šicka bida von, von, von!» [Пусть уходят от вас все несчастья, пусть уходят все беды вон, вон, вон!] [Encyklopédia 1995, 314].

Другое специфическое действие ряженных, противоположное наведению порядка, — пачкание. Они мазали двери щетками, намоченными в воде, пачкали краской или грязной тряпкой печь [словац. — Bodnár 1911, 246; Ondrejka 1969, 99], старались испачкать также домочадцев: молча и настойчиво они прижимались к мужчинам, чтобы припорошить их мукой (Гонт); в других селах Гонта рядились парни и старались вымазать девушек сажей [Horváthová 1981, 325].

Действия эти чаще всего совершались молча, что говорит об их сакральном характере. Бывало, что словацкая «Люцка» тихо приходила на цыпочках, ковыляя, ходила немного молча по избе и так же тихо уходила. Обходы «Барборок» также совершались иногда молча: чтобы их выпустили, они звонили перед домом колокольчиком, в комнате молча же танцевали, получали подарки и уходили (Чичманы, Жилинский окр. — ср.-словац.).

Молчаливые обходы «Люции» («Люций») и «Барбарок», особенно сопровождаемые метением, имели, по всей вероятности, значение оберега, что подтверждается и терминологически: в Словакии про эти обходы говорили *na Luciu sa lazelo, lazeli barborki* [Čičmany 1992, 161], употребляя глагол с тем же корнем, что и в слове *полазник*, т. е. приносящий счастье и благополучие. Считали, что ряженные представляют вредоносных демонов, которые сами выгоняли из дома нечистую силу, если их хорошо угостить.

Воплощая мифологический образ, ответственный за прядение, ряженные следили, в первую очередь, за прядением. Проверив чистоту и порядок в доме, трудолюбие хозяйки, качество пряжи, «Люция» садилась за коловратку и пряла (отчего ее и называли «пряхой»). Если же хозяйка оказывалась ленивой, «Люция» путала пряжу и портила ей кудель [Jindřich 1956, 47].

Людям же запрещалось пряхть в Люциин день. В Лугачевском Залесье (с. Слупне) парни ставили на окно дома, где пряли, чучело огромного белого коня, так что девушки от страха бросали всякое прядение. Местами здесь до 30-х годов XX века ряженные мужчины ходили по домам, где пряли, и лупили прях по пальцам [Václavík 1930, 401]. В Чехии (Костелец над

Влтавоу, Будеевице, Таборско) «Люци», застав женщин за работой, прядением или драньем перьев, забирали у них прялки, веретена или разбрасывали перья. В словацком Лишове «Люци» с визгом врывались на супрядки и обметали прявших девушек крылом по лицам, тыча им перьями в глаза.

В некоторых вариантах ряженые «Люцией» имеют зооморфные черты, свойственные демонологическим персонажам: конскую голову, гусиные лапки, птичий клюв. В Лугачевском Залесье «Люца» носила в руках искусно сделанную овечью голову, которой она тыкала всякого, особенно мужчин [Václavík 1930, 402]. В чешском с. Радовесице «Люцкой» называли «кобылу», водимую на уздечке перед днем св. Николая и перед Крещением [Zibrt 1950, 105]. Две загадочные фигуры в белом, с большими клювами ходили в канун дня св. Люции в р-не Ческих Будеевиц (юж.-чеш. обл.). Они странно хлопали клювами и высоким голосом говорили: *jdu, jdu, noci upiju!* [иду, иду, ночи выпью] или *Lucie noci upije* [Люция ночи выпивает] и удалялись [Zibrt 1950, 48]. Записанная в Бошаце (зап.-словац.) быличка повествует о том, как к одному сапожнику, который работал ночью на св. Люцию, явилась Смерть в образе Люции и попросила его до утра сшить ей тапочки, показав свою ножку — гусиную лапку. Сапожник быстро вырезал из картона, сшил и выставил тапочки на окно. Они очень понравились Люции, и она ушла [Zibrt 1950, 484]. Ср. легенды из вост. Австрии (Бургенланд), которые придавали облику Люции черты животного или птицы: толстое тело, покрытое мехом (ср. славянское ряжение в солому), опиравшееся на гусиные лапы [Календарные обычаи 1973, 167]. Зооморфные ипостаси или отдельные черты вообще свойственны нечистой силе. Иногда среди таких превращений встречается и конь. Например, в польских представлениях о зморе (ведьме), которая могла принимать разные облики: кота, ласки, жабы, мыши, даже соломы, нитки, иглы и иногда коня — именно эта последняя, по воспоминаниям информаторов, была самой страшной, именно она душила людей [Baranowski 1981, 70].

В западнославянских традициях прослеживается постепенная трансформация образов христианских святых в демонов, т. е. образов положительных в отрицательные. Возможно, образы святых Барбары и, особенно, Люции, наложились на языческие представления о женском божестве, которое с появлением христианства перешло в разряд демонов. Исследователи народной культуры высказывают мнение, что святые (напр., Богородица, св. Параскева-Пятница, так же, как и Люция, Барбара и нек. др.) унаследовали черты реконструируемой для древних славян богини плодородия и материнства, покровительницы дома и женских домашних работ — Мокоши. К такому предположению пришел, например, болгарский ученый Рачко Попов при исследовании культа Параскевы-Петки [Попов 1991, 133, 137, 141]. Болгарский материал содержит много интересных параллелей и сходжений с западнославянским, что можно объяснить наличием общей дохристианской основы этих образов.

Комплексом черт, реконструируемых для Мокоши (образ которой у западных славян соединился с образами св. Люции и, отчасти, св. Барбары), в восточнославянской традиции наделена св. Параскева (Параскева-Пятница); однако сходные черты находим также и у персонажа низшей демонологии — *кикиморы*. Как писал собиратель и исследователь русских поверий о нечистой силе С. В. Максимов, в отличие от других представителей нечисти, кикимора не имеет столь определенной формы и законченного образа. По отдельным русским данным, ее характерное занятие — прядение, всегда, однако, безрезультатное: «От кикиморы не дождешься рубахи». Кроме того, ее влияние на прядение и шитье хозяек неблагоприятно: «как погремит она самопрялкой, так и будешь одну куделю прясть целый день, у кого пошьет, тот одну рубашку в неделю не кончит: все будет перепарывать» (Калужская губ.) [Максимов 1989, 42]. Ср. словацкие запреты прясть в день св. Люции с мотивировкой «не окончишь работу» и т. п. На Русском Севере рассказывали, что кикимора прядет по почам на прялке, которую забыли благословить, рвет кудель, путает пряжу (Олонецкая губ.), на святки или только в Сочельник треплет и сжигает кудель, оставленную у прялки без крестного знамения (Новгородская губ.) [Максимов 1989, 41–42]. Определенной параллелью к этим данным может служить поведение словацких ряженных, изображавших «Люцку»: они отнимали прялки, веретена, обливали и портили кудели, а парни, врывавшиеся к девушкам на вечерки в предрождественские вечера, проказили, поджигая у них кудели. Еще одним сходством можно считать такой периферийный признак, отмеченный у кикиморы и Люцки, как ненормальность походки (подпрыгивание, ковыляние — возможно, хромота). В вологодском рассказе о кикиморе читаем: «Сидит ли, прядет ли, она беспрестанно подпрыгивает на одном месте (такая у ней особая привычка)» [Максимов 1989, 42]. В словацких быличках о Люции всегда говорится, что она «ковьялет» — *klucká*, т. е. идет неровно, подпрыгивая. На Вологодчине рассказывали, что кикимора выжила из дома семью тем, что по ночам гремела посудой, била горшки и плошки. В Словакии одним из важнейших охранительных обрядов дня св. Люции (как, впрочем, Сочельника и некоторых других дней) было описанное выше *ocel'ovanie* («хождение со сталью»), основной мотивировкой исполнения которого, всегда эксплицитно выраженной в произносимых речитативах исполнителей, было: «...чтобы у вас горшки и тарелки не бились, ножи, топоры не ломались, цепи не рвались...» [Bednárik 1943, 109; Červenák 1966, 98]. В контексте словацкой календарной обрядности эти слова выглядят загадочно, потому что непонятно, почему именно в эти дни должна биться посуда и ломаться железо. По-видимому, битье посуды как один из видов нанесения вреда является общим признаком нечистой силы. Например, по болгарским рассказам, когда в дом приходит вампир или ходячий покойник, он разбивает формы, в которых пекут хлеб (*паници*), горшки и др. сосуды, давит и душит людей [Маринов 1981, 213].

Находятся у русской кикиморы и словацкого демона, названного именем святой — Люцкой, и другие сходжения, как, например, ущерб, приносимый курам. Выше подробно перечислены мотивировки словацких запретов, которые связаны с разведением кур. Исходя только из словацкого материала, невозможно сказать, каким образом они связаны с днем и с образом св. Люции. Объяснить эту связь можно, если допустить, что образ Люции вобрал в себя черты некоего общеславянского духа, известного у русских под именем кикиморы: в некоторых русских местностях кикимору «поселяют» не в избе, а в курятнике, где она вредит, например, выщипывает у кур все перья, насылает болезнь «вертун», от которой куры кружатся и падают замертво [Максимов 1989, 43]. И, наконец, важное сходжение русского и словацкого демонов — способность не только вредить, но иногда и приносить пользу. Так, кикимора, так же, как и Люция, покровительствует умелым и старательным хозяйкам: убаюкивает по ночам детей, невидимо перемывает кринки, при ее содействии и тесто хорошо взойдет, и пироги будут хорошо выпечены. Наоборот, ленивых баб кикимора ненавидит: шекочет малых детей, так что они не спят всю ночь, пугает и вообще всячески вредит [Максимов 1989, 44].

Как свидетельствует материал, Люция и Барбара и в качестве святых, и в качестве женских демонов могли быть как карающими, так и покровительствующими человеку существами (например, святые в отдельных случаях наказывали тех, кто работает в их день, не знает молитвы, не постится и т. п., а демоны иногда выполняли оставленную работу, исцеляли). Т. е. в народном представлении те и другие близки не только потому, что «их время», их праздники совпадают, и не столько потому, что произошло их механическое смешение, а скорее потому, что похоже их отношение к человеку. Оно зависит от самих людей и их поведения: если выполняются запреты, если люди трудолюбивы, честны, щедры — демоны не вредят, а святые не наказывают; если же люди жадны, нечистоплотны, ленивы — то возмездие неизбежно. То же самое можно сказать и о некоторых других видах нечистой силы, например, о домовом, который хорошему хозяину помогает, охраняет его дом, а нерадивому пакостит; о лешем, который, по народным воззрениям, «служит как бы бессознательным орудием наказания за вольные и невольные грехи человека» [Максимов 1989, 49], о кикиморе, о «ведьмаке»-упыре. Другими словами, качество проявления нездешней, «неведомой» («нечистой» или «святой») силы во многом зависит от качеств самого человека, проявленных в его поведении. Можно предположить, что в народном сознании потусторонние силы достаточно безличны, а личность и поведение человека делает их добрыми или злыми.

ЛИТЕРАТУРА

- Календарные обычаи 1973 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.
- Максимов 1989 — С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Маринов 1981 — Д. Маринов. Избрани произведения. София, 1981. Т. 1. Народна вяра и религиозни народни обичаи.
- Попов 1991 — Рачко Попов. Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Barančoková 1992 — G. Barančoková. Bosorky, čerti a smrťky okolo nás // Kultúra slova, 1992, № 10, s. 305-308.
- Baranowski 1981 — B. Baranowski. W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Bartoš 1892 — F. Bartoš. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
- Bednárik 1943 — R. Bednárik. Duchovná kutúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943, t. 2, s. 5-121.
- Bodnár 1911 — Myjava / Sost. J. Bodnár. Myjava, 1911.
- Červenák 1966 — J. Červenák. Tradičný život Lišovana. Martin, 1966.
- Čičmany 1992 — Čičmany / Zost. Eva Munková. Žilina, 1992.
- Encyklopedia 1976 — Encyklopedia katolícka / Pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego. Lublin, 1976, t. 2.
- Encyklopedia 1995 — Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. [Bratislava], 1995, t. 1.
- Frolec 1989 — Vánoce v české kultuře / V. Frolec a kolektiv. Praha; Vyšehrad, 1989.
- Horehronie 1969 — Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Hornácko 1966 — Hornácko. Život a kultúra ľudu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Horváthová 1972 — E. Horváthová. Materiály zo zvykoslovných a poverových realít na Hornom Spiši // SN, 1972, r. 20, № 3, s. 484-503.
- Horváthová 1981 — E. Horváthová. Zvyky a obrady zimného slnovratového cyklu v Honte // SN, 1981, r. 29, № 2-3, s. 318-345.
- Horváthová 1986 — E. Horváthová. Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986.
- Hurtajová 1984 — D. Hurtajová. Z tradičných kalendárnych obyčajov zimného obdobia (Materiálový príspevok) // Národopisné informácie, č. 1. Riečnica — Harvelka II. (Výskum zátopovej oblasti na Kysuciach). Bratislava, 1984, s. 56-65.
- Húsek 1932 — J. Húsek. Hranice mezi zemi Moravskoslezskou a Slovenském / Studie etnografická. Praha, 1932.
- Jindřich 1956 — J. Jindřich. Chodsko. Praha, 1956.
- Karczmarzewski 1972 — A. Karczmarzewski. Obrzędy i zwyczajе doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Kulda 1875 — B. M. Kulda. Moravske národní pověsti, pohádky, obyčeje a pověry. Sv. II. Národní pověry a obyčeje v okolí Rožnovském na Moravě. V Praze, 1875.
- Malicki 1986 — L. Malicki. Rok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.
- Olejník 1978 — J. Olejník. Ľud pod Tatrami. Martin, 1978.

- Ondrejka 1969 – *K. Ondrejka*. Rytmiický pohyb ako zložka zvykoslovnia a ľudových slávností // SN, 1969, № 1, s. 98-113.
- Pohádky 1959 – Pohádky a písně Lužických Srbů. Praha, 1959.
- Polomka 1982 – Polomka / Zost. J. Hozák. Martin, 1982.
- Pošpiech 1987 – *J. Pošpiech*. Zwyczaj i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Pukanec 1975 – Pukanec. Pamätnica k 30. výročiu oslobodenia / Zost. J. Zamboj. Bratislava, 1975.
- Ripka 1975 – *I. Ripka*. Dolnotrenčianské nárečia. Bratislava, 1975.
- Ripka 1981 – *I. Ripka*. Vecny slovník dolnotrenčianských nárečí. Bratislava, 1981.
- Slovensko 1975 – Slovensko. Bratislava, 1975. D. 3. Č. II.
- Václavík 1930 – *A. Václavík*. Luhačovské Zálesi. Príspevky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Hané. Luhačovice, 1930.
- Václavek 1894 – *M. Václavek*. Moravské Valašsko. Vsetín, 1894.
- Vajnory 1978 – Vajnory. Vlastivedná monografia / Zost. J. Podolák. Bratislava, 1978.
- Vyhliadal 1906 – *J. Vyhliadal*. Rok na Hané. Praha, 1906.
- Zamagurie 1972 – Zamagurie. Národopisná monografia oblasti / Zost. a red. J. Podolák. Poprad; Košice, 1972.
- Zibrt 1950 – *Č. Zibrt*. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha; Vešhrad, 1950.
- Žakarovce 1956 – Banická dedina Žakarovce. Bratislava, 1956.
- Žatko 1873 – *R. Žatko*. Spoločenská i duchovná kultúra Slovákov v Maďarsku. 2 časť // SN, 1973, № 1, s. 61-78.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПОЛЕССКИЕ И СЕВЕРНОРУССКИЕ МАТЕРИАЛЫ О ДОМОВОМ *

В течение последних пяти лет в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН создается электронная версия Полесского архива, которая дает возможность осуществлять поиск в базе данных по ключевым словам и диалектной терминологии, что позволяет не только перевести архив в надежную форму хранения, но и оптимизировать работу с ним. Настоящая публикация подготовлена с помощью поисковой системы, заложенной в базу данных «Полесский архив» и является выборкой текстов о домовом из девяти сел разных частей Полесья, обследовавшихся в 70–80 гг. XX в. полесской этнолингвистической экспедицией под руководством академика Н. И. Толстого (из Черниговской, Киевской, Житомирской, Волынской, Гомельской и Брестской областей) и из одного села Архангельской области, обследованного этнолингвистической экспедицией РГГУ под руководством А. Б. Мороза в 1995 г. и также включенного в упомянутую базу данных.

Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл.

1. На ночь прикрѣшь прядку и тчешь – прикрѣшь крѣсна, грѣбня клали, як лажилися, шоб никтѣ не смѣйкаў нѣчыю, шоб нэ стырчаў. На тэ домовика. Домовик мѣже. (М. Р. Павлова)
2. (На ночь нельзя основу оставлять), вон домовик побачыт, шо лежыт, вон уплутаецца. (М. Р. Павлова)**
3. Пряла баба адна, да вон ачিনিў дьер, дамавик з хаты, и кѣже: «Сегѣдня пятница, чтогѣ ж ты прадэш? Прѣсты нэльзя». (А баба была) такѣ шутяга, нэ пужлива: «Ты за чѣртов бѣтка! Шо ты прыглядае!» Шѣпка высѣка, як челоуиѣк, а вин толькы гуркнул и схавѣлся. Прядка упала. (М. Р. Павлова)
4. Лѣсочка – то домовик. Яка лѣсочка во двѣри, такѣ и корѣву дѣржы. Лѣсочка у кажному двѣри, то по корѣвкы. (Домовой связан с лошадьми): Як домовик полѣбѣ – грѣвки позаплѣтае. (Е. Е. Левкиевская)
5. Домовик дѣвить людѣну и мѣже кинуть из хаты. Лѣсочка кѣням косы на двѣри закручивае. (Е. Е. Левкиевская)
6. [Туманная Гута] (О домовом): Вин скублыть у коня грѣву, на матѣзки плѣтѣ. А лѣсочка такѣ малѣнька, то зверек, шо позаплѣтувала грѣву коню. Домовик нэ тэ. (Е. Е. Левкиевская)
7. Яка хѣдит лѣсочка во двѣрѣ, такѣи мѣсти трѣба худѣу дѣржѣть, такѣи шѣрсти. Як не лѣубыт дамавик каняка, бѣдѣ патлѣтае и ў мѣле пѣсле нѣчи. (Е. Л. Чеканова)
8. Дамавий, говорѣят, позакручивал грѣву коня, где лѣсочка е, там дамавогѣ не, а ѣсли не – там дамавогѣ грѣвы закручивае. (Е. Л. Чеканова)
9. Як злѣубит коня, так заплѣтѣ грѣву красѣво, ў косу, то дѣбрѣ, а як не взлѣубит, тады закрутыт як папѣла, тады не расплѣтѣшь. Дамавик ў кажному двѣрѣ, дѣма бувае, никуда не хѣдыт. Як дамавик, то дѣбрѣ. Нѣчыю мѣжно пачѣть, идѣ:

* Материалы подготовлены при поддержке РГНФ (грант № 97-04-12003б).

** В скобках даны имена собирателей.

- шам-шам... а его не пабáчишь, вы́ун де хоч: хоть на хáте, на дварé, як людýна. Мокр-рэ конь — то дамавы́к ганя́л вси ночь по хлéву, як незлюбы́л. (Е. Л. Чеканова)
10. Як не залюбит дамавы́к каня́ку, начы́от му́чит, ёздыт, якись людýна, каро́вы незлюбы́т. То́же го́ре: мо́кра и мо́кра, му́чит но́чью. (Е. Л. Чеканова)
 11. Як заля́мчылас — дамавы́к искрути́ў — нэ́ лю́бит тэ́бэ — нэ́ артэ́за́ют — раску́-буэ́ш. (Т. В. Козак)
 12. Ба́ба Соўкувна́ ка́жэ: «Мэ́нэ усю́ нуч давы́в домовы́й. Лэ́жу до го́ры, прыла́зэ до мэ́нэ ко́тык. Я ка́жу: „Ко́тык, ко́тык“, — и гла́жу йо́го. А вин ка́жэ: „Я нэ́ ко́тык, я домавы́к“. Да як прыда́вэ». Но ту ба́бу домавик нэ́ задавы́в. У ко́ж-ному до́ми довжо́н бы́ть домавы́к. (Е. Е. Левкиевская)
 13. (Ребенку́ говорят:) Нэ́йды ж ну́куды́, бо на го́ры ж домавик тэ́бэ утя́гнэ. (Е. Е. Левкиевская)
 14. Лежу. Чу́ю. Очinyя́ двéри и по хáти топ-топ. Прихо́дит до менé и менé лап-лап. Да воскре́сне Бог, трэ́чи. Домавы́к мо́же закруты́ть. (Е. Л. Чеканова)
 15. Домавы́к е по хáтам. Не даé тэ́бэ спа́ть, ла́зае, гу́ркае. Коня́ки не полю́бить — прода́ть ло́шадь трэ́ба, езды́ть це́лу ночь, коро́ву зму́чит. (Е. Л. Чеканова)
 16. Дамавы́к як людýна ў хáти живé. Пры́дэ заду́шить. (Е. Л. Чеканова)
 17. Дожидáемо Па́ски. Хо́дят на Стра́сть [Страстная́ пятница], свéчки свéтят, прихо́дят с Страстéй, тады́ свéчками хрэ́сты ро́бят от грозы́. Хо́чэшэ по́лэзти на хáту и с тэ́ю свéчкаю и там побáчишь людýну — то домавы́к, бу́дэ сидéть распáтланы, як людýна. Людэ́ ба́чили. (Е. Л. Чеканова)
 18. Дамавы́к увижа́еца, о це ля́жэшэ спа́ть, а он хо́дит, бу́дит тэ́бэ, пры́дэ, ўстанэ — его́ нема́, дамавы́к це стра́шнэ. Дамавы́к — людýна, хо́дит по хáте, по сто́ли бе́гае, вын стра́шний, не дай Бог его́. Посвешчэ́ние рабы́ли [когда́ дом был постро́ен], воздушо́к виха́ют [поднимаю́т платок 4 раза], пи́ше свешчэ́-ник на стéнах Иорда́н, пи́ше, шо воно́ не зама́зываеца ничы́м, шоб домавы́ка́ не бу́ло, нечэ́сты не бу́ло. [Рисунок «Иордани»: стена́ — на ней в беспоря́дке кресты́]. (Е. Л. Чеканова)
 19. [Туманная́ Гута] Домавы́к, ка́зали, но́чью да́вит (когда́ спи́шь). (Е. В. Лесина)

Копачи́ Чернобы́льского р-на Киевской обл.

1. Дому́й он у ка́ждой хáте е. Это́ хозы́йн до́ма. От ўы́ знаéте, е скоты́на, шо он не злу́бить яку́ масть, зроби́цца скоты́на ну́куда. Котóрою лю́бить, ко́сы заплéту́ае. Поменя́й масть. У нас бу́ло ў Наго́рцах, любы́ў чо́рну масть, аж [видели, когда́ короўка́ паслась,] ко́тик по ёй хо́дит га́рненьки чо́рненьки. Дому́йк э́то ко́тиком скида́ўся. И он по короўки́ так [лазил]. Ё́н косы́чки по-заплéтае, ё́н ко́рмить. [Как он выгляде́л?] От ба́гато́ кто замети́ў чо́рным ко́тиком. А колы́сь гоўо́рили, хлб́чык малéньки. (О. В. Санникова)
2. [Если] коро́ва из хлéва мо́края выхо́дит, [значит], домавой [е́е не лю́бит], домавой коро́ву го́нить. [Чтобы́ предотврати́ть это, вешали́ зеркало́] ў хлéве. (А. Н. Ракитянская)
3. Зна́хорки (ведьмы́) тра́почку [привы́зывали к ро́гам коро́вы], шоб мо́лока́ не поте́рала́, шоб ихней коро́вы ну́кто не зыл. Ма́ком [обсыпали́] хлéва́ и хáту, шоб дома-вы́к не захо́дну́. Як ў хлeу́ не идé [обсыпаю́т маком-веду́ном]. (А. Н. Ракитянская)

4. На Ю́рья [худобину́] на ро́су [выгоняю́т] и хвоста́ [подрезаю́т] до со́нца. Як домавы́к коро́ву го́нить, [маком-виду́ном обсыпаю́т или святой водо́й]. Ве́рбу свéтят, коро́вку прого́нять [этой ве́рбой]. (А. Н. Ракитянская)
5. [Коро́ву обсыпали́ маком-виду́ном,] як домавы́к ў хлeу́ хо́дит. Це пра́зник Мако́вий, ў сентя́брэ. Макоўэ́й. Ма́ки, подсо́лнухи, [кукурузные лепестки́] свéтят. На Ю́рья выгоняю́ть [худобину, так кропят] воро́жки да зиа́хорки [своих коро́в святой водо́й на́крест: вдоль́ коро́вы и потом поперек]. (А. Н. Ракитянская)
6. [Ведьма́] переверта́еца ў свину́, ў соба́ку, ў зми́ў, ко́тиком зроби́цца. У [соседки́] коро́ва [была], [ей завидовали. И стали́ замечать, что́ коро́ва] со́хне, со́хне, три но́-чы выхо́дит, у ей шку́ра мо́кра. [Дочка́ соседки́ одна́жды но́чью увидела́ в хлeву, как] бёлы́й котоќ сиса́е коро́ву. Домавы́к го́нить коро́ву. (А. Н. Ракитянская)
7. У нас бу́ў кунь чо́рны, та́ки га́рны. [Домавы́ки его́] злюбы́ли, ко́сы заплéтали, нчэ́ и лёнты́ послéту́аюць. (О. В. Санникова)
8. От бач, як ю́н дому́йк да не злу́бить коро́у, дак ю́н еé нуч го́няе, зпа́чыть, не по ма́сти, не лу́бить масть. (О. В. Санникова)
9. [Рассказывал человек из д. Нагорцы́] [Один человек] ў хлeу́ на сéне лё́г спа́ть [чтобы́ узнать,] шо та́кэ ганя́е нуоч коро́у. [Лег и положи́л рядом вилы.] Ка́-же, я зир — а хлб́чык та́ко ў кра́сной ша́почце, неўэ́лики, мо го́дикуў пьять-шэсть. Он ўйла́ми шпу́рнуў яго́. (О. В. Санникова)
10. [Односельчани́н рассказывал.] Ба́тько́ ёго́ пас ко́ни, а он пас з ба́тьком ко́ни, пришо́у жé до клу́ни — аж нема́ мо́го ба́тька. Коло́ чу́е, аж со́пить ко́ло менé та́ки, як ба́тько, аж дух та́к. А ба́тько пришо́ў, ка́жэ: «Не бу́ло менé [но́чью в клу́ни]». Аж то́ переспáў з дому́йком. (О. В. Санникова)
11. [Рассказывал односельчани́н.] Пошо́ў ко́ни па́сти, пришо́ў да и лё́г. Пришо́ў до менé ба́тько, укúтаў мене́, лю́г, да шчэ́ пожа́лоуа́ў, погла́дну́, як ба́тько. [Утром оказа́лось, что] ба́тька ля ко́ни но́чоуа́ў. (О. В. Санникова)
12. На гаризé е даму́йк. Так ка́жуть, е ана́ у ка́ждой хáти. [Это́ хорошо́?] Ма́быть харашо́. Ка́жуть, шо ляка́е ўон. (О. В. Санникова)
13. Дому́йк. [Один человек] на го́рэ спа́ў. [Домавик] ўзя́ў да ёго́ кы́нуў з хáты, незлюбы́ў ёго́, прб́сто, ка, ўзя́ў менé на ру́ки да пунёс, да ўйбро́сиў. Ка́жуть, шо нелу́бить. (О. В. Санникова)
14. Дому́йк. [Рассказывал односельчани́н.] Ка́жэ, о то́ конéц селá, а там бу́ло ужэ́ гу́мна. Я пришо́ў догляда́ть ўо́ла. Ду́маю, чо́го мой ўо́л та́ки мо́кры. На дру́ги день то́жэ. Ка́жэ, бу́ду догляда́ть. Так ужэ́ го́нить ўо́ла то́го. Пóсле ужэ́ дўана́дцати часо́ў (ка́жэ, до дўана́дцати часо́ў гу́лея́, а з дўана́дцати иды́ спа́ть, бо з дўана́дцати хо́дят дому́йки. Дўана́дцать часо́ў да бу́де ляка́ть). Я росчы́ниў клу́но, аж сам зля́каўся, да ка́жэ, и як жмо́хнуло́ якы́м ўэ́тром, чу́ть з ног не збы́ло та́ким ўэ́тром сы́льным. (О. В. Санникова)
15. [Как выгляде́л домавик?] Так, як чо́лоуэ́к, як и куот. А кагда́-то шчэ́ до ўо́инны́ у нас бы́ло дўэ́ коро́уи. Поля́жэм мы спа́ть — шчо́, на́ша коро́ва́ аж на стéнку дырэ́цца. Ну шо́ дéлать. Наўэ́рно, ка, дому́йк неўзлюбы́л да го́нить. Я ўэ́ба приу́язала́ [коро́ву] на дўо́рэ. [Там домавик е́е не го́нял]. (О. В. Санникова)
16. Дому́йк. Як ба́гаты́ хазы́йн, он ўо́лоха́ты, а яе́ бедны́, дак та́ка шэ́рсть на ным малéнька. [Как он выгляди́т?] Як соба́ка, та́ки здо́роўи. Не похо́жы на людýну. Як ля́гу на го́рэ спа́ть, лё́зе до менé. (О. В. Санникова)

17. Домоўйк. [Рассказывал односельчанин]: Цэ ж при нёмцах, он хоўаўся на горіэ [...] Дак ён кáжэ, до тогó причапійўсь до менé, так поцапаю — ўолохаты, так як чолоўк. [Ночью на чердаке лежал рядом с ним.] Ка: «А чогó ты ко мне причапійўсь, отстань от менé». А ён когó излўбить, то он ужé заплéтуае ужé кóсы у конéй, а у одних ў ўолосах репяхіў понатыйае. Хто ж то йих по-заплéтуае. Да, ка, цэ домоўйк, лўбить, да ён заплéтуае. (О. В. Санникова)
18. Домоўйк якійсь, на горé, кáжэ, сядыть той дамоўйк. [Кто это такой?] Тільки на-зўа. Прóсто боялись. Шось недобре, боялись тогó домоўйка. (О. В. Санникова)
19. [Один односельчанин] от утёк от нашых [дезертировал], як пришлі нійэмцы, дак ўйлез. Ўсé бачиў тогó домоўйкá [когда скрывался на горé], такі, як соба-ка здорóун. (О. В. Санникова)
20. У мянé брат буў да на горé спаў, но аж кáжэ, пудхóдыть да рáдно скубé з менé. Я, кáжэ, зноў натягну, а ён зноў стягўае. [Так он три раза стягивал с брата «радно».] То шо ж, кáжэ, лйжэш на ёгó мійсцэ, шо прогоняе, я, ка, перейшоў, ну и ён отчапійўся. [Как он выглядел?] Кáжэ, такі, як чолоўйк, чорны, ка, а зўбы тільки бйлые. Ка, пришоў да сеў ля дўэрéй. Худобину як не злўбить, то гоняе худóбину, аж пот з ёгó ўнхóдит. А то и перакідáещя ўсячиною. Колісь казáли, сядыть она́ [женщина] да колышá дитя, от жé запечок [за печкой], дак ужé позлягáли [все], да мійсачно! Аж кáжэ, ляжыть пуд столóm такі, як собака рябй. Она́ ка: «Ўасиль, Ўасиль, а чогó ты собаку ўпустіл?» Аж анó пошло, пошло да ея, да даўáй даўйть. Ана крйкнула, дак анó, ка, бұхнула, як камень кйнуў, аж нема знаку, где дйэлось. У той хáте онó ужé поўэлось. А тапёр ужé ничóго не бачиш, бо тапёр ужé жиўйх людэй бойсья, не тільки домоўйкóў. (О. В. Санникова)
21. Я булá малáя, колыхáў менé домоўы и кўклу даўáў. Колыска гайдáещца, и я кўклу ссу. [Когда мать сказала об этом отцу, он разгневался], кáжэ: «Я тебе зарублў», на-ругáў ягó [домовика]: «Где он, шо он, я ёго зарублў». [Тогда домовик] забўхаў по крйше. [Больше домовик не качал ее колыску]. (О. В. Санникова)
22. [Домоўы] Есть ён, колісь я з горй лятéла, убйлась чéрез тогó домоўйкá. С ба-бушкой пошли [спать на чердак]. Она́ ка: «Чогó ты скидáеш кожух?» Як схўатйлись [мы с бабушкой за кожух,] а ён як з нас сорóў [кожух]! Мы где-то на ёго мéсти леглй. (О. В. Санникова)
23. [В хате информантки «лякáло»]: Як крйкнуло: «Саўэто!» С такім злом! Я злякá-лась. И шчэ́ прибáчицца на чыйсь-нйбўдэ гóлос. Шо там хтось-такй гукáе. Ну да цэ сўэкруха у менé булá, да я ка: «Идй, дóнько, да попитáй бáби, шчо ёму зрóбйть». Дак яна пошла, дак янá кáжэ: «Я тобйэ дам маку ўйдуnú посўэшчэ́нного, да об-сййтесь тым ма́ком». Дак я ужé так посйяла ў хáти и ў калидóри, по-за пограбáни, шчэ́ на горйэ посйпала. Ну, се ми такé зрóбйли, дождалй нóчы, дак ужé гукнўло, дак я не пóйму, мне здалóсо, шо онó кáжэ: «Мáмо». Гукáе «мáмо», дак придáсца, шо дочкá гукáе, еé гóлос. Дак я ужé полежáла на печй, а дочка на кроўáти. И чўю, шо ўонá зашоўолилась. Чўла и ўонá. Ўстáли ў рáнци, дак анá кáжэ: «Мáмо, гукáло ци не?» Я ка: «Гукáло, дóнько, да так далéко! Гдесь не пуд окнóм, а мáбуць, где я посéяла, дак тудй дойшло, а до хáты ужé не посмйло прййтй». Да, кажу, гукáло: «Мáмо!» А янá кáжэ: «Не, мáмо, не „мáмо!“, а „Мáрья!“» А еé Мáрья и зўáты. Мá-буць, кажў, россéрдйлась, шо ты посéяла, дак ужé тебе гукнўло. И се от тых пор, як обсéялись тым ма́ком, не гукáе. (О. В. Санникова)

24. [Домоўйк] А могó дéда лякáў, цэ ж ужé годóў дўáдцать мóжэ [назад]. Ну там кóло рекй ночоўáў пуд лóдкою. Намостйли сéна пуд лóдкою. [Потом дед рассказывал:] Сплў я, коли кáжэ, — шам, шам, шам, шам... Прйшлó и сéло мне на грудй. Як трепанўў рукáми — нема́ где дéлосо... На другй день — шам, шам — идé да зноў на грудь мне. [На третий день] бáтько ужé пошоў тóжэ. Чўе, идé пуд лóдку, лéзе... Кáжэ: «Шчо табé причйна нясé, шчэ́ не змёрклось, аж табé причйна нясе». Як по-сўарйўсь, ужé не прйхóдило. Здесь ягó мéсцэ [было]. [Это был домоўйк. — Какой же это домовик, если он не в доме?] Хйба ж юн тóльки сидйть у дóми? Есь хáтние домоўйкй, и полеўйе, и лугоўйе. Хáтние жиўўт на горйэ. Так то боялась я злáзить на гóру спáти. (О. В. Санникова)

Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.

1. Ворóну вэшали ў хливé, ў сараé, шоб худóба нэ болéла. Домовйк нэ взлюбйў худóбу, дак ўжэ трэба ворóну ўбйть. Ен нэвидймый [домовик], егó нйхтó нэ бáчит. Он так накрутит, цэй сáмый домовйк, грйву [у лошади], кубликами еé рóбит. (Л. М. Ивлева)
2. Ворóну вéшали. Колй домовйк нэ взлюбит коня, нэчь по нему скатáещца. Тодй трэба ворóну повесйть ў хливу, шоб вин тйя коня нэ трóгаў. Он нэчь ёзде: як нэ любй — збье кудйны: нэ мóно развэсти. Як любй — то сплэте так гáрно, што нэ мóно надвйцща. (Л. М. Ивлева)
3. Шоб кóни булй гáрные, шоб домовйк кóни не тогó, не бунтоваў — якійсь до-мовйк есь у хорóмни, мы ёго не бáчили, якійсь кит. Да ўэшали ў хливй, до гóры ногáми сорóку, абó ворóну, обйчно сорóку. (О. А. Терновская)
4. Котá, пйвника остаўляют ў хáти. Як шо вйкóнцэ нэ розобьé, гáрно бўдэ жы-ти: як шо розобьé, дак домовйк нэ ўзлюбйў. (Л. М. Ивлева)
5. [Домового можно рассердить непочтительным обращением. Тогда нужно повиниться перед ним и дожидаться, пока он «перегневается». Узнают об этом так. На чердак ставят дежу, а на дежу кусок хлеба. Если он заберет хлеб, значит «пересердился», т. е. простил, если хлеб останется, значит, еще сердится]. Он вэ́лми гневлйва. «Домовóй хозйин, перегневайса на меня́». Возьмў дэжку пóкальну, занесй на хáту, постáв на пóкути, на дэжку хлéба крáйчик. Як за-берé той хлеб, то вин пэрэсэрдйўса, а як хлеб бўдэ лэжáть — то не. Не, гнё-ваецца. (С. М. Толстая, А. Л. Топорков)
6. [Каждое утро хозяйка обращается с приветствием к домовому.] Кáжды дэнь рáно: «Дóбри дэнь тэбé, домовóй хазйин. Охранйй менé от всякого врагá, от всякого злá». [Это говорится на пороге хлева. Вечером, запирая хлев, хозяйка прощается с до-мовым:] «Глядй, хазйин домовóй, охранйй и не допускáй никóго». (С. М. Толстая)
7. У хлив прйдéш, а вонй [кони] стоять мокрйе — домовйк нэ любйть. (А. А. Плотно-никова)
8. В кáжном доме есть [домовик]. Я ходила, ходила матэнькою, и бабы не было до-ма. Лэжу на кровати, двэр открываю: на улйцэ жарко было. По теле руками провёл [домовик] и накрйў мэнэ одэялом. Я, конешно, злякасася, и старые люди [ска-зали] — цэй домовик. Ласочка е тйлки там, где скот. На Паску посэяют ту паску, идут ис цэркви и с цэю свечкою [которую освятили в церкви] идут на чэрдáк и

побачат домовика. Який домовик, така трэба и скотина. Як вона не такая, як домовик, вон мучит [скотину]. Квет [такой же как у домового должен быть и у скота]. Чи ласица, чи домовик. Я ласицу бачила, бела была — скотину дэржать чорну пэльзи. Колись коню гриву сплете, а которого нэ любит, так спрэсуе — не можно разорвать ее. Чи ласица, чи домовик, я точно не знаю. [Никто точно не может отличить ласку от домового.] Живет он [домовой] на чэрдаке. (А. Ключевский)

9. [Ў чыстый чэтвэрг возвращаются из церкви домой с зажженной свечой, ставят ею кресты на сволоках, потом идут в хлев с нею.] Ў хлиў трэба йты і подвiцца, якoi пoявiцца звэрoк — ласица. Или домоўiк — це oднo. И такoi мaсти бiдэ худoбa. Трэба бачыць, якa мaсть, и такi дэржi худoбy, — и бiдэ дoбрэ. Бувае чoрна, бувае бiла, бувае рябoнька — усякa бувае ласица. Тэй злoбiць дoмoвiк, заплитае кoсу з грiву, а як нэ злoбiць коня, то бiдэ кoтaнца, мучыць eгo ничь. Хoзяин прiдэ, пoбачыць — туман з eгo идэ — мoкры. Хoзяин прoдае, тiу куплeе мaсть, якiу вин любiць, дoмoвiк. [В косе, заплетеной лаской, волосы] так спрэсoваны, шo нэ мoжнo раздэртi. [Для ласки в хлеву] якiсь птaшку вiшае, чы сoрoкy, чы вoрoну, яку-нибудь. Це, кaюць, прoбeгла ласица пуд жывoтoм — и дoйщa крoў з вiмья. (А. Л. Топорков)
10. [Вернувшись домой от подружки в первом часу ночи, информантка наткнулась на пороге хаты на странного зверька.] Бачу, якiсь кит лежiць. Такi чэрни, аж блeстiць, такi клубoчкoм, такi бiблiчкoм, бiблiк oдiн — нэ вiднo нэгдi ни гoлoвi, ни хвoстa. Думаю, цэ такi, навэрнo, у нас такi дoмoвiк у хaтi. [Она хотела его поддеть ногой, но у нее не получилось. Она испугалась и бегом в хату, забилась на печке и сидит. На другой день опять пошла к подружке, и снова домовик лежал на пороге. Она опять испугалась и снова бросилась в хату. На другой день рассказала обо всем матери, та говорит: «Ты бы меня позвала, я бы посмотрела. Это домовик». Больше его видно не было.] (О. А. Терновская)
11. Дoмoвiк лэжiць, як кoтик. Пэрэд Пaскoю на Стрaсь (Чiсти чeтвэрг) прiдэ у цэркoвi и жэжэць свэчку, двeнaцт мoлiтвoв вiслухaит и нэ тiшыць, и нэсэ дo дoмy, шoб нэ пoтiхлa, и сa тoй свэчку нэ зaxoдiць из цэрквi ў хaтy, a лэзyць нa хaтy, и он там у кyтoчку или нa лeжнiкy, шo нa кoмэне. У кyткy бiдэ кoтик тaй лeжaць [мeждy пoтoлкoм хaты и крiшeй, в угoлкe или рядoм с пeчнoй трyбoй, гдe нaхoдiтcя eгo «лeжaк» или «лeжнiк»]. Бo лeжiць у кyтoчку такэ кoтик, чi рoбoнькi, сэрeнькi, чирвoнэнькi, бэленькi, знaчi, идэ пo двoрe худoбa, идэ и oнa такa [нужнo выбиpaть кoрoнy тaкoгo жe цвeтa, кaк и «кoтик»]. Як гaрнo eст и пoлнeнькa — идэ пo двoрe худoбa, знaчi дoмoвiк любiць. (А. А. Плотникова)
12. Дoмoвiк нэ злoбiць кoрoвi, чi коня... Як нэ злoбiць, грiвi пoзaпyтaець, пoзaплyтyе. Як злoбiць, бoгaтo рaшчэшeт, тo пoзaплeтeць, кoсiчкi рoбiць. Коня трэба прoдaць, як дoмoвiк нэ злoбiць. (А. А. Плотникова)
13. Дoмoвiк нa хaтe, бiдэ сiдeць, як кит. кoшэчка. Лeжiць сэбe ў хaтi, як пoлoбiць хaтy. Як нэ пoлoбiць, бiдэ тoлкiтcя. (А. А. Плотникова)
14. Кoрoвa нe идэ пoд вoрoтa — дoмoвiк нe ўзлoбiл. (А. А. Плотникова)
15. Дoмoвiк. Як нэ злoбiць кoрoвy или коня, издeвaецa. И з лyдiнe издeвaецa. Бiдэ бoшэвaць ў хaтi и нa хaтi, спaць нэ дaсць. (А. А. Плотникова)
16. Дoмoвiк мoжэ сiдiць и нa зaбoрe, и нa вyлицэ, и нa двoрi. Eгo нixтo нэ бачиць. Вин, якi жoбiць кит, бэз eдiнoгo пiтнiшкa. E такiй пpэзнiк, кoгдa свiчку з

цэркви дoмoй нэсyць. Oднa жiнкa нэслa дo сaмoгo дoмa: кaжyць, шo бiдэ дoмa шчacтлiвoй лyдiнa, як дoнэсэш [свечу]. Пpинэслa oнa. С цэй свiчкoй мoнo пoбачиць дoмoвiкa. И зaxoтeлa oнa eгo пoбачиць. Вылeзлa нa хaтy [нa чeрдaк] и пpи свiчкe цэй пoбачилa eгo. Oнa и зapa жывэ, старa такa. «Лэжaў вин, як клубoчeк, — кaжэ, — и гoлoвy пoлoжэ нa лaпi. Oбыкнoвeнный кит, тiлькo жoбiць». (Л. М. Ивлева)

17. Нa Пaсхy идyць, як пaскy пoсвятяць, свэчку бeрyць, склo тa i нa чeрдaк. И дiвiццa, якiй дoмoвiк. [Если он серого цвета, то и скотина должна быть серого цвета и т. д.]. (Л. М. Ивлева)
18. Пoсaдiлi гyскy нa яйцa. Пpихoдiм нa дpyгий дeнь, a яйцa ўсi рoскiдaны. Цэ дoмoвiк. Eмy цэя гyскa нэ нpавиццa, цэ пpизнaкa такa. Вин вooбщe ў хoзiйствe: и ў хaтe, и ў хливy. (Л. М. Ивлева)
19. [Часто бывает, что в хлеву поселяется уж, который сосет у коровы молоко.] Як уж пpистpoйiсa ссaць, тo eгo и ўбe. (А. Л. Топорков)

Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.

1. Як хaтy зpoбiл нoвy, шoб нe зaвeлeся дoмoвoй, нaдo хaтy вiсвятитi. Дoмoвiк к хyдy мoжэ пpийтi. (В. С. Карапаева)
2. Як дoмoвiк зaвeдeцa, тo пoгaнo. Пpихoдiл кo мнe нoчьy, як чeлoвeк, дa тoлькo нe вiдaць. Чyю нaдo мнoй нaгнyлeся и дышiць, дyе в лiцo. Спyгaлaсь я. (В. С. Карапаева)
3. Чeлoвiк кyплэв хaтy, там бyв дoмoвiк, дядькa в шлiпэ. Пpихoдiв, шoб нoвoгo хoзiяинa пoвидaць нoчьy. Нa гoлoвe сядe, нa нoгax и дaвить, дaвить, бaлaкaе, рyкi нe мoнo пoднiць. (В. С. Карапаева)

Забужье Любомльского р-на Волынской обл.

1. Як мiсцэ выбaрaлы, тo бpaлы бyлкy хлiбa i пoртвiнкy (бpyс) [т. е., скaтeрть] [и oстaвлялi нa выбpaннoм мeстe нa нoчь], як вoнo пэрэночyе, тo стaвiццa [дoм] свoбoднo, a як нe, тo дoмoвiй бiдэ пoгaный, бiдэ зa гpyбкoю гaдыты. Вин нa свiчoнэ мiсцэ нэ пiдэ, a як бpyca нэ бiдэ, тo нa тo мiсцэ нэ мoжнa йтy [нeльзi стaвiць дoм], тo йoмy [т. е. дoмoвoмy] нэ нpавиццa xтo тyт бyв. (Н. Н. Скарбо)
2. Тут их [дoмoвых] нэмa. Тo бoльш лyдiнa кyдлaтa, зaрoслa, пaтлaтa. Нa гoрi [чeрдaкe] сьдiбiць Дoмoвiй. Вин и дытiнy глядiць. A вин вжe свoйх вcих знaв, сiмьy. Так з ным xтoсь гoвoрiв. Я знaю? Тo так бy йoгo нэ тpымaлi. (О. В. Лагошняк)
3. Кaжyць, шo дoмoвiй в хaтi. (О. В. Лагошняк)

Любязь Любешовского р-на Волынской обл.

1. В кoжнiй хaтi дoмoвiк ў кyткy жывэ [мoжeт бeць лyбoым жывoтным]. Вин кым хoч oбэpнэццa. (М. В. Гoтмaн)
2. [Если ужy причити вред], тo вин кoрoвy вьсэ гэть. (М. В. Гoтмaн)
3. Вужa нэ мoнa вбывaты, a як iэйцa йoгo зaбpaты, тo бiдэ вcякy пaкoсь рoбiць: мoлoкo бiдэ ссaць ў кoрoвy, диркi в хaтi кpyтiць. (М. В. Гoтмaн)

4. [Если у кого] кони есть — грыва хороша, за нич ласточка заплутае такы, [что трудно распутать]. То вона, ласка, поработае. (И. О. Васюкова)

Речица Ратновского р-на Вольнской обл.

1. Говорать, шо домовэй есь кажно ў хаты. Як стучыць в окошко, буде мэрэць, або вісьць будэ. (Т. В. Козак)

Щедрогор Ратновского р-на Вольнской обл.

1. Домового бачити хай Господь сохрани. (А. А. Архипов)

Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл.

1. Домовик буў. То у хлёве. Як полюбить коня — то виплитае, як не то худый, гонее його. (Н. М. Ших)
2. [О домовом.] Говорили, обыкновённые мужина, одёжа на ём блестящче була. (А. А. Астахова)
3. Ен домовик — пуд лежаком на горё е. Як человек бедны — голы, як богаты — ен оброщи. Его никто не бачыть. (А. А. Астахова)

Стодоличч Лельчицкого р-на Гомельской обл.

1. Сорору [вешают в хлеву] шоб домовие корову шлокочэ, по спине драпае [чтобы не шлокотал]. Хто кожуха ўорочае да вишае. Як не по хлеву корова. Бувае купиш корову красну не по хлеву, и бела не по хлеву. Кажэ бувае ласици перелазить корову, шо и не ўстане. Якая ласица, такую треба худобу держать. (О. В. Санникова)
2. Сорору цапляють за балку. Уот бувае мокрее скотина — домоуик ганяе. Ниты ўшлалы на ўоротах. (О. В. Санникова)
3. Коробуа мокне, ка, домоуик гоняе. То тре сорору убить с длинным хвостом [и повесить в хлеву]. (О. В. Санникова)
4. Сорору ўшашають, як худобина мокрее у ночи, яе нешто гонее. Домоуик гонее. Уон як ласица, зўрок. (О. В. Санникова)
5. Это у хлиў штаны вишають мушчинские или кожух чёрный, вувирнуць чэпляють, когда домовик гониць скоцину. (Т. А. Агапкина)
6. Домоуик — што гонить худобу, летом ў сараях, и уона мокрая, як росюю облита худобина. То это домоуик. [Что тогда делали?] Затыкали тою, затыкали ростопшу, затыкали руту эту жёлтую. Уоскресные молитвы молили на четыри стороны. То уон уозьме да и пийде. (О. В. Санникова)
7. От, як умрэ человек, той веник, што хату метуць. От пукойника вунесуць, а потом жэ надо подмесьци ужэ, як вунесли. От ужэ веником як вуметають, ётым веником... Ховають и ужэ коровцы даюць [если ее гоняет домовик]. И на капусьце як гусень нападае, о, тожэ [кидают этот веник]. (С. М. Толстая)
8. От як неўзлюбилу корову моу домовик тай корова ўсегда така мокра, а с чога ж то зробиция. То, кажуць, треба вувирнуць кожуха тай ў хлеви повесиць, шоб та сама ласица того кожуха шлокотала. (Т. А. Агапкина)

9. Як што гукэе ци стўкае ночью — умрэ человек. Придзе пуд окно да на имэ звэ. То это признак плохой. Кажуць у нас, што это домовик гукэе. Ну, эта та жэ самая и сьмерць, домовик. Домовик осьцерегу даё. Плохое предвещтае. Ганее скоцину. Он з лесу прилэтае, его никто не бачил. И бацьки, и мацери не бачили. Опсыпають хату видуном, кураць у хати чым свёчаным [оберг от домовика]. (Л. В. Виноградова)
10. Зўрок ласица худобу шлокочэ, аж доходить. Дамауик — звер, негде хоуаецца, гоняе худобу, худоба мокра. [Ласица и домовик — не одно и то же?] Мо то однэ. (О. В. Санникова)
11. Домоуик на двору живё, бувае и ў хате. Домоуик гонить по сарае, она [корова] робицца мокрая. [Что тогда нужно делать?] Богу молицца. [Домоуик и ласица — разные вещи: домовик гоняет коров]. А ласица як перепозе цэрэз худобину лежачу, то та худобина не ўстане. (О. В. Санникова)
12. Это чорт. Нечыста сила придэ да бушые [в хате]. Хто Богу не молицца. Я у то ўреме жыла ў чужой хатцы, да ўжэ набрала картошки да запрегла улы, поуэзла туды. А она была порожня, та хатинка. Як я облупнула дўэри, то суйни: «Уу!» Я знала, што это домоуик там жыў. Жыли домоуики, там жыў. Жыли домоуики, там она пуста була. Ну ужэ боули не было. Оны жили у хати, бо у хати не было никого. [Он не в каждой хате живет?] Не. Только йон живе у таких пустках, да шчэ где на поли уона, да он там гуляе. Жывё. А у доброй хаты он не живё. Боицца. [Он куда ушел?] У лес. Там хай ходить. (О. В. Санникова)
13. Сорору ўшашають, як худобина мокрее у ночи, яе нешто гоняе. Домоуик гоняе. Уон як ласица, зўрок. (О. В. Санникова)
14. Домоуик — это той самый ўуж. (О. В. Санникова)
15. [Уж] пуд пудлогоу, ускрызь по хати паўзаў, где гладышки молока стаять — да напыецца. [Есть ли домовик?] Кажуть, домоуик у хати. [На ужа кажут?] На ужа. А я не бачыла. Чорт яго знае. (О. В. Санникова)
16. Ууж бувае — што, кажут, есь у хате хазяин домоуик уон е, только его никто не бачыть. Расказыуау мой бацько, што убиў ўужа, кажэ, поуэ, а уон ўзяў да ўбиў, кажэ, ў хати. Да ўзяў да за дьерь яго ўукинуў. Коли уон, кажэ, чуе у хате голос, коли ты того убиў, то и я пойду. То, кажэ, запустоуала и хата запустоуал и дўор. [Это тот самый домовик, который гоняет скот?] Это други домоуик. Етый што у хаты домоуик, што уон негде сийть, где уон сийть, чорт яго мацери знае, то уон ничего не робить ў хате. (О. В. Санникова)
17. Ууж бувае — што кажут, есь у хате хазяин домоуик, уон е, только его никто не бачыть. (О. В. Санникова)
18. Домоуи — што гонить худобу летом ў сараях, и уона мокрая, як росюю облита худобина. То это домоуик. (О. В. Санникова)
19. Короука от самых рог до самого хвоста шэрсть росчэшаная, розростаная [на 2 стороны]. И уона не нагреваецца ужэ у сарае. Мокра усэ. Это домоуик гонить. Треба мушчинские штаны, ци што ўшашають. (О. В. Санникова)
20. Ласица гонить короу, мокра-мокра делаецца. То ка домоуик называецца. Домоуик — якй уон, яго никто не бачыў. (О. В. Санникова)
21. Йон куды хош скинецца. Колись я дружила с парнем. Нарэуиуся мне, немножко походила. Уон поехаў. Ну я не знаю, трохи задумалася я мабуць по йом. Я ўушла

на ўўлицу, гуляць не хочу, пойду у хату лягу — днём, ёто ўоскресень. От так лёгла до горі, и што-то мне ўроди плакать захотелоса. Я так стерла ўочы — луп, а ўун передо мной стоить. Стоить, смецца и паперосу кўрить. Яго жэ не ма, юн уехаў. Я тольки: «Ой, Господи» да не знаю, ци я лёзла, ци я падала, о яўыласа доли, на земле. И боўш не бачыла. [Парень вскоре приехал], но уже трохи не такі, россобачылса ужэ, [и они разошлись]. [Кто это был?] Ну это ж кажут, што ётый ўот домоуы. Уун скидаецца на што хош, яго не бачыш так. А як бу я поздороўаласа з йим, или там загоўорыта з йим — юн бы ужэ и ходиў, ужэ ходиў бы и ходиў. Ёто ўот никогда не надо ничего думать про тако ўо. Не задумўатса здорўо. Яго побачиш, тольки разным. Или таким спужае, или собакою скинецца. (О. В. Санникова)

22. Тольки цыганы ёто кажут, што некі домоуык, е у доме. Идўты цыганы кожне лёто пахають, приезжають. Старые цыганы говорили. [Старые цыганы говорили, что есть домовик?] Гоўорили, казали, когда-то, што домоуык е. Яго не побачиш. Ўот короўа зробицца мокра як муш. Это домовой гонить. Такую приказку казали, што што-то заплетает гриўу коням. Ци ето добре, што заплетает, ци не а я знаю? Я тебе не скажу. (О. В. Санникова)
23. Сороку [вешают в хлеву] штоб домовое короўу шлокочэ по спине драпае [чтобы не шлокотал]. Хто кожуха ўорочае да вешае. Як не по хлеву короўа. Бывае кўпиш короўу красну не по хлеву, и бела не по хлеву. Кажэ бывае ласици перелазить короўу, шо и не ўстане. Якая ласица, такую треба худобу держать. [Ласица и домовик — одно и то же?]. Разное. Домоуык то кауты ўроди ў кожном доме е. На горішчэ (на сердаку) живе. Уон скидаецца на ўсяке разне, на людей и на якого хош звера. (О. В. Санникова)
24. [Кости от съвечаного поросенка] заўязывають у трапчкы и оно штоб було. Для ўсяго случая. Шчэ видун-мак. Им и хату обсевають кругом. От, кажуць, домовик, от, што пужае, это обсыпають. Или гукэ. И кажуць — не огукайс — мо, кажуць, домовик. Або што там ишчэ — ци стўкне ци што. Да кажуць, домовик. А так домовика никто не бачит. (С. М. Толстая)
25. Казаву колись батько, што прышоў ўуж й хату, а чоловік ўзяў да убиў. Аж на дворе заговорило, ужэ я к табэ не пойду, ти мяне убиў. И у того хазяина селишчэ запустовало. (О. В. Санникова)
26. Була страшна хата, наслали на мяне домоуыка. На мне прахтику зняли. (О. В. Санникова)
27. [Когда утром корова стоит в хлеву мокрая, говорят]: домовик гонет. Ласица — маленький зверок. Як злобиў короўу, то не займае, як не злўбниц, гонэ, вся мокрая будець, вся сивая. Зелье растопишник — дробным жовтым цвятчком цвяце. Яво надо рваць и париць и мыць короўу, вун займаць не буде. Сороку вишають, серпа ложашь, процив ворот, маком-ведуном сыплюшь. Тожэ вун там не буде. (Т. И. Рудницкая)

Олгуш Малоритского р-на Брестской обл.

1. [Это было в России]. Чула, як пришоў домовый. [Вечером] деўки кажут, нэ знымай мичку, хай домовый прадэ. И так полягали. [Я] нэ оторвала вэрэте-но. [Ночью] чую, вэрэте-но крутить, штрыкае. [Я испугалась], а друга деўка отчепила то вэрэте-но. (К. Полонская)

2. Нэдокудэлэ, як косьмочэж остаеця. Як того нэдокудэлэчка нэ випряла, разом допрядэш. Мичка [то же, т. е. остаток кудели]. Пачосы [остаток льна на гребне] — жмыньку одиргаю, в кудильку вэртят. Тое на мэшо. [В России] деўки кажут, нэ знымай мичку, хай домовый прадэ. (К. Полонская)
3. Домовик только у знахорий. Домывые у тэх, кто ў Бога нэ вэрыт, кто чорту продаўси. Домовые приняты на востоке. Говорат в Росзи, если строят дом, чулку [полено] подбрасывают под пол, штоб вин [домовой] пришол. (И. Кондрашева)

Радчицк Столинского р-на Брестской обл.

1. Домоуык кажут нечыста сила живе у хати, не у каждой хати, кто йми занимаецца. (О. В. Санникова)
2. [д. Кострово, 5 км от Радчицка] Домоуык то ўроди невидимэ такэе. От если дитя расплаецца, [говорили:] «Засни, бо домоуык придет, забярэ тебе». То пугало. (О. В. Санникова)
3. [хутор Подомша за г. Столин, сведения получены от Е. М. Борычевской, работающей санитаркой в Столинской больнице]: Домоуык казали есь у йиньшого. Уон домоуык гоўорили есь у некоторых людэй — ўуж с красными заўшницами. Но не у каждых людэй уон быў. Покойник отец расказваў. Я, кажэ, гору, ўыгорўаю ужэ. Да ўзяў яго, убиў. И уон снйшца [уж снится отцу]: шо я табэ зробиў, я табэ кромэ хорощаго никого зла не зробиў. Мо вонй були ў ётых ведьмарий они жили. (О. В. Санникова)

Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл.

1. Есть домовой, в каждом доме жилым есть домовой. Вот если я вот живу здесь, хозяйка, женщина, так у меня домовой — женщина. Где живут мужики, там домовые — мужики. И в каждом доме — кто живёт в доме — тот и домовой. (М. М. Каспина)
2. Он хозяин дома — домовой, у него есть домовых, они живут под печкой. Охраняет дом. Если ему хозяева не нравятся, он может ночью напугать. Душить начнёт. Он может посуду бить, переставлять с места на место, вещи прятать. (О. Е. Буцен)
3. [В каждом дворе] свой хозяин. Домовой или дворовой, кто как говорит. [в Тихманьге называли] — домовой. Кто — домовой, кто — дворовой, кто по-просту — хозяином. [Он невидим]. Никто не видал, какой хозяин. [Клади ли домовому угощение на праздники] — Не знаю, у нас не принято. И от мамы не слышала, чтобы яна чё делала. [Домовой помогает скоту?] Он помогает. Не помогает, а, видимо, не мешает, когда животное пьёт и ест. (Е. Е. Левкиевская)
4. [Кто такой «хозяин»]. Говорят, во дворе свой хозяин есть. Говорят, что в каждом доме есть, а там Бог его знает. Говорят, она-то сама шоптала, говорили, я вот от баб-то слышала, у некоторых мужья-то погибли, что охота им [женам] узнать-то, вот она шоптала. [Как шептала?] — Во двор ходила, во хлев [и хозяин там ей говорил, кто из людей живой, а кто — нет]. (Е. Е. Левкиевская)

5. [Хозяин] в каждом, в каждом доме, он во дворе. Хозяин с хозяйкой. У кого скотины нет — дак не знаю — есть или нет, а у кого скотина — у каждого есть, он около скотины. [А в доме нет никого?] — Нет, в доме нету. (Е. Е. Левкиевская)
6. Переходишь [в новую избу], так просятся тоже, а хозяйина просишь. Я переходила, так попросила, скотинку привела, так благословясь зашла коло столба коровушку три раза провела и у хозяйина попросилась: «Батюшко-хозяинушко, пришла я со скотинкой, любий нас и любий мою скотинку. Гладь, чтобы была она сыта и гладенька». Хозяйева глядят скотину. А ни попросиши, так худо. Я своё хозяйина вызвала, сюда перевела, здесь и просилась: «Батюшко-хозяинушко, матушка-хозяинушка, я перехожу в новый дом, вот в такую-то деревню. Так вы уж меня поддержите во всех делах». Пришла, так попросилась. Три раза взяла корову круг столба обвела. [А у хозяйина еще хозяйюшка есть?] — А как же. Хозяюшка. (Е. Е. Левкиевская)
7. Переезжали, так я ночью теленка привела. [Почему ночью?] — Чтоб лишной не видел. Ну, вот, и хозяйина оттуда беирешь. (Л. Р. Хафизова)
8. Новоселье. Первый раз заходят в [новый] дом, просятся у хозяйина: «Хозяюшко, батюшко, пусти, будем вместе жить». С хлебом идешь. (Д. Е. Афиногенов)
9. Хозяйка [дома при переезде в новый дом] ходит во двор, скажет, што «Батюшко-хозяинушко, мы переходим в новый дом, и ты с нами иди». (Е. Е. Левкиевская)
10. Когда мы пришли в порозную избу — окна все разбитые, обои все висят, всё грязно, ну пришли с Василием, с мужем, девочки ещё маленькие были, там [в старом доме] остались. Сказали, што, мол, зайдите, попросите. Считаётца, шо в каждом доме свой хозяин. Так я уж когда пришла, там был хозяин [въезжали не в новый дом]. Ну там так же называют, што: «Батюшко-хозяюшко, матушка мы пришли, мы дом купили, Нам любой, и ты нам пусть любой, и мы тебе любые. Благослови, Господи, во имя Отца, Сына, Святого Духа. Аминь». В новом доме не убирают, пока не переночуют. Пришли, што там было, какая грязь, нежито было, а потом уже молотили зерно. Ничёво уже не было. В двенадцать ночи иду [вселяться в новый дом], и мы в двенадцать ночи пришли, на чём-то поспали. Утром встали, уже поехали за вещами. (А. Б. Мороз)
11. [Мурхово] Да вон, как из старой квартиры уходишь, дак: «Батюшко-хозяинушко, пойдём с нами жить. У старого хозяйина не остаётся ни кола, ни двора, а у нас есть и кол, есть и двор». И уходишь. А когда приходишь в новую квартиру, так опять: «Батюшко-хозяинушко, любий нашу семьюшко, пой-корми сладко, води гладко. Пой да корми, постель стели, скандалы не заводь». И всё. Надо вот так приговаривать. И тогда будет всё хорошо. (А. А. Смирнов)
12. [Зазывали ли домового в новый дом?] Кто как: «Хозяюшка-батюшка, перейди к нам, да служи, чтоб было всё хорошо». А когда скотину переводят: «Хозяюшка-батюшка, пой и корми мою животину». (М. М. Каспина)
13. [Мурхово] Есть хозяин. Я верю этому и видала. Они вести придаёт. А вот если пускай помрёт, бывает, что там ну в новый дом переходишь ли, ну вот, например, мы переходили тоже вот, это было всё с мамой мы жили, вот надо нам переходить в новый дом. Ну не то что новый, а купили дом. Старый дом-то. Нам переходить надо. Ну вот. И она вот ходила туда на три ночи. Хозяйина старого вот из дома это

- го выгоняла, потом своего переводила. И вот она по три то ночи туда ходила в 12 часов, а утром пришла, а это хозяин-то — он всяко превратится — он и в собаку, он и в кошку, он в звяря, он всякой. Как и человек будет, только что в такой одежде, как хозяин ходил этого дома [который там раньше жил]. Ну вот. Мама пришла, с лестницы под гору спустилась, а вот из кормушки — это летом корова во дворе стоит, так кормушка — он из кормушки как волк, как волк серый, встал — и в подворотку. Значит, он показался, что он ушёл. Вот так ворота и ушёл. Значит, он показался. Это наяву было. (А. А. Смирнов)
14. [Переход в новый дом]: Мы [з] дому пошли и корову повели вместе вечером. Корову вводят в новый дом вечером. И сами к ночи переходят. Так заведено. Они [старые хозяйева] уехали тоже под вечер, и я и попросила хозяйина, что: «Ты уж освободи нам дом, помещенье. Хозяйева твой уехали, и ты с Богом уезжай!» [Перезывает хозяйка домового из старого дома в новый]: «Батюшко-хозяюшко, матушка-хозяюшка, малые детушки! Мы пошли, и вы пойдёте с нами!» [Если у хозяев нет детей], то у них [домовых] нету детей тоже. А если у вас есть ребёнок, [то надо звать домовых с их детьми]. (Е. Е. Левкиевская)
 15. Я вот жила-то вот там, там у меня позёмочка [зимовка] была, а сюда перешла, дак мне вот эта Мариюшка сказала, што поди да сходи во двор и скажи, што: «Хозяин-батюшко да хозяйюшка-матушка, я пошла и вы пойдёте со мной». А коровушку, говорит, дак по три дня встретить у колодца и всё, она будет ходить. Как только до колодца она доходит и уматит [мычит], а я встрию и придёт домой. (Е. Е. Левкиевская)
 16. [Перезывали ли домового в новый дом?] — [Да, перезывают. Семью информанта переводила один раз старуха-колдунья]: Скотину перевела [и сделала так, чтобы скотина стала сама возвращаться с пастбища в новый дом] да петуха переносили. (Е. Е. Левкиевская)
 17. Было такое, что из старого дома переходит хозяин в новый дом, так он заходит во хлев, кланяется во все четыре угла, приглашает хозяйина: «Хозяин-батюшка, хозяйюшка-матушка, пойдёте с нами». Приходят в новый дом и опять заходят во двор, в хлев и опять так же хозяин уже придёт: «Хозяюшка батюшка, хозяйюшка матушка, любий скотинку пой, корми». Таке были приговорки. [Что будет, если хозяйина не перевзвать?] — Не знаю, такого не бывало. (М. М. Каспина)
 18. [Домовой от старых хозяев мешает новым хозяевам]. Хозяйка купила дом и перешли оне. А ночью она пришла к нам, постуцалась. Говорит: «Не могу спать, Гриша выгонит» [Старого хозяйина звали Гриша. Старого домового надо прогнать]. Хозяйева твой ушли, и ты уходи, я придю, своего приведу. (Е. Е. Левкиевская)
 19. Как заходите да приезжаете, говорите:
*Хозяинушко-батюшко домовой,
 Хозяюшка приехала,
 Будем жить вместе.*
- Вот так проговорите. Господи благослови. И хорошо. Хозяинушко не тревожит и не пугает меня никто. (М. М. Каспина)

20. [Зовут ли хозяина в новый дом?] Зовут. [говорят]:

*Хозяюшко-ба́тюшко,
Хозяюшка-ма́тушка,
Пошла в но́вый дом,
Пойдёмыте и вы с на́ми.* (Л. Р. Хафизова)

21. [Домового в новый дом перезывали?] А тут уж опять... заходить — так и во все углы опять крёстьяца, приглашают. [Что говорят?] — Чтобы помогал да... Раньше — без домового — как без хозяина! Хозяином считался. Сюда заходят и дом, молятся, просят его, чтобы всё хорошо было. (Е. Е. Левкиевская)

22. Хозяйка [дома при переезде в новый дом] ходит во двор, скажет, што «Ба́тюшко-хозяйнушко, мы переходим в но́вый дом, и ты с на́ми иди́». (Е. Е. Левкиевская)

23. [Когда въезжали в новый дом, хозяина приглашали с собой]. Говорят слова, без слов-то... Пр́сят што-то там:

*Ба́тюшко-хозяйи́на,
Ма́тушка-хозяюшка,
Пойдёмыте к нам.* (Е. Е. Левкиевская)

24. [Зывали ли домового в новый дом?] Кто как: «Хозяюшка-ба́тюшка, перейди́ к нам, да служи́, чтоб было всё хоро́шо». А когда скоти́ну перево́дят: «Хозяюшка-ба́тюшка, пой и корми́ мою животи́ну». (М. М. Каспина)

25. Если в новый дом перешли, то хозяин сам переходит. (Е. Е. Левкиевская)

26. Я как приезжаю́ домо́й, пер́вая захо́жу: «Хозяюшко-домово́й, хозяюшка при́ехала. Б́удем жить вме́сте. Го́споди благосла́ви». Три ра́за так проговорю́шь, чтобы никто́ ничего́ не знал, ме́жду собо́й так вот. Под поло́м карто́шка ле́жит — всё сохрани́, кур нико́гда никто́ не таска́л, не морил. [Что может случиться, если не уважать домового?] Пока́жется стра́нное что-нибудь, почудит́ся. Ли́бо кры́сы, говоря́т, а то поду́шки до́ма раски́даны. (Ю. В. Варламова)

27. Говари́вали: «Пря́лку-то положи́ с Бо́гом, а то ещё приде́т хозяи́н, да тут че́го-нибудь напу́тат». Домово́й. (М. М. Каспина)

28. Как спать ло́жися, надо не оставля́ть безо всяково́ прибере́гу пря́лку-ту. Клади́, дак по хоро́шему до́ма-то, как спать ло́жися, дак повали́ да: «Хозяюшко домово́й, не трога́й моёй пря́лочки, пусть она тут ле́жит». Натъ веретё́шко убрать, шобы́ не по́рял хозяи́н домово́й. А то дак говоря́т: оста́вишь веретё́шко да на веретне́ ещё пря́жи немно́жко, дак он всё сли́жет. — говоря́т. (Ю. В. Варламова)

29. Вот ша́с говоря́т «домово́й», например, ты вот живёшь и мы пришли́, стук-от или что друго́е, значит, домово́й недолюбливает. (А. Б. Мороз)

30. Хозяи́на проси́ли. [Когда ставили скотину на зиму в хлев, говорили:] «Ба́тюшка-хозяйнушко, ма́тушка-хозяюшка, напо́й, накорми́, скоти́нушку моё́ и мя́го стели́, чтоб она́ была́ хоро́ша». (Е. Е. Левкиевская)

31. Босико́м не выпуска́ем [корову на пастбище] и голого́ловы не выпуска́ли. Те́перь ничего́ не разбира́ют. Хотя боси́е, хоть голого́ловы. Раньше во двор не зайдут́ голого́ловы и во хлев не ходи́ли голого́ловы. Хозяи́н не лю́бит э́того, чтобы́ хоть како́й, но головно́й убор был. (Е. Е. Левкиевская)

32. [Корову выгоняют обу́тыми и] в платке́ обяза́тельно, во двор заходи́ть к скоти́не то́лько в платке́. Чтобы́ во́лос не па́дал в подо́йник или чтобы́ хозяи́н... Чтобы́

плат, как голова́ непокры́та, так значит, всё грёшное. Как и в це́рковь нельзя́ заходи́ть с непокры́той голово́й, так и во двор нельзя́ с непокры́той голово́й. Обяза́тельно, чтобы́ плато́чек был на голово́е. (Е. Е. Левкиевская)

33. Ра́ньше я слы́хала, у ко́ней ко́сы заплетáли. Домово́й ли, дворово́й. Бывáло вста́нешь, а ко́са как заплетена́ у ло́шади. Грива́ вся спута́на, так что не расчеса́ть. (А. Б. Мороз)

34. [Хозяину] на́до всё угоди́ть. Мы вот раз то́же забы́ли, остри́гли овёчку во хли́ве. Все́ говоря́т — нельзя́ стричь [в хлеве. В результате остригли неудачно — лестницей, что информант приписывает разрушению запрета]. (Е. Е. Левкиевская)

35. [Покупка коровы]: Во хлев зайдú, хозяи́на позовú, что мы купи́ли коро́ву, пойдём, да пособи́, да помоги́ нам первест́и. [Говорится в хлеву покупателя]. (Е. Е. Левкиевская)

36. Бабушка́ э́тим де́лом заведовала. Ста́рша хозяйка́ счита́лась раньше в семье́. Вот она́ тут и хозя́ину всё говори́ла про э́то. Что в семье́ вот роди́лся. [Чтобы] полюби́л и помо́г. Семейка́ при́была. (Л. Р. Хафизова)

37. У нас один в Запо́льи [входит в деревню Лёкшма] во́н то́жо мужи́к то́жо пришёл лошадёй пои́ть, да одну́ вы́матюгал, дак хозяи́н его́ вы́хлестал, что гла́з вы́хлестал, что был криво́й век сво́й. (Е. Е. Левкиевская)

38. Хозяи́н, хозяи́н, домово́й был. Ра́ньше скот де́ржали, так были́ э́того, ходи́ли во двори́ да ба́тюшка-хозяи́на спра́шивали у него́:

*На́шу скоти́нку, крестья́нску животи́нку
От во́лка х́апистого, от ме́дведя́ ла́пистого,
От росо́махи...*
Когда́ скоти́ну выпуска́ют. (А. Касьян)

39. Ма́ма говоря́т, что она́ спала́, её кто́-то за го́рло схвати́л. [Э́то был домово́й]. (О. Е. Буцен)

40. Если во хлеву́ есть ло́шадь, домово́й туда́ заходи́т и мо́жет ей гриву́ завива́ть. (О. Е. Буцен)

41. Все́ говоря́т: «домово́й, домово́й», а по-моему, там ла́ска ещё есть. Ма́ленькое, говоря́т, животи́ное, я то́же не ви́дала, я слы́хала. Если во хле́ве во дворе́ завела́сь, то животи́не споко́ю она́ не даёт. Но́чью особенно́. Она́ ей там гоня́ет по двору́. И у́тром как вы́пустят изо́ хлева́ — она́ [скотина] вся в пене. И ко́ни ра́ньше так бывало́. И ко́сички заплетёт на гриве́. И коро́ву, или телё́нка — в пене́ вы́скачат. И э́то про ла́ску говоря́т, что ла́ска не полюби́ла. Кто говоря́т, что хозяи́н не полюби́л, кто — ла́ска не полюби́ла. [Что в э́том случае́ надо дела́ть?] Ра́ньше бы́ли лю́ди зна́ющие. А тут ещё слы́шала, если ла́ска во хле́ве есть, по во́ле — там не так ещё, а когда́ зимо́й во хлев заста́нут, так она́ бе́гает, гоня́ет. Надо де́гтем во всех угла́х нама́зать. Пр́осто углы́ стен. И э́ту животи́ну то́же хребёт пома́зать. (Е. Е. Левкиевская)

42. [Ласка] — вроде как домово́й ли, что ли. Ла́ска мо́жет без вся́кого домово́ю. Ла́ска мо́жет му́чить во хлеву́. На ло́шадь заско́чит и вот щекóтит, ло́шадь беспоко́ится. По хлеву́ ходит, а ла́ска игра́ет там, щекóтит... Ласка пова́дится, так животи́но беспоко́ит. На спине́, ко́гти о́стрые, коготки́ пу́стят, ло́шадь трясёт, стря́хивает. Она́ [ласка] по но́рам ходит кры́си́ным. А где ла́ска, там уже́ мы́шей нет. Бывáет, што поправи́лась животи́на, так не беспоко́ит ей.

- а бываат, што беспокоит. Балуется. Хозяин придёт, а лошадь вся в поту — прогоняла всю ночь. (А. Б. Мороз)
43. Бывали, я слыхала, кто у коней гриву заплетает хозяин. Это хорошо. Бывает, што не залобит [хозяин скотину], и ей сколько ни кормят, она всё худая. Не по двору пришлА. (Е. Е. Левкиевская)
44. Корова-то намылена, намыта-то была. Мы в бане мылись, мыло потеряли. Потом она пришла и говорит: посмотри, корова-то намылена, а мыло оказалось почему-то в баньке. Корова начищена, вся блестит. [Хозяин] наверно. (Д. Е. Афиногенов)
45. [Мурхово] [Как нужно говорить с хозяином?] — Батюшко-хозяинушко, я пришла жить буду. И всё, больше ничего и не говоришь. (А. А. Смирнов)
46. У нас дома живёт домово́й. Где-то за печкой. Мы жили, у нас мыши скребутся. И кто-то пришёл, по стенке стукнул три раза и всё, никто больше не царапался. (О. Е. Буцен)
47. По хлеву и в доме хозяин и хозяйюшка. Хозяин-батюшка и хозяйюшка-ма́тушка. (Л. Р. Хафизова)
48. [Цыпино] В поле? Может быть, общий хозяин есть. В лесу есть. Не знаю про полево́го. Постройки есть хозяин. В любой, в каждой постройке свой хозяин. (А. А. Смирнов)
49. Это есть, говорят, домово́й какой-то, домови́к. (М. М. Каспина)
50. [Цыпино] У нас вот в этой деревне была старушка, ну тогда она ещё не старушка была. Говорят, мужа у неё не было дома, трое детей, так вот ни слуху, ни духу ничего не было, а узнать-то охота, женщина есть женщина, с детьми. Сходит во двор к хозяину, сходит — как всё зашевелится, вскочит и убежит. Ей страшно. Раз убежала — он открыл дверь в квартиру — ну, она говорит, я не видела, кто. И сказал: «Счастлива, что между детей легла спать, я бы тебе показал, как меня вызывать». Так, она говорит, я думала, что меня парализует. Хозяина вызывать не так просто. (А. А. Смирнов)
51. Одна пошла к хозяину спрашивать о муже. Ну, а хозяйина потревожила. Не дождалась его, стала солóму отодвигать, его хлевье нацало шевелиться, он живёт во хлевi, на зиму в тепле, она и побежала, у ней было два робёнка небольшие на печи спали, зимой, но она прибежала да ёсто в серединке между робят-то легла: «Ой, — говорит, — Иван, — говорит, я вчера сходила во хлев, да так напугалась, брат». «Чего так ты хозяйина-то не дождалась? Ты бы его дождалась. Он бы тебе сказал: „Ну, чего надо?“ У него страшный такой го́лос. Ты бы сказала: „Жив ли у меня муж?“ Он бы тебе ответил. Моли́ Бо́га, что вот у тебя де́ти-ангелки́ кругом тебя, а не то он бы запетушил, запетовал, захватил за го́рло, да и всё». А то сказала: «Батюшко-хозяюшко, скажи, хозяин жив иль нет, придет иль нет, из плéна. двое детей у меня». А он стал шевелиться, наво́з вздувать, солóма то вдувается кверху, а ты убежала. (М. М. Каспина)
52. Хозяин в каждом доме есть. Да не в каждом доме он покажется. А бывает, что и покажется. [Плохо ли это?] Хотя хорошо, хоть плохо — там неприятно. Бывают такие дома, что весть подавает. Вот, например, что случится, где-нибудь жинут дети. или внуки, родные. Что там случится — обязательно вечером покажется. В ок-

- но поколóтится, вот там вот поколóтит. Или во д́вери поколóтит. Даёт весть — значит, они́ знают, что что-то должно́ быть. И во мно́гих дома́х это́ бывает. Очень во мно́гих... Это́ х́удо — ве́сти подава́ть. (Л. Р. Хафизова)
53. [Мурхово] [Как выгладит домово́й?] — [Муж умерал от рака. Вот что произошло за несколько часов до его смерти]: Я на кровати лежу, а он [муж] встал с дивана и туда [в проём двери] смотрит. «А ты, Кла́ша, спишь?» «Я спала». «А ты никого не видела в избе-то? А вот ты, Кла́шенька, не видела. Пришёл мужчи́на такой, как я, и в том костю́ме, как у меня. То́ко кепку снял, стол обошёл: «Ну, говорит, рак лёгких?» Я сказа́л: «Да». Кругом сто́ла обошёл, на тебя́ не погляде́л. «Тогда, — говорит, — пошёл». И так же руко́й ма́шет, как я. [У мужа одна рука была ранена]. И по́том вы́шел. Вы́шел из избе́ и д́верью хлопнул, я слы́шала. И те д́вери о́ткрыты, на крыльце-то. Ждал, ждал — в те д́вери так и не вы́шел. Поко́йному он, хозя́ин, показале́ся, наве́рно. [Муж умер на следующее утро]. (Ю. В. Варламова)
54. [Есть ли в доме «хозяин»?] — Как нету? Стару́ха была́ в Руса́нове... она ходила, его́ проси́ла, спра́шивала. Бы́ли на войне́ [родные] — ходят [родственники] спра́шивают у батю́шка-хозя́ина — жив ли, це́го ли, приде́т ли домо́й. Погово́рят. Была́ вот Маревна́ Алекса́ндровна. Ходи́ла. (Л. Р. Хафизова)
55. [Мурхово] А домовье́, ра́ньше ча́сто, гово́рят, заходи́ли. Сейча́с что-то уже не ви́дим. Ну вот тако́е бывает. Вот как, наприме́р, было́ со мно́й. Была́ я в положе́нии тре́тним ребёнком, и вот снится́ мне сон: сижу́ я на ќухне, се́ла на стул, слы́шу — открыва́ется д́верь, иду́т тяжёлые ша́ги. Иду́т — и сади́тся ко мне на колéни. И я спихну́ла его́ с колéней и гово́рю: «Да скажи́, к х́уду ли, к до́бру?» Он мне отве́тит: «К х́уду». Расхо́тался, на́взнич упáл и гово́рит: «К х́уду». Я вста́ла у́тром, а дело́ было́ к пра́зdnикам о́ктяб́рским и рассказы́ваю му́жу: «Я, — гово́рю, — видела́ пло́хой сон». «У, наговори́т э́тот, ты то́лько слушай», — [отвеча́ет муж]. И пошли́ мы к золо́вке в гости. Пришли́ к золо́вке и я взяла́ за сто́лом рассказы́ла э́тот сон. А повали́лась тут у свекро́ви на́ пол спáть, а они́ ста́ли зна́ешь, выпивку себе́ гото́вить. Тогда́ ве́дь не так запре́щали с э́тим само́гоном. Они́ реши́ли погна́ть э́того само́гона-то но́чью. Как-то заткну́ли непра́вильно, и он ве́сь-ве́сь обвари́лся. А был в тельня́шке. И вот она́ вся прильну́ла-та. Я слы́шу крик-то, соскочи́ла — Го́споди! Я ме́сяц его́ води́ла в больни́цу, ме́сяц. И вот види́шь, как мне сказа́л — к х́уду. А мне было́ два́ раза́ так. Пе́рвый раз я девчо́нкой была́. А но́чью спáть повали́лась. Вот тако́й сон: пришло́ сначала на но́гу навали́лось, по́том на гру́дь, по́том за го́рло мене́ взял. Я просыпа́юсь — мо́й-то рука́ у своего́ го́рла. Ду́маю — бо́льше я не бу́ду спáть, не бу́ду спáть. Нет, о́пять сомкну́ло глаза́ мне. Сомкну́ло — и по́том уж о́пять мене́ кр́пко души́ть нача́ло. Я просну́лась — под у́тро уж о́пять мене́ кр́пко души́ть нача́ло. Я просну́лась — под у́тро уже́, всё, прие́зжа́ет ра́но брат ко мне, гово́рит — Аня, едем домо́й, о́те́ц при́ смерти. Я пришла́ к Мака́ровне, [ро́дственнице] в больни́цу, гово́рю — я еду́ домо́й, мне вот тако́е но́чью, души́ло си́льно. Гово́рит — а ты че́го не спроси́ла — х́удо ли к до́бру? Я гово́рю — я о́ткуда́ зна́ла? Ве́дь я же ничего́ не зна́ла, девчо́нкой [была]. А по́том я запо́мнила, уже́ сама́ на себе́, как то́лько дойде́т — уже́ у тебе́ сра́зу выра́ботается. Спра́шиваешь: к х́уду ли к до́бру? И вот э́то ве́сть тако́я. Ко́му ска́жет к хоро́шему, ко́му — к пло́хому. (А. А. Смирнов)

56. [Мурхово] Это уж только в старину было. Отец у меня рассказывал. Я, говорит, лежу на полатах, это было вчера, а мать на скамейку повалилась. И вдруг вот я слышу — открывается дверь и тяжёлые шаги вот идут, открыли дверь, заходят, встают на приступок — как вот приступок печи — ко мне на печь. И повалился, говорит, рядом со мной на эту, на полати. Шерш-ной-шершной! Полежал, полежал, а мне, говорит, жутко стало, я одеялом закрылся, уснул, проснулся — никого нету. Так. Это домово́й приходил. (А. А. Смирнов)
57. Ну а я видала, не то что видала, вот было перед тетушкой. Тетушка умерла тут, вот в дом-то надо переходить, тоже весть подавало, тетушка умерла, так мне тоже прощало, и он даже привалился, хозяин, к боку, такой мохнатый. Он во всякому, знаешь... Он прямо на кровать пришёл. Ко мне, а тетушка умерла. Я его не видела в глаза, а рукой пощупала. То, что я слышала — это шорох был в кровати, а потом он даже вот так [показывает рукой на бок] захватил меня, он вот так подошёл и за спину ко мне лёг. Одна был в доме-то. А я потом стала молитвы творить, он исчез. (А. А. Смирнов)
58. [Не звали ли в трубу заблудившегося человека или скотину?] — [Она не слышала, но слышала от одной женщины из Сузёмка, что она вызывала хозяина]. (Е. Е. Левкиевская)
59. У меня хозяин [муж] на лошади работал, да у него товарищ на лошади работал. У хозяина [мужа] ноцевали. Так приходят-ко — лошадь стоит, да коса заплетена. А другой товарищ приходит, у того под ясли лошадь запихана. Ну, мы вернулись в избу, хозяину говорим: «Цого говорили, когда пойли?» А он про соседа говорит: «Матюшки, шут с тобой, как не пьешь». А я говорит: «Пей, пей, пить надо, а не выпьешь, так вались с Богом, отдохай». Так ево́нна лошадь — грива росцёсана, коса заплетена, а у того под ясли запихана. Вот во дворе зачем матюшку сказал? А он такой [муж] у меня был не матюливый, он всё с хорошими словами ходил. И лошадь хороша. А ту запихали, запихали, ну, хозяин запихал ей. А у него [лошадь мужа] росчесал, косу заплёл и красна лентоца [в гриве]. (Е. Е. Левкиевская)
60. Детей пугали: «Цыганка придёт, заберёт тебя или домово́й». (М. М. Каспина)
61. Много купается — водяной заберёт. Если, например, будут там бадоваться или кошку бить или что-нибудь, вот ты не будешь слушаться, тебя домово́й приберёт, ну не приберёт, а будет ругать. (А. Б. Мороз)
62. [Кем детей пугали?] — Не ходите, дети ещё домой, пойте в воду купаться, так вас русалка сразу в воду затощит. Ещё покричи, покричи, сейчас цыгане придут, тебе заберут. А домовым не пугали, нельзя домового шевелить. (М. М. Каспина)
63. [Манылово] Пауков, говорили, нельзя убивать. Тоже как-то связано с хозяином. Тоже как-то дом охраняют. Свесится над головой паук перед лицом — известие какое-нибудь принесёт. (Ю. В. Варламова)

Перечень основных мотивов и функций домового в публикуемых текстах

1. Различение лексем *домовой/дворовой*:

Тихманьга 3, 33,

2. Внешний облик:

в виде взрослого человека: Олбин 3, 9, 16, 17; Копачи 15, 17, 20; Боровое 2, 3; Забужье 2; В. Жары 2; Стодоличи 23;

в виде волка: Тихманьга 13;

в виде двойника того, кому показывается: Тихманьга 53;

в виде животного: Любязь 1; Стодоличи 23;

в виде змеи: Стодоличи 14, 16, 17;

в виде знакомого: Стодоличи 21;

в виде кота: Олбин 12; Копачи 1, 6, 15; Вышевичи 3, 10, 11, 13, 16;

в виде маленького мальчика: Копачи 1, 9;

в виде мужчины, если хозяин мужчина, в виде женщины, если хозяйка — женщина: Тихманьга 1;

в виде ласки: Олбин 4, 5, 7; Стодоличи 4, 10, 13;

в виде свиньи: Стодоличи 12;

в виде собаки: Копачи 16, 19, 20; Стодоличи 21;

голый/мохнатый — бедность/богатство: Копачи 16; В. Жары 3;

лохматый: Олбин 17; Забужье 2;

мохнатый: Копачи 17; Забужье 2; Тихманьга 56, 57;

невидимый: Олбин 18; Вышевичи 1, 16; Боровое 2; В. Жары 3; Стодоличи 9, 16, 17, 20, 22, 24; Радчицк 2; Тихманьга 3;

2^a. Семья домового:

Тихманьга 2, 5, 6, 14, 47;

3. Домовой — норма или патология:

домовой есть в каждом доме: Олбин 9, 12; Копачи 1, 12; Вышевичи 8; Любязь 1; Речица 1; Стодоличи 23; Тихманьга 1, 4, 5, 10, 48;

домовой есть у того, кто держит скот: Тихманьга 5;

домовой — хозяин дома: Копачи 1; Стодоличи 17; Тихманьга 2, 3, 4, 21, 38;

домовой — слуга: Забужье 2;

домовой — это хорошо: Олбин 9;

домовой — это плохо: Олбин 18; Копачи 3, 18; Боровое 1, 2; Забужье 1; Щедрогор 1; Стодоличи 12, 26;

домового держат колдуны: Олтуш 3; Радчицк 1, 3;

4. Соотношение *домовой/ласка, домовый/змея*:

ласка — это домовой: Олбин 4, 5, 7; Вышевичи 9; Стодоличи 8, 10, 20, 27;

ласка — не домовой: Олбин 5, 6, 8; Вышевичи 8; Стодоличи 11, 23; Тихманьга 41;

не ясно, ласка и домовый одно и то же или нет — Вышевичи 8; Тихманьга 42;
паук — домовый: Тихманьга 63;
уж — это домовый: Стодоличи 14, 15; 16, 17; Радчицк 3;
уж — не домовый: Вышевичи 19; Стодоличи 16;

5. Место пребывания:

двор, хлев: Олбин 4, 9; Вышевичи 7, 16 18; В. Жары 1; Стодоличи 11; Тихманьга 4, 5, 47, 50, 51;
дом: Олбин 9, 15, 16; Копачи 24; Вышевичи 8, 18; Забужье 3; Стодоличи 11, 15; Тихманьга 47;
забор: Вышевичи 16;
запечье: Тихманьга 46;
лес: Стодоличи 9, Стодоличи 12;
луг: Копачи 24;
подпечье: Тихманьга 2;
подпол: Стодоличи 15;
под столом: Копачи 20;
поле: Копачи 24;
порог: Вышевичи 10;
пустой дом: Стодоличи 12;
угол: Вышевичи 11; Любязь 1;
улица: Вышевичи 16;
чердак, верхняя часть дома: Олбин 17, 18; Копачи 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 24; Вышевичи 8, 11, 13; В. Жары 3; Стодоличи 23;

6. Время появления:

ночь: Олбин 9, 10, 12; Вышевичи 2, 10; Боровое 2, 3; Любязь 4; Стодоличи 13;
полночь: Копачи 14;

7. Вредоносные действия домового:

беспокоить человека: Олбин 15, 18; Копачи 16; Вышевичи 15; Боровое 2; Тихманьга 56;
бить посуду, переставлять, прятать вещи: Тихманьга 2;
выбрасывать из дома нелюбимого человека: Копачи 13;
делать колтун в волосах нелюбимого человека: Олбин 11;
душить, мучить человека: Олбин 5, 12, 14, 16, 19; Копачи 20, 24; Боровое 3; Тихманьга 2, 26, 39;
издавать звуки, шум: Олбин 9, 14; Копачи 11, 20, 21, 23, 24; Вышевичи 13; Стодоличи 24; Тихманьга 29, 46, 56;
появляться женщине в виде ее любимого: Стодоличи 21;
пугать человека: Копачи 12, 14, 23, 24; Стодоличи 24; Тихманьга 2, 18;
сгонять, сбрасывать, давить того, кто лег на месте домового: Копачи 20, 22, 24;
ткать или прясть ночью: Олбин 1, 2; Олтуш 1, 2; Тихманьга 27, 28;
уж мстит человеку за обиду: Любязь 3;
убитый уж снится убившему его человеку: Радчицк 3;

8. Патронажная функция домового:

воспитывать человека: Олбин 3;
наказывать человека за неправильное поведение: Тихманьга 37, 50, 51, 59;
убийство ужа приводит к запустению семьи и хозяйства: Стодоличи 16, 25;
ухаживать за человеком: Копачи 11, 21; Вышевичи 8;

9. Прогностическая функция домового:

вызывать домового, чтобы узнать будущее: Тихманьга 4, 50, 51, 54;
предвещать: Тихманьга 13;
предвещая, показываться человеку: Тихманьга 53, 63;
предвещая, издавать шум, звуки: Речица 1; Стодоличи 9; Тихманьга 52;
предвещая, давить: Тихманьга 55, 57;

10^а. Действия домового по отношению к скоту:

домовый связан с лошадьми, ласка — с коровой: Олбин 4;
если скот «ведется» — его любит домовый: Вышевичи 11;
если ласка перелезет через корову, то та не встанет: Стодоличи 1, 11, 23;
заплетать гриву любимой лошади: Олбин 4, 5, 6, 8, 9; Копачи 1, 7, 17; Вышевичи 2, 8, 9, 12, 20; В. Жары 1; Стодоличи 22; Тихманьга 33, 40, 43, 59;
кормить любимый скот: Копачи 1;
корова доится кровью, если под ней пробежала ласка: Вышевичи 9;
мучить скот: Копачи 6, 9, 14; Стодоличи 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 13, 16, 18, 19, 20, 22, 23;
мучить нелюбимый скот: Олбин 7, 9, 10, 15; Копачи 15; Вышевичи 1, 2, 7, 9, 12, 14, 15, 18, 20; В. Жары 1; Стодоличи 8; Тихманьга 41, 42;
мучить скот, если тот «не в масть»: Копачи 1, 2, 8; Вышевичи 8; Стодоличи 1, 23, 27; Тихманьга 43;
мыть корову: Тихманьга 44;
пугать гриву лошади: Олбин 6, 7, 9; Копачи 17; Вышевичи 1, 2, 8, 12; Любязь 4;
уж пьет молоко: Стодоличи 15;
уж сосет корову: Вышевичи 19; Любязь 2, 3;

10^б. Действия человека по отношению к домовому, связанные со скотом:

вешать ворону или сороку в хлеву как оберег от домового: Вышевичи 1, 2, 3, 9; Стодоличи 1, 2, 3, 4, 23;
держат скот «в масть» домовому/ласке: Олбин 4, 7; Вышевичи 8, 9, 11, 17; Стодоличи 1, 23;
защищать скот от домового оберегами: Копачи 2, 3, 4, 5; Стодоличи 2, 4, 6, 7, 8, 11, 19, 23, 27; Тихманьга 41;
наказывать домового, если он мучит скот: Копачи 9;
отдавать скот под покровительство домовому: Тихманьга 6, 12, 17, 30, 35, 38;
продавать животное, не любимое домовым: Олбин 15; Копачи 1; Вышевичи 9, 12;

11. Отношение человека к домовому:

- вызывать домового в печную трубу: Тихманьга 58;
 выполнять правила поведения, чтобы не «рассердить» домового: Тихманьга 31, 32, 34, 59;
 задабривать жертвой: Вышевичи 5;
 запрет вступать в контакт с домовым: Стодоличы 21, 24;
 защищаться от домового бранью: Копачи 24;
 защищаться от домового молитвой: Олбин 14;
 защищаться от домового оберегами: Копачи 23; Стодоличы 9, 24;
 звать в новый дом: Олтуш 3; Тихманьга 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25;
 оставлять в новом доме животных, чтобы узнать, полюбит ли домовый этот дом: Вышевичи 4;
 перейдя в новокупленный дом, нужно «выселить» старого домового: Тихманьга 13, 14, 18;
 принимать профилактические меры, чтобы домового не было в доме: Олбин 18; Боровое 1; Забужье 1;
 просить покровительства у домового: Вышевичи 6; Тихманьга 6, 7, 11, 17, 21, 26, 36, 45;
 просить прощения у домового: Вышевичи 5;
 пугать домовым ребенка: Олбин 13, Радчицк 2; Тихманьга 60, 61, 62;
 убивать ужа: Вышевичи 19;
 увидеть домового можно, поднявшись на чердак со свечой: Олбин 17; Вышевичи 8, 9, 11, 16, 17;
 угрожать домовому: Копачи 21.

Материал к печати подготовила Е. Е. Левкиевская

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- БМ – Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
 БФ – Български фолклор. София.
 ГЕМБ – Гласник етнографског музеја у Београду.
 ЕВ – Етнографічний вісник. Київ.
 ЕЗ – Етнографічний збірник. Львів.
 ЕКЗ – Етно-културолошки зборник. Сврљиг.
 ЕПНК 1994 – Етнографски проблеми на народна култура. Т. 3. София, 1994.
 ЕПНК 1996 – Етнографски проблеми на народна култура. Т. 4. София, 1996.
 ЖС – Живая старина. СПб.; М.
 ИОЛЕАЭ – Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Имп. Московском университете. Труды этнографического отдела. М.
 ИРГО – Имп. Русское географическое общество. СПб.
 КА – Карпатский архив Института славяноведения РАН. М.
 КС – Киевская старина. Киев.
 НТ – Народное творчество. М.
 ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН. М.
 ПС – Православный собеседник.
 РАМ – Российская академия музыки. Фольклорный архив кабинета народной музыки. М.
 СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
 Сб. ОРЯС – Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб.
 СД 1, 2 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1; 1999, т. 2.
 СЕЗб – Српски етнографски зборник. Београд.
 СМОК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.
 СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.
 СХИФО – Сборник Харьковского историко-филологического общества.
 СЭ – Советская этнография. М.
 ЭО – Этнографическое обозрение. СПб.
 ЭС – Этнографический сборник. СПб.
 ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. М.
 ĀL – Āeský lid. Praha.
 GZMBiG – Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Sarajevo.
 ŁSE – Łódzkie studia etnograficzne. Łódź, 1959–, т. 1–.
 МААЕ – Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków.
 SN – Slovenský národopis. Bratislava.
 ZNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
 ZWAK – Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.

Научное издание

**СЛАВЯНСКИЙ
И БАЛКАНСКИЙ
ФОЛЬКЛОР**

Народная демонология

Утверждено к печати

Институтом славяноведения РАН

Редактор — *Т. Асапкина*

Младший редактор — *Н. Стахеева, Н. Квасницкая*

Корректор — *Р. Агеева*

Графика — *Б. Бородин*

Оригинал-макет — *Л. Коритысская*

Издательство «Индрик»

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 ¹/₁₆. Подписано в печать 11.07.2000

Гарнитура «Таймс». Печать офс. Бумага офс. № 1

Печ. л. 25,0. Тираж 500 экз. Заказ 5439

117334, Москва, Ленинский проспект 32-а,

Институт славяноведения РАН для издательства «Индрик»

Отпечатано с оригинал-макета

в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ,

140010, Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, д. 403

Тел. 554-21-86

2000 СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

