



ДЕМОНОЛОГИЯ И НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

ДЕМОНОЛОГИЯ И НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

сборник научных статей

Министерство культуры Российской Федерации
Государственный республиканский центр русского фольклора

ДЕМОНОЛОГИЯ И НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Сборник научных статей



Москва
2016

ББК 82.3 ф
УДК 394.860
Д24

**Печатается по решению Редакционно-экспертного совета
Государственного республиканского центра русского фольклора**

Ответственный за выпуск О. В. Иванов

Составитель А. Б. Ипполитова

Редколлегия:

М. В. Ахметова, В. Е. Добровольская, Е. А. Дорохова, Э. Р. Жукова,
А. Б. Ипполитова, Н. Е. Котельникова, А. Г. Кулешов,
М. В. Строганов, А. И. Шилин

Д24 Демонология и народные верования: Сб. научных статей. —
М.: Государственный республиканский центр русского
фольклора, 2016. — 456 с. + 8 п. цв. вклейка.

ISBN 978–5–86132–080–1

Сборник подготовлен на основе материалов круглого стола «Мифология. Народные верования. Демонология», состоявшегося в ГРЦРФ в 2012 г. На страницах издания рассматриваются представления о демонологических персонажах в культуре разных европейских народов от античности до наших дней, особенности функционирования мифологических систем в условиях этнокультурного пограничья, различные аспекты бытования народных верований (поверья о кладах, магических растениях и др.), интерпретация мифологических образов в художественной литературе и народном искусстве. В специальном разделе публикуются указатели и полевые материалы.

Издание предназначено специалистам в области фольклора и народной культуры, а также широкому кругу читателей.

ББК 82.3 ф
УДК 394.860
Д24

ISBN 978–5–86132–080–1

СОДЕРЖАНИЕ

5–10 **От составителя**

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ ВО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ

- 12–38 **Д. И. Антонов**
«Дьяволы разные»: эволюция образа беса
в русских текстах XVII–XVIII веков
- 39–61 **М. М. Каспина**
Представления о нечистой силе в фольклоре евреев
Восточной Европы: домовый
- 62–75 **Н. В. Дранникова**
Севернорусский домовый и норвежский ниссе
(к вопросу о типологии духов-«хозяев» освоенного пространства)
- 76–102 **Ф. Молина-Морено**
Античные сирены и полесские русалки
- 103–130 **И. А. Швед**
Демонологические верования в белорусском народном календаре
- 131–158 **С. Н. Амосова**
Представления о персонифицированных днях недели у восточных славян
- 159–178 **Э. Г. Рахимова**
«Шавка с шерстью из железа — сожрать проклятья деревни»:
персонификация и овеществление зла и ущерба
в рунах калевальской метрики

ДЕМОНОЛОГИЯ ПОГРАНИЧЬЯ

- 180–195 **Е. Е. Левкиевская**
Актуальные демонологические представления
в украинском анклаве Саратовской области
- 196–206 **А. А. Иванова**
Мифологические системы в условиях межкультурных
коммуникаций (по материалам экспедиций кафедры
фольклора МГУ в Кировскую область)
- 207–216 **М. Ю. Черноярова**
Иноэтничная религия и культура в восприятии
русских жителей Чувашии

НАРОДНАЯ ВЕРА И НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

- 218–237 **В. В. Виноградов**
Завет: Опыт описания структуры (по материалам
северо-востока Новгородской области)

- 238–252 **В. Е. ДОВОЛЬСКАЯ**
«Мастерство само в руки не идет»:
поверья о передаче мастерства в традиционной культуре
- 253–266 **Н. Е. КОТЕЛЬНИКОВА**
Кто клад кладет, а кто находит
(Человек в русских фольклорных рассказах о кладах)
- 267–278 **А. В. ЧЕРНЫХ**
«Цвет папоротника» и представления о его чудесных
свойствах в русских традициях Прикамья
- 279–291 **С. А. СИДНЕВА**
«Трава святого Иоанна» в новогреческой и итальянской
традиционной культуре
- 292–315 **А. Б. ИПОЛИТОВА**
Петров крест в русских рукописных травниках XVII–XIX вв.
- 316–328 **И. ШУПЛИНСКА**
Batviņš 'свекла' в латгальском культурном пространстве:
лингвокультурологический аспект

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ В ЛИТЕРАТУРЕ И НАРОДНОМ ИСКУССТВЕ

- 330–343 **Н. И. ЕФИМОВА, Т. А. ЗОЛотова**
К вопросу о фольклорной основе образов «антигероев»
в современной английской массовой литературе
- 344–354 **А. Г. КУДЕШОВ**
Мифологические образы в русской глиняной игрушке

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ДЕМОНОЛОГИИ

- 356–374 **О. В. БЕЛОВА**
Мифологические представления и поверья хутора Крымский
Усть-Донецкого района Ростовской области
- 375–405 **М. В. СТРОГАНОВ**
Былички о нечистой силе: типология персонажей как типология места
- 406–435 **Н. Г. УРВАНЦЕВА**
Демонологические рассказы из фольклорного архива
Карельской государственной педагогической академии
- 436–451 **Л. В. АНГЕЛОВСКАЯ, Т. С. КАНЕВА**
Мифологические персонажи Усть-Цильмы: указатель номинаций
- 452–454 **ОБ АВТОРАХ**



От составителя

В последние два-три десятилетия история магических верований, колдовства, демонологии и суеверий после достаточно длительного перерыва¹ вновь стала объектом пристального внимания ученых самых разных специальностей — фольклористов и этнологов, историков и антропологов. В какой-то мере можно даже говорить о своеобразном исследовательском «буме» в этой области. Так, только за прошедшие пять лет вышли такие разные работы, как, например, книги О. Б. Христофоровой об антропологии колдовства, Д. И. Антонова и М. Р. Майзульса об образах демонов и грешников в древнерусской иконографии, Н. А. Криничной о быличках и поверьях Русского Севера, Н. Е. Мазаловой о магических специалистах — ведьмах, колдунах, знахарях, Л. И. Ивановой и Т. Г. Голевой о персонажах карельской и коми-пермяцкой мифологической прозы [Христофорова 2010а; Антонов, Майзульс 2011; Криничная 2011; Мазалова 2011; Иванова 2012; Голева 2011]; завершено издание фундаментального этнолингвистического словаря «Славянские древности», включающего массу сведений по демонологии и народным верованиям славян [СД].

Помимо исследовательских работ выходят и сборники экспедиционных материалов, благодаря чему значительно пополнился общий банк данных по отдельным диалектным фольклорно-мифологическим tradi-

¹ Достаточно красноречиво об этом свидетельствует библиографический указатель «Русский фольклор», где данные об исследованиях и публикациях по указанной тематике за 1930 – конец 1960-х гг. практически отсутствуют [РФ 1961, 158–159; РФ 1966, 66–69, 289–291; РФ 1967, 36, 139–141].

циям. Отметим в первую очередь фундаментальное продолжающееся издание «Народная демонология Полесья» [Виноградова, Левкиевская 2010; 2012], а также собрания текстов о народной мифологии, поверьях, бытовой магии старообрядцев Литвы [Новиков 2009], о мифологических персонажах, колдовстве и бытовой магии на Русском Севере [Дранникова, Разумова 2009; Мороз 2013], корпус быличек Воронежского края [Пухова 2009], сборник мифологических рассказов и поверий Гомельщины [Новак 2009], антологию быличек на общерусском материале [Власова 2013].

Проходят специальные конференции и круглые столы, такие как «Пространство колдовства» (2008), «Демонология как семиотическая система» (2010, 2012, 2014), «Народная мифологическая проза: новые методологические подходы»² (2013), по итогам которых также выходят сборники [Христофорова 2010б; Антонов, Христофорова 2014; In Umbra 1–4].

Об интересе к теме свидетельствует и появление научно-популярных изданий, таких, например, как энциклопедический словарь «Славянская мифология» или книга Е. Е. Левкиевской о русских домовых и леших [СМ 2011; Левкиевская 2009].

Разумеется, что Государственный республиканский центр русского фольклора (ГРЦРФ) не остается в стороне от этой тематики. Еще в 1994 г. в изданном Центром сборнике методических рекомендаций по собиранию фольклора были опубликованы вопросники по сбору мифологических рассказов и несказочной прозы [Готман 1994; Харина 1994].

На страницах периодических изданий ГРЦРФ постоянно появляются не только отдельные статьи, но и специальные разделы, посвященные указанной проблематике. Так, в журнале «Живая старина» имеются постоянные рубрики, посвященные язычеству в народной культуре, народным верованиям и обрядам, народной и современной демонологии, мифологическим персонажам в фольклоре и народной культуре, магии слова и заговорам, снам и видениям в фольклорной картине мира (общий перечень рубрик журнала см. в: ЖС 2014, 128–134). В научном альманахе «Традиционная культура» в 2000–2014 гг. статьи по обсуждаемой тематике представлены в таких рубриках, как «Славянские этюды: язык, верования, фольклор» (2004, № 2), «Народные обряды и верования» (2006, № 3), «Мифологическая картина мира донских казаков» (2004,

² Тезисы см. по адресу: URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/Conferences/mythological_prose_abstracts.pdf (дата обращения 02.12.2015).

№ 4), «Магия слова в культуре этноса» (2006, № 2), «Слово и дело в свете народной магии» (2014, № 3), «Магические и знахарские традиции: обряд, жанр, текст, личность» (2009, № 1), «Заговоры и магические практики в народных традициях» (2013, № 1), «Слово и дело в свете народной магии» (2014, № 3), «Народная проза» (2011, № 3), «Чудесное и обыденное в несказочной прозе: культурологические, этнологические, фольклористические аспекты изучения» (2008, № 2), «Народные исторические предания: общерусское и локальное» (2006, № 4), «Мифопоэтика пространства» (2007, № 4), «Культурные ландшафты и почитаемые места» (2012, № 3), «Сакральное пространство в обряде и фольклоре» (2006, № 4).

Проблематике демонологии и народных верований значительное место уделяется и на проводимых ГРЦРФ научных мероприятиях. Так, на трех Всероссийских конгрессах фольклористов состоялись заседания секций «Фольклор и народные верования. Фольклор и мифология. Фольклор и религия» (2006 г.), «Фольклор: мифология, народные верования, демонология» (2010 г.), «Народная вера: официальная доктрина и народные толкования», «Вопросы изучения фольклорной несказочной прозы», «Магические практики» (2014 г.). Статьи, подготовленные по результатам секции 2010 г., опубликованы в сборнике докладов Второго конгресса [От конгресса к конгрессу 2011, 64–170].

Об интересе к этой области народной культуры свидетельствуют публикации в конференционных сборниках ГРЦРФ «Славянская традиционная культура и современный мир» [СТКСМ 2004/6; 2005/8; 2009/12] и во внесерийных изданиях Центра [Художественный мир 2001; Образный мир 2010; Алексеевский 2010], а также в серии трудов, подготовленных на основе полевых материалов из Судогодского, Гороховецкого и Муромского районов Владимирской области, Чухломского района Костромской области, с территории расселения хопёрского казачества [ФСК 1999; ТКГК 2004; ТКМК 2008; ЧФ 2012; ФХК 2012, 210–359].

Предлагаемый вниманию читателя сборник подготовлен по результатам состоявшегося в апреле 2012 г. в ГРЦРФ круглого стола «Мифология. Народные верования. Демонология» [Амосова, Ипполитова 2012]. На страницах издания представлены разные ракурсы этой обширной и многогранной темы.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеевский 2010 — Фольклор: текст и контекст / Сост. М. Д. Алексеевский. М., 2010.
- Амосова, Ипполитова 2012 — Амосова С. Н., Ипполитова А. Б. Круглый стол «Мифология. Народные верования. Демонология» // Живая старина. 2012. № 4. С. 68.
- Антонов, Майзульс 2012 — Антонов Д. И., Майзульс М. Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.
- Антонов, Христофорова 2014 — Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Третьей научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. / Сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2014. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/2014_demonology3.pdf (дата обращения 23.12.2014).
- Виноградова, Левкиевская 2010, 2012 — Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами М., 2010; Т. 2. Демонологизация умерших людей. М., 2012.
- Власова 2013 — Мифологические рассказы русских крестьян XIX — XX вв. / Сост., подг. текстов, вступ. ст. и коммент. М. Н. Власовой. СПб., 2013.
- Голева 2011 — Голева Т. Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб., 2011.
- Готман 1994 — Готман М. В. Методика собирания несказочной прозы // Методические указания по собиранию фольклора. М., 1994. С. 22–26.
- Дранникова, Разумова 2009 — Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н. В. Дранникова, И. А. Разумова. М., 2009.
- ЖС 2014 — Библиография журнала «Живая старина». 1994–2013 / Отв. ред. М. В. Ахметова. М., 2014.
- Иванова 2012 — Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы. Исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. Ч. 1. М., 2012.
- Криничная 2011 — Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. М., 2011.
- Левкиевская 2009 — Левкиевская Е. Е. В краю домовых и леших: персонажи русских мифов. М., 2009.
- Мазалова 2011 — Мазалова Н. Е. Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX — начало XXI в.). СПб., 2011.

- Мороз 2013 — Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2013.
- Новак 2009 — *Новак В. С.* Славянская мифология (на материалах Гомельской вобласці). Минск, 2009.
- Новиков 2009 — Фольклор старообрядцев Литвы: Тексты и исследование. Т. 2: Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подг. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.
- Образный мир 2010 — Образный мир традиционной культуры / Сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2010.
- От конгресса 2011 — От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов / Сост. А. С. Каргин, В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. Т. 2. М., 2011. С. 64–170.
- Пухова 2009 — Былички и бывальщины Воронежского края / Сост. Т. Ф. Пухова. Воронеж, 2009.
- РФ 1961 — Русский фольклор: Библиографический указатель. 1945–1959 / Сост. М. Я. Мельц. Л., 1961.
- РФ 1966 — Русский фольклор: Библиографический указатель. 1917–1944 / Сост. М. Я. Мельц. Л., 1966.
- РФ 1967 — Русский фольклор: Библиографический указатель. 1960–1965 / Сост. М. Я. Мельц. Л., 1967.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1994–2012. Т. 1–5.
- СТКСМ — Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 6. М., 2004; Вып. 8. М., 2005; Вып. 12. М., 2009.
- СМ 2011 — Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Ред. С. М. Толстая, Т. А. Агапкина, О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, В. Я. Петрухин. М., 2011.
- ТКГК 2004 — Традиционная культура Гороховецкого края. Т. 1–2. М., 2004.
- ТКМК 2008 — Традиционная культура Муромского края. Т. 1. М., 2008.
- ФСК 1999 — Фольклор Судогодского края / Сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий. М., 1999.
- ФХК 2012 — Фольклор хопёрских казаков: материалы краеведа В. А. Апраксина / Ред.-сост. И. Е. Посоха, Н. Е. Котельникова, В. Л. Кляус. М., 2012.
- Харина 1994 — *Харина Н. Е.* Собрание мифологических рассказов // Методические указания по собиранию фольклора. М., 1994. С. 16–21.
- Христофорова 2010а — *Христофорова О. Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010.
- Христофорова 2010б — Пространство колдовства / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2010.

- Художественный мир 2001 — Художественный мир традиционной культуры:
Сборник статей к 75-летию В.Г. Смолицкого / Сост. В.Е. Добровольская,
Н.Е. Котельникова. М., 2001.
- ЧФ 2012 — Чухломской фольклор. Т. 1. Фольклорно-этнографические материалы /
Под ред. А.В. Кулагиной, В.А. Ковпика. М., 2012.
- In Umbra 1–4 — In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах /
Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 1–4. М., 2012–
2015.



ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ
ПЕРСОНАЖИ ВО ВРЕМЕНИ
И ПРОСТРАНСТВЕ





Д. И. Антонов

«Дьяволы разные»: эволюция образа беса в русских текстах XVII–XVIII веков

Представления о вредоносных духах, распространенные в фольклорной традиции христианизированных народов, идет ли речь о Византии, Европе или России, сплетают воедино христианские и архаические мифологические мотивы. По замечанию Л. Н. Виноградовой, чёрту как персонажу европейской мифологии присуще многообразие демонологических функций, которыми он обрастает, «вбирая в себя элементы разных культурных традиций — народной демонологии, городского фольклора, средневековой книжности, официальной религии» [Виноградова 2012, 66]. Христианские бесы приобретают в фольклоре различные признаки мифологических персонажей — вредителей и помощников, превращаясь в опасных, а иногда амбивалентных духов, соседствующих с человеком¹. В свою очередь многие мифологические персонажи сближаются с бесами, обретая некоторые их функции и черты.

В средние века сюжеты и образы, возникавшие на границе «высокой» и народной культуры, не только отражались в «отреченных» и «сомнительных» апокрифах, но оказывали влияние на богословскую мысль и проникали в иконографию, книжность, церковную гимнографию. И всё же, в отличие от своих европейских «собратьев», многочисленные персонажи русской демонологии практически не фигурировали в письменных текстах. Это легко объяснимо, учитывая среду, в которой создавалась и распространялась книжность на Руси (монахи, церков-

¹ См.: Новичкова 1995, 577–614; Виноградова 2001 и др.

ные иерархи, представители светской элиты), отсутствие здесь «теологии колдовства» и массовых ведовских процессов: дела о колдовстве распространились в России уже на исходе Средневековья, в XVII–XVIII вв. [Смилянская 2003, 41–44]². Свидетельства о древнерусской народной демонологии лаконичны (отдельные визуальные образы, краткие описания) и разрозненны, но при этом они ярко демонстрируют, как легко кочующие сюжеты и мотивы пересекают границы книжной, визуальной и устной традиции.

О русской демонологии XVII–XVIII вв. написано достаточно много; тексты этого периода — жития, следственные дела, заговоры и т. п., в которых так или иначе фиксировались народные представления о демонах, а образ беса сближался с образом локального духа или агента болезни, — уже неплохо изучены³. В статье 2013 г. [Антонов 2013]⁴ я постарался очертить основные направления, по которым, под воздействием народной традиции, изменялся древнерусский образ павшего ангела, до XVII в. относительно гомогенный в «официальной» книжности — агиографии, летописях, сочинениях церковных иерархов и др. (вынося за скобки ряд апокрифических текстов). В настоящей работе я хочу вновь обратиться к этой, довольно обширной, теме, для начала еще раз перечислив важные точки сближения между книжной и народной

² О политике власти по отношению к колдовским практикам см. также: Лавров 2000, 347–375; Райан 2006, 591–625.

³ См., к примеру: Пигин 1993; Пигин 1998; Лавров 2000; Топорков, Турилов 2002; Смилянская 2003; Юрганов 2006 и др.

⁴ Моя статья 2013 г. стала объектом критики в рецензии Н. С. Петровой [Петрова 2014]. К сожалению, почти все высказанные упреки плохо соотносятся с самой рецензируемой работой. Автор утверждает, что я «не учитываю» семантику пояса в славянской народной традиции — в качестве иллюстрации дана ссылка на словарную статью «Пояс» Е. Е. Левкиевской в словаре «Славянские древности». Разумеется, ссылка на эту статью присутствует в моей работе, пересказывать же известные славянские представления о поясе вряд ли было бы уместно. Замечание о том, что в списке литературы не приведены сборники мифологических текстов, также не вполне ясно: статья преследовала вполне конкретную цель — анализ того, как определенный набор распространенных и хорошо описанных мотивов русского фольклора вторгается в книжную демонологию XVII–XVIII вв.; перечисление сборников, где фигурируют эти мотивы (список составил бы многие десятки единиц) или их иллюстративное цитирование тут заведомо не предполагалось. Очевидно, что мой анализ не может претендовать на полноту (остается открытым и вопрос об исторической эволюции фольклорных мотивов, которые системно фиксируются и изучаются лишь в последние два столетия), но существенных дополнений или конкретных замечаний в критической рецензии высказано, увы, не было.

демонологией в текстах XVII–XVIII вв. и затем подробнее остановившись на заговорной традиции и демоническом ономастиконе.

1. «Из леса лешие, из воды водяные»

«Гибридные» персонажи, которые соединяли черты падших ангелов и низших духов славянских верований, начали активно появляться в XVII в. в северной русской агиографии. Этому есть как минимум два объяснения. На Русском Севере — вероятно из-за влияния финно-угорской традиции — представления о локальных духах играют важную роль в системе актуальных верований. При этом сам регион находился на культурной периферии, и в «переходное» столетие, когда за перо, по разным причинам, взялись представители более широких социальных кругов, а церковный контроль за создававшимися текстами в целом ослаб, элементы народной традиции быстро стали проникать здесь в книжность. В результате во второй половине XVII в. авторы начали все чаще упоминать «лесных демонов» и «духов водных». По контексту это все еще «классические» христианские демоны, однако набор функций и привязка к определенному (переходному) локусу явно сближают их с персонажами народной демонологии — лешими, водяными, банниками. Так, одно из чудес, входивших в житие Никодима Кожеозерского (1688), говорит о встрече пастуха с «лесным демоном» — тот, звеня в колокольчик, завел его в свое жилище, где уже находились другие сбившиеся с пути полоняники [Яхонтов 1881, 327–328; Пигин 1993, 332; Пигин 1998, 98; Wigzell 2000, 61]. В житии Иова Ущельского «дух нечистый водный» напал на лодку посреди реки Мезень: он ходил в реке, «как рыба велика», пытался утопить и путников, и лошадь, которую те перевозили, а напуганные люди отбивались от него веслами [Ключевский 1971, 464]. В Сказании об Иоанне и Логгине Яренгских (первые две редакции созданы в XVII в.) рассказано о человеке, который шел на покос и решил искупаться в озере: не успел он войти в воду, как его обуял нечистый дух, так что несчастный видел людей «яко древие слоняющееся, и посреде их видех некоего страшна и нелепа образом, грозящая на ми и хотяща мя поглотити» [Дмитриев 1973, 220]. Одно из посмертных чудес Димитрия Угличского, «о Никифоре Солнышникове», описывает похожий случай: дьявол искусил пьяного человека искупаться в Волге⁵, а затем ударил его

⁵ Рисковать жизнью, в частности — входить в воду в шторм, в опасном месте и т. п., считалось грехом, а человек, умерший в результате такого поступка, почитался

в воде левой рукой и повлек «во глубину омута демонскаго»⁶. Водные бесы действуют в Повести о бесноватой жене Соломонии (1670-е)⁷ [Власов 2010, 321, 326], а по рассказу Жития Адриана Пошехонского, демон атаковал человека в бане [Пигин 1998, 333].

Краткие рассказы о демонах, обитавших в лесу, на мельнице и т. п., встречались в греческой агиографии — к примеру, бес в апокрифическом Хождении Иоанна Богослова убивает людей в бане (он обитал там, так как при ее закладке была совершена строительная жертва, убиты юноша и девушка)⁸. Таким рассказам соответствует широко распространенное в христианском мире представление о том, что ангелы Денницы, пав с небес, оказались в разных местах, заселив воздух, землю и преисподнюю: на этой идее выстроена иерархия демонов у греческого богослова и философа XI в. Михаила Пселла [Рассел 2001, 39–41]; это представление входило в Толковую Палею: «Слышавше же демони гласъ архангела Михаила и абие повешении быша на аере. Первии же ти спадшии демони впроразившиися въ преисподняя и соуть яко и глусы. И ти оттоле не сведять ничтоже въ мире. А еже от нихъ на земли падоша, то ти делаютъ злая ходящее по земли съ своими прелестыми. Последняя же ихъ оустави архангельский гласъ по аеру, и ти оубо висять, и что могуще пакость творити, то творять» [Рязановский 1915, 17–18]; ее пересказывал в «Большом Катехизисе» Лаврентий Зизаний: «овии оубо на воздухе пребыша, овии же на земли и на мори, прочия же пленницами Богъ мрака связавъ, предаль есть на судъ мучимы блюсти» [Лаврентий Зизаний 1878, 147] и т. д. Точно так же объясняет происхождение подземных, водяных, лесных, домо-

самоубийцей — в соответствии с церковными правилами и епископскими поучениями, его не должны были отпевать и хоронить по христианскому обряду. См. об этом в Слове о напрасной смерти или в Поучении блаженного архиепископа Евсевия, которые входили в широко распространенные сборники (Измарагд, Пролог) [Пролог 1643, 122–123об.; БЛДР 10, 110]. Напротив, если человек заведомо не рисковал, входя в воду вслед за другими, «и аще сатана на ногу его скользнетъ, или инако како любо впадетъ, и оутонеть в воде, моученическою смертию оумреть» [Пролог 1643, 123].

⁶ См., к примеру, в рукописи начала XIX в.: БАН. 1.5.98. Л. 101–101об. (на л. 101 изображен желтый хохлатый демон без крыльев).

⁷ «Водные бесы» из Повести о бесноватой жене Соломонии на миниатюрах XVIII в. (в виде темных людей): ГИМ. Вахр. № 432. Л. 73об., 74об.; опубл.: Пигин 1998, 73, 81.

⁸ Этот сюжет отражен на миниатюрах и редких иконах XVI–XVIII вв. См., к примеру, на иконе «Святой Иоанн Богослов, с житием в 20 клеймах» конца XVI в. из Новгородского государственного объединенного музея-заповедника [Бусева-Давыдова 2008, цветная вклейка].

вых и прочих духов легенда о «рассеявшихся» демонах, распространенная в славянском и европейском фольклоре. «Дьяволы» народной культуры населяют пограничные локусы на земле: межи, овраги, леса, болота, омуты [Славянские древности 1, 54; Райан 2006, 88–96; Wigzell 2000, 65]. Эта локализация соотносится с легендами о творении, в которых дьявол создает горы и овраги, пытаясь испортить землю, или в которых бесы падают в межи и остаются жить там, вредя людям [Попов 1883, 180–182; Никитина 2008, 344–346; и др.], а равно и с традиционными местами обитания демонологических персонажей славянской мифологии. В древнерусских Поучениях, исповедных вопросниках и памятниках канонического права недаром осуждались молитвы, которые люди приносят «бесам» у колодцев и рек, в рощах, у овинов, в банях и прочих «переходных» местах [Аничков 2009, 312–313; Гальковский 2000, 201–205; ДАИ 1846, 1, 69; РИБ 1908, 7; РИБ 1920, 18; Корогодина 2006, 230, 284, 445, 546; и др.].

В текстах XVII в. бесы не только ведут себя, как локальные духи славянской демонологии, но и получают соответственные названия. В заговоре из Олонецкого сборника второй четверти XVII в. упоминаются «из леса лешие, из воды водяные» [Топорков, Турилов 2002, 40]⁹. В 1723 г. Василий Воинов говорил, что у него на службе состояло сто водяных чертей и их глава — «сотона Миха»¹⁰ [Журавель 1996, 114–115], а в следственном деле 1730 г. приводится целый список разнообразных «дьяволов»: «царей и князей черных, дьяволов, земляных и водяных, крылатых, мохнатых, воздушных и болотных, лесных и домовых...» [Журавель 1996, 48–50]. Тот же список встречается в черном заговоре 1728 г., где inferнальные создания получают различные географические «эпитеты» или называются «лешими» и «водяными»¹¹. Впрочем, разница между «специализированным» демоном и народным духом-хранителем ускользающе тонка. «Домовой бес» и «домовой» («хозяин», «домо-

⁹ Об Олонецком сборнике и русской заговорной традиции XVII в. см.: Елеонская 1917; Топорков 2008; Топорков 2010а, 37–310; Топорков 2010б.

¹⁰ Это имя напоминает апокрифический рассказ об утрате Сатанайлом божественной частицы «-ил» и передаче ее архангелу Михе, который стал Михаилом и низверг сатану.

¹¹ Заговор призывает также бесов «крымских и черемисских, саксонских и заморских» [РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 434. Л. 230б.]; см.: Труды 1866, 12; Журавель 1996, 48, 126–127; Смилянская 2002б, 125. См. также: Пигин 1993; Райан 2006, 74. Топорков, Турилов 2002, 124–125. В томе Лицевого летописного свода, где представлена «Троянская история», изображены шесть фигур с затертыми лицами. Это «бесы земляные», которые возводят Троию. На миниатюре герои античной мифологии превратились в демонов [ЛЛС 2006, 2013. Л. 1007].

вой дед» и т. п.) — в равной степени бесы с церковной точки зрения. С точки зрения носителей синкретической народной традиции они тоже (хотя и не всегда) оказываются родственными созданиями (отсюда — демонические номинации: «жировой черт», «нечистый» и т. п.) [Райан 2006, 74; Славянские древности 1, 165; 2, 121].

В следственных делах XVII–XVIII вв. о колдовстве, где фиксировались показания многих обвиняемых (причем допрашиваемым, в отличие от европейских судов инквизиции, не навязывали готовые модели объяснения), бесы напоминают тварей из плоти и крови. Они рождаются, растут и стареют. Афонька Науменко в 1642–43 гг. утверждал, что ему прислуживали «старые и молодые» демоны [РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 149. Л. 70б. —90б.; см.: Зерцалов 1895, 7; Журavelь 1996, 114–115].

В то же время мотив начинает встречаться в русской агиографии. В «Великом зеркале», переведенном с польского в конце XVII в., также упоминаются старые бесы, которые передают свой опыт молодым, в том числе «седой» бес, поучающий юного и несмышленного черта [Державина 1965, 386].

Неудивительно, что у духов, по свидетельствам многих авторов XVI в. и, особенно, XVII–XVIII вв., есть жены-«чертовки». «Бесовьская жена» упоминается в Житии Сергия Нуромского, «темнообразная демонова жена» (как и многочисленные новорожденные бесенята) возникает в Повести о бесноватой жене Соломонии [Юрганов 2006, 282; Власов 2010, 322]. В славянской мифологии фигурируют разнообразные персонажи женского пола, в том числе «жены» локальных духов. В заговорах обращались к «... царю лесному, царице лесной с малыми детьми... царю водяному и царице водяной с малыми детьми» [Виноградов 1909, 75; Турилов, Чернецов 2002, 19]¹². В заговорных текстах XVII–XVIII вв. часто поминается «царица Садомица (Сатонида)», которая иногда превращается в «толстую бабу», «сатанину угодницу» [Смилянская 2002а, 94; прим. 58; Смилянская 2002б, 160; Смилянская 2003, 111, 133, 138, 178; Журavelь 1996, 116; ср.: 82, 106; Майков 1996, 18]. Та же модель легко переносится и на демонов в агиографии.

Бесы с женской грудью иногда появлялись на русских миниатюрах XVI–XVIII вв. Этот атрибут часто указывал не на женскую природу демонов, а на воплощаемый ими блудный грех: так, на гравюре конца XVII — начала XVIII в. «Трапеза благочестивых и нечестивых» бесы с женскими грудями стоят за спинами пирующих грешников, соблазняя их на пороч-

¹² О чертовках в фольклоре см., например: Новичкова 1995, 615.

ные улады [Соколов 2000, илл. 5; Бусева-Давыдова 2008, 82]. На миниатюре XVIII в., отразившей патериковую историю об авве Аполлосе, бес демонстрирует не только грудь, но и фаллос [РГБ. Ф. 37. № 42. Л. 23]. Но на других миниатюрах появление этого анатомического признака не обусловлено сюжетом. К примеру, бесы с грудью мучают Исакия Печерского в печатном издании Киево-Печерского Патерика 1661 г. [ГИМ. Муз. 2832. Л. 162об.]. На миниатюрах, сопровождавших Житие Нифонта Констанцского, в сценах, где бесы собираются в войска, часто изображались «женские» демоны с прибранными волосами и грудью [БАН. П. I. А. № 60. (XVI в.). Л. 152, 152об., 153, 153об¹³; ГИМ. Муз. № 2034. (XVIII в.). Л. 127об., 128]. Похожих бесов-мучителей можно иногда встретить в лицевых синодиках [РНБ. F.1.733. (XVIII в.). Л. 248] — здесь «девичий» облик как будто приписан самим духам.

К бесам женского пола относятся и другие персонажи, получившие широкую известность в текстах и изображениях XVII в. — трясовицы и кикимора. В деле 1635 г. по обвинению колдуна Никифора Хромого утверждается, что колдун насылал на людей нечистого духа, который делал пакости в доме и разгонял коровье стадо, «а словет той нечистый дух Кикимора» [РГАДА. Ф. 210. № 95. Л. 25; Журавель 1996, 48]. Материалам из следственного дела вторит Повесть Никодима Типикариса Соловецкого о некоем иноке (1640–1650-е): визионер рассказывает, что перед ним явился «... видь некий бесовескъ, женска обличия имуще, простовласы и без пояса», и заключает: «мне мнится, яко се есть зовомая Кикимора, иже бысть на Москве не в давных временех» [Пигин 2006, 246; БЛДР 15, 64]. Про облик демона сообщается немного, но обе упомянутые детали — распущенные волосы и отсутствие пояса — ключевые черты нечистого, «ведьмовского»/демонического женского персонажа в славянской мифологии [Славянские древности 4, 230–233]¹⁴. В Житии Саввы Вишерского упоминаются исцеления людей у гроба святого от «трясовицы» и «трясовичного беса» [Юрганов 2006, 245], а в заговоре, най-

¹³ Об этой рукописи см.: Антонова 2005.

¹⁴ Ношение пояса на Руси было необходимым элементом культурного кода. Пояс — не только символ власти/статуса (вспомним конфликт, разгоревшийся между Василием Темным и сыновьями Юрия Галицкого в 1433 г. из-за пояса Дмитрия Донского), но и символ сдержанности, благообразия, подавления низменных инстинктов. Пояс следовало носить даже во время сна: за нарушение этого правила (как и за сон без одежды) полагалась церковная епитимья; об этом грехе священник специально спрашивал прихожан во время исповеди. См.: Корогодина 2006, 286–287. Ср. также: «распоясаться» — отбросить принятые нормы поведения.

денном в 1741 г. у сержанта Ивана Рыкунова, демоны лихорадки многократно зовутся «сатона и тресовица» [Смилянская 2002б, 143; ср.: Агапкина 2010, 721–722]. Другие заговоры перечисляют бесов, трясовиц и разнообразных физические недуги в длинном ряду болезнетворных агентов, от которых нужно избавить человека: «... будет оставлен от всяких мечтаний сатанинских, врагов, дьяволов, и от тяжелой болезни, и от черного недуга, от трясовиц, от щерей Иродовых, недугов ночных, от всякого недуга и болезни...» [Смилянская 2002б, 101].

Двуполые бесы питаются — едят и пьют, причем в Повести о бесноватой жене Соломонии этот мотив связан с попыткой перевести человека в inferнальный мир: демоны пытаются обратить девушку в свою «веру», приобшив ее к своей нечистой пище [Пигин 1998, 141–142]¹⁵. Фольклорные аналоги здесь очевидны: прежде всего это мотив опасной для людей пищи мифологических персонажей, пищи, переводящей персонажа в иной мир (см., к примеру: МНМ 1, 429; Пропп 1996, 66–69). Из актуальных славянских верований можно вспомнить целый ряд акциональных практик, которые мотивируются тем, что черти едят и оскверняют оставленную без благословения еду, неприкрытые сосуды и т. п. (см., к примеру: Новичкова 1995, 584; Христофорова 2011).

В славянской мифологии черт может не только физически воздействовать на человека, но и сожительствовать с женщинами. Это представление отразилось в самых разных текстах XVII в. В следственном деле 1632 г. записаны слова крестьянки Оленки о том, что она «живет с нечистым духом, с чертом» [Швейковская 2009, 127]. Та же идея фиксируется в исповедных вопросниках. В XVII в. они становились все подробнее: составители готовили для кающихся длинные перечни возможных грехов. Среди прочего священник должен был спрашивать прихожанок о сожительстве с бесом: не сблудила ли девушка «от нечистаго и от лешаго» [Корогодина 2006, 232, 489]. Автор вопроса был уверен, что плотский грех с нечистым духом вполне возможен. Точно так же полагали и сочинители лечебников XVII в., в которых предлагался магический способ борьбы с «любвеобильными» демонами: «коли с человеком чертовка живет», нужно обвязываться павлинными перьями [Топорков, Турилов 2002, 380].

В католичестве мысль о плотском сожительстве инкубов и суккубов с людьми широко распространилась на закате Средневековья. В православном мире ничего подобного не происходило: церковь не утверждала, что дьявол ворует у мужчин семья и совокупляется с женщи-

¹⁵ См. также о бесовской еде в Повести о Савве Грудцыне: Журавель 1996, 166–168.

нами. Тем не менее, представления о блуде бесов с девушками проникли не только в лечебники, исповедные вопросники и следственные дела, но и в позднюю агиографию: помимо Повести о бесноватой жене Соломонии, рассказ о бесе, спавшем с женщиной по имени Матрона, входил в Житие Прокопия Устюжского из Сольвычегодского цикла [Пигин 1998, 109]. В житийных текстах XVII в. этот сюжет возник не случайно. Вряд ли его источником стал какой-то из западных трактатов — их влияние не было столь широким, а сама идея занимала в переведенных сочинениях очень скромное место [Пигин 1998, 82]. Очевидно, что если бы представление не бытовало в определенных социальных кругах на русской почве, авторы не стали бы апеллировать к этому мотиву, а священники — узнавать о таком неслыханном грехе на исповеди у прихожан. «Фольклорный» образ бесов в Повести о Соломонии и магические способы защиты от духов ясно указывают на другой источник — народную традицию, которая в XVII в. отвоевывала себе все больше места в визуальной и письменной культуре Московии.

В русской книжности истории о демонических тварях, которые посещают девиц, были известны по крайней мере с XVI в. В их основе — архаический сюжет о летающем змее¹⁶. Бесовской дракон-любовник встречается в Житии Петра и Февронии Муромских, написанном Ермолаем-Еразмом в середине XVI столетия¹⁷. Век спустя протопоп Аввакум утверждал, что демонический змей летает ко многим женщинам и даже Антихрист появится на свет от сожительства девушки и сатаны в образе дракона: «...а противник, еже есть антихрист, зачнетя от блуда, от жены жидовки, от колена Данова. Мнит ми ся, сам сатана збудит с нею сим подобием, якоже змеи ныне летают к женам, дьявольской же дух» [Древлехранилище 1990, 90]. В сочинении последней четверти XVII в. из архива Посольского приказа рассказано, что бесы часто превращаются в огненных змиев и творят блуд с девицами [Королев, Майер, Шамин 2009, 120–121]. Наконец, в синодальном деле 1746 г. утверждалось, что огненный змей навещал жену белгородского президента О. С. Морозова [Пигин 1998, 106]. Это типичный пример вторжения фольклорного мотива в «высокую» культуру, где он начинает функционировать в разных качествах: используется как дополнительный аргумент, подкрепляю-

¹⁶ О летающем змее-любовнике в славянских культурах см.: Славянские древности 2, 330–333. См. также: Попов 1883, 192–193; Виноградова 1996; заговор от огненного змея, летающего к женщинам: Майков 1996, 162.

¹⁷ О разнице в описаниях змея в разных редакциях жития см.: Юрганов 2006, 366–373.

ший книжный эсхатологический сюжет (в нашем случае — один из вариантов легенды об Антихристе), превращается в чудо святого-демоноборца (как в истории из Жития Петра и Февронии) и т. п.

Плотских демонов можно убить. Это не самая распространенная идея — даже в текстах XVII в. побежденные бесы обычно исчезают, бегут, проваливаются сквозь землю. Однако в 1670-х гг. автор Повести о бесноватой жене Соломонии описал физическую смерть бесов: сперва их уничтожила молния на болоте, а в конечном итоге бесенят, живущих в утробе Соломонии, умертвили святые Прокопий и Иоанн. В славянском фольклоре есть много аналогов этим мотивам: Бог или пророк Илия поражает бесов молнией, человек убивает беса. Распространенное, прежде всего у южных славян, представление сводится к тому, что нечистого можно убить одним ударом — второй удар либо вернет ему силу и жизнь, либо создаст второго черта (мотив «черта с два») [Толстой 2003, 465–467]. В рассказе, записанном в начале XX в. Н. Е. Онучковым, мужик убил беса веслом [Пигин 1998, 116], портной в сказке убивает чертей кулаками [Новичкова 1995, 610–611] и т. п.

Любопытная ремарка об «убийстве» дьявола обнаруживается в синодике середины XVIII в. Здесь записан и проиллюстрирован рассказ из «Великого зерцала» о юноше, который принял юродивую девушку за дьявола, ударил серпом и зарубил насмерть (история о проповедях святого Винченца Феррера). В синодике незадачливый экзорцист объясняет подошедшим людям: «*Азь дьявола оубишь!*» (курсив мой. — Д. А.) [БАН. 25.2.14. Л. 32; миниатюра: л. 30 об.]. Ни в латинской, ни в польской версии «Великого зерцала» таких слов нет [Magnum speculum 1611, 518; Wielkie Zwierciadło 1612, 418]¹⁸; их нет ни в первом, ни во втором русском переводе [Державина 1965, 233–234]. Автор синодика либо воспользовался другим источником, либо сам добавил такое колоритное разъяснение.

Как видим, черты облика, способности, действия, функции и иные признаки, приписываемые бесам в русской книжности XVII–XVIII вв., сближают их с духами славянской мифологической системы¹⁹. Однако агиография и близкие к ней (учительные, назидательные и т. п.) сочинения, о которых шла речь, — самый дальний спектр письменной традиции, в котором отразились народные представления о демонах. Гораздо более подробные сведения доносит до нас корпус текстов, связанных с магическими практиками.

¹⁸ Благодарю М. Р. Майзульса за консультацию.

¹⁹ Подробнее см.: Антонов 2013.

2. Трава и копыта: народный экзорцизм

Как и в Византии или западной Европе, на Руси борьба с демонами в разных ситуациях осознавалась актуальной задачей и включала широкий спектр магических средств. Молитва, посещение церкви и даже причастие не отгоняют духов или отгоняют лишь ненадолго: к примеру, Катерина Иванова, по данным следственного дела 1764 г., утверждала, что все время, пока ей служили «дьяволы» (она наслала их с помощью травы и заговоренной воды на односельчанок Анну и Параскеву), она вела церковную жизнь, творила молитвы и вовсе не хотела отступить от православия [Смилянская 2003, 95–96]. Магические приемы могли казаться более эффективными. При этом многие рецепты пришли с Запада, где бытовая магия была не только хорошо разработана, но и подробно описана.

Если от блудного беса можно защититься павлиньими перьями, то других духов изгоняют с помощью особых камней или костей животных. Переводная энциклопедия Прохладный Вертоград (разные редакции бытовали в XVI–XVIII вв.) сообщала, что алмаз спасает от «нахождения» злых духов и помогает беснующимся [Флоринский 1879, 152]. В борьбе с незримым врагом следует применять кораллы: мелко толченые и смешанные с дождевой водой, они сохраняют человека «от соблазньства и духа нечистаго» [Топорков, Турилов 2002, 382]. Если бес поселился в доме, лечебники XVII и XVIII вв. рекомендуют выкуривать его дымом от сожженных свиных костей [Топорков, Турилов 2002, 386]. Наконец, один из самых оригинальных и жестоких способов уберечься от нападок демона — изготовить перстни-обереги из копыт, заживо срезанных у лося, причем только с правых ног [Топорков, Турилов 2002, 385].

Для борьбы с трясовицами широко применялись не только заговоры от лихорадок — дочерей царя Ирода, которые входили в греческие Евхологии и встречались в массе древнерусских текстов, — в лечебниках и травниках существовали приемы «естественно-научной» магии, способные изгнать хворь (уже без упоминания болезнетворных агентов — демонов). Так, в лечебнике XVII в., описанном В. И. Соколовым, больного, «аще держит трясовица», предлагалось намазать орлиной кровью (которая помогает также от сухотки). Здесь же приводится второй, еще более кровавый, рецепт: разорвать надвое летучую мышь и обмазать ею человека. Если у лекаря заготовлен высушенный нетопырь, его следует размочить и натирать пациента [Соколов 1872, 24]. Похожие магические рецепты бытовали во многих средневековых трактатах, однако до XVII в. они не получали распространения на Руси.

Отдельная традиция магического экзорцизма связана с «народными» травниками: в отличие от экзотических рецептов, которые встречаются в переводных текстах, указания этих компендиумов, вероятно, отражали реально существовавшие практики. Многие тексты рекомендуют «ботанический экзорцизм»: трава пострел отпугивает дьявола; трава плакун отгонит беса из жилища, а ее корень — от человека; чернопыл прогонит демона из хором; «волосатая» трава парамон «полезна от нечистаго духа, отъ черныя болезни, и ту траву давай пить съ молоком» [Флоринский 1879, 3, 7; Топорков, Турилов 2002, 385; Ипполитова 2008, 401]. При этом травы способны изгнать бесов не только из людей, но и из животных: если «скотина вертится», нужно вместе с воском положить в шерсть траву «царь Мурат», «и отыдетъ нечистый духъ» [Флоринский 1879, 7]. В 1768–69 гг., по рассказу И. И. Лепехина, некий отставной офицер убеждал его, что плакун-трава не только подчиняет себе демонов, но и заставляет их плакать [Лавров 2000, 326]. А. В. Пигин отметил, что похожие «ботанические» мотивы встречаются в поздней агиографии: Сильвестр Обнорский дал бесноватой для исцеления некую траву, а Кирилл Новоезерский заповедал одержимой питаться ягодами [Пигин 1993, 333].

Народный гербарий помогал не только избавиться от бесов, но и установить с ними контакт. Человек, который желал увидеть дьявола, использовал корень травы под названием Адамова глава: «... и тотъ корень возми водой освяти, и положи на престоль, и не замай 40 дней, и те дни пройдуť — носи при себе: узриши водяныхъ и воздушныхъ демоновъ» [Флоринский 1879, 4].

Наконец, для изгнания бесов применялись заклинательные молитвы, которые встречаются не только в колдовских «тетрадках» XVIII в., но и в русских требниках (в еще большем количестве они присутствовали в греческих Евхологиях)²⁰. Заклинания не только приказывают духам скрыться («отиди в пустая места безводная, идеже не присещает Господь»²¹ [Алмазов 1900, 129]), но и угрожают им, как созданиям из плоти и крови. Один из заговоров на прогнание злого духа (по списку

²⁰ Как отмечал А. И. Алмазов, в русских требниках было меньше заклинаний от бесов, но больше специализированных апокрифических молитв разным святым от конкретных болезней [Алмазов 1900, 94–95].

²¹ Эта формула напоминает известную молитву Василия Великого на изгнание сатаны (см. в Требнике Петра Могилы [РГБ. Ф. 304. II. № 40. Л. 236–236об. (арабская пагинация)]). Она родственна заклинательным формулам изгнания недуга в пустынные места или в место, где ничего не происходит. См. об этих мотивах: Агапкина 2010, 117–121, 122–130.

XVIII в.) должен был перевести болезнь на самого демона, как это можно было бы сделать с колдуном, наславшим порчу: «да обратится болезнь твоя на главу твою, и на верхъ твой хула твоя снидетъ, лукавый бесе нечистый» [Алмазов 1900, 128]²². Заговор от кровотечения, включенный в лечебник XVII в., под страхом смерти приказывает дьяволу «не садися на моем на белом теле», а иначе «быти тебе убитому, акаянный дьяволь» [Лактин 1911, 33]. В заговоре, записанном в 1758 г., колдун не просто угрожает вредоносному агенту, но апеллирует к смерти дьявола как к факту, который служит основой для его магических действий: «... как стрела стреляет, камень разбивает и дьявола убивает, так я, раб Гаврила, отговариваю раба Василья ... болезни и скорби» [Смилянская 2002б, 163–164]. При этом в других магических текстах *дьявол/бес* — чаще всего болезнетворный агент, а угрозы ему родственны заклинательной формуле, повелевающей недугу самоуничтожиться (утопиться, зарезаться и т. п.)²³.

В средневековой книжности бесы предстают то бесплотными призраками, то почти телесными созданиями²⁴. Эта дихотомия материального и бесплотного еще ярче выражается в народной культуре, где мифологические персонажи часто совмещают видимое тело и нематериальную природу: «... злой дух (бес, черт, дьявол) может иметь вполне определенный тип внешности с признаками зооморфно-антропоморфного существа (заросшего шерстью, с рогами, хвостом, копытами), но в то же время о нем говорили как о бесплотном невидимом духе, способном вселяться в людей» [Виноградова 2000, 37]²⁵. Неудивительно, что баланс между «духовным» и «материальным» не только условен, но и очень подвижен. Если дух невидим, для его изгнания применяют молитву и заговор, либо коренья, дым и другие средства народной магии, если он явился в зримом облике, это означает, что с ним можно вступить в физический контакт и, при определенных условиях, причинить ему боль, либо убить.

3. «Дьяволы разные»: бесовской ономастикон

Многое о народной демонологии XVII–XVIII вв. могут рассказать два вида источников — полярных, но тесно связанных между собой: это «черные» заговоры (иногда записанные в особых тетрад-

²² О формулах проклятия человека, наславшего порчу, см.: Агапкина 2010, 141–142.

²³ Этот мотив встречается в основном в белорусских и украинских заговорах [Агапкина 2010, 145].

²⁴ Подробнее см.: Антонов 2010.

²⁵ См. также: Неклюдов 1975, 66–67; Неклюдов 2012, 85–86.

ках) и следственные дела против чернокнижников и колдунов. Разнообразие демонических персонажей, которых выносят на поверхность эти тексты, очень велико, хотя русские следственные дела о ведовстве и порче и в XVII, и в XVIII вв. (когда в российском законодательстве появились статьи, по западным образцам предполагавшие наказание за чародейство) чаще всего лишены демонологической составляющей. Участники дела, безусловно, старались скрыть ее из опасения быть осужденными за «черную», вредоносную магию, а в XVIII в. еще и за «кликшество», а судьи не навязывали подследственным готовых сценариев договора с дьяволом, как это происходило на европейских судах инквизиции. И все же тексты, так или иначе связанные с колдовской практикой, позволяют разглядеть множество интересных деталей.

Бесовской мир многолик. Экзорцист, который хочет изгнать духа, стремится вызнать его имя, так как знание подлинного имени дает власть над духом (эта идея отразилась, в частности, в переведенных на Руси апокрифических мартириях святых-демоноборцев Никиты-бесогона, Ипатия Гангрского, Иулиании Никомидийской и Марины Антиохийской, отдельные мотивы которых восходят к апокрифическому Завещанию Соломона²⁶). В переводной литературе действовали бесы Зерефер, Зефелуз, Велиар и др.; нечистый дух, которого изгонял св. Елеазар Анзерский, представился «бесовским князем» Фелузером [Яхонтов 1881, 240, 241].

Многие имена заимствованы из античного пантеона и библейских книг. Однако в текстах, так или иначе связанных с колдовской практикой (от апокрифического Завещания Соломона до русских «колдовских тетрадей» XVII в.), умножение бесовских имен запрограммировано самой логикой магического ритуала.

Для исцеления человека колдун или шаман часто стремится определить и назвать демона / болезнетворного агента, чтобы прогнать его, либо перечисляет максимальное число потенциальных вредителей²⁷. Реализуя обратную стратегию, колдун призывает все новых вредоносных персонажей, чтобы усилить наводимую порчу. Эти магические практики умножали число «бесовских» имен, причем имена персонажей из христианской традиции активно проникали в заговорные тексты (хотя важны при этом не конкретные имена, зачастую имеющие малую привязку к персонажам, и не столько конкретное содержание, сколько

²⁶ Подробнее см.: Антонов 2010, 66–69.

²⁷ О заговорных практиках распознавания и называния недуга см., например: Агапкина 2010, 92–97; ср.: Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010, 189.

фактура произносимого текста и стратегия магического акта [Адоньева 2004, 114–132]).

Обвиненный в чародействе Афонька Науменко в 1642–1643 гг. называет «своих» демонов Народил и Сатанаил [Зерцалов 1895, 7; Журавель 1996, 114–115]. Колдуны XVIII в. призывали дьяволов Пелатата, Верзала и Мафаву, Суфаву, Зеследера и Пореастона, Коржана, Ардуна, Купалолаку и Вергула, взывали к бабе Яге «с братьями», Сатане Сатановичу, «вля-мужу чорту» и даже поминали «худого» и «лысого» бесов [Тихонравов 1859, 75; Топорков, Турилов 2002, 165, 168; Смилянская 2002б, 109, 119, 165; Смилянская 2003, 133]. В заговорах фигурирует князь бесовский Ехоран, темный блудный бес Сольца, водяной бес Ярахта или «похотной бес» Енаха [Белова, Петрухин 2008, 183]. У сатаны есть особые темпоральные духи: «светлой бес утренной», «мал рыж бес полуденной» и «черен бес вечерен» [Журавель 1996, 122; Смилянская 2003, 98], а также родственник — «зять» Ерзоул [Журавель 1996, 123]. В сатанинской армии состоят Велигер и Итас, Ирод, Василиск и Аспид, Енарей, Индик, Халей, Валаам, Валега и Галилей [Райан 2006, 360, 610; Майков 1996, 15; Попов 1883, 193]. Некоторые из этих имен восходят к книжным источникам (библейским книгам, переводным европейским текстам), другие — к славянской мифологической традиции, третьи конструируются самим заклинателем. В демонов легко превращаются антигерои Евангелия — Пилат, Ирод, Иуда²⁸. Впрочем, некоторые духи представляются человеческими, христианскими именами: Семен, Иван, Андрей [Смилянская 2003, 90–97]. Любовный заговор, зафиксированный в 1733 г., исходя из распространенной структуры русских магических текстов, размещает духов в символических локусах: он обращен к «Сатоне и диаволу», сидящему на печи, к бабе-Яге, которая сидит на бел-горючем камне посреди кияна-моря, и к бесу Полуехту (где сидит этот черт, не сообщается) [Топорков, Турилов 2002, 132–133]. В 1729 г. священник был обвинен в хранении еретических писем, в том числе молитвы к бабе-Яге [Райан 2006, 609].

Обратим внимание на эпитеты, которыми оперируют колдуны: бесы в их описании бывают лысые и кривые, меньшие и «набольшие»; делятся на князей²⁹, начальников, царей и т. п. [Смилянская 2002б, 122–125; Смилянская 2003, 133]. Здесь нет чего-то уникального — идея бесовской иерархии хорошо отражена и в книжности, и в иконографии, а разнообразие обликов — в визуальной демонологии XV–XVIII вв. Более ори-

²⁸ О демонизации Иуды в славянской народной традиции см.: Белова 2000.

²⁹ Бесовские «князья» часто упоминаются в агиографических памятниках, но их появление в заговорах не обязательно связано с этой традицией.

гинальная характеристика, выстроенная по принципу цепочки, в которой появляется к тому же возрастная характеристика, встречается в заговоре, записанном в 1734 г.: «царь юноша бес Сатана» [Журавель 1996, 123].

Демонизированные языческие божества, имена которых упоминались в переводной и оригинальной литературе, рассмотрены во многих работах по древнерусскому народному православию³⁰. Генезис этих персонажей мог быть разным (некоторые восходят к славянской, другие — к греческой и ближневосточной мифологиям), но для христианских авторов все они, безусловно, оказывались демонами. Помимо Зевса, Крона, Афродиты, Гермеса, Осириса и прочих персонажей греко-римского или египетского пантеона, в русских Словах и Поучениях говорилось о поклонении Роду и рожаницам, вилам, Мокоши, Перуну, Хорсу и др. (языческие боги упоминались, естественно, и в агиографии: так, Авраамий Ростовский боролся с бесом, обитавшем в кумире Велеса [Кусков 1982, 130]). Речь часто идет о различных обрядах почитания духов и о колдовстве. В XIV в. новгородский архиепископ Моисей осуждал жертвы, приносимые демонам, и колдовское изгнание «немощного беса, глаголемаго трясцю» (трясовица) с помощью других «проклятых бесов елинских» [Райан 2006, 247–248. Ср.: Левицкий 1907, 145]. На исповеди священники должны были спрашивать у прихожан: «не носил ли еси жертвы бесом в лес и в реку..?» — и выпытывать у женщин: «или чародейство деяла, или бесам молилася, и з бабами, еже есть рожница, и вилом и прочим таковым?»; «или чашу пила з бабами бесом, или трапезу ставила Роду и роженицам?» [Корогодина 2006, 226, 462]. «Бесомольцев» следовало отлучать на три года, как душегубцев и поджигателей³¹ (Требник, XIV в.) [Корогодина 2006, 411]. К этим исповедным вопросам примыкают и вопросы о черном колдовстве: «не призываеши ли бесов на помощь неких ради злых потреб?» [Корогодина 2006, 226].

Разнообразие мифологических персонажей народной демонологии, от локальных духов до «дьяволов»-болезнетворных агентов, а равно и магические практики в представлении ученых клириков формировали единое полотно «языческих» верований, однако до XVII в. они

³⁰ Помимо классических работ Е. В. Аничкова [Аничков 1914] и Н. М. Гальковско-го [Гальковский 1913; 1916], см. обзоры источников и историографии в: Петрухин 2000; Лавров 2000, 75–88; Левин 2004, 11–36; Белова, Петрухин 2008, 10–39. Подбор древнерусских Слов и Поучений, направленных против языческих обрядов, см., например, у Н. С. Тихонравова [Тихонравов 1859, 83–112].

³¹ Отлучение, равное отлучению убийц, на 20 лет либо же до смерти, предписывалось накладывать за «волхование и чародейство» (в разных правилах встречались разные указания относительно сроков). См.: Прохоров 2003, 40, 44, 53.

предпочитали не классифицировать их, подобно европейским авторам, а лапидарно осуждать.

Богатая «энциклопедия» бесовских имен — азбуковники XVI–XVII вв., где, в алфавитных статьях, среди прочего, упоминаются имена демонов. Помимо известных («Вельзевул и Велиарь, та имена бесовска»), здесь фигурируют и более экзотичные персонажи: Зифелуз и Зарватей, Зерефер и Зифей, Еревентий, Кутун, Коментиол и «отец бесовский» Савореоса [Ковтун 1989, 169 (статья 398), 191 (статья 714), 194 (статья 766) и др.; Белова, Петрухин 2008, 182–183]. Эти короткие статьи могли бы затеряться среди других, если бы в начале Азбуковника не приводилось описание, целиком посвященное бесовским прозвищам. Здесь рассказано, что эти имена используются в колдовских целях: волхвы и чароден пишут их на бумаге и повелевают носить ее людям в качестве амулета, либо чертят их на еде. Если человек по незнанию возьмет себе такое имя (подсказанное тем же волхвом), он погубит свою душу [Ковтун 1989, 158 (статья 199)]. Неудивительно, если после такого вступления «проклятые» имена приковывали внимание читателей.

Наконец, следует вкратце упомянуть отдельную, хорошо развитую магическую традицию, которая включала множество бесовских имен, — заговоры от трясовиц. Для изгнания болезнетворных «дочерей царя Ирода» необходимо рассказать легенду о победе героя (св. Сисиния, арх. Сихаила, арх. Михаила, самого Христа) над сестрами-лихорадками³². Демоницы были повержены в прошлом — застигнутые святым, они вынуждены были рассказать о себе, и в результате оказались под его властью; упоминание этой победы и перечисление имен вредоносных персонажей воспроизводит модель триумфа в настоящем и дает человеку возможность повелевать болезнью (эта широко распространенная магическая стратегия упоминается в самых разных текстах, к примеру, в тех же апокрифических мучениях святых-демоноборцев: Никиты, Ипатия, Марины, Иулиании). В разных заговорных текстах мы встречаем десятки имен сестер-лихорадок. Часто они указывают на болезнетворное действие демоницы: Трясея, Ледея, Гнетей, Хрипуша, Зябуха, Огневица и т. д.³³ Каждая лихорадка не только называет свое «говорящее» имя, но и рассказывает о том, как она мучает людей (заставляет человека трястись, давит ночью его грудь...). В других списках встречаются имена собственные, почти или вовсе не связанные со «специализацией» трясо-

³² Из последних работ, посвященных трясовицам, бытованию и вариациям «Сисиниевой легенды» у славян, см.: Агапкина 2010, 534–565; 681–792; Топорков 2012.

³³ См., например: Тихонравов 1859, 79–80; Майков 1996, 46–47.

вицы: Медия, Ярустушо, Коркодия, Люмия, Вефоя, Ивуя, Руньша, Дофелея [Майков 1996, 48]; Месора, Дида, Ладо, Омуга, Переанда [Тихонравов 1859, 79–80]³⁴ и др., при этом говорящие и «темные» имена легко могли смешиваться в одном перечне. Однако это более поздняя по времени фиксации традиция.

4. «Царь» и «творец»: власть дьявола и способности бесов

Демонический мир в славянской мифологии выстроен в тех же смысловых и иерархических отношениях, что и мир Божественный: царство сатаны — перевернутая копия Царствия Небесного и земного царства. Колдуны и люди, которые прибегают к помощи бесов, начинают «работать» не Богу, а дьяволу. В заговоре «как преклонять женской пол к блудодеянию», записанном в 1753 г., человек клянется в верности «сатанам» и обещает «поработать» им, «как вы сами служите своему царю Садоне и своей царице Садонице» [Топорков, Турилов 2002, 160]. У дьявола есть свои «послуживцы» и «сотонины угодники» [Топорков, Турилов 2002, 12: черный заговор, 1728 г.]. «Формулы верности» дьяволу близки к молитвенным текстам: «Народил да Сатанаил, я вам верую...» [Зерцалов 1895, 7: дело 1642–1643 гг.]; «... и верую в великого отца своего Сатанаила, и во всех угодников ево». Имярек клялся дьяволу соблюдать «все дела твои и заповеди» (отречения и «вызовы» нечистой силы, из «книги чернокнижной» 1728 г.) [Топорков, Турилов 2002, 122–124]. Такое копирование формул предсказуемо: средневековая магическая традиция активно оперировала христианскими символами и моделями, а пласт архаичных мифологических образов подвергался наибольшей деформации [Топорков, Турилов 2002, 96].

Переходя в другой «лагерь», человек отрекался от Бога и получал нового господина, новых угодников и новые законы: в бесовском антимире меняются лишь полюсы и, соответственно, все знаки. Черный заговор — «негатив» с христианской молитвы. Сам переход под власть дьявола мог быть оформлен как перевернутая формула отречения от сатаны из Чина крещения: обратившись лицом к западу, человек отрекался от Бога, христианских заповедей, святых и присягал на верность сатане. Слова часто подкреплялись символическим действием — попранием

³⁴ См. также: Труды 1866, 18–37; Лахтин 1911, 44–46; Юдин 1997, 233–261; Агапкина, Левкиевская, Топорков 2003, 299–300; Агапкина 2010, 736–741 и др.

креста или унижением какого-либо святого предмета [Зерцалов 1895, 7: дело 1642–1643 гг.; Журавель 1996, 103: отречение от Бога по «чернокнижной тетрадке» 1730 г. Ср.: Журавель 1996, 106]. При этом в колдовской практике материальные способности и могущество мифологического персонажа под именем «дьявол» или «сатана» оказывались куда шире, чем способности дьявола в богословских сочинениях и в большинстве агиографических памятников (за исключением некоторых житий XVII–XVIII вв.)³⁵. Сатану называли «великим», «могучим» [Попов 1883, 194; Топорков, Турилов 2002, 124; Майков 1996, 29] и, что особенно интересно, «творцом»: «...и прирекаюся к тебе, творцу и царю Сотоне, и верую в тебя, творца и царя, и царя (sic) Сотону, и во все дела твои и заповеди...» [Райан 2006, 269].

Функции бесов как магических помощников определялись спектром «колдовских услуг», характерных для славянской традиции: прежде всего это прогностическая и вредоносная (в том числе любовная, приворотная) магия. «Бесов» просили о простых и насущных вещах — к примеру, сходить и узнать, что происходит с человеком в другом городе, присушить любимого или «испортить» врага. В 40-х годах XVII в. колдун Афонька Науменко утверждал, что он насылал бесов по ветру (распространенное в славянском фольклоре представление о порче), и одну жертву, пушкаря сусальника, демон «забил до смерти» [Зерцалов 1895, 7, 36]. Однако бесы могли выполнять и более широкий спектр заданий. Так, по записи, известной благодаря следственному делу 1736 г., демоны играют роль универсальных духов-помощников: они должны помогать человеку в стрельбе, в войне, «в казаках», в конях, а также в богатстве, в дороге, в пчелах, «во всяком лихом и добром случае» и т. п. [Журавель 1996, 93]. Параллельно в следственных делах XVIII в. отразился еще один известный мифологический мотив: получив в работу демонов, нужно постоянно давать им задания, чтобы они не принесли вред — духи должны выполнять работу с недостижимым финалом: носить камни в реку, собирать рассыпанный песок и т. п. [Журавель 1996, 117].

Одна из самых ярких заговорных моделей, в которых манифестируется сила сатаны, — окончание черного любовного заговора 1769 г. Здесь использована финальная формула-закрепка, цель которой — утвердить произнесенное в реальности и во времени. Как известно, в качестве закрепок используются христианские литургические формулы — «ныне

³⁵ В повестях XVII столетия бесы наделяются гораздо большими возможностями и мудростью, чем в древнерусской литературе. См. об этом: Горелкина 1988, 250–251; Юрганов 2006, 283–299.

и присно, и во веки веков», «аминь», или вариации на тему закрывания/ замыкания: «тому делу/моим словам ключ (аминь)»; «моим словам ключ и замок»; «ключ — земля и небо слову моему» и т. п. [Райан 2006, 252–253; Агапкина 2010, 242–245]³⁶. Закрепки часто дополняются различными «формулами надежности»: «Аминь нашему стиху, а на амине камень, а на камне Христос» [Топорков, Турилов 2002, 153]. Действенность заговора гарантирована тем, что закрепку охраняют высшие силы или стихии (небо, море, земля). В этой позиции знахари часто используют и «формулы невозможного»: ситуация изменится и заговор разрушится, когда произойдет нечто фантастическое/нереальное: «кто сможет Окиян море воду выпити, и кто сможет кит-рыбу заловити, и тот может надо мной, рабом Божиим, похитрить, помудрить и похимостить» [Майков 1996, 77; ср.: 87, 129]. Иногда эти модели объединяются: «Ключ в море, замок в небе. Как ключа не нахаживать и замка не открывать, так бы рабу Божию имярек скорби не открывать» [Агапкина 2010, 244]. В любовном заговоре 1769 г. мы встречаем именно такую закрепку с «формулой надежности», слитой с «формулой невозможного», причем гарантом нерушимости оказывается не что иное, как сила дьявола: «Тут моим словам ключ и замок самому Сатане под его золот престол, а когда царство его разрушится, тогда и дело сие объявится» (курсив мой. — Д. А.) [Топорков, Турилов 2002, 166]. Для «черного» колдуна власть его хозяина неоспорима.

* * *

Богатый комплекс народных представлений о «дьяволах» в XVII–XVIII вв. начал активно влиять на прежде закрытые для него книжные жанры, что связано с социальным дрейфом самих этих жанров и общей «демократизацией» книжной (и визуальной) культуры. В это время фиксируются многие заговорные тексты, магические практики становятся предметом описания в следственных делах, а образы и мотивы народной демонологии проникают не только в агиографию, но и в различные авторские сочинения и тексты с четко выраженной деловой и религиозной прагматикой, как, например, исповедные вопросники. Демоны становятся все более «плотскими», приобретают нехарактерные физические способности (творить предметы, изменять естественный ход вещей, зачинать новых бесов от женщин и т. п.), но одновременно стано-

³⁶ Многочисленные примеры см. в собрании Л. Н. Майкова: Майков 1996. См. об этом мотиве также: Познанский 1917, 238–244.

вятся более уязвимыми и, как многие персонажи славянской мифологии, смертными: они могут стариться, умирать и быть убитыми.

Похожие тенденции можно обнаружить и в иконографии, прежде всего в изображениях, циркулирующих в народной среде. На иконах XVII в. появляются трясовицы, на дубках — баба Яга и другие мифологические персонажи, а в старообрядческой миниатюре демоны превращаются в диковинных созданий, которых наделяют необычными атрибутами и помещают в непривычный визуальный контекст³⁷. Такое сближение бесов христианской традиции с духами народной демонологии очень редко привлекало внимание и вызывало недовольство церковных иерархов. В 1707 г. новгородский митрополит Иов составил отповедь на подметное письмо о рождении Антихриста, где погибельный сын (судя по описаниям епископа) был представлен в мифологическом образе чудовищного ребенка, наделенного сверхъестественными способностями [Иов 1707; Антонов, Майзульс 2011, 171]. Однако причиной осуждения послужили не сами эти детали, но скорее сам факт апокалиптических ожиданий, подкрепленных неканоническими представлениями об Антихристе. И всё же вскоре народная демонология перестала столь заметно проникать в тексты (за исключением тех, что распространялись в низовой, прежде всего старообрядческой, среде). Если в средние века такому влиянию в большей или меньшей степени препятствовали социальные фильтры, которые заметно ослабли в XVII столетии, то в XVIII в. секуляризация официальной культуры возвела новые рубежи между «высокой» и народной традициями. Вторая экспансия славянской демонологии в русскую литературу и искусство начинается уже в XIX в. в связи с обращением элиты к национальным культурным корням.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

БАН — Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург). Отдел рукописей

Вахр. — Собр. И. А. Вахрамеева. ГИМ

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва). Отдел рукописей

Муз. — Музейское собр. ГИМ

РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва)

³⁷ Подробно о древнерусской визуальной демонологии см.: Антонов, Майзульс 2011.

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва). Отдел рукописей
РГИА — Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)
РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург). Отдел рукописей

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2010 — *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Агапкина, Левкиевская, Топорков 2003 — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подг. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. А. Топоркова. М., 2003.
- Адоньева 2004 — *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Алмазов 1900 — *Алмазов А. И.* Врачевальные молитвы. К материалам и исследованиям по истории рукописного русского Третьякова. Одесса, 1900.
- Аничков 1914, 2009 — *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. (Репринт: М., 2009).
- Антонов 2010 — *Антонов Д. И.* «Беса поймав, мучаше...». Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2010. № 1. С. 61–75.
- Антонов 2013 — *Антонов Д. И.* Падшие ангелы vs черти народной демонологии // *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 2 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова.* М., 2013. С. 9–32.
- Антонов, Майзульс 2011 — *Антонов Д. И., Майзульс М. Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии. М., 2011.
- Антонова 2005 — *Антонова Л. И.* Иллюстративный цикл Жития Нифонта и Макарьевская книгописная мастерская // *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей Библиотеки РАН.* СПб., 2005. С. 66–73.
- Белова 2000 — *Белова О. В.* Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология.* М., 2000. С. 344–360.
- Белова, Петрухин 2008 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008.
- БЛДР 10 — Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10. СПб., 2004.
- БЛДР 15 — Библиотека литературы Древней Руси. Т. 15. СПб., 2006.
- Бусева-Давыдова 2008 — *Бусева-Давыдова И. А.* Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия. М., 2008.
- Виноградов 1909 — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (по старинным рукописям и новым записям). Вып. 2. СПб., 1909.

- Виноградова 1996 — *Виноградова Л. Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 207–224.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: Человек — не-человек. М., 2000. С. 33–46.
- Виноградова 2001 — *Виноградова Л. Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения. Дисс. в виде науч. докл. ... докт. филол. наук. М., 2001.
- Виноградова 2012 — *Виноградова Л. Н.* Образ черта по данным западнославянских средневековых источников // In Umbra: демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012. С. 66–84.
- Власов 2010 — *Власов А. Н.* Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010.
- Гальковский 1913, 1916; 2000 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. Т. 1. М., 1916. (Репринт: М., 2000).
- Горелкина 1988 — *Горелкина (Журавель) О. Д.* Мотив беса-слуги в рукописных повестях конца XVII — начала XVIII в. // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 248–258.
- ДАИ 1846 — Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией. Т. 1. СПб., 1846.
- Державина 1965 — *Державина О. А.* «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.
- Дмитриев 1973 — *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.
- Древлехранилище 1990 — Древлехранилище Пушкинского Дома: материалы и исследования. Л., 1990.
- Елеонская 1917 — *Елеонская Е. Н.* К изучению заговора и колдовства в России. М., 1917. (Переиздано в кн.: *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 99–143).
- Журавель 1996 — *Журавель (Горелкина) О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Зерцалов 1895 — *Зерцалов А. Н.* К материалам о ворожбе в Древней Руси. Сыскное дело 1642–1643 гг. о намерении испортить царицу Евдокию Лукьяновну // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1895. Кн. 3. С. I–IV, 1–38.
- Иов 1707 — Иов, митрополит новгородский. Ответ краткий, на подметное письмо о рождении сими времени антихриста. М., 1707.

- Ипполитова 2008 — *Ипполитова А. Б.* Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.
- Ключевский 1871 — *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. (Репринт: М., 1988).
- Ковтун 1989 — *Ковтун Л. С.* Азбуковники XVI–XVII вв. Старшая разновидность. Л., 1989.
- Корогодина 2006 — *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006.
- Королев, Майер, Шамин 2009 — *Королев А. А., Майер И., Шамин С. М.* Сочинение о монахах из архива Посольского приказа: к вопросу о культурных контактах России и Европы в последней трети XVII столетия // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики.* 2009. № 4. С. 108–121.
- Кусков 1982 — *Древнерусские предания (X–XVI вв.)* / Сост., вступ. статья и коммент. В. В. Кускова. М., 1982.
- Лаврентий Зизаний 1878 — *Лаврентий Зизаний.* Большой Катехизис. М., 1878.
- Лавров 2000 — *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России (1700–1740 гг.). М., 2000.
- Лахтин 1911 — *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1911.
- Левин 2004 — *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 110–121.
- Левицкий 1907 — *Левицкий А. П.* Очерки по истории медицины в России: Основы языческого врачевания на Руси // *Медицинское обозрение.* 1907. Т. 68. № 13.
- ЛЛС 2006 — Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI в.: В 10 кн. Кн. 1. Музейный сборник (В 2 ч.). Ч. 2. М., 2006.
- Майков 1996 — *Великорусские заклинания.* Сборник Л. Н. Майкова / Послесл., примеч. и подг. текста А. К. Байбурина. СПб., 1996.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С.* Историческая поэтика мифа: от архаики к классике. М., 2010.
- МНМ 1 — Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. М., 1991.
- Неклюдов 1975 — *Неклюдов С. Ю.* Душа убиваемая и мстящая // *Труды по знаковым системам, VII* (Ученые зап. ТГУ. № 394). Тарту, 1975. С. 65–75.
- Неклюдов 2012 — *Неклюдов С. Ю.* Какого роста демоны? // *In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах* / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012. С. 85–122.
- Никитина 2008 — *Никитина А. В.* Русская демонология. СПб., 2008.
- Новичкова 1995 — *Русский демонологический словарь* / Автор-составитель Т. А. Новичкова. М., 1995.

- Петрова 2014 — *Петрова Н. С.* Систематизируя демонов (In Umbra 2) // Живая старина. 2014. № 2. С. 60–62.
- Петрухин 2000 — *Петрухин В. Я.* «Боги и бесы» русского Средневековья: род, Рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 314–343.
- Пигин 1993 — *Пигин А. В.* Народная мифология в севернорусских житиях // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. Т. 48. СПб., 1993. С. 331–334.
- Пигин 1998 — *Пигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб., 1998.
- Пигин 2006 — *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.
- Познанский 1917, 1995 — *Познанский Н. Ф.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917. (Репринт: М., 1995).
- Попов 1883 — *Попов А. В.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.
- Пролог 1643 — Пролог. Март–май. М., 1643.
- Пропп 1996 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.
- Прохоров 2003 — Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского (Российская национальная библиотека, Кирилло-Белозерское собрание, № XII) / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2003.
- Райан 2006 — *Райан В. Ф.* Бана в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России. М., 2006.
- Рассел 2001 — *Рассел Дж. Б.* Люцифер. Дьявол в Средние века. М., 2001.
- РИБ 1908 — Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Русская историческая библиотека. Т. 6). СПб., 1908.
- РИБ 1920 — Памятники древнерусского канонического права. Ч. 2. Вып. 1. (Русская историческая библиотека. Т. 36). Пг., 1920.
- Рязановский 1915 — *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- Славянские древности 1, 2, 4 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1. М., 1995; Т. 2. М., 1999; Т. 4. М., 2009.
- Смилянская 2002а — *Смилянская Е. Б.* «Суеверное письмо» в судебнo-следственных документах XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 75–98.
- Смилянская 2002б — *Смилянская Е. Б.* Заговоры и гадания из судебнo-следственных материалов XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. редакторы А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 99–172.

- Смилянская 2003 — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- Соколов 1872 — *Соколов В. И.* Материалы для истории старинной лечебной литературы: Лечебник № 480 Моск. патриаршей (ныне Синодальной) библиотеки // Варшавские университетские известия. 1872. № 6. С. 65–115.
- Соколов 2000 — *Соколов Б. М.* Художественный язык русского лубка. М., 2000.
- Тихонравов 1859 — Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 4. М., 1859.
- Толстой 2003 — *Толстой Н. И.* Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 463–468.
- Топорков 2008 — *Топорков А. Л.* Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII–XVIII вв. // Одиссей. Человек в истории. 2008. Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время. М., 2008. С. 13–28.
- Топорков 2010а — *Топорков А. Л.* Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. М., 2010.
- Топорков 2010б — *Топорков А. Л.* Параллели между русскими заговорами XVII века и карело-финскими эпическими песнями // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: Материалы Международной конференции, посв. 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010. С. 138–147.
- Топорков 2012 — *Топорков А. Л.* Иконографический сюжет «Архангел Михаил побивает трясовиц»: генезис, история и социальное функционирование // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012. С. 247–289.
- Топорков, Турилов 2002 — Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002.
- Труды 1866 — Труды Архангельской статистической комиссии за 1865 г. Казань, 1866.
- Турилов, Чернецов 2002 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 8–72.
- Флоринский 1879 — *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1879.
- Христофорова 2011 — *Христофорова О. Б.* Книжный апокриф и актуальная демонология («Сосуды непокровенные» в русской традиции) // XI Международная школа по фольклористике «Мифологии “живые” и книжные», Москва — Переславль-Залесский, 29 октября — 6 ноября 2011 г.: Сборник тезисов и материалов. М., 2011. С. 34–35.

- Швейковская 2009 — Швейковская Е. Н. Криминальная драма в Тотемском уезде первой трети XVII в. (к изучению демонологии) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3. С. 127–129.
- Юдин 1997 — Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Юрганов 2006 — Юрганов А. Л. Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006.
- Яхонтов 1881 — Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881.
- Magnum speculum 1611 — *Johannes Major*. Magnum speculum exemplorum, ex plusquam octoginta auctoribus, pietate, doctrina et antiquitate venerandis, variisque historiis, tractatibus et libellis excerptum, ab anonymo quodam qui circiter annum Domini 1480 vixisse deprehenditur. Douai, 1611.
- Wielkie Zwierciadło 1612 — *Johannes Major*. Wielkie Zwierciadło Przykładow: Więcej niżli z ośmidziesiąt Autorow [...], także z rozmaitych Historiy, Traktatow i ksiązek wyięte. Krakow, 1612.
- Wigzell 2000 — *Wigzell F.* The Russian Folk Devil and His Literary Reflection // *Davidson P.* (ed.). Russian Literature and Its Demons. NY; Oxford, 2000. P. 59–86.



М. М. Каспина

Представления о нечистой силе
в фольклоре евреев Восточной Европы:
домовой

Еврейская традиция, как письменная, так и устная, богата историями о нечистой силе, различными иерархиями ангелов и демонов, средствами защиты от демонов и т. п. [Бадхен 2006]. В разных странах, в которых проживали евреи, в фольклоре и книжных источниках сохранились легенды и поверья об Ангеле Смерти, о царе демонов Ашмедае, о демонице Лилит и т. п. Тем не менее, низшая демонология у евреев, проживавших в странах диаспоры, подверглась значительному влиянию местных народных традиций: персидской, арабской, испанской и др. [Hillers, Rabinowitz, Sholem 2007, 574–576].

Еврей-ашкеназы появились на территории Восточной Европы из Германии, и их языком является идиш, возникший в XIV веке на основе средненемецких диалектов с обширными заимствованиями из иврита и арамейского, а также из романских и славянских языков. Соответственно, евреи Восточной Европы испытали сильное воздействие популярных верований из немецкой и славянской демонологической традиции¹. «Низший класс евреев, подобно местному населению, верит в существование ведьмы, домового, лешего, водяного, волколака и пр.» — замечал уже один из первых исследователей этнографии евреев Юго-Западного края Российской империи в 1872 году [Чубинский 1872, 58].

Рассказы о нечистой силе в повседневной жизни евреев XIX — начала XX века — это почти полностью прерогатива людей двух попу-

¹ Этот вопрос уже был частично затронут в работах Елены Околович. См. например: Околович 2003, 200–210.

лярнейших еврейских профессий: извозчиков и меламедов — учителей еврейского закона. Во множестве мемуаров и в художественной литературе многократно описываются длинные поездки с балагулами (извозчиками), которые рассказывают страшные истории, чтобы скоротать путь [Котик 2009, 130–133]. Также часто вспоминают мемуаристы вечера в хедере, где дети в промежутках между изучением Торы пугали друг друга историями о чертях и оживших мертвецах, молящихся ночью в пустых синагогах, которые они слышали от меламедов или их жен [Роскис 2010, 441–442; Zborovsky, Herzog 1962, 91–92, 346; Schauss 1950, 106]. Нечистая сила обычно называется на идише общим термином — *нит гуте/гите* (букв. «нехорошие»), *шейдим* (бесы) и *рухес/рихес* (духи). Былички затрагивают традиционные сюжеты о встрече с нечистой силой в лесу, в дороге, в поле. В роли основной защиты от нечистой силы в фольклоре и литературе выступают традиционные средства: молитва «Шма Израэль» («Слушай, Израиль»), тщательное соблюдение заповедей иудаизма (ношение неповрежденных цицит, наличие в доме правильной мезузы и т. п.) и чтение псалмов, выполняющих функцию оберега [Йехоаш 1913, 253–257 (молитва «Шма Израэль», имя Бога, трубление в шофар, ношение цицит); Бейлин 1898, 12 («Шма Израэль»); Алексеев 1897, 22 (цицит); Котик 2009, 132 (цицит)].

Так, в одной из быличек о еврейской нечистой силе приведены следующие, впрочем, не особенно эффективные методы защиты: в одном еврейском доме по ночам стали стучать ставни, и тогда хозяева в страхе перед нечистой силой (*нит гуте*) укрепили вторую мезузу и каждую ночь читали псалмы. Когда же это не помогло, они обратились к раввину, который посоветовал им насыпать песок вокруг дома, чтобы узнать, кто же их беспокоит на самом деле. Так и сделали, причем в эту ночь особенно громко стучали ставни, хотя в доме было десять евреев, читающих псалмы. А наутро хозяева обнаружили вокруг дома следы куриных ног и поняли, что это действительно нечистая сила, а не хулиганы. С тех пор в доме никто не живет [Каган 1938, 173, № 81 (Ливенгоф (совр. Ливаны), Латвия)]. Любопытно, что точно таким же способом обнаруживают демонов и мудрецы Талмуда — рассыпают пепел под кроватью и находят наутро следы птичьих лап [Вавилонский Талмуд, Брахот, 6а]².

Особую защитную роль в еврейской традиции выполняет 91-й псалом (в христианской нумерации псалмов — 90-й). В раввинистической литературе он даже специально назван «песнь израненных», «песня

² Подробнее о птичьем облики еврейских демонов см.: Бадхен 2006, 9–11.

против демонов», что свидетельствует о применении этого псалма в ранних еврейских магических практиках [Мидраш Техелим, 91; Иерусалимский Талмуд, Шаббат, 6: 8б; Вавилонский Талмуд, Шевуот 15б].

Как действенное средство от нечистой силы упоминает этот псалом и польская исследовательница еврейского фольклора Регина Лилиенталова и ряд других ученых [Lilienthal, Landau 1908, 13]. На многочисленных амулетах от дурного глаза и для охраны дома пишут аббревиатуры и прямые цитаты из данного псалма. Причем иногда 91-й псалом предвзряется последней фразой из предшествующего, 90-го псалма (см., например: Каспина 2012, 73–88).

В современных экспедиционных записях тоже можно встретить отголоски знакомства с этой традицией. В Могилеве Подольском (Украина) мы зафиксировали два упоминания странной магической формулы *веноем* (или *виа ное*), которая использовалась как оберег от нечистой силы:

ШЕВ: *Виа ное* надо сказать — и он исчезнет.

Соб.: Как?

ГЕС: *Виа ное*.

ШЕВ: *Виа ное*.

Соб.: Это на каком языке?

ШЕВ: Аф иврит. Ба ди гоим кресцн зих <На иврите. Неевреи крестятся> — сгинь нечистая сила. <А евреи говорят> Шма Исруль — Израиль чтоб послушал. Когда опасность, когда — слушай, Израиль. [ШЕВ+ГЕС]

Здесь помимо стандартной молитвы-кредо «Шма Исраэль», встречается еще и редкая формула из иврита *виа ное*. Она же повторилась в другом интервью из Могилева Подольского:

Когда-то сказал... Ну, колышно, особенно евреи, верили очень в это. Так как он <папа> сказал, что если, допустим, человеку кажется а ниш гите, зугт ме <нечистая сила, говорят>: «*веноем!*» Это на иврите: *веноем* — ер зол фаршвинден верн, ер зол авек фун дортн. До, ви менчш зенен — *веноует*. Аз ме зугт дус ворт — значит, все, мер зейт мен им нит <*веноем* — он должен исчезнуть, уйти оттуда. Вот как человек видит — *веноем*. Как только говорят это слово — значит все, больше его не видят>. [РЭН]

К сожалению, более подробно установить, что это за формула и что она значит, возможности пока не представилось, но можно предположить, что перед нами как раз и есть окончание 90-го псалма, с которого иногда начинают в еврейской традиции читать охранный 91-й псалом: «...וַיְהִי עַל מַדְבָּר אֱלֹהֵינוּ» <*Waihi Noam Adonay Eloheinu ...*>: «и да будет благоволение Господа Бога нашего на нас ...»³.

В частности, свидетельство популярности этой магической формулы можно найти в сборнике народных медицинских рецептов, опубликованном в Иерусалиме в начале XX века. Там речь идет о том, что если ребенок смеется во сне, он находится в большой опасности, поскольку с ним играет демоница Лилит. Одним из средств защиты от демона является трехкратное произнесение ребенком молитвы *Waihi Noam* [Охана 1908, 52-а].

Огромную защитную роль в представлении евреев играет и табличка на двери еврейского дома — мезуза. Вот один из самых типичных разговоров о мезузе со стариками города Хотина (Черновицкая область):

Соб.: А вот в доме были такие на двер... на косяках...?

ВСД: Мезізы?

Соб.: Да, мезізы...?

ТЕХ: Да, да, мезізы были и при румынах были. Мезізы были, да — обязательно.

ПЯА: Обязательно, обязательно.

ТЕХ: Этот обряд — шоб нечисты силы не было в доме.

Соб.: Чтобы что?

ТЕХ: Нечиста сила. Шоб исчезли ... до-до-домовики, или как их называют?

Соб.: А что-нибудь еще делали?

ТЕХ: Нечиста сила.

ПЯА: Злой дух.

ТЕХ: Для чего мезиза? Мезиза, чтоб дома было чисто. Чтоб не было посторонних ... которые тебе б сделали плохо.

ВСД: Берибашки.

ТЕХ: Это ж отсюда взяты из Торы. Взята некоторые ... середина ...

ПЯА: Там цитата, цитата с Тойры.

ВСД: Цитата с Торы.

³ Про магические свойства псалма 90–91 см., например: Бадхен 2006, 223.

Соб.: А бывает нечиста сила в доме?

ТЕХ: Ну, а как же? Вы шо — не знаете?! Бывает, шо домовики не дают спать тебе. <...> Если мезизы — нема, нужно держать Пятикнижие дома. <...> В общем, точно так: чтоб черты в доме не водились — ставят мезизу. [ТЕХ+ПЯА+ВСД]

Определенные персонажи еврейской восточноевропейской демонологии уже привлекали внимание исследователей. Так, есть несколько работ, посвященных демонам, вселяющимся в человека и животных, которых называют *диббук* и *гилгуль* [Околович 2002; Каспина 2002; Котлерман 2009]. Отдельное исследование, посвященное духу-проказнику *лантуху*, провел в 1920-е годы специалист по идишу Макс Вайнрайх [Вайнрайх 1926]⁴.

Шрейтеле

В рамках данной работы я хочу сосредоточиться только на одном персонаже еврейской низшей мифологии — на духе дома, домовом, или «шрейтеле», как его называли евреи в XIX — начале XX в.

В еврейской этнографической и художественной литературе начала и середины XX века есть вполне определенный тип сюжетов о мифологическом персонаже, которого зовут *шретеле* / *шрейтеле*. Исследователи возводят этот термин к немецкому слову *Schrätel* — лесной дух или гномик. Этот персонаж упоминается уже в средневековых немецких сказках и шванках. Генриху Фрейбергскому, немецкому поэту конца XIII в., приписывается⁵ создание шванка «Шретель и белый медведь» [Wiggers 1877; Taylor 1919]. Шретель здесь и в многочисленных вариантах этого сюжета — небольшой кобольд в красной шапочке, который ночью угоняет весь скот своего хозяина. По сюжету сказания гость, везущий белого медведя в подарок от норвежского короля королю Дании, спасает хозяина от маленького вредителя. Шретель пугается медведя и покидает дом, в котором он жил. Шретель — лишь один из вариантов названия персонажа. Согласно исследованию А. Тейлора, в различных немецких и европейских фольклорных вариантах этого сюжета фигурируют кобольд, маленький человечек, древесная женщина, лесной чело-

⁴ Авторский перевод статьи на английский язык: Weinreich 1947–1948.

⁵ Об ошибке такой атрибуции см.: Gibbs, Johnson 2000, 390. Первое печатное издание этого шванка датируется 1817 г.

век и др. [Taylor 1919, 316]. Они не всегда злобны по отношению к хозяину, иногда они помогает ему [Taylor 1919, 316]. Чуть больше подробностей про этого демонологического персонажа приводит Якоб Гримм в своей знаменитой «Немецкой мифологии» (1835). Это маленький дух дома или леса, который ухаживает за скотом. Он размером с ребенка, есть в каждом доме, и если его заставить, он будет приносить благо [Grimm 1883, 478–479]. И еще одна характерная черта этого персонажа — именно он виноват в том, что пропадают вещи в доме. Так, в статье, посвященной колдовству и суевериям в Штирии, говорится, что если в доме что-то пропало, значит шретель положил на это свой хвост и выручить может только молитва св. Антонию [Ilwof 1897, 253].

Таким образом, можно выявить несколько устойчивых черт шретеля — он сочетает в себе черты домашнего и лесного духа, он небольшого роста и может быть как помощником, так и вредителем.

В еврейской средневековой традиции, которая дошла к нам от ашкеназских общин Германии, начиная с XII в., есть множество упоминаний европейских демонологических персонажей, заимствованных из фольклора окружающих народов. Есть там и вервольфы, и ведьмы, и кобольды [Trachtenberg 2004, 39–41]. Однако термина *шрейтеле* в письменных еврейских источниках найти пока не удалось. Тем не менее, уже в самых ранних сборниках еврейского фольклора, а также в мемуарной и художественной литературе этот термин встречается достаточно широко.

Шрейтеле в еврейском фольклоре — это дух-обогатитель дома, который помогает своим хозяевам-беднякам. Иногда он помогает бескорыстно, иногда в ответ на доброе дело, но практически никогда не встречается шрейтеле в функции вредителя. Былички именно с термином *шрейтеле* были зафиксированы собирателями еврейского фольклора 1910–1960-х гг. в основном на территории Волыни и Подолии (Украина) [Kagan 1938, 167–173; Илон-Берник 1968, 200–201; Райзе 1999, 114–119].

Главный мотив, который прослеживается во всех мифологических рассказах об этом персонаже, — тайно, по ночам он делает работу за своих хозяев. Вариант этого мотива — он наделяет главный источник дохода бедняка свойством неисчерпаемости: кожа для ботинок в доме сапожника никогда не заканчивается, кадка с тестом у пекаря наполняется заново каждое утро, мука у мельника не переводится и т. п. Содержанием былички становится также правило поведения с этим мифологическим персонажем. Так, например, очевидно, что человеку, у которого появился шрейтеле, нельзя разглашать его тайну.

В сборнике, посвященном фольклористу И.-Л. Кагану, мы находим быличку о вдове пекаря, у которой был в доме шрейтеле. Ее кадка с тестом никогда не опустошалась, и даже если за день она вычерпывала тесто до дна, наутро кадка снова была полна. Однажды ночью вдова подсмотрела за кадкой и увидела шрейтеле. Она сделала себе на его приношениях хорошее состояние и жила как княжна. Но когда жадные подмастерья стали требовать от нее поделиться с ними богатством от шрейтеле, кадка перестала наполняться. Нельзя было говорить об этом вслух. Надо было держать в тайне. И не подглядывать — как наполняется кадка [Каган 1938, 167, № 70 (Бережаны, Тернопольский р-н)].

Иногда такая награда дается человеку в ответ на доброе дело. Например, старушка, растапливая гусиный жир на продажу, угощает шрейтеле шкваркой. После этого гусиный жир льется и льется целую ночь, так что в доме кончаются все пустые сосуды, и продолжается это до тех пор, пока старик не кричит «Сколько можно?» [Каган 1938, 171, № 77 (Острог, Волянь); 172, № 78 (Суходол, Тернопольский р-н); 172, № 79 (Мостиска, Львовский р-н); Райзе 1999, 117–118, № 56 (Винница, Подолия)]. В этих быличках шрейтеле изображается следующим образом: он проявляется в виде маленькой детской ручки, которая тянется из-под печи или из печной трубы и просит у хозяйки угощения.

Сюжет с нескончаемым благом, которым одаряет неимущего добродетельного человека мифологический персонаж, в общем, широко известен в славянской и европейской фольклорной традиции. Это и нарративы, подобные знаменитой сказке из собрания братьев Гримм «горшочек вари» (АТ-565), и истории про инклюз — неразменный рубль [Белова 2013]. То же касается персонажа, выполняющего за хозяина его работу: например, кикиморы из русских быличек, которые бесконечно допрядают оставшуюся на ночь пряжу [Левкиевская 1999б; Владова 2001, 215–226]. Но в рамках самой еврейской традиции такая популярность этого универсального сюжета, вероятно, восходит к библейскому рассказу о пророке Элияху (Илии) и бедной вдове из города Царфат (Сарепта):

И было к нему слово Господне: встань и пойдн в Сарепту Сидонскую, и оставайся там; Я повелел там женщине вдове кормить тебя. И встал он и пошел в Сарепту; и когда пришел к воротам города, вот, там женщина вдова собирает дрова. И подозвал он ее и сказал: дай мне немного воды в сосуде напиться. И пошла она, чтобы взять; а он закричал вслед ей и сказал: возьми для меня и кусок хлеба в руки

свои. Она сказала: жив Господь Бог твой! у меня ничего нет печеного, а только есть горсть муки в кадке и немного масла в кувшине; и вот, я наберу полена два дров, и пойду, и приготовлю это для себя и для сына моего; съедем это и умрем. И сказал ей Илия: не бойся, пойдй, сделай, что ты сказала; но прежде из этого сделай небольшой опреснок для меня и принеси мне; а для себя и для своего сына сделаешь после; ибо так говорит Господь Бог Израилев: мука в кадке не истощится, и масло в кувшине не убудет до того дня, когда Господь даст дождь на землю. И пошла она и сделала так, как сказал Илия; и кормилась она, и он, и дом ее несколько времени. Мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало, по слову Господа, которое Он изрек чрез Илию. [Библия, 3 Цар., гл. 17, 8–16]

Чаще всего в быличках о шрейтеле причиной, по которой прекращается благо в доме, становится чрезмерное любопытство хозяев, разглашение тайны или завистливое слово, сказанное супругом или злой соседкой. И если получение блага описывается в текстах термином *брохе* — благословение [Каган 1938, 171, № 77 (Острог, Волынь); Райзе 1999, 117–118, № 56 (Винница, Подолия)], то неожиданное лишение этого дара становится «проклятием» [Каган 1938, 168, № 71 (Острог, Волынь); Райзе 1999, 116–117, № 55 (Винница, Подолия)].

Еще одним поводом, по которому шрейтеле покидает хозяев, становится неправильное поведение последних. Подсмотрев за своим домашним благодетелем, они видят его как маленького человечка, который носит старую и рваную одежду (рваные штаны, порванное пальто или вовсе работает голышом). Желая отблагодарить его, они дарят ему обновку — шьют или покупают ему маленький новый костюм и оставляют его на видном месте. Духи-обогагатели действительно искренне радуются обновке, но после этого ночные посещения шрейтеле обычно прекращаются.

Вот один из типичных рассказов об этом, с тем лишь исключением, что еврейский портной приобретает здесь ночного помощника не просто так, а по благословию своего ребе — духовного наставника и покровителя:

Один бедный пекарь отправился к ребе, чтобы тот помог ему добыть заработок. Ребе велел ему оставить муку и все, что нужно для выпечки, на ночь, а утром хлеб будет готов. Так и случилось, и продолжалось каждую ночь, до тех пор, пока пекарь не решил

подсмотреть — кто же делает за него всю работу. Он увидел маленького голого человечка и в благодарность сшил ему на следующий день мундир. Больше человек к нему не приходил.

[Kagan 1938, 169, № 73 (Мостиска, Львовский р-н)]

В другом рассказе четверо маленьких шрейтеле в оборванных одеждах помогали бедному сапожнику шить башмаки по ночам, но получив от сапожника в подарок по новому костюмчику, обрадовались, захлопали в ладоши и запели песенку: «Эфшер из фун ундз кейн шейнее лайт / авекварфн шустерай из шойн таке цайт» («Разве нет среди нас прекрасных людей? / Пора уже нам бросить шить ботинки»), после чего больше не появлялись [Kagan 1938, 170, № 75 (Суходол, Тернопольский р-н); Райзе 1999, 115–116, № 54 (Винница, Подолия); Илон-Берник 1968, 200–201].

Благодаря такому приступу несправедливого любопытства хозяев, мы многое узнаем о том, как выглядит шрейтеле. Чаще всего его описывают именно как человечка небольшого роста, почти ребенка (как мы помним, в быличках нам встречался шрейтеле, который протягивал из-под печи детскую ручку). В описаниях одежды шрейтеле обычно присутствует тема нищеты и оборванности. Но иногда шрейтеле характеризуют как этнического «чужого» даже на уровне костюма — он неоднократно изображается как немец (*дайтиш*) в дырявом цилиндре и потрепанном мундире [Kagan 1938, 169–170, № 74 (Санок, Львовский р-н); Райзе 1999, 114–115, № 52 (Винница, Подолия); Илон-Берник 1968, 200].

Иногда, в редких случаях сам шрейтеле или мудрые соседи подсказывают растерявшимся хозяевам, как сохранить благословение дома: один пекарь, желая отблагодарить шрейтеле за два мешка муки, которые тот каждую ночь приносил к нему домой, сшил ему красное пальтишко. Шрейтеле перестал ходить к мельнику, но позже объяснил ему, что если бы пальто было белого цвета, как мука, он бы продолжал ее приносить, и когда пекарь исправился, он снова появился у него на следующую ночь [Kagan 1938, 168–169, № 72 (Суходол, Тернопольский р-н); Райзе 1999, 115, № 53 (Винница, Подолия)].

Мы имеем дело с широко распространенным в европейской фольклорной традиции мотивом — дух-обогадитель (домашний эльф, брауни и т. п.) работает за одежду и, получив ее, покидает своих хозяев. Стоит отметить, что в том же немецком фольклоре есть более сходные с еврейским шрейтеле по функциям демонологические персонажи, чем близкий по звучанию шретель. Так, например, в знаменитой легенде города Кёльна, зафиксированной в XIX веке немецкими поэтами и просвети-

телями, упоминаются гномики-домовые — *Heinzelmännchen*, которые за ночь делали всю работу, пока жители города отдыхали. Так продолжалось до тех пор, пока жена портного не подсмотрела, кто делает всю работу, и не помешала им. С тех пор жители Кёльна вынуждены работать сами. На площади города в память об этом событии установлен фонтан [*Heinzelmännchen*]. Другие подобные персонажи-домовые встречаются, например, в сказках братьев Grimm. Называют их *die Wichtelmänner* — «чертенята» (сказка впервые опубликована в 1857 году). Они помогают бедному башмачнику делать его работу и шить из одного кусочка кожи бесконечное число ботинок до тех пор, пока жена башмачника не решает их отблагодарить и подарить им одежду. Получив одежду, духи покидают семейство башмачника. Собственно от немецкого шретеля еврейский шрейтеле сохранил только две черты — он маленького роста и носит странную одежду (красную шапочку или вычурные, странные и рваные костюмы). Шрейтеле никогда, в отличие от шретеля, не характеризуется как дух леса или покровитель скотины — его локус обитания только дом: чердак, печь или подпол. Шретель часто вредит людям, а шрейтеле, по крайней мере, в тех источниках, где мы встречаем именно этот термин в описании домашнего духа, никогда не причиняет людям вреда, а только помогает им. Функции нечистой силы, которая практически бескорыстно помогает людям, пока те того заслуживают или пока духи не получают от них в подарок одежду, берут на себя другие персонажи немецкой демонологии: кобольды, гномы, домовые. Однако термин *шрейтеле* застывает в еврейской традиции и к нему привязывается только определенный ряд сюжетов и мотивов, перечисленных выше.

Следы знакомства с фольклорной традицией, связанной с духом-обогатителем шрейтеле, мы встречаем в еврейской художественной и мемуарной литературе.

Шолом Алейхем упоминает этот термин в своих рассказах для детей, перечисляя нечистую силу: *ништ гитер*, *шрейтеле*, оборотень и др. [Шолом Алейхем 1925, 131; русский перевод: Шолом Алейхем 1961, 486].

В романе Ш. Агнона «Сретенье невесты» тетя героини обогащалась за счет шрейтеле, который жил у нее в подвале, хотя она изображала перед всеми бедность. Ее платой нечистой силе стала глухота на оба уха. Один из персонажей романа говорит: «я знаю трюки шрейтеле — он может за ночь принести больше, чем 10 евреев или, не рядом будь помянуты, два нееврея за год» [Агнон 1995, 49–51]. Можно отметить правильное поведение героини Агнона с точки зрения фольклорной традиции —

она не раскрывает тайну своего богатства, продолжает жить в бедности, не покупая себе ничего из еды или одежды. И поскольку она, в отличие от вдовы пекаря из фольклорного рассказа, которая не смогла утаить источник своего обогащения, не демонстрирует перед всеми своего богатства [Kagan 1938, 167, № 70 (Бережаны, Тернопольский р-н)], дары шрейтеле у героини Агнона сохраняются.

Под впечатлением от детских рассказов о шрейтеле знаменитый еврейский поэт Хаим Нахман Бялик в 1913 году пишет стихотворение «*Гамადей лаил*» («Ночные гномы») [Илон-Берник 1968, 200–201, примеч.]. В руководстве к иллюстратору своих произведений Бялик указал, что гномов следует изобразить «как маленьких человечков с высокими шапочками на головах» [Feinstein 2005, 8] — это отсылает нас к описаниям немецкого шретеля и многих других демонологических персонажей, которые отличаются необычными головными уборами (например, славянские капелюшники: Белова, Петрухин 2008, 470).

В воспоминаниях Полины Венгеровой о детстве, проведенном в традиционном еврейском местечке, встречается поверье о карлике-домовом, который помогал топить гусиное сало: «Чтобы избежать сглаза, чтобы сало не убежало из горшка, его следовало растапливать в полной тишине, до рассвета или поздно вечером. Но если растапливанием спокойно занимался только один человек, тогда, по поверью, к нему приходил на помощь добрый карлик-домовой и заставлял сало кипеть и пузыриться, не переливаясь через край. Сало подхватывали ложкой и перемещали в другой сосуд, потом в следующий, а его становилось все больше, пока оно не заполняло всю посуду, даже большой бочонок для воды. И только тогда карлик исчезал» [Венгерова 2003, 96]. Этот сюжет полностью повторяет былички о шрейтеле, но даже в немецком оригинале воспоминаний нет терминов *шретель* или *шрейтеле* — только *Hausgeist* («домашний дух») и *Zwerg* («гном, карлик») [Wengeroff 1908, 116].

Также отсутствует термин *шрейтеле*, хотя полностью сохраняется аналогичный сюжет, и в наших полевых записях. Видимо, термин утрачивает свою актуальность, и персонажа начинают называть просто домовым, но функции, свойственные ему, остаются. Это видно из одного интервью женщины, проживающей на Украине в городе Хотин Черновицкой области:

Мне бабушка рассказывала... Ей 105 было лет. Она в 40-м году умерла. Но она... мы любили возле неё сидеть, и она нам рассказывает такие истории. Так это запомнилось мне, что... Что это, у неё

сестра жила не в городе, а в деревне. И она стала в пятницу топить сало. Она зарубала эти... гусы, и всё сало собрала и начала топить. Она начала топить и... ведро и в кастрюлях наливала полно, а там еще топится, топится и топится. Пока соседка не зашла и говорит: «Что ты, ещё не кончила это... сало топить?!» Тогда уже кончилось. А то она и в бочку, и в миски, всё-всё-всё! Это бабушка нам рассказывала... Такой, это *домовой*, это...

[МЗУ]

Один из классических сюжетов о шрейтеле сохраняется в фольклоре в виде мемората, семейного предания, практически вплоть до наших дней. Здесь есть и гусяное сало, которое не заканчивается по благословению демонологического персонажа, и злая завистливая соседка, которая неуместной репликой все портит, однако термин *шрейтеле* утрачивается и заменяется на более знакомый термин окружающего населения — *домовой*.

Такая же трансформация происходит с другим вариантом сюжета о шрейтеле — об одаривании духа-обогатителя одеждой:

Инф.: В Балте жила женщина в Красном Яру. Она пекла хлеб и продавала.

Соб.: До или после революции?

Инф.: Наверное, после. Это мама рассказывала. Ночью как-то она проснулась — *домовой* стоит. *Маленький, с шапочкой*. Маленький, ну, как гномик. Она схватила у него шапочку, и он исчез. А у нее полмешка муки было, и она переживала, таких было много здесь, и каждый торговал хлебом. Где на муку денег взять? Она просыпается утром — полный мешок муки. Она пошла к ребе. Он говорит, это *домовой*, он тебя будет снабжать все время, пока ты ему не отдашь шапочку. И он все время помогал.

[ПРЗ]

Снова перед нами меморат, семейная история, которую информантка слышала от своей мамы, и, несмотря на весь набор узнаваемых элементов — маленький рост, шапочка, незаканчивающийся мешок с мукой, термина *шрейтеле* информантка не знает, употребляя более привычный для нее термин — *домовой*. В этом рассказе героиня поступает мудро: вместо подарка (одежды) она отнимает у духа-обогатителя шапочку, становясь, таким образом, его полноправным хозяином.

Итак, можно отметить, что в еврейском фольклоре очень сильно отразился пласт европейских, в первую очередь немецких, поверий

и представлений о духе дома. Он, главным образом, выполняет функцию покровителя и обогатителя. При вмешательстве людей в дела духа-обогатителя — будь то злые (соседки, жена портного в городе Кёльне) или добрые побуждения, дух покидает хозяев. Однако возможно, что наличие схожих сюжетных линий в рамках самой еврейской традиции (библейская история о пророке Илии и вдове) послужило дополнительной причиной популярности таких заимствований.

Домовой / домовик в еврейском фольклоре

После переселения в Восточную Европу евреи заимствовали и ряд представлений о домовом не только как о духе-обогатителе, но и как о вредителе. Однако из обширного спектра функций славянского домового⁶ евреи выбрали только часть, а также заимствовали терминологию: *домовой*, *домовик*. И терминология эта встречается не только в современных полевых материалах, но уже и в ранних записях на языке идиш в свидетельствах фольклористов 1910–1920-х гг.

В работе по описанию белорусско-литовского еврейства известный еврейский фольклорист А. Литвин приводит историю, которую называет «Царство домовика»:

В Могилеве есть дом, который называют «Царством домовика». Все про него рассказывают и верят. Лет 70 назад домовик жил в одной квартире за шкафом, туда никто не ходил, потому что домовик не любит, чтобы его беспокоили. Но кто-то начал двигать шкаф, домовик стал кидаться камнями, все люди разбежались. Вызвали полицию, никого не нашли. Такие истории получаются по разным причинам: бывает, когда наследники спорят и пускают слух, бывает, когда кто-то хочет отвести людей от дома. Полицейстер решил покончить с легендой и отремонтировать дом. Евреи говорят, что это, конечно, сильный гой и он может справиться с евреями, но домовик — очень сильный и с ним даже полицейстер не справится.

[Литвин 1916, 214–216]

По свидетельству информантов, приславших Максу Вайнрайху дополнительные материалы по его публикации о *лантухе* — другом представителе еврейской демонологии, одним из определений, которое

⁶ См., например: Виноградова 2000; Левкиевская 2000.

применяли и к этому духу-проказнику, было именно слово *домовой* [Вайнрайх 1928, 498 (Лошница, Борисовский район Минской обл.)].

Похожие рассказы с терминами *домовой/домовик* и с представлениями о немотивированной агрессии мы записывали от еврейских информантов и в нашей полевой практике:

КПШ: Вот мы ехали с Винницы, да, и сейчас такое есть. Так такой дом красивый, такой шикарный дом. И там люди не могут жить.

ГСА: Жить. Умирают и всё.

КПШ: Не умирают, они приходят, и измещаются <так!>, и мучают, и играют, и не дают спать, и лезут на стены, и что вы не хотите — делают.

ГСА: Это домовой, да? Домовой.

КПШ: Что-то есть. Так они решили продать. Другие люди купили. И огород, сад, всё, ну — дача. И они не могли там. Этот дом сам⁷ стоит.

ГСА: Там не живёт никто.

[КПШ+ГСА]

Несколько более подробно рассказывали о домовом в Балте (Украина). Здесь интересно смешение еврейских и славянских практик в силу смешанного характера семьи информантки. Она живет в русско-украинском окружении, муж у нее украинец, и поверья о домовом она знает главным образом от своих нееврейских родственников:

ЛММ: Бывает, люди рассказывают, что кто-то ходит, кто-то стучит. Домовой любит, чтобы ему хлеб оставляли, еду оставляли. Но я не знаю, я не видела.

Соб.: Хлеб ему оставляют?

ЛММ: Да, еду обязательно. Он любит, домовый злится, когда ему кушать не оставляют, когда прячешь все. Так он злой, он может вред наделать.

Соб.: А что он может делать?

ЛММ: Он может кусать. Встаешь с синяками. Бывает, люди встают с синяками и не знают. Бывает, душит за горло. Невестка мне рассказывала, что ее душил домовый. <... >

Соб.: А по-еврейски было какое-то слово для домового?

ЛММ: Я знаю, что как-то есть, но как его назвать — не знаю. <... >

⁷ Сам — т. е. один, пустой.

Соб.: А как-то, если домовый хорошо относится — у человека прибыль наступает?

ЛЛМ: Да-да, я говорю, что он есть — хороший, он есть — плохой. Как к кому относится... Домовой он к хорошим людям идет, а не к плохим.

Соб.: А он как выглядит?

ЛЛМ: Я не знаю, невестка моя рассказывала, говорила вроде какая-то борода у него такая длинная, маленький он. Так она говорила, что он ее душил. Она в Донецке жила.

Соб.: А он с ней разговаривал?

ЛЛМ: Она спала, это все сквозь сон все видела, слышала что-то. Я не знаю.

Соб.: А что нужно в таких случаях делать?

ЛЛМ: Я не знаю. Есть некоторые рассказывают, что если вот такой вот приходит, спишь и тебе кажется, что стоит кто-то перед тобой, говорит тебе. Вроде ты спишь и не спишь, то заматюкуется и вроде бы оно уходит. И если украинцы — они воду святят, священной водой. Или маком посыпают в квартире все углы.

Соб.: А евреи?

ЛЛМ: За евреев я не могу сказать. К евреям, может, не идут к людям, не делают вреда. Евреи вообще хорошие люди. Я не знаю, чего они обижены на евреев, но евреи — самый лучший народ. Добрый и всех жалеет и никогда вреда никому не делает. Я не могу понять, чего нас не любят.

Соб.: А слова «шрейтеле» не слышали?

ЛЛМ: Шрейтеле? Не слышала.

[ЛЛМ]

Еврейского термина информантка не знает, и все сюжеты, которые она приводит, довольно типичны для украинской фольклорной традиции (маленького роста, душил во сне, пугается матерной ругани, освященной воды и мака), однако Лиза Львовна подчеркивает доброту хозяев, которая отражается и на доброте домового. Он сохраняет амбивалентные характеристики. И еще одна любопытная деталь в описании домового встречается в этом интервью — ему оставляют кусочек хлеба. Эта нормативная славянская практика задабривания домового⁸ накладывается на еврейский обычай отделять часть субботнего хлеба — *халу*. Часть теста отделяли на храм, а после разрушения Иерусалимского храма просто ски-

⁸ Подробнее см.: Левкиевская 1999а, 123–124.

гают в огне. Вот стандартное описание этой традиции с несколько уже видоизмененной мотивацией обычая:

Когда мама пекла койлыш, она брала кусочек теста и выбрасывала, а потом жгла его в печь. Хлеб я когда покупаю — срезаю маленькую горбушечку и никогда это не кушаю. В мусорку. Это чтобы человек не одурел, чтобы умный был. [РЭН]

Однако именно схожесть внешних обычаев порождает предположение о соотнесении двух традиций:

Ну, бывает, это... это просто... это не закон. Просто люди кусочек... бросают. Домовой есть у нас в каждой квартире у евреев. Вообще, не у евреев, а вообще. Называется хозяин дома. Ну, мы его не видим <так!>. А это бывало, что старые люди: «А, это для домовой! ну, это домовой». Кусочек *холе* <халы> ему бросают. [МЗУ]

Сами информанты постоянно подчеркивают, что домовой есть у евреев и у неевреев. Однако есть одна деталь в описании домового, которая более характерна именно для еврейской традиции. Она связана с запретами перестраивать дом, главным образом окна, двери и печь, потому что там живет домовой. Сама идея, что домовой обитает в печи или под печью, для славянского мира так же характерна, как и представление, что он обитает в подполе или на чердаке [Байбурин 1983, 164]. Но у славян практически не встречается в связи с этим запрет перестраивать дом. У евреев же, наоборот, это одно из самых частотных представлений, связанных с домом. И корни этой традиции уходят в средневековье.

В разделе «Завещание Иехуды хе-Хасида» из книги «Сэфер Хасидим» (Германия, XII век) есть некоторые указания о правилах строительства жилого помещения, которые находят до сих пор отклик в актуальной традиции. Рассмотрим два фрагмента из этого источника, оказавшего сильное влияние на традиционную культуру евреев Восточной Европы. В параграфе 20 этого сборника говорится: «Пусть человек не заделывает наглухо окно или дверь, чтобы не повредили ему демоны, ибо их путь — ходить тут. Но пусть он сделает дырку». В примечаниях и комментариях к этому указанию приводится объяснение — демоны привыкли ходить одной дорогой и не умеют сворачивать со своего пути. Схожий запрет распространяется и на перенос печи в параграфе 49: «Пусть человек не разрушает печи и духовки, в которой пекут выпечку.

Нельзя ему использовать это место или отремонтировать его, потому что есть большая опасность для него» [Сэфер Хасидим 2002, 25, 16].

Вот как это отражается в полевых записях: «Снесли русскую печку — мама заболела раком, появился сахарный диабет. Печку нельзя разбирать. Печка — это охрана, это как домовая» [КДЛ]; «Печь ломать нельзя, под ней живет домовая, если сломать — не будет благосостояния» [ГНЛ+ШЛН].

Однако иногда встречается и более близкая к книжному источнику мотивировка — опасность связана с нарушением обычных путей, которыми пользуется нечистая сила:

Соб.: Можно печку в доме перестраивать?

ШРО: Можно, но на той место нельзя ходить <...> а если окно — тоже переложить надо окошко, окошко, окошко надо, надо окошко делать. У нас в доме переложили оттуда на другом месте, так мы брали кефирные бутылки. И весь, всю длину переложили кефирных бутылок⁹, и осталось окошко. Когда мы белили, всё, замазывать не стали, чтобы черты, дер *черт* зол арусейн <чтобы черт мог выйти>.

Соб.: А как на идише «черт»?

ШРО: Рихес, дер рих.

[ШРО].

Для нечистой силы оставляется окошко — как прорезь в двери для кошки, чтобы она могла беспрепятственно входить и выходить из дома. Любое нарушение этих поведенческих границ грозит несчастьем. Любопытно отметить, что в традиции сохранились и превентивные меры относительно переноса печки на другое место — если заранее при закладке печи положить в основание мезузу, она охранит хозяев от несчастий, если в будущем потребуется разобрать печь [Соколова 2000, 21]. Также можно было символически продать печь другому хозяину:

Соб.: А печку в доме перестраивать можно было?

ШЕВ: Печку выкинуть нельзя. Перестраивать можно, на то место...

ГЕС: Можно, но надо продать ее. Вот, скажем, гой купил у меня печку, так он дает рубль...

⁹ Видимо, имеется в виду, что нужно выложить горлышками от кефирных бутылок часть стены — для того, чтобы на месте окна остались небольшие дырочки для нечистой силы.

ШЕВ: Или копейку...

ГЕС: ... и всё, и ты можешь эту печку взять и выкинуть.

ШЕВ: Вот мы тогда купили комнату там одну, кухню эту — и мы думали, что придется выкинуть ту плиту и что-то там. Так мама когда купила эту комнату, она говорила — чтоб вы знали, что я покупаю эту комнату без печек и без плиты. Всё. Она покупала чистое место.

Соб.: А почему нельзя?

ШЕВ: Говорят, что *домовые* там живут, а потом они пакостят. В печку, в трубы.

ГЕС и ШЕВ (*хором*): Нечистая сила. <...>

Соб.: А как по-еврейски *домовой*?

ГЕС и ШЕВ (*хором*): Ништ гитер <нехороший>. [ШЕВ+ГЕС]

Отдельного упоминания заслуживает разновидность славянского духа дома — *дворовой*, который любит или не любит домашний скот. Этот персонаж также встречается в еврейском фольклоре и называется термином *домовик*, но истории о нем рассказывают чаще всего в определенном круге информантов — это люди из семей извозчиков, которые держали лошадей. Например, в городе Тульчин (Украина) нам встретилась семья еврейских информантов — братья и сестры, отец которых работал извозчиком. От них мы записали два варианта типичной истории о *дворовом* в виде мелкого животного — кошки, ласки, который заплетает лошадям косички на гривах и хвостах:

Это какая-то как кошка, этот *домовик* какой-то. Люди говорят, что они видели. А вот <...> отец мой рассказал, что он выпускает в конюшню кони... Так одна коняка вышла вся мокрая. Над ней сели, мучили ее, а однажды, когда он подцепил, красную ленточку в хвостике заплеал, э... это вот, как вам сказать, это, коня была чудесная. Они им кушать приносили. <...> Они полюбили это... конь.

[КЛШ]

О том же рассказала сестра этого информанта:

Была у нас конюшня, что отец держал лошади. Отец, значит, давал лошадям обоим кушать одинаково. <...> Одна лошадь вот это, худая. А другая <...> полная, стала поправляться вот. <...> Он присматривается... и у... лошадь, которая поправляется, появилась <...> как это сказать? Ойгефлиртеде цепелах <заплетенные косички>. Косички вот

это <...> такие нитки вот эти красные... Это... уже люди говорили: не трогайте ничего, потому что домовик, он любил вот этот лошадь. И он смотрит за ними, вишь, он забирает у того лошада кушать. И не дает тому кушать. Это этот только кушает. Видите, было ж когда-то вот. А говорили — домовики. То вот никто — скажи — никто не верит об этом. [КПШ]

В массе своей евреи редко держали домашнюю скотину, и, соответственно, сюжетов о нечистой силе, связанной со скотом, в еврейском фольклоре крайне мало.

Подводя итог, можно отметить, что в еврейском фольклоре находят отражения самые разные поверья и представления о нечистой силе, обитающей в доме. Она имеет амбивалентные характеристики и скорее является помощником и духом-обогабителем, чем вредителем, хотя есть и обратные примеры. Параллели с немецким и славянским фольклором отражены в заимствовании самих терминов, обозначающих нечистую силу (*шрейттеле*, *домовик*) и в основных сюжетах быличек о проделках нечистой силы.

Интересно отметить, что сюжеты сохраняются в еврейском фольклоре гораздо дольше, чем существует термин. Так, важнейшие характеристики немецкого духа дома — дух-обогадитель, который помогает бедным и приносит в дом благо, но исчезает, если его обидеть или подарить одежду, — переносятся в еврейском фольклоре на славянского домового и продолжают активно распространяться наряду с традиционными еврейскими представлениями о нечистой силе.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- ГНЛ+ШЛН — *Готенберг Неля Львовна*, 1932 г. р., *Шлейгер Леонид Нафтулович*, 1932 г. р. Могилев-Подольский, записали М. Бендет, О. Габе, 2007 г.
- КДЛ — *Коренфельд Доррита Лейбовна*, 1946 г. р. Кишинев, записали Э. Йюффе, Н. Галкина, А. Леонов, 2010 г.
- КЛШ — *Колоденкер Лев Шаевич*, 1925 г. р. Тульчин, записали М. Каспина, С. Пахомова, 2005 г.
- КПШ — *Колоденкер Песя Шаевна*, 1927 г. р. Тульчин, записали М. Каспина, С. Пахомова, 2005 г.
- КПШ+ГСА — *Колоденкер Песя Шаевна*, 1927 г. р., *Гвинтер Сара Ароновна*, 1937 г. р. Тульчин, записали М. Каспина, С. Пахомова, 2005 г.

- ЛЛМ — *Мильченко Лиза Львовна*, 1939 г. р. Балта, записали М. Каспина, С. Пахомова, 2006 г.
- МЗУ — *Медник Злата Ушеровна*, 1931 г. р. Хотин, записали М. Каспина, А. Полян, 2005 г.
- ПРЗ — *Пивник Рива Зеликовна*, 1918 г. р. Балта, записали С. Амосова, М. Бруцкая, Д. Гидон, 2006 г.
- РЭН — *Рикельман Этя Наумовна*, 1929 г. р. Могилев-Подольский, записали М. Каспина, Д. Гидон, 2008 г.
- ТЕХ+ПЯА+ВСД — *Трахтенберг Ефим Хунович*, 1928 г. р., *Постельник Яков Аронович*, 1938 г. р., *Вайсман Сруль Давидович*, 1931 г. р. Хотин, записали М. Каспина, О. Белова, 2006 г.
- ШЕВ+ГЕС — *Штейман Евгения Владимировна*, 1936 г. р., *Гольцер Ефим Самойлович*, 1933 г. р. Могилев-Подольский, записали В. Федченко, Д. Гидон, М. Каспина, 2007 г.
- ШРО — *Штернберг Роза Овшивна*, 1925 г. р. Черновцы, записали М. Каспина, Н. Киреева, А. Мороз, 2005 г.

ЛИТЕРАТУРА

- Агнон 1995 — *Хольц А.* Отражения и источники. Аннотированное и иллюстрированное издание романа Агнона «Хакнашат кала» («Свадебный балдахин»). Иерусалим, 1995. [На иврите].
- Алексеев 1897 — *Алексеев А. А.* Очерки домашней и общественной жизни евреев. СПб., 1897.
- Бадхен 2006 — *Бадхен М.* Еврейская чертовщина. М.—Иерусалим, 2006.
- Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Бейлин 1898 — *Бейлин С. Х.* Еврейские народные сказки. Одесса, 1898.
- Белова 2013 — *Белова О. В.* Неразменный рубль в поверьях и магических практиках славян // Антропологический форум. 2013. № 18 Online. С. 230–242. URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/018online/belova.pdf> (дата обращения: 08.10.2015).
- Белова, Петрухин 2008 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Еврейский миф в славянской культуре. М.—Иерусалим, 2008.
- Вайнрайх 1926 — *Вайнрайх М.* Лантух: ди гешихте фун а хеймишн ништ-гутн [Лантух, история еврейской домашней нечистой силы] // Филологише шриффтн фун YIVO (Ландау бух). Вильно, 1926. С. 217–236. [На идише].

- Вайнрайх 1928 — *Вайнрайх М.* Цу: Лантух, ди гешихте фун а хеймишн ништ-гутн [К статье «Лантух, история еврейской домашней нечистой силы»] // Филологише шриффтн. Т. 2. Вильно, 1928. С. 497–498. [На идише].
- Венгерова 2003 — *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. Очерк культурной истории евреев России в XIX веке. М., 2003.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Власова 2001 — *Власова М.* Русские суеверия. СПб, 2001.
- Илон-Берник 1968 — *Илон-Берник Х. Б.* Жила-была сказка. Антология фольклора евреев Восточной Европы. Тель-Авив, 1968. [На иврите].
- Йехоаш 1913 — Унзере шейдим [Наши демоны] // *Йехоаш*. Фун дер велт ун йенер [Из этого мира и из мира иного]. Нью-Йорк, 1913. С. 253–257. [На идише].
- Каспина 2002 — *Каспина М. М.* Диббук и Икота — рассказы о вселении злого духа в человека в еврейской и славянской традиции // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2002. С. 163–176.
- Каспина 2012 — *Каспина М.* Традиционные тексты и изображения на еврейских амулетах // Видеть и помнить. Эстетика сакрального в еврейской визуальной культуре. Коллекция Музея истории евреев в России. Каталог выставки / Сост. М. М. Каспина, Б. Хаймович, Г. Казовский. М., 2012. С. 73–88.
- Котик 2009 — *Котик Е.* Мои воспоминания / Пер. с идиша М. А. Улановской под ред. В. А. Дымшица. СПб.—М.—Иерусалим, 2009.
- Котлерман 2009 — *Котлерман Б.* Злой дух как способ культурного выражения социальных проблем: сравнительный анализ источников XVII в. на идише и иврите // Вестник Еврейского университета. 2009. № 13 (31). С. 49–66.
- Левкиевская 1999а — *Левкиевская Е. Е.* Домовой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 120–124.
- Левкиевская 1999б — *Левкиевская Е. Е.* Кикимора // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 494–496.
- Левкиевская 2000 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000. С. 96–161.
- Литвин 1916 — *Литвин А.* Идише нешомес [Еврейские души]. Т. 1. Нью-Йорк, 1916. [На идише].
- Околович 2002 — *Околович Е.* Заметки о еврейской народной демонологии (по материалам фольклора на идише) // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2002. С. 136–162.

- Околович 2003 — *Околович Е.* Еврейские и славянские былички о встрече человека с нечистой силой // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О. В. Белова.* Москва, 2003. С. 200–210.
- Охана 1908 — *Охана Р.* Наставник детей. Иерусалим, 1908. [На иврите].
- Райзе 1999 — Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е. С. Райзе / [Сост., лит. обраб., предисл., коммент. В. Дымшица]. СПб., 1999.
- Роскис 2010 — *Роскис Д.* Мост желания. Утраченное искусство идишского сказа. М., 2010.
- Соколова 2000 — *Соколова А. В.* Этнокультурная специфика еврейского дома в Подолии // *Живая старина.* 2000. № 2. С. 17–22.
- Сэфер Хасидим 2002 — *Сэфер Хасидим* [Книга благочестивых]. Иерусалим, 2002. [На иврите].
- Чубинский 1872 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. 7. Ч. 1. Евреи Юго-Западного края. СПб., 1872.
- Шолом Алейхем 1925 — *Шолом Алейхем.* Але верк [Полное собрание сочинений]. Т. 9. Вильно-Варшава, 1925. [На идише].
- Шолом Алейхем 1961 — *Шолом Алейхем.* Собрание сочинений. Т. 5. М., 1961.
- Feinstein 2005 — *Feinstein S.* Sunshine, Blossoms and Blood: H. N. Bialik in His Time: A Literary Biography. Oxford, 2005.
- Gibbs, Johnson 2000 — *Medieval German Literature: A Companion / Ed. by M. E. Gibbs, S. M. Johnson.* NY—London, 2000.
- Grimm 1883 — *Grimm J.* Teutonic mythology. Vol. 2. London, 1883.
- Heinzelmännchen — *Heinzelmännchen* // Wikipedia: The Free Encyclopedia. URL: <http://en.wikipedia.org/wiki/Heinzelmännchen> (дата обращения: 08.10.2015).
- Hillers, Rabinowitz, Sholem 2007 — *Hillers D. R., Rabinowitz L. I., Sholem G.* Demons, demonology // *Encyclopedia Judaica / Ed. by M. Berenbaum and F. Skolnik.* Vol. 5. 2nd ed. Detroit, 2007. P. 572–578.
- Ilwof 1897 — *Ilwof F.* Hexenwesen und Aberglauben in Steiermark. Ehedem und jetzt // *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.* Berlin, 1897. S. 184–196, 244–254.
- Kagan 1938 — *Kagan Y.-L.* Yiddish folklore. Vilna, 1938.
- Lilienthal, Landau 1908 — *Lilienthal R., Landau A.* Das Kind bei den Juden // *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde.* 1908. XXV. S. 1–24.
- Schauss 1950 — *Schauss H.* The Lifetime of a Jew throughout the Ages of History. Cincinnati, 1950.

-
- Taylor 1919 — *Taylor A.* Schrätel und Wasserbär // *Modern Philology.* 1919 (Oct.). Vol. 17. No. 6. P. 305–324.
- Trachtenberg 2004 — *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstitions: A Study in Folk Religion. Jerusalem, 2004.
- Weinreich 1947–1948 — *Weinreich M.* Lantukh, a Jewish hobgoblin // *YIVO annual of Jewish social science.* Vol. 2–3. New York, 1947–1948. P. 243–251.
- Wengeroff 1908 — *Wengeroff P.* Memoiren Einer Grossmutter: Bilder Aus Der Kulturgeschichte Der Juden Russlands Im 19. Jahrhundert. Vol. 1. Berlin, 1908.
- Wiggers 1877 — *Wiggers J. M.* Heinrich von Freiberg als Verfasser des Schwankes vom Schrätel und Wasserbären. Rostock, 1877. (Diss. phil.).
- Zborovsky, Herzog 1962 — *Zborovsky M., Herzog E.* Life is with people. The culture of the Shtetl. New York, 1962.

РАБОТА ВЫПОЛНЕНА ПРИ ПОДДЕРЖКЕ ГРАНТА РГНФ 13-04-00085
«СИСИНИЕВА ЛЕГЕНДА В ФОЛЬКЛОРНЫХ И РУКОПИСНЫХ ТРАДИЦИЯХ
ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ, БАЛКАН И БЛИЖНЕГО ВОСТОКА».



Н. В. Дранникова

Севернорусский домовый и норвежский ниссе (к вопросу о типологии духов-«хозяев» освоенного пространства)

История собирания и изучения

Статья посвящена исследованию представлений о духах-«хозяевах» дома (домовом и ниссе) в народной культуре Архангельской области и Северной Норвегии. Существование этих представлений в современной фольклорно-речевой практике подтверждают публикации полевых материалов, сделанные в последние годы [Дранникова 1998; 1999; 2003; Кен 2004; Корепова 2007], а также полевые материалы наших экспедиций в различные районы Архангельской области в период с 1990 по 2012 г. и в Северную Норвегию (Финнмарк и Тромсе) в 2006–2007 гг.¹

Изучением семантики и функционирования образов домашних духов-«хозяев» занимались следующие исследователи: в Норвегии — Ю. К. Квигстад, Р. Кристиансен, Т. С. Солхейм, Т. Стурьюрд, Л. Стерк и др.², в России — А. Н. Афанасьев, Д. К. Зеленин, Э. В. Померанцева, В. П. Зиновьев, Н. А. Криничная, Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская, Е. Н. Рачинская, И. А. Разумова, Н. В. Дранникова и др.³

¹ Все материалы находятся в архиве ЦИТКЕС САФУ.

² См.: Qvigstad 1997 (1927–1929); Christiansen 1968; Solheim 1973; Storjord 1991; Stærk 1994.

³ См.: Афанасьев 1850; Зеленин 1991 (1927); Зиновьев 1974; Померанцева 1975; 1985; Виноградова 1995; Левкиевская 2000; Криничная 2001; Рачинская 2008; Дранникова, Разумова 2009.

Источники нашего исследования можно разделить на несколько групп:

- полевые записи, хранящиеся в архиве ЦИТКЕС САФУ;
- сборник севернорусских фольклорных текстов [Дранникова, Разумова 2009];
- норвежские сборники А. Файе [Faye 1833], Ю. К. Квигстада [Qvigstad 1997], Т. Стурьюрда [Storjord 1991], Р. Квидленда и Х. К. Семсдорфа [R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf 1991], Л. Стерка [Stærk 1994], Е. Н. Рачинской [Рачинская 2008], М. Х. О'Лири [O'Leary 2010];
- словари [Даль 2; СРНГ 8];
- фольклористические, этнографические труды, в которых опубликованы или процитированы интересующие нас тексты [Ефименко 1864; 1877, 163–166; Максимов 1903; Зеленин 1991, 412] и др.

Работа выполнена в рамках синхронно-диахронного подхода к анализу исследуемого материала, записи которого охватывают более чем полуторавековой период. Первая фиксация мифологических рассказов в России была сделана в 1856–1857 гг. С. В. Максимовым во время его экспедиции в Архангельскую губернию, организованную Морским министерством для сбора этнографических и исторических сведений о поморах [Максимов 1859], самые поздние из анализируемых нами записей относятся к началу XXI в. [Дранникова 1998; 1999; 2003]. Первые записи норвежских рассказов о ниссе были опубликованы в 1833 г. писателем А. Файе [Faye 1833], последние используемые нами записи о ниссе относятся к 2006–2007 гг. [ЦИТКЕС САФУ. П. 450].

По отношению к рассказам о контактах человека с духами-«хозяевами» в русской науке используются термины «устный рассказ», «мифологический рассказ», «быличка». В Норвегии подобные рассказы называются сагн (sagn). Былички и сагн являются сюжетно-оформленными историями или информативно-описательными текстами, повествующими о персонажах, наделенных демонической сверхъестественной силой, которых принято также называть представителями «низшей мифологии» или «нечистой силы».

В жанровом аспекте мифологический рассказ начала изучать Э. В. Померанцева, в работах которой отмечаются особенности бытования этого жанра в Европейской части России до середины XX в. Э. В. Померанцева определяет быличку как «суеверный рассказ о сверхъестественных существах и явлениях» [Померанцева 1968, 274–292].

Новые перспективы изучения быличек открыли исследователи, работающие в этнолингвистическом направлении. Так, Л. Н. Виногра-

дова и С. М. Толстая создали «универсальную систему признаков, достаточную для идентификации любого мифологического персонажа в пределах славянского ареала» [Виноградова, Толстая 1994, 16–42], что позволяет провести сопоставительный анализ демонологических систем разных этнокультурных традиций. Итогом более чем векового изучения не только мифологии, но и этнографии, языков, фольклора, народного искусства славян является этнолингвистический словарь «Славянские древности» [СД].

Мифологическая проза имеет свою историю собирания, не отделимую от истории изучения. В последние десятилетия в России значительно увеличилось число записей мифологических рассказов. Этот факт отчасти можно связать со снятием негласных запретов на собирание и изучение текстов, относящихся к религиозно-мифологической сфере. Если в советский период такой материал игнорировался собирателями, то сейчас он активно записывается. За последние двадцать лет участниками фольклорных экспедиций МГУ, РГГУ, САФУ, Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН и др. на территории Архангельской, Вологодской областей и в Карелии было записано несколько тысяч быличек. Среди них рассказы о леших, домовых, водяных, колдовстве, контактах живых с умершими и др. Обилие подобного фольклорно-этнографического материала вряд ли следует связывать только с исследовательским интересом. Внимание к опыту общения со сверхъестественным характерно для человека, в какой бы исторический период он ни жил, при этом для каждой отдельной культуры (включая локальные ее варианты) в определенное время всегда можно установить факторы, поддерживающие «суеверные настроения» или, напротив, ослабляющие их. Что же касается Архангельского Севера, то собранный здесь на рубеже XX и XXI вв. фольклорно-этнографический материал, включающий мифологическую прозу, пока вполне способен подтвердить репутацию региона как «кладовой» севернорусской традиционной культуры. Эту ситуацию можно среди прочего объяснить относительной стабильностью сельского населения, несмотря на его убывание.

В 2009 году была издана книга Н. В. Дранниковой и И. А. Разумовой «Мифологические рассказы Архангельской области», включающая в себя фольклорные записи ЦИТКЕС САФУ [Дранникова, Разумова 2009]. Тексты из этой книги отражают современное состояние архангельской локальной традиции жанра мифологических рассказов за последние 20 лет. Сопоставляя тексты последнего времени с более ранними, можно выявить как тенденции эволюции жанра, так и относительно стабильные

его признаки, что в конечном итоге отражает особенности традиционного способа осознания и описания мира.

В Норвегии интерес к мифологической прозе начинается раньше, чем в России — в 1830-х гг. Первый публикатор норвежского фольклора А. Файе опубликовал несколько текстов о норвежском ниссе, однако литературная обработка и пересказ первоисточников, сделанные А. Файе, существенно затрудняют выявление особенностей семантики и функционирования интересующего нас образа. А. Файе рассматривал свою работу как «отзвук» труда братьев Гримм [Faye 1833].

В 1841 г. П. К. Асбьернсен и Й. Му издали «Норвежские народные сказки» («Norske Folkeeventyr») [Asbjørnsen, Mu 1841]. В книге опубликованы устные рассказы о троллях, хюльдрах (горных ведьмах), ниссе, эльфах и других мифологических персонажах. В 1845–1847 гг. П. К. Асбьернсен издает «Норвежские волшебные сказки и народные сказания» («Norske huldreeventyr og folkesagn») [Asbjørnsen 1845–1847].

Исследования в области фольклора Скандинавии продолжились в XX веке. Большую роль в изучении норвежской мифологической прозы сыграла книга Ю. К. Квигстада, изданная в 1927–1929 гг. [Qvigstad 1997], где дается тематическая классификация фольклорного материала, записанного как от норвежцев, так и от норвежских, шведских, финских и русских саамов. К исследованиям в области русского и норвежского фольклора относится статья Н. В. Дранниковой и Р. Ларсена «Образ “чуди” в фольклоре народов Европейского Севера» [Дранникова, Ларсен 2008], которая является одним из первых опытов сравнительного анализа двух этнических традиций. Исследователи отмечают, что сюжеты о чуди (аборигенах, живших на территории Севера до появления здесь русских) были распространены в различных местах, фиксировались в различное время и испытали влияние мифологической прозы о духах-«хозяевах». Следует отметить, что в русской фольклористике изучение мифологической прозы, в частности, быличек, совершалось параллельно с развитием фольклористики как науки. В Норвегии же фольклорные тексты при публикации подвергались литературной обработке, нередко вносились изменения в их содержание.

Большое значение для изучения норвежской традиции имеет словарь Дж. Линдоу «Норвежская мифология: путь к богам, ритуалам и верованиям» [Lindow 2002], в котором дается характеристика мифологических персонажей по таким признакам, как внешний облик, функции, номинации и др. В словаре опубликован краткий пересказ поверий, связанных с тем или иным персонажем.

Сравнительно-типологический анализ

В процессе сравнения духов-«хозяев» мы опирались на следующие признаки: название (номинация), происхождение, внешний облик, место обитания, время появления, статус, функции и основные мотивы рассказов.

Названия

В архангельской традиции домовая чаще всего получает название по месту обитания (*домовой, хозяин дома*). В книге Н. В. Дранниковой и И. А. Разумовой⁴ присутствует 23 номинации домового, среди которых — *домовеюшко-батюшко* [№ 132], *жихарь* [№ 133], *ботамушко, дедушко-соседушко* [№ 134], *дедушка* [№ 140], *ботоманушко* [№ 149], *домовейко* [№ 146], *доможилушко* [№ 147]. Зафиксированы табуированные номинации домового: *сам* [№ 185], *он* [№ 187] и др. Названия домового отличаются в разных ареалах Архангельской области, например: в Устьянском районе — *ботамушко*, в Плесецком районе — *жихарь* и др. Высока степень эвфемизации в названиях: *дедушко-соседушко, хозяин-домовой, хозяйюшко*. Семантика названия «домовой» связана со словом «дом», но в ряде текстов она сужается (*голбеишник, запечник*). Существует номинация *кутамушко-мутамушко*, образованная от слова «кут» — угол крестьянской избы [Даль 2, 230]. Наряду с мужским образом домового существуют женские парные соответствия этому персонажу: в одних случаях — это жена и дочь домового, в других — мифологические хозяйки дома, *домовихи* и *сосудки* [№ 179]. В норвежском фольклоре подобного явления не наблюдается.

В Норвегии общее название духа-«хозяина» дома и придомовых территорий — *ниссе* (*nisse*); этот термин более распространен в восточных и южных областях и, возможно, является производным от *Nikolaus, Nils* — скандинавской формы имени Николай. В разных местах Норвегии для духа-«хозяина» имеются также различные названия, манифестирующие его особенности. Например, в Северной Норвегии и Согне — *томтегуббе* (*tomtegubben*) — ‘старичок с обжитого места’; в Телемарке — *тункалл* (*tunkall*) — ‘дворовой мужичок’. Еще одна номинация ниссе — *bonde* — ‘хозяин’, ‘фермер’. В группу имен, генетически связыва-

⁴ Здесь и далее русские примеры текстов приводятся по: Дранникова, Разумова 2009, поэтому ссылка на саму книгу даваться не будет, указываются только номера текстов.

ющих норвежского домового с духом умершего предка, входит название *хаугбонд* (*haugebonde*) — ‘бонд из кургана’ (Сетесдале); также встречается номинация *губонд* (*godbonde*) — ‘хороший бонд’⁵ [с. 95]. На западе и севере Норвегии в верованиях и устных рассказах фигурирует *гардвор* (*gardvord*), то есть ‘хранитель дома’, ‘хранитель хутора’ (от древнорвежского *gardvor* [Christiansen 1968, 11]).

Основное сходство номинаций домового и ниссе в архангельской и норвежской традициях проявляется через топосы дома или домашнего пространства, уважительное отношение к духу дома передается в русской традиции через постфиксы (-ко, -ушко, -ейко), в норвежской — через эпитеты (*хороший, добрый* и др.).

Происхождение

Обычно русский домовый считается умершим членом семьи, первопредком рода, который за грехи назначен Богом в услужение живым домочадцам; умершим без покаяния мужчиной и др. [СД 2, 120]. В отношениях домового и человека прослеживается связь между человеком и умершими членами семей [№ 187–193].

Определить точное происхождение образа домового сложно, тем не менее имеющиеся в нашем распоряжении тексты позволяют сделать вывод о том, что этот образ в севернорусской традиции связан как с культом огня / очага (местом обитания духа дома иногда является печь — об этом свидетельствуют названия *печник, запечник*) [№ 142], так и с культом предков (на это указывает сходство с покойным родственником; одежда домового, напоминающая похоронную, и т. п.): «Стоит, весь в белом, рубаха, пояс, как прямо дед мой, покойный» [№ 185].

Ниссе, как и домовый, в реконструкции связан с миром предков. Он является основателем или первым хозяином хутора. Образ ниссе претерпевал изменения во времени. Так, для X в. известны *древний ниссе, гардвор*; в этот же исторический период появляются *корабельный, лесной и церковный ниссе (киркениссе)*. Так, корабельный ниссе, по народным представлениям, живет на деревянных кораблях, находится на них в течение всего плавания, предсказывает погоду; если корабельный ниссе сходит на берег, это предвещает крушение судна [с. 109]. Считается, что церковный ниссе есть в каждой церкви, он сидит на чердаке или в дыре

⁵ Здесь и далее норвежские примеры текстов приводятся по книге «В стране троллей...» [Рачинская 2008], поэтому ссылка на саму книгу даваться не будет, указываются только номера страниц.

в полу слева от входной двери, у него может быть гнездо на башне. Он не любит колокольного звона и в дни службы уходит из церкви. [Meуer 1903, 216]. Образ *рождественского* ниссе, или *юлениссе*, со временем сблизился с образом Санта-Клауса⁶. По представлениям норвежцев, *юлениссе* появляется на Рождество; в это время для него готовится ритуальная еда *rømmegrøt* — сладкая каша из сметаны с корицей. В одном из рассказов описан сюжет о том, как ниссе злится, если не находит масла в ритуальной рождественской каше, и устраивает в отместку падеж скота [Kvideland, Sehmsdorf 1991, 241]⁷.

В современной Норвегии многие воспринимают *ниссе* как сказочного, а не демонологического персонажа. В XVII–XVIII вв. норвежская церковь пыталась связать образ *ниссе* с дьяволом [Häll 2010, 204–217].

Внешний вид

В некоторых севернорусских быличках домовый невидим и выступает как предвестник какого-либо трагического события (смерть, пожар и т. д.) [№ 176, 167, 168]. Чаще всего домовый имеет антропоморфный облик — это приземистый мужик с большой седой бородой, лохматый, обросший шерстью, с косматыми ладонями и подошвами, с длинными ногтями [№ 135, 136, 138, 175]. Зафиксировано появление домового в образе черного человека [№ 195]. В доме, где есть мужчины, домовый имеет вид мужчины; если семья состоит из одних женщин и хозяйкой дома является женщина, то домовый является в образе женщины [№ 159, 191]. В устных рассказах домовый имеет и зооморфную ипостась: он предстает в виде свиньи, птички [№ 139], собаки [№ 137], теленка [№ 138], кошки [№ 158] и пр. В архангельской традиции домовый существует в двух ипостасях: первый — живет дома, второй — во дворе и называется *лаской*. Наблюдается устойчивая вера в домового. Респонденты подробнее описывают домового-*ласку*. Этот персонаж оценивается, как правило, негативно, в отличие от первого. Он якобы похож на горноста, имеет шерсть, напоминающую яичный желток. Он появляется в хлеве и на конюшне, мучает домашнюю скотину, заплетает лошадям косички, может загнать животное до пота / пены, завивает подстилку из сена. Счи-

⁶ Фольклорный архив САФУ. Ф. 37. Материалы экспедиций Н. В. Дранниковой в Норвегию в 2005–2006 гг.

⁷ Хотя в современной Норвегии взрослые не верят в существование ниссе, но в 2009 году 350 тыс. норвежцев признались, что оставляли кашу для ниссе накануне Рождества. 75 тыс. человек делают это ежегодно [O'Leary 2010, 47].

тается, что избавиться от ласки можно с помощью козла или козиной шкуры [№ 201–202].

В норвежских сагах выделяются следующие ипостаси образа ниссе: антропоморфная (ниссе является перед людьми в образе старика небольшого роста) [с. 95]; реже встречается нулевоморфная разновидность (домовой невидим) [с. 97]; зооморфная ипостась ниссе нами не обнаружена. Во многих текстах подчеркивается обилие волос на ниссе, как правило, седых. Его внешность прописана слабо, возможно, одежда ниссе не отличалась от традиционной норвежской одежды хозяина дома; важной особенностью внешнего облика ниссе является наличие четырех пальцев на каждой руке [с. 97]: «В старые времена ниссе было видимо-невидимо, не то что теперь. Почти в каждой усадьба жил свой ниссе. Ростом они не больше ребенка, носят серые штаны, куртки и красные вязаные шапки с кисточкой. Пальцев у ниссе всего четыре, потому что больших пальцев на руках у них нет» [Faye 1833]. *Гардвор* в отличие от ниссе очень большой: его описывают опирающимся своими локтями на крышу дома [Christiansen 1968, 11].

Антропоморфность, зооморфность и нулевоморфность являются ключевыми признаками в классификации внешнего вида домового и ниссе. В русском и норвежском фольклоре выявлены общие для двух культур представления о домовом как о седом старике небольшого роста или лохматом существе, пол которого соответствовал полу хозяина. В архангельской традиции антропоморфность этого образа представлена шире по сравнению с норвежской (*старик, старуха, черный человек, простой мужик, лохматое существо*) [см., например, № 135, 136, 138, 175]. Только в архангельских рассказах дух дома имеет зооморфный облик и предстает в виде кошки, собаки и ласки; он невидим.

Места обитания

Представления о локализации архангельского домового часто связываются с печью: он может жить за печкой, на печке, под печкой [№ 140, 151, 181]; местом его обитания может являться хлев [№ 155], погреб [№ 138], в некоторых текстах есть указание на то, что власть домового распространяется на все хозяйственные постройки [№ 132, 141].

Локусы, связанные с ниссе в доме, — печь, угол дома, чердак. Норвежцы верили, что ниссе имеет свою особую комнату, которую нельзя никому занимать. Ниссе будто бы может обитать около дома под самым старым деревом, на хutore [с. 98]. Живут ниссе обычно на сеновалах,

в хлеву или в конюшне [Faue 1833]. В норвежском фольклоре происходит отождествление духов дома и двора: ниссе живет как в углах дома, так и в сушилах для рыбы и под деревьями [с. 101]. Таким образом, локализация духа дома в двух соседних культурах, прежде всего, связывается с печью / культом огня / домашнего очага, но возможны и варианты «проживания»: на Русском Севере — пространство около печи, подпол, чердак; в Норвегии — территории около дома (место под старым деревом и др.).

Основные мотивы рассказов

Рассмотрим основные мотивы рассказов о домовом. В архангельских мифологических рассказах домовый имеет статус хозяина дома, покровителя семьи и скота. Считается, что он живет в каждом доме, является «сторожем дома» [№ 132, 141]. По народным представлениям, домовый «свой», он не относится к «нечистой силе» [№ 184], часто он присутствует только акустически [№ 176]. Домовый выполняет все хозяйственные работы: вздувает и поддерживает огонь в печи, убирает дом, сушит зерно, ездит за водой, ухаживает за скотом [№ 134, 139].

Домовой считается хозяином-опекуном скота и птицы в доме. Если он любит скотину, то она становится гладкой, сытой, здоровой. Домовой подгребает корм в ясли, чистит скотину, расчесывает гриву лошади [№ 194, 204, 205, 207]. Масть скотины является главным фактором, влияющим на отношение домового к скотине, и если масть выбрана неправильно («не по масти»), то домовый начинает «мучить скотину» [№ 194, 201, 202].

Один из широко распространенных мотивов — это предсказание будущего домовым. Домовой «давит» спящего человека, предсказывая в этот момент его судьбу [№ 158, 163, 165, 168, 173]. Предвещаая добро обитателям дома, он смеется, гладит мохнатой или теплой рукой; предвещаая печальные события, особенно смерть кого-либо из домочадцев, он воеет, стучит, хлопает дверями [№ 169, 171, 172]. Содержание предсказаний определяется ключевыми событиями жизненного цикла человека [№ 165].

В архангельских устных рассказах отношения в семье и ее благополучие зависят от расположения к ней домового. Прежде всего, это проявляется в соблюдении домашнего этикета, ритуальной практики «приглашения» домового при перемене жилища. Несоблюдение этой практики имеет отрицательные последствия [№ 144–150]. Домовой следит за порядком и местонахождением членов семьи, охраняет свой локус

от вторжения как «чужих» людей, так и членов семьи; считается, что у домового следует просить разрешения на вход в дом [№ 152, 155]. Существуют довольно редкие сюжеты о том, как домовый не пускает женщину замуж [№ 188] и как помогает человеку освободиться от тоски по умершему родственнику [№ 192].

В Северной Норвегии ниссе так же, как и русский домовый, следит за тем, чтобы коровы давали жирное молоко, убирает навоз, посыпает опилками пол в хлеву, доит коров и задает скоту корм [с. 99]. В норвежских рассказах, как и в севернорусской традиции, если ниссе любит скотину, то она становится здоровой, плодovitой. Для ниссе не имеет значения масть скотины. Они большие шутники: любят позабавиться, открыв стойла и выпустив коров на волю, или напугать скотницу [Faye 1833]. Ниссе помогают в поле: косят сено, во время уборки хлеба обмолачивают зерно, приходят на помощь в момент опасности [с. 100]. Пиво и сваренная на сливках или молоке каша является для ниссе главной наградой за труд (зафиксированы тексты, в которых упоминается ритуальное кормление ниссе — всего лишь один раз в год на Рождество) [с. 101]. Считается, что если ниссе не получает в качестве вознаграждения кашу, то жестоко мстит за это [Kvideland, Sehmsdorf 1991, 242]. Иногда норвежцы платили ниссе не едой, а красивой одеждой и обувью [Kvideland, Sehmsdorf 1991, 245].

Ниссе может сам предложить свои услуги по хозяйству (в этот момент он появляется в виде маленького человечка в красной шапке) [с. 100]. Считается, что у ниссе были жена и дети [с. 87]. Часто в текстах указывается на необходимость соблюдения определенных правил в отношении ниссе, например: нельзя громко ругаться, притрагиваться к его лицу и т. п. [с. 106]. В норвежской традиции существует ритуальная практика не только «приглашения» домашнего духа на новое место, но и его приглашение от одного хозяина к другому на более «выгодных условиях» [с. 106]. Можно передать ниссе «от брата к брату», а можно выйти на перекресток и позвать его к себе [с. 103].

По различным причинам (плохое отношение к домашнему духу, отсутствие приношений и т. д.) ниссе может выжить хозяина из дома или прогнать «чужого» человека, если он занял его локальное пространство [с. 98]. Норвежский дух дома имел право «наказывать ссорящихся» — от этого будто бы зависело благополучие семьи. Несоблюдение различных правил в отношении ниссе наказывалось. Зафиксированы тексты, где хозяин обижает ниссе «словом», после чего последний покидает дом [с. 106–107].

Для *гардвора* в доме должна быть оставлена комната или, по меньшей мере, кровать. Он не любит незваных гостей и грубо с ними обращается, но в то же время он надежно охраняет от различных бед [Christiansen 1968, 11].

* * *

Подведем некоторые итоги. Исследование углубляет существующие в науке представления о традиционной культуре двух соседних стран — России и Норвегии. Анализ мифологических рассказов приводит нас к следующим выводам. Образ домового в севернорусской этнокультурной традиции типологически сходен с образом ниссе в норвежской традиции по ряду признаков и функций:

- по принципу номинации (наименования норвежского и русского духа дома образованы как от топоса дома и его внутреннего пространства, так и от приписываемого духу статуса хозяина / хранителя);
- по локализации домашнего духа;
- по типам связи с жизнью хозяина дома;
- домовый и ниссе выполняют функцию покровителя семьи.

Можно говорить и о схожести генезиса обоих образов. Представления о домашних духах-«хозяевах», сложившиеся в ходе познавательной и хозяйственной деятельности человека (как в севернорусской, так и в норвежской культуре), стали одними из основополагающих в его мировоззрении — это культ предков и топос дома как сакральное / почитаемое место. Олицетворением этих мировоззренческих элементов в русской культуре стал домовый, в норвежской — ниссе. Сопоставление мотивов мифологических рассказов приводит нас к выводу о том, что специфика текстов обнаруживается на уровне тематики — она изоморфна формам практики, свойственной культуре. Это практика земледельческая, хозяйственная и вместе с тем социальная, связанная с имущественными отношениями. Именно различие норм и практик лежит в основе тематических различий и функций духов-«хозяев» дома в севернорусской и норвежской фольклорных традициях. Кроме того, большую роль в представлениях о духах-«хозяевах» играют ландшафтно-географические и этносоциальные особенности. Мифологические представления и способ репрезентации соответствующих знаний сегодня неотделимы от степени характера влияния профессиональной культуры («культурного ядра») на народную, от развития и типов семейной культуры, от восприятия СМИ и многого другого, включая не поддающуюся объяснению традицию рассказывания в данной местности, или тип речевой культуры.

Образы домового и ниссе в указанных фольклорных традициях имеют свои дифференциальные признаки, такие, как способы образования номинаций (постфиксы / эпитеты), влияние различных природных условий и условий быта населения на локализацию домового, различие функций персонажа, а также различное отношение домового к членам семьи, связанное с домашним этикетом.

Сделанные нами наблюдения пока только намечают пути к более строгому и детальному изучению этнических особенностей и локальных вариаций данных мифологических персонажей.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

ЦИТКЕС САФУ — Центр изучения традиционной культуры Европейского Севера Северного Арктического федерального университета имени М. В. Ломоносова (г. Архангельск)

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1850 — *Афанасьев А. Н.* Дедушка домовый // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. Кн. 1. М., 1850. Отд. VI. С. 13–29.
- Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 142–152.
- Виноградова, Толстая 1994 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Вераования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 16–42.
- Даль 2 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2. М., 2002.
- Дранникова 1998 — *Дранникова Н. В.* Фольклор Архангельского края (из материалов лаборатории фольклора ПГУ): Учебн.-метод. рекомендации для студентов университетов. Архангельск, 1998.
- Дранникова 1999 — *Дранникова Н. В.* Экспедиции Поморского университета // Живая старина. 1999. № 1. С. 50–51.
- Дранникова 2003 — *Дранникова Н. В.* Отчет о фольклорной экспедиции в деревни Марьяна и Шотова Пинежского района (25 окт. — 2 нояб. 2001 г.) // Эко-

- логия культуры. Информационный бюллетень. № 3 (28). Архангельск, 2003. № 3. С. 202–223.
- Дранникова, Ларсен 2008 — *Дранникова Н. В., Ларсен Р.* Образ чуди в фольклоре народов Европейского Севера России // *Дранникова Н. В.* Чудь в устной традиции Архангельского Севера. Архангельск, 2008. С. 19–44.
- Дранникова, Разумова 2009 — Мифологические рассказы Архангельской области / Сост., авт. вступ. ст., коммент. Н. В. Дранниковой, И. А. Разумовой; авт. подгот. текстов, указателей, словаря Н. В. Дранниковой. М., 2009. (Нация и культура / Фольклор: Новые исследования).
- Ефименко 1864 — *Ефименко П. С.* Демонология жителей Архангельской губернии // Памятная книжка Архангельской губернии за 1864 год. Архангельск, 1864. С. 49–74.
- Ефименко 1877 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зиновьев 1974 — *Зиновьев В. П.* Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974.
- Кен 2004 — Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой / Сост., подгот. текстов и справочный аппарат В. Д. Кен. СПб., 2004.
- Корепова 2007 — Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Криничная 2001 — *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3 т. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001.
- Левкиевская 2000 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 377–398.
- Максимов 1859 — *Максимов С. В.* Год на Севере. Т. 1–2. СПб., 1859.
- Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Померанцева 1968 — *Померанцева Э. В.* Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Междунар. съезд славистов. М., 1968. С. 274–292.
- Померанцева 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Померанцева 1985 — *Померанцева Э. В.* Русская устная проза. М., 1985.
- Рачинская 2008 — В стране троллей. Кто есть кто в норвежском фольклоре / Сост. Е. Н. Рачинская, пер. с норвеж. Н. Кулиниченко, С. Высоцкая, Д. Солдатова и др. М., 2008.

- РДС 1995 — Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- СД 2 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999.
- СРНГ 8 — Словарь русских народных говоров. Вып. 8. Л., 1972.
- Asbjørnsen 1845–1847 — *Asbjørnsen P. K.* Norske huldreeventyr og folkesagn. Christiania, 1845–1847.
- Asbjørnsen, Mu 1841 — *Asbjørnsen P. K., Mu J.* Norske Folkeeventyr. Christiania, 1841.
- Christiansen 1968 — *Folktales of Norway* / Ed. by R. Christiansen. Chicago, 1968.
- Faye 1833 — *Faye A.* Norske Sagn. Arendal, 1833.
- Häll 2010 — *Häll M.* Tomtegubbe: Tjänsteväsen och djävulsfigur i 1600-talets och det tidiga 1700-talets Sverige // *Möten med historiens mångfald* / Ed. by L. Berggren, K.-G. Karlsson & Ch. Tornbjer. Lund, 2010.
- Kvideland, Sehmsdorf 1991 — *Kvideland R., Sehmsdorf H. K.* Scandinavian Folk Belief and Legend. Oslo, 1991.
- Lindow 2002 — *Lindow J.* Norse Mythology: A Guide to the Gods, Rituals, and Beliefs. Oxford, 2002.
- Meyer 1903 — *Meyer E. H.* Mythologie der Germanen. Strassburg, 1903.
- O’Leary 2010 — *O’Leary M. H.* Culture and Customs of Norway. Santa Barbara, 2010.
- Qvigstad 1997 — *Qvigstad J. K., Pollan B.* Samiske beretninger / Innledning, kommentarer og språklig bearbeidelse ved B. Pollan. Oslo, 1997. (I utvalg fra J. K. Qvigstads «Lappiske eventyr og sagn», I–IV. Oslo, 1927–1929).
- Solheim 1973 — *Solheim S.* Underjordsfolk // *Norveg*. 1973. No 16. S. 148–333.
- Stærk 1994 — *Stærk L.* Eventyr og sagn fra Sør-Varanger. Kárásjohka, 1994.
- Storjord 1991 — *Storjord T.* Lulesamiske eventyr og sagn. Bodø, 1991 (Bodø Lærerhøgskoles Skriftserie. No 2).

ИССЛЕДОВАНИЕ ВЫПОЛНЕНО ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ РГНФ

И ПРАВИТЕЛЬСТВА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

«РУССКИЙ СЕВЕР: ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ»

В РАМКАХ НАУЧНОГО ПРОЕКТА

№ 15-14-29002 «А(Р)» «Фольклорно-речевая практика

И ЛОКАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ЖИТЕЛЕЙ Г. АРХАНГЕЛЬСКА И СЕВЕРОДВИНСКА».



Ф. Молина-Морено

Античные сирены и полесские русалки

І. Введение

Цель настоящей статьи¹ — изучение возможных связей между образами сирен в античной мифологии и русалок в фольклоре Полесья. Сходство представлений об этих персонажах отмечалось в работах разных авторов от XIX в. до наших дней [Снегирев 1839, 7; Афанасьев 2, 246; 3, 152; Зеленин 1995, 216; Померанцева 1975, 76; Barber 1997, 35–36; Власова 1998, 449].

В ходе нашего исследования мы предполагаем решить следующие задачи:

а) Описание происхождения, характера, внешнего вида сирен и русалок; времени и места их появления и исчезновения, их вредоносных и полезных действий, их привычек и пристрастий, их связи с растениями, а также отношения людей к русалкам и сиренам².

б) Установление сходств и различий между сиренами и русалками.

в) Оценка следующих гипотез:

— влияние классической мифологии на полесский фольклор;

— параллельное, независимое развитие обеих традиций.

¹ Благодарю С. Малявину за редакторскую правку русской версии статьи, Е. Е. Левкиевскую за конструктивные замечания (письмо автору от 15 марта 2011 г.). Вариант статьи опубликован под заглавием «Русалки в Полесье и сирены в античности» в журнале «Palaeoslavica» [Molina-Moreno 2015].

² Основой для этого набора признаков послужила схема описания мифологических персонажей, разработанная Л. Н. Виноградовой [Виноградова 2000, 60–67, 363–393].

Источниками работы стали письменные и устные тексты, а также художественно-иллюстративные материалы: базы данных «Thesaurus Linguae Graecae» [TLG] и «Latin Texts» [LT] (литературные источники по античной мифологии); опубликованные материалы полесских экспедиций Института славяноведения и балканистики АН СССР под руководством Н. И. Толстого [Виноградова 2000, 363; НДП 2, 476–698]³; иконографические материалы из «Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae» [ЛИМС] и из научной литературы о декоративно-прикладном искусстве восточных славян.

Разумеется, данные античной мифологии более разнородны, нежели материалы восточнославянского фольклора. Для античности в нашем распоряжении есть только литературные переработки (например, в произведениях Феокрита или Овидия), а записи фольклористов отсутствуют (в крайнем случае мы могли бы рассматривать как таковые сведения Павсания или некоторых античных историков, где такие выражения, как, например, οἱ Λυδοὶ λέγουσιν («лидийцы говорят»), иногда вводят мифологические рассказы).

Но античные писатели так же, как и полесские информанты, являлись носителями традиции. Если бы, например, Каллимах не был носителем античной мифологической традиции, он не написал бы своих гимнов, точно так же, как если бы полешук ничего не знал о русалках, если бы для него русалки не имели никакого значения, он ничего не сказал бы о них, независимо от того, верит ли он в них или нет. Кроме того, и античные писатели, и носители традиционной культуры в восточнославянском ареале выбирали, изменяли, адаптировали мотивы, признаки, сюжеты — каждый по-своему. Во всяком случае, как подсказала нам Е. Е. Левкиевская, похоже, что в античной культуре не было такого сильного различия между религиозными представлениями простого народа и образованных людей, как в русской культуре XIX–XX вв.⁴ Только учитывая это, мы можем сравнивать данные античной мифологии и восточнославянского фольклора.

Априорно мы можем предполагать, что придем к следующим выводам:

а) Есть признаки, являющиеся у сирен и русалок общими, но признаков, различающих тех и других, больше.

³ После 1986 г. работы в Брестской обл. были продолжены Белорусским университетом, на Вольни — Львовским университетом, но и они завершились в 1991 г. [НДП 1, 15].

⁴ Письмо Е. Е. Левкиевской автору от 15 марта 2011 г.

б) Возможность прямого влияния античной мифологии на фольклор Полесья сомнительна, поэтому скорее всего мы имеем дело с параллельным, независимым развитием этих персонажей в обеих традициях. Впрочем, нельзя исключать и возможности косвенного влияния (например, посредством балканского фольклора) или сходства персонажей вследствие общих индоевропейских корней.

II. Описание и сравнение данных

II. 1. Предварительные замечания.

Применяя схему описания мифологических персонажей, предложенную Л. Н. Виноградовой, к сравнительному изучению материалов о сиренах и русалках, мы несколько модифицировали ее: исключили пункт о названиях персонажей и сосредоточили основное внимание на их признаках. Особенно важен для нас вопрос о связи русалок с троицкой зеленью и о запретах Русальной недели.

Эти моменты коррелируют со временем появления мифологических персонажей, но чтобы задавать подобные вопросы источникам о сиренах, надо предварительно проверить, появлялись ли сирены в определенное время года.

Что касается связи сирен с растениями, можем сразу же сказать, что таких данных в античных источниках нет. Мы также полагаем, что пункт о запретах (т. е. о том, чего нельзя делать) нужно расширить, включив в него культовые и ритуальные предписания (то, что следует делать, как правильно относиться к мифологическим персонажам).

Итак, наша схема будет такой:

1. Генезис.
2. Внешний вид.
3. Время и место появления и исчезновения.
4. Вредоносные действия.
5. Полезные действия.
6. Привычки, пристрастия.
7. Связь с растениями.
8. Отношение людей к мифологическим персонажам.

II. 2. Сравнительное изучение материала

II. 2. 1. Генезис русалок и сирен

Начнем с генезиса русалок и сирен. По данным Полесского архива русалки — это умершие или родившиеся на Троицкой или Русальной неделе, утонувшие женщины (в любое время или на Русальной неделе), души умерших некрещеных или малолетних детей, умершие до свадьбы обрученные девушки, умершие незамужними девушки, убитые громом, проклятые, «знающие» люди⁵, а также души любых умерших людей [Виноградова 2000, 364–370; НДП 2, 228–234, 476–496, 498–499].

Как соотносятся указанные материалы о русалках с данными о сиренах⁶? Прежде всего отметим, что русалками становятся люди, а сирены, согласно древнегреческим представлениям, — богини.

Свидетельств этому немного: например, поэт III в. до н. э. Ликофрон называет Партенону (одну из сирен) богиней-птицей⁷, а схолий к соответствующему стиху Ликофрона объясняет, что автор называет сирену птицей потому, что сирены были полуптицами-полулюдьми, богиней же потому, что у сирен была способность прельщать тех, кто слушал их пение⁸.

С другой стороны, в V в. н. э. Прокл в своих комментариях к «Тимею» Платона написал, что Платон называл божественные души сиренами, а в комментариях к «Государству» Платона утверждал, что сирены у Платона могли бы представлять собой божественные души космических сфер. Все это нам представляется поздним эхом мифологиче-

⁵ Согласно мнению Л. Н. Виноградовой, «термин “знающие” люди используется в Полесье по отношению к людям, наделенным неким сверхзнанием или связанным с нечистой силой: это и колдуны, и ведьмы, и знахари, и специалисты в своем деле — кузнецы, плотники, гончары, пастухи, музыканты и т. п. Считалось, что после смерти они могут стать “хозяевами” покойниками» (письмо автору от 2 января 2010 г.)

⁶ Изложенные далее данные о сиренах и их анализ являются одним из итогов научного проекта, выполнявшегося автором в Университете Индианы (США) в 2003–2005 гг. при поддержке гранта Министерства образования, культуры и спорта Испании (ID–2002–0002). Благодарю моего руководителя в Университете Индианы проф. Т. Дж. Матисена за постоянную помощь, консультации, советы и замечания.

⁷ λοιβαῖσι καὶ θύσθλοισι Παρθενόπην βοῶν / ἔτετα κυδανοῦσιν οἰωνὸν θεάν (возлияниями и жертвоприношениями бычков ежегодно чтят Партенону, птицу-богиню) (Ликофрон. Александра. 720–721).

⁸ См. схолий к стиху 721 «Александры» Ликофрона: <οἰωνὸν θεάν>· διὰ τὸ ὄρνεομιγείς εἶναι τὰς σεῖρήνας οἰωνοῦς καλεῖ, θεὰς δὲ διὰ τὸ τοιαύτην ἔχειν δύναμιν *θελκτικὴν* ὥστε κατέχειν καὶ ἀναρεῖν τοὺς ἀκούοντας τὸ μέλος αὐτῶν.

ских представлений о сиренах как богинях в рамках философских толкований⁹. В любом случае ясно, что сирены не являются людьми.

Это утверждение становится еще более очевидно, если рассмотреть генеалогию сирен. Отец сирен — речное божество Ахелой¹⁰ или морской бог Форкис¹¹. Матерью сирен может быть женщина (Стеропа) или богиня (музы Терпсихора, Мельпомена или Каллиопа)¹². Надо также указать, что Еврипид назвал сирен «дочерьми Земли»¹³, а в уже далеком

⁹ А. Сирены — души космических кругов, согласно комментариям Прокла к «Государству» Платона: Μετὰ τὰ[ς Σειρή]νας, ἃς εἶπομεν τὰς θείας εἶναι τῶν ὀκτῶ κύκλ[ων] ψυχὰς [Kroll 1899–1901, 2, 239, строки 19–20]; ср. также: ἐκεῖνος γοῦν καὶ τοῖς ὀκτῶ σφονδύλοις ψυχὰς ἐπέστησεν, ἃς ἐκάλεσε <Σειρήνας> [Diehl 1903–1906, 3, 70, строки 23–24].

Б. Сирены — божественные души, согласно комментариям Прокла к «Тимею» Платона: Σειρήνας <ἀλλάχου> προσεῖπε τὰς θείας ψυχὰς [Diehl 1903–1906, 1, 41, строки 14–15].

¹⁰ А. Об Ахелое как отце сирен свидетельствуют *Аполлоний Родосский* (Σειρήνες σίνοντ' Ἀχελωίδες ἠδείησι / θέλγουσαι μολπήσιν ὅτις παρὰ πείσμα βάλοιτο. / τὰς μὲν ἄρ' εὐεῖδῆς Ἀχελωίῳ εὐνηθεῖσα / γείνατο Τερψιχόρη, Μουσέων μία) (*Аргонавтика*. IV, 893–896); *Псевдо-Аполлодор* (I, 63); схолии к «Илиаде» (X, 435, строка 30) и к «Одиссее» (XII, 39, строка 91); схолий к стиху 1 «Трудов и дней» Гесиода; схолий к «Александре» Ликофрона (к стихам 653, 671 и 712); *Гигин*. *Fabulae* (предисловие, 30; 125, 13); *Павсаний* (IX, 34, 3); *Мавр Сервий Гонорат*. Комментарии к «Энеиде» Вергилия (V, 864); *Нонн Панополитанский* (XIII, 313–315). В IV в. н. э. Либаний отметил, что сирены родились от крови бога Ахелоя, когда Геракл отсек ему рог (*Progymnasmata*, II, 31).

Б. Божественное происхождение Ахелоя подтверждается в «Теогонии» Гесиода, где Ахелой упоминается среди «детей» Океана и Тефии: Τηθὺς δ' Ὠκεανῶ ποταμοὺς τέκε δινηέντας, / Νειλὸν τ' Ἀλφειὸν τε καὶ Ἡριδανὸν βαθυδίνην, / Στρυμόνα Μαίανδρόν τε καὶ Ἴστρον καλλιρέεθρον / Φᾶσίν τε Ῥήσόν τ' Ἀχελῶν τ' ἀργυροδίνην (337–340). Ср. также схолий к стиху 712 «Александров» Ликофрона. В свою очередь, Океан и Тефия тоже являются богами, т.к. они дети Урана и Геи (*Гесиод*. *Теогония*. 133–136).

¹¹ См.: *Софокл* (фрагмент 861): <ὁ> Σοφοκλέους Ὀδυσσεύς φησι Σειρήνας εἰσαφικέσθαι Φόρκου κόρας, θροοῦντε τοὺς Αἴδου νόμους. [Radt 1977]; ср.: *Плутарх*. *Quaestiones convivales* (IX, 14, 6, 745 F). О связи сирен с водой см. далее.

¹² А. О Стеропе или Терпсихоре как матерях сирен см. упомянутые выше источники об Ахелое (сноска 10А); см. также строку 164 схолия к стиху 1 «Трудов и дней» Гесиода и строку 17 схолия к стиху 346 «Реса» Еврипида.

Б. О Мельпомене как матери сирен см.: строка 30 схолия к «Илиаде» (X, 435); *Псевдо-Аполлодор* (I, 18); *Мавр Сервий Гонорат*. Комментарии к «Энеиде» Вергилия (I, 8, строка 23); *Евстафий*. Комментарии к «Илиаде» Гомера [Van der Valk 1971–1987, 3, 107, строка 24]: Μελλομένης καὶ Ἀχελῶου Σειρήνες (букв. как у Псевдо-Аполлодора (I, 18)).

В. О Каллиопе как матери сирен см.: *Мавр Сервий Гонорат*. Комментарии к «Энеиде» Вергилия (I, 8, строка 23; V, 864, строка 2).

¹³ πτεροφόροι νεάνιδες, / παρθένου Χθονὸς κόραι, / Σειρήνες (*Еврипид*. *Елена*. 167–169).

от античного мифотворчества контексте, в Первой книге Еноха, говорится, что жены падших ангелов станут сиренами¹⁴. Несмотря на отдаленность источника от античной мифологической традиции, здесь мы тоже остаемся в области нечеловеческих существ.

Хотя сирены не являются людьми, Прокл считал их душами, правда, божественными, а не человеческими. Если начинать с Гомера, в «Одиссее» ничто не говорит о такой связи между сиренами и душами. При этом древние художники изображали сирен «Одиссеи» в образе птиц с человеческой головой [Hofstetter 1990, 34–35], ср.: позднекоринфский арибалл ок. 560 г. до н. э. (Boston Museum of Fine Arts, 01.8100) [Buschor 1944, 45, илл. 36], ойнохоя с надписью СЕРЕН [Gropengiesser 1977, 593, прим. 33 на с. 591 (ср. с. 560, прим. 65); Boardman 1974, илл. 286]. На аттичско-коринфской гидрии (ок. 580–550 до н. э., Musée du Louvre, E 869) одна из таких птиц изображена с женской головой, в надписи птица названа сиреной [Marót 1960, XIII].

Дело в том, что изображения таких птиц можно интерпретировать в других контекстах как образы душ [Marót 1960, 132–133]. Есть, например, редкие образы птиц с мужской бородатой головой, как в родосской поздней геометрической ойнохое (British Museum, A 34 [Schweitzer 1969, 96, илл. 61]; см. также: Cook 1997, 216). Согласно К. Мароту, птицы с мужской бородатой головой суть не гомеровские сирены, но души [Marót 1960, 124 и 192, прим. 38 к с. 124]¹⁵. На краснофигурном кратере ок. 500 г. до н. э. изображена смерть Прокриды, над которой летает птица с человеческой головой — возможно, это душа Прокриды (British Museum, 1772,0320.36.+) [Rapp 1890–1894, 1102; Marót 1960, XII, 136, 194 (прим. 63 к с. 136)].

Сирены известны и в других памятниках античного (в особенности погребального) искусства, где могут изображать души. На белофонном лекифе¹⁶ сирена играет на лире на вершине погребального столпа [Waser 1902–1909, 3217–3218, илл. 4; Leclercq-Marx 1997, 20, прим. 101; 18, илл. 16]. А. Делатт утверждает, что композиция на этом лекифе похожа на другие погребальные сцены, где усопшие играют на лире возле своих

¹⁴ καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν τῶν παραβάτων ἀγγέλων εἰς σειρήνας γενήσονται (Apocalipsis Henochi graece. 19, 2, строки 1–2).

¹⁵ В Полесье известны былички, согласно которым и мужчины могут стать русалками, ср.: «Довгы, роспушчаны волосы, з косою дывоцькою. Ныхто ны бачыв. Булы й мужыкы, и бабы, и диты. Як людэ, моглы всяки буты» (зап. в 1982 г. К. Корнелюк от Т. В. Корнелюк в Кобринском р-не Брестской обл.) [Виноградова 2000, 6, 373]. Ср. также: НДП 2, 605; 518–520.

¹⁶ Лекиф ок. 500 до н. э. (British Museum, В 651).

могил, поэтому можно предположить, что сирена на лекифе тоже представляет собой душу [Delatte 1913, 324, 326, 329]¹⁷.

Такая интерпретация наиболее правдоподобна для сцен с сиренами с надгробий поэтов или ораторов, например, Софокла и Исократа [Hofstetter 1990, 185–186]¹⁸.

Описанные выше памятники и тексты о сиренах свидетельствуют, что души могли изображаться в образе птиц с человеческой головой, т. е. точно так же, как и сирены по древнегреческим представлениям. Но это не постоянное и не единственное значение этих образов, и есть тексты, которые отличают души от сирен¹⁹. Кроме того, в отличие от русалок, в античной мифологии души умерших не становятся сиренами. С другой стороны, некоторые тексты рассказывают, что, когда Одиссей проплыл мимо острова сирен, последние, не успев увлечь его с товарищами, покончили жизнь самоубийством, бросившись в море²⁰. Мотив самоубийства характерен и для представлений о русалках (ими, в частности,

¹⁷ Изображения усопших, играющих на лире, см.: Delatte 1913, 321, № 24; Gardner 1893, fig. 2, 266; p. 20–21, fig. 23.

¹⁸ А. О присутствии сирен на надгробиях свидетельствует уже Эринна в эпитафии Бавкиде: Στάλαι καὶ Σειρήνες ἐμαὶ καὶ πένθιμῃ κρωσσέ, / ὅστις ἔχεις Αἶδα τὰν ὀλίγαν σποδιάν, / τοῖς ἐμὸν ἐρχομένοισι παρ' ἡρίων εἶπατε χαίρειν (Anthologia Graeca. VII, 710).

В. О Софокле см.: Vita Sophoclis (15): φασὶ δὲ ὅτι καὶ τῷ μνήματι αὐτοῦ σειρήνα ἐπέστησαν [Radt 1977, 29–40, строки 64–65].

В. По поводу надгробия Исократа см. у Плутарха: αὐτῷ δ' Ἰσοκράτει ἐπὶ τοῦ μνήματος ἐπὶν κίων τριάκοντα πηχῶν, ἐφ' οὗ σειρὴν πηχῶν ἐπτά συμβολικῶς (Плутарх. Vitae decem oratorum. 838c).

¹⁹ См., например: ὥστε οἶδεν ὁ Πλάτων ἐν τῇ τοῦ Αἶδου βασιλείᾳ γένη θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν, αἱ περιχορεύουσι τὸν θεὸν ὑπὸ τῶν ἐκεῖ Σειρήνων θελγόμεναι («так, что Платон знает в царстве Аида роды богов, духов, душ, которые танцуют вокруг бога, очарованные тамошними сиренами») (Прокл. Комментарии на «Кратила» Платона (158, строки 11–13). Цит. по: Pasquali 1908). Более подробно о символике сирен см.: Molina-Moreno 2014.

²⁰ Этот эпизод изображается в аттическом краснофигурном стамносе из Вульчи (500–480 до н. э., British Museum, E440), см. изображение на сайте Британского музея, URL: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=478976001&objectid=399666 (дата обращения 28.11.2015). Ср. также: Kuczyński 1977, 14, fig. 7. Этот эпизод упоминают: Гигин. Fabulae (141); схолий к стиху 712 «Александры» Ликофрона; Страбон (VI, 1, 1); схолий к стиху 358 Дионисия Периегета (строка 15); Элий Геродиан. De prosodia catholica [Lentz 1867, 386, строки 22–26]; Мавр Сервий Гонорат. Комментарии к «Энеиде» Вергилия (V, 864); Стефан Византийский [Meineke 1849, 107, строки 9–15]; Etymologicum Symeonis (т. I, 105, строки 28–30 [Lasserre, Livadaras 1992]); Евстафий. Комментарии к Дионисию Периегету (358).

становятся самоубийцы), но причины и последствия такого самоубийства у изучаемых нами персонажей абсолютно разные.

Количество сирен конечно — в зависимости от источников, их может быть две (Гомер), три или даже восемь (у других авторов)²¹. Количество русалок у славян не определяется.

Таким образом, и для сирен и для русалок характерна связь с душами, но она осуществлялась по-разному для каждого из этих мифологических персонажей. Кроме того, надо не забывать о разнице в трактовке понятия души у Прокла и у носителей полесского фольклора.

II. 2. 2. Внешний вид русалок и сирен

Русалки показываются в образе молодых привлекательных девушек (иногда в свадебном наряде) или старых страшных баб [Виноградова 2000, 370–372; НДП 2, 501–508, 511–514]. Есть также былички, где русалки обладают нейтральным антропоморфным обликом [Виноградова 2000, 373–374; НДП 2, 508–511]. Для сирен безобразные черты не характерны. Русалки в подавляющем большинстве случаев являются антропоморфными существами, тогда как в античных источниках полностью антропоморфных сирен почти нет. Существует лишь один древнегреческий образ сирен совсем без птичьих черт — это ваза с рельефами из Фив, ок. 130 до н. э. (Musée du Louvre, CA 263) [Touchefeu-Meynier 1962, 452, примеч. 1]²²; К. Марот упоминает рельеф на этрусской погребальной урне из Вольтерры (III–II в. до н. э.), где изображен Одиссей на корабле перед полностью антропоморфными сиренами [Buschog 1944, 78, илл. 60; Marot 1960, X; Leclercq-Maх 1997, 12, илл. 8]²³. Известны также поздние литературные источники, согласно которым у сирен не было никаких зооморф-

²¹ Две сирены в «Одиссее» (XII, 52): ὄφρα κε τερλόμενος ὄτ' ἀκούσῃς Σείρήνοισιν. По наблюдениям Б. Кандиды, в изобразительных источниках группы из трех сирен встречаются со второй половины VI в. до н. э. [Candida 1970–1971, 212–251, особенно 218, fig. 1–2]. О том, что сирен может быть три, см. также «De mensibus» Иоанна Лида Лаврентия (гл. 4 неопределенной книги, со ссылкой на Аристотеля) и комментарий Евстафия к «Одиссее» [Stallbaum 1825–1826, 2, 5, строки 19–21]. В так называемом мифе Эра у Платона (Государство, 617b) появляются восемь сирен.

²² Ср.: Touchefeu-Meynier 1968, 182, № 262 (р. 155), fig. 24, 4–5, где вряд ли можно узнать сирен, хотя на илл. 24 (5) можно видеть надпись со словом ΣΕΙΡΗΝΕΣ; см.: Courby 1922, 306, № 31, fig. 57 (р. 301); Rossi 1970, 472; Touchefeu-Meynier 1992, VI, 1, 962–964 (р. 962, № 157); VI, 2, 632–636.

²³ Все остальные изображения антропоморфных сирен тоже относятся к искусству этрусков; ср. Camporeale 1992, 975–976, № 92, 93, 95, 101, 103, 106, 110, 112, 113; Touchefeu-Meynier 1992, VI, 2, 648–650.

ных черт — здесь образ сирен трактуется так, словно они были просто людьми²⁴.

В некоторых полесских быличках русалки представляются в образе полуженщин-полурыб²⁵. Такой образ в современном массовом сознании часто ассоциируется и с сиренами (ср. городские памятники Варшавской и Копенгагенской сиренам/русалкам), но по античным сведениям и изображениям сирены — это птицы с человеческой (чаще всего женской) головой, как было показано выше²⁶.

Гомер ничего не говорил о том, как выглядели сирены, но, кроме упомянутых выше художественных памятников, есть и стихи Еврипида, который назвал сирен «девами крылатыми»²⁷. Об этой подробности внешнего вида сирен есть и другие письменные свидетельства²⁸. Здесь

²⁴ Схолии Н. Q. Т. к «Одиссее» (XII, 39); *Иоанн Антиохийский* (фрагмент 1, строки 70–71; цит. по: Müller 1841–1870, IV); *Василий Кесарийский*. Enarratio in prophetam Isaiam [Dub.] (13, 275, строка 23); *Мавр Сервий Гонорат*. Комментарии к «Энеиде» Вергилия (V, 864); Орфические Аргонавтики (1269); *Гесихий*. Лексикон (σ, 348); *Фотий*. Лексикон (σ) [Porson 1822, 504]; *Lexica Segueriana* («Collectio verborum utilium e differentibus rhetoribus et sapientibus multis» (Σ) (recensio aucta e cod. Coislin. 345) [Bachmann 1828, 362 (строки 25–28)]).

²⁵ Полесские былички о русалках в виде девушек с рыбьим хвостом опубликованы в: Виноградова 2000, 374; НДП 2, 514–516. Д. К. Зеленин пишет, что такой образ русалки появился в России (скорее всего, южной) «книжным путем» [Зеленин 1995, 216]. Ср.: Зеленин 1995, 191 (§ 47) со ссылкой на: Чубинский 1872, 209, 211. Там рассказывается о том, как фараоново войско, гнавшееся за евреями, утонуло в Красном море, а фараоновы воины превратились в людей с рыбьими хвостами. О. В. Белова пишет, что сюжет о фараоновом войске возникает в первый раз в рукописи первой четверти XVII века [Белова 2009, 157]. Хотя этот сюжет и заимствован, происхождение «фараонок» сходно с русалками: и те и другие происходят от утонувших людей. Возможно, поэтому «фараонки» назывались иногда русалками.

²⁶ Самые древние изображения сирены с рыбьим хвостом встречаются на мегарской чаше II в. до н.э. и римском светильнике I–II вв. н.э., а первое письменное описание таких сирен — шестая глава «Liber monstrorum de diversis generibus» VII–VIII вв. н.э. [Touchefeu-Meynier 1962, 453–455, примеч. 4, fig. I–II]; ср.: Bologna 1977, 13, 42, 211; Brunhölzl 1991, 1946. В VIII–IX вв. н.э. образ рыбохвостой сирены стал распространяться в европейской культуре (ср.: Pedrosa 2002, 34). О рыбохвостой сирене герба Варшавы см.: Кусзуński 1977.

²⁷ *Еврипид*. Елена (стихи 167–169) (ср. выше примеч. 12); ср.: *Стесихор* (фрагмент 16) [Page 1967; Cerri 1984–1985, 159–170, 161–162].

²⁸ *Аполлоний Родосский* (IV, 898–899); схолий к «Одиссее» (XII, 39); схолий к стихам 653, 715 и 721 «Александр» Ликофрона; *Овидий*. Метаморфозы (V, 552–553) (vobis, Acheloides, unde / pluma pedesque avium, cum virginis ora geratis?); *Иггин*. Fabulae (125, 13, и 141) (ср. *Овидий*. Метаморфозы (V, 552–560)); *Силий Италик* (XIV, 567); *Статий*. Silvae (II, 2, 116–117; V, 3, 82); *Порфирий*. De abstinentia (III, 16, ll. 14–15); *Мавр Сервий Гонорат*. Комментарии к «Энеиде» Вергилия (V,

интересно обратить внимание на тексты, согласно которым сирены предпочли навсегда остаться девственницами, и впоследствии Афродита рассердилась на них и превратила их в птиц²⁹. Этот мотив напоминает о русалках, которыми могут стать умершие до брака девушки. Таким образом, можно было бы сказать, что и сирены, и русалки перестали быть людьми, оставшись девственными, и тогда превратились в мифологических персонажей. Однако нам возражает Е. Е. Левкиевская: «...русалками становятся не только девушки, умершие до брака и не успевшие родить детей, но и утонувшие и утопившиеся женщины, а также женщины и даже мужчины, умершие раньше срока, особенно на Троицкой неделе. А в некоторых регионах Полесья русалками называют всех умерших людей. Поэтому девственность здесь вообще никакой роли не играет»³⁰.

А есть ли у нас сведения о птичьем виде русалок? В Полесском архиве есть записи, что русалки могут превращаться в птиц. Такое поверье бытовало, например, в д. Жаховичи (Мозырский р-н, Гомельская обл.) [Виноградова 1986, 105; Виноградова 2000, 162]. По материалам полесских быличек русалки могли появляться в виде больших птиц, гусей, а в южнорусских и украинских поверьях они принимают, в частности, вид сорок, лебедей, а также различных животных [Виноградова 2000, 163; Зеленин 1995, 178, 181, 183; Харузин 1892, 213; Садовников 1884, 387; НДП 2, 521 (№ 217), 567 (№ 407), 577 (№ 440), 587 (№ 470); Гнатюк 2000, 131 (оборотничество в крысу, белку, лягушку); Сівіцкі 2011, 409 (оборотничество в собаку, обезьяну)].

Надо также обратить внимание на то, что уже в древнерусском искусстве встречаются изображения птиц с женской головой, как, например, на колте XII в. из киевского клада 1842 г. [Бочаров 1984, 52–53]³¹.

864»; Юлиан. Толкование книги Иова (строки 14–16) [Hagedorn 1973, 186], почти буквально переписанный в словаре «Suda» (σ, 280); Евстафий. Комментарии к «Илиаде» [Van der Valk 1971–1987, 1, 135, строка 31]; Георгий Монах (IX в. н. э.). Chronicon [De Boor 1904, 657, строки 4–9]; Михаил Гликасом (XII в. н. э.). Annales [Bekker 1836, 507, строки 12–16].

²⁹ См. схолий к «Одиссее» (XII, 39) (τὰς Σειρήνας Ἀχελῷου καὶ Τερψιχόρης μιᾶς τῶν Μουσῶν, οἱ δὲ Στερόπης τῆς Πορθάονος, ἀγαπήσασας τὴν παρθενίαν ἀπεστύγησεν Ἀφροδίτῃ καὶ ὠρνίθωσεν) и комментарии Евстафия к «Одиссее» (λέγονται δὲ καὶ παρθενίαν ἐλέσθαι. διὸ καὶ ἀπεστύγησέ, φησιν, Ἀφροδίτῃ καὶ ὠρνίθωσεν αὐτάς) [Stallbaum 1825–1826, 2, 5, строки 14–15].

³⁰ Письмо Е. Е. Левкиевской автору от 15 марта 2011 г.

³¹ См. также: Василенко 1977, № 115, 117. В статье Э. Барбер воспроизведен образ птицы с женскими грудью и головой (поволжская домовая резьба XIX в.) [Barber 1997, 7, илл. 1].

Однако сложно сказать, можно ли считать этих птиц русалками. Как известно, изображения птиц с женской головой появляются в позднейшее время с надписями: «Птица райская Сирин»³² [Богуславская 1968, № 92]. Но этот образ требует специального исследования.

II.2.3. Время и место появления и исчезновения

Древнегреческие и латинские источники ничего не говорят о времени появления или исчезновения сирен. Русалки же, согласно полесским быличкам, появляются «летом, когда солнце сядет», иногда уже в мае, в Русальную неделю, когда цветет рожь, в полдень или в полночь, а исчезают после Русальной недели или после дня Ивана Купалы [Виноградова 2000, 374–377; НДП 2, 521–537].

Русалки появляются во ржи, в воде, в поле, в лесу (на берегах), в доме, где сами умерли [Виноградова 2000, 374–376]. Зимой они находятся «на дне водоемов»; могут также уходить в царство умерших, возвращаться в могилы или на кладбища [Виноградова 2000, 374 и 377; НДП 2, 538–549]. Возможно, что наличие изображений сирен в памятниках погребального искусства указывает на присутствие подобного поверья и у древних греков. Кроме того, по античным представлениям сирены могли жить на лугу или на острове, на его каменистом берегу («Одиссея» и др.)³³.

³² Полотенце Костромской губ., сер. XIX в. Ср.: Попова 1971; Иткина 1995; Лучшева 1997. Птица Сирин, как подсказала нам Е. Е. Левкиевская (в письме от 15 марта 2011 г.), — это заимствование, которое попало к восточным славянам, вероятно, из византийской традиции через посредство южнославянских письменных источников, можно подозревать, что совпадения между птицей Сирин и русалками — случайны.

³³ А. О сиренах на луге см. «Одиссею» (12, 44–45: ἀλλά τε Σειρήνες λιγυρῆ θέλγουσιν αἰοιδῆ, / ἤμεναί ἐν λειμῶνι; 12, 158–159: Σειρήνων μὲν πρῶτον ἀνώγει θεσπεσιῶν / φθόγγον ἀλεύασθαι καὶ λειμῶν' ἀνθεμόεντα); схолий к «Одиссее» (XII, 39); схолий к стихам 815 «Александры» Ликофрона; *Εὐσταφίη*. Комментарии к «Одиссее» [Stallbaum 1825–1826, 2, 6, строки 8–9]. На луг намекает и рассказ Овидия, согласно которому сирены собирали цветы с Персефоной, когда эта богиня была похищена Аидом (Метаморфозы. V, 554–555); ср. также: *Χορικός* (VI в. н. э.). *Dialexeis* (I, 2, 36).

Б. Об острове сирен, см. «Одиссею» (12, 167: τόφρα δὲ καρπαλίμως ἐξίκετο νῆς εὐεργῆς / νῆσον Σειρήνοϊν; 201); *Ἀπολλώνιος Ρόδοςσκιος* (IV, 891–894); схолий к «Аргонавтикам» Аполлония Родосского (IV, 892) [Wendel 1935, 298] (со ссылкой на Гесиода; см.: Merkelbach-West, 1967, фрагмент 27); схолий к стиху 670 «Александры» Ликофрона (ср. также схолий к стихам 653 и 715); *Στράβων* (I, 2, 12, 13; VI, 1, 1); *Πάυσανις* (X, 6, 5); *Μαῦρ Σερβίη Γονορᾶτ*. Комментарии к «Энеиде» Вергилия (V, 864); *Φοτίη*. *Lexicon* (σ) [Porson 1822, 504]; *Suda* (σ, 280); *Lexica*

Античные сирены, в отличие от русалок, не живут в воде³⁴ и не меняют места пребывания в зависимости от времени года³⁵.

Интересно, что сирены, согласно некоторым текстам, жили в подземном царстве Аида³⁶. В Полесье записали быличку³⁷, согласно которой русалки зимой уходят «на свое место, до мэрлых» [Виноградова 2000, 377; НДП 2, 548–549]; в другой быличке³⁸ говорится, что русалки зимой возвращаются «до дому»: в могилу, в воду или под землю [Виноградова 2000, 377; НДП 2, 566], что напоминает античные представления о сиренах в царстве Аида.

Отметим также, что в так называемом мифе Эра, изложенном Платоном в «Государстве», сирены помещены на одной из восьми небесных сфер мирового веретена богини Ананке³⁹, придающего вращательное движение всему мирозданию, чему нет соответствий в поверьях о русалках.

II.2.4. Вредоносные действия

Наиболее частотные из зловредных действий русалок — щекотать людей насмерть и топить их в воде. Кроме того, русалки заставляют людей сосать их железные груди, причиняют болезни, перекручивают голову

Segueriana (σ, строки 25–28, цит. по: Bachmann 1828, 362); *Евстафий*. Комментарии к «Одиссее» [Stallbaum 1825–1826, 2, 6, строка 10; 19, строка 21].

О каменистом берегу см.: *Вергилий*. Энеида (V, 864); *Овидий*. Метаморфозы (XIV, 88); *Тибулл* (III, 7, 69); *Гигин*. Fabulae (141); *Помпоний Мела* (II, 69, 5); *Плиний Старший*. Естественная история (II, 204, строка 4); *Статий*. Silvae (III, 1, 64); *Дион Хрисостом* (33, 35, 10); *Фемистий*. Речи (26 b Harduin); *Синесий*. Послания (32, строка 35 [Hercher 1873]); Орфические Аргонавтики (1284–1285); *Ипполит Римский*. Обличение всех ересей (VII, 13, 1; называет горой место, где жили сирены).

³⁴ Нам известно лишь два источника, связывающих сирен с морем, хотя они не говорят, что сирены могли бы жить в море: Плутарх упоминает морскую сирену (τῆς πελαγίου σεϊρήνης) (*Плутарх*. О сообразительности животных (983 E)), а Севериан говорит, что в древности считали божествами разные стихии природы, например, море называли Посейдоном, сиренами и nereидами (*Севериан*. De tribus pueris).

³⁵ В античной мифологии сходный мотив встречается в поверьях о дриадах.

³⁶ *Платон*. Кратил (403 d); *Проперций* (III, 12, 33–34); *Прокл*. Комментарии на «Государство» Платона [Kroll 1899–1901, 2, 185, строки 12–18; 239, строки 3–8].

³⁷ Зап. О. В. Санниковой от Ф. О. Грищенко, 1910 г.р., в с. Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.

³⁸ Зап. в 1980 г. Е. С. Зайцевой и М. И. Шапиром от В. И. Куц, 1906 г. р., и В. И. Ущенко, 1889 г. р., в с. Днепровское Черниговского р-на Черниговской обл.

³⁹ *Платон*. Государство (617 b). Об этом отрывке Платона и его толковании в античности см.: Molina-Moreno 2014.

людей назад, портят злаки, заплетают гривы лошадей, забирают людей (в особенности чужих детей) с собой, отбирают молоко у коров [Виноградова 2000, 378–380; НДП 2, 555–572, 577]. Только то, как они затаскивают людей в воду и топят их, чем-то похоже на знаменитое злодейство сирен, о котором предупреждают знаменитые стихи «Одиссеи» (XII, 36–46):

καὶ τότε δὴ μ' ἐπέεσσι προσηύδα πότνια Κίρκη·
 'ταῦτα μὲν οὕτω πάντα πελεῖρανται, σὺ δ' ἄκουσον,
 ὥς τοι ἐγὼν ἐρέω, μῆσει δέ σε καὶ θεὸς αὐτός.
 Σειρήνας μὲν πρῶτον ἀφίξειαι, αἶ ῥά τε πάντας
 ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφραεὶς εἰσαφίκηται.
 ὅς τις αἰδρεῖη πελάσῃ καὶ φθόγγον ἀκούσῃ
 Σειρήνων, τῶ δ' οὐ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα
 οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται,
 ἀλλὰ τε Σειρήνες λιγυρῇ θέλγουσιν αἰοιδῇ,
 ἤμεναι ἐν λειμῶνι· πολὺς δ' ἄμφ' ὄστεόφιν θίς
 ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥίνοι μινύθουσιν⁴⁰.

Очаровательный голос сирен и предупреждения о том, как опасно их слушать, стали общим местом в истории античной литературы⁴¹. Пре-

⁴⁰ После того мне словами сказала Цирцея царица:

— Все это сделано так, как и нужно. Теперь же послушай,
 Что тебе я скажу и что тебе бог сам напомнит.
 Прежде всего ты сирен повстречаешь, которые пеньем
 Всех обольщают людей, какой бы ни встретился с ними.
 Кто, по незнанию приблизившись к ним, их голос услышит,
 Тот не вернется домой никогда. Ни супруга, ни дети
 Не побегут никогда ему с радостным криком навстречу.
 Звонкою песнью своею его очаруют сирены,
 Сидя на мягком лугу. Вокруг же огромные тлеют
 Груды костей человеческих, обтянутых сморщенной кожей. [Вересаев 1953, 145]

⁴¹ Гомер. Одиссея (XII, 158–159, 198; XXIII, 326); Гесиод (фрагмент 150, строка 33 [Merkelbach, West 1967]); Ксенофонт. Воспоминания (II, 6, 11); Аполлоний Родосский (IV, 891–894; 912–918); схолии к стихам 39, 42, 158 XII песни «Одиссеи»; схолии к стихам 175 (строки 67–68), 653, 670, 721, 815, 1463 «Александры» Ликофрона; схолий к стихам 78–79 пятой идиллии Феокрита; Anthologia Graeca (XV, 12, 9); Агафархид. De mari Erythraeo (7, строки 18–19 [Müller 1855]); Вергилий. Энеида (V, 864–865); Гораций. Сатиры (II, 3, 14–16); Гораций. Послания (I, 2, 23); Овидий. Наука любви (III, 311–312); Гигин. Fabulae (XIV, 27); Марциал (III, 64, 1–4); Силий Италик (XII, 33–36); Дион Христом (32, 47; 53, 8); Павсаний (X, 6, 5); Плутарх. Застольные беседы (IX, 5, 745c); Флавий Филострат. Heroicus (717, строка 16 Olearius); Элий Геродиан. Partitiones [Boissonade 1819, 126]; Элий Аристид. Περί τοῦ παραφθέγματος (377, строки 30–31 Jebb); Апулей. Метаморфозы (V, 12); Ахилл

лесть их голоса и пения вошла в поговорку о красоте и убедительности (часто в негативном смысле) речи поэтов и ораторов⁴².

Татий. Левкиппа и Клитофонт (I, 8, 2); *Лукиан*. De domo (19); *Лукиан*. Calumniae non temere credendum (30); *Лукиан*. Imagines (14); *Лукиан*. De saltatione (4); *Максим Тирский*. Dialexeis (22, 2b); *Веттий Валенс* [Kroll 1908, 108, строка 27]; Физиолог (13); *Климент Александрийский*. Строматы (I, 10, 48, 6); *Псевдо-Иустин*. Увещание к эллинам (34 b, строки 4–8 Morel); *Rhetorica Anonyma, Progymnasmata* [Walz 1832, I, 627, строки 3–4]; *Ориген*. Fragmenta in Lamentationes (95); *Аристид Квинтилиан* (2, 18, строки 32–35) [Winnington-Ingram 1963]; *Инполит Римский*. Опровержение всех ересей (VII, 13, 2–3); *Афиней*. Пирующие софисты (I, 24, строки 26–28 [Kaibel 1887–1890]; Suda (α, 4402, строки 12–14); *Гимерий*. Речи (30, строка 7) [Colonna 1951]; *Либаний*. Речи (18, 20; 64, 93); *Progymnasmata* (8, 2, 20); *Порфирий*. Жизнеописание Пифагора (39); *Фемистий*. Речи (26 b, 330 a, 341 с 9 Harduin); *Евсевий Кесарийский*. Толкования на пророчества Исаии (I, 67, строка 35; II, 25, строка 45) [Ziegler 1975]; *Василий Кесарийский*. De legendis gentilium libris (4, строки 4–12) [Boulenger 1935]; *Василий Кесарийский*. Послания (I, 1); *Григорий Нисский*. Contra Eunomium (2, 1, 437, строки 10–11) [Jaeger 1960]; *Юлиан* (IV н. э.). Толкование на книгу Иова (186, строки 14–16) [Hagedorn 1973]; Suda (σ, 280); *Епифаний*. Панарий (II, 432, строки 3–6) [Holl 1915–1933]; *Юлиан*. Ἐπὶ τῆ ἑξῆδος τοῦ ἀγαθωτάτου Σαλοῦστίου παραμυθητικὸς εἰς ἑαυτὸν (I, строки 9–11) [Bidez 1932]; *Евнаний*. Жизнеописание софистов (VI, 5, 2); *Гесикий*. Лексикон (ο, 579; σ, 348); Орфические аргонавтики (1270–1275); *Прокл*. Комментарии на «Государство» Платона [Kroll 1899–1901, II, 68, строки 9–14]; *Нонн Панополитанский* (II, 11–19; XXII, 12); *Стобей* (III, 5, 30); *Феодорит*. Послания (31, строки 9–10) [Azéma 1955]; *Синесий*. Послания (32, строка 35; 146, 9–13) [Hercher 1873]; *Хорикий*. Речи (I, 2, 81; VIII, 1, 14; XV, 1, 6); *Прокопий*. Послания (120, строки 1–3) [Garzya, Loenertz 1963]; *Гермий Александрийский*. Комментарии к «Федру» Платона [Couvreur 1901, 214]; *Lexica Segueriana* (α, 31, строки 11–12; σ, 362, строки 25–28) [Vachmann 1828]; *Фотий*. Вивлиофика (кодекс 190, 150b–151b Bekker; кодекс 250, 443a Bekker); *Фотий*. Лексикон (σ) [Porson 1822, 504]; *Михаил Пселл*. Oratoria minora (37, строки 165–168) [Littlewood 1985]; *Михаил Пселл*. Theologica (32, строка 59) [Gautier 1989]; *Евстафий*. Комментарии к «Одиссее» [Stallbaum 1825–1826, I, 126, 4; II, 6, строки 4–10, 44; II, 19, строка 21; II, 309, строки 9–13]; *Никита Хониат*. Хроника [Van Dielen 1975, 651, строки 9–14]; *Никифор Григора*. История ромеев [Schopen, Bekker 1829–1855, 3, 135, строки 15–26].

⁴² *Эсхин*. Речи против Ктесифонта (228, строки 4–6) [Budé-Martin 1928]; *Эпиктет*. Dissertationes ab Arriano digestae (II, 23, 41); *Ориген*. Против Кельса (V, 64); *Фемистий*. Речи (330a Harduin); *Евсевий Кесарийский*. De laudibus Constantini (предисловие, 1); *Епифаний*. Панарий [Holl 1915–1933, 2, 432, строки 3–6]; *Василий Кесарийский*. Столкование на пророчества Исаии (13, 277, строки 23–31) [Trevisan 1939]; *Либаний*. Declamationes (16, 1, 46, строки 11–12) [Foerster 1909–1913]; *Феодорит*. Толкование на пророчества Исаии (5, строки 185–189) [Guinot 1980–1984]; *Синесий*. Послания (139, строка 6; 146, 16–17) [Hercher 1873]; *Феофилакт Симокатта*. Послания (82, строки 5–7) [Zanetto 1985]; *Элиас*. Толкования «Категорий» Аристотеля (119, строки 19–22) [Busse 1900]; *Никифор Константинопольский*. Обличение и опровержения безбожного и нечестивого определения собора, бывшего в 815 г. (80, строки 51–53) [Featherstone 1997]; *Михаил Пселл*. Стихотворения (17, стихи 103–107).

Русалки тоже поют, но не завлекают жертвы своим пением⁴³. Изю всех быличек о том, как русалки затягивают людей в воду и топят их, ни в одной не упоминается пение.

И наоборот, в быличках с мотивом пения оно не связано напрямую с вредоносными действиями русалок: так, среди 57 быличек о пении только 9 упоминают и щекотание, причем без всякой связи между этими действиями [НДП 2, 561 (№ 388, Житомирская обл.), 562–563 (№ 391–392, Киевская обл.), 596 (№ 502, Гомельская обл.), 600 (№ 514, Гомельская обл.), 603 (№ 528, Черниговская обл.), 607 (№ 543–544, Житомирская обл.), 611 (№ 560, Черниговская обл.)].

В быличке из с. Кишин Олевского района Житомирской обл. русалки пригласили к себе старика, который пошел смотреть рожь в Троицын день, поймали его, оборвали бороду и волосы. При этом русалки не пели (но танцевали), чтобы привлечь мужчину, об их голосах ничего не говорится:

Идуть жыто глядеть на Троицу [Обычно это делать запрещалось].
Один дед пошоў глядеть. Воткнул клёна [ветку троицкого «мая»]
ў жыто. Побачыў вокрут и бачыць: двенаццать девок взялис ў круга
и танцують, и кивають, и кличуть, шо ходи до нас. Усе ў белом, и косы
долгие по пояс. Он пошоў до йих, а они узяли — и катать яго, и мьять
яго, и усю бороду оборвали, и косы [волосы] оборвали... Як чы хустку
красну, чы пояс бросиш, то они [русалки] ўтякають. Можно ремен-
ный пояс кидать. [НДП 2, 553 (№ 350)]

Другая быличка из Брянской области рассказывает, как русалка пригласила мужика: «Иди сюды, иди сюды, иди сюды! Дальшэ, дальшэ!», а затем утопила его [НДП 2, 516 (№ 195)]. Здесь русалка привлекает жертву лишь речевыми средствами.

II.2.5. Полезные действия

Сирены и русалки могут быть настроены к людям и более дружелюбно. В этом можно убедиться, если обратить внимание на содержание и коммуникативную функцию их пения. Иногда в быличках приводятся

⁴³ Тексты из Полесского архива, где упоминается пение русалок, опубликованы в: НДП 2, 479 (№ 15), 503 (№ 133), 515 (№ 193–194), 517 (№ 203), 556 (№ 361), 561 (№ 387–388), 562–563 (№ 391–392), 566 (№ 404), 579 (№ 447), 584 (№ 461–462), 588 (№ 473), 596 (№ 502), 600 (№ 513–514), 601 (№ 516), 601–602 (№ 518–20), 603 (№ 528), 605–611 (№ 534–62), 613–614 (№ 567–9), 615–616 (№ 574), 648 (№ 680), 653 (№ 706), 696 (№ 930). Ср.: Molina-Moreno 2011.

слова русалочьих песен — они поют о своем происхождении⁴⁴, о своей внешности⁴⁵, а также обучают правильному поведению⁴⁶. Ср. в быличке из с. Ветлы: «кто почул голос русалки, то шчасливая, бэспечна жинка пэрэд Богом» [Виноградова 2000, 380; НДП 2, 650, № 691 (Любешовский р-н Волынской обл.)].

Приведем фрагмент «Одиссеи» о пении сирен (XII, 181–191):

ἀλλ' ὅτε τόσσον ἀπῆμεν, ὅσον τε γέγωνε βοήσας,
 ῥίμφα διώκοντες, τὰς δ' οὐ λάθην ὠκύαλος νηῆς
 ἐγγύθεν ὀρνυμένη, λιγυρήν δ' ἔντυνον ἄοιδήν.
 'δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν,
 νῆα κατάστησον, ἵνα ναιΐτερην ὄπ' ἀκούσῃς.
 οὐ γάρ πώ τις τῆδε παρήλασε νηῖ μελαίνῃ,
 πρὶν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκοῦσαι,
 ἀλλ' ὅ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς.
 ἴδμεν γάρ τοι πάνθ', ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ
 Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν,
 ἴδμεν δ' ὅσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ⁴⁷.

⁴⁴ «Сыр печут на Петра. И варэники трэба обязательно на Петра. Кажуть: “У-тата, на Петра матка сыру попекла”. Колись, кажуть, русалки були. Умерла нехришченэ дитя на Русальном тыжне. Дак люди жнуть жито, а оне качается на берозе да кажуть: “Менэ мати породила, / Нехришчену положила. / У-та-та-та, на Петра / Матка сыру попекла”. Поэтому и на Петра пекут сыр, и варэники варят. Провожають русалок на Ивана, кладут пуки, берут огонь, хлопцы прыгають. На Ивана на Петровского — за три дни до Петра» (с. В. Жары Брагинского р-на Гомельской обл., 1984 г., зап. А. А. Астахова) [Виноградова 2000, 381; НДП 2, 602, № 520].

⁴⁵ «Русалки на берозі катаюца ў лясу на Русальнай нядзели [и поют:] “Гу-тата, у мене цыцки, як пеляницки”. Цыцки у ей здаровыя, задушыць цыцкамі, зашлакочэ чэлавека» (с. Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., 1983 г., зап. А. В. Гура от Г. А. Карабинович) [Виноградова 2000, 381; НДП 2, 600, № 514].

⁴⁶ «Нэ можна сияты на *вичко од дижы муку. [Почему?] Мусыць, от того, шо так русалки спэвалы. Жэньшчына одна чула, як русалки спэвалы. Як воны спэвалы: “Нэ бый нязка об ныжку, / Нэ сий муку на дижку, / Нэ сий муку на дэжу, / Бо я Богovy скажу”. Вроде бы, она говорила, шо малэньки дэвочки, в жытovy» (с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., 1985 г., зап. А. В. Гура от О. А. Авдиук, 1903 г. р.) [НДП 2, 581, № 449; ср. 581–585].

⁴⁷ На расстоянии, с какого уж крик человеческий слышен, Мчавшийся быстро корабль, возникший вблизи, не укрылся От поджидавших сирен. И громко запели сирены: — К нам, Одиссей многославный, великая гордость ахейцев! Останови свой корабль, чтоб пение наше послушать.

Очевидно, сирены привлекали своих жертв обещанием новых, чудесных знаний⁴⁸. О даре пророчества, которым сирены обладали, есть некоторые поздние свидетельства в античной литературе⁴⁹. Таким образом, передача знаний при помощи пения является общей чертой сирен и полесских русалок, хотя они и передают знания разного жанра: сирены обладали знаниями о событиях мирового масштаба, а русалки пели либо о себе, либо о том, как следует поступать в бытовых делах.

Сирены могли представляться и в роли доброжелательных существ. Так, на изображениях пира в потустороннем мире они танцуют и играют на музыкальных инструментах, как мы видим на чаше VI в. до н. э. из Кирены⁵⁰ и на надгробии Метродора Хиосского⁵¹. (Ср. выше об изображениях сирен в погребальном искусстве: II.2.1.). Значения таких изображений сирен могут быть разными: сирены могут изображать души или играть роль плакальщиц [Hofstetter 1990, 151–186 (памятники из Аттики), 200 (из Фив), 243–249 (из Восточной Греции)]⁵². Сирены

Ибо никто в корабле своем нас без того не минует,
 Чтоб не послушать из уст наших льющихся сладостных песен
 И не вернуться домой восхищенным и много узнавшим.
 Знаем все мы труды, которые в Трое пространной
 Волей богов понесли аргивяне, равно как троянцы.

Знаем и то, что на всей происходит земле жизнедарной. [Вересаев 1953, 145]

⁴⁸ Ср. схолий к стиху 160 XII песни «Одиссеи»; *Anthologia Graeca* (*Христор*, II, 1, стихи 303–305); *Евстафий*. Комментарии к «Одиссее» [Stallbaum 1825–1826, 2, 4, строки 11, 41–42].

⁴⁹ *Гераклит-аллегорист*. Гомеровские вопросы (70, 9); схолий к стиху 1463 «Александры» Ликофрона; *Посидоний* (фрагмент 368, строки 72–74) [Theiler 1982], *Дион Хрисостом*. Речи (12, 36); *Плутарх*. О рождении души по «Тимею» (1029с, 8); *Порфирий*. Гомеровские вопросы, касающиеся «Одиссеи» (к стиху 184 XII песни «Одиссеи»; ср. также схолий к этому стиху); *Юлиан*. Πρὸς Ἡράκλειον κωνικὸν περὶ τοῦ πῶς κωνιστέον καὶ εἰ πρέλει τῷ κωνί μύθους πλάττειν (24, строка 31) [Rochefort 1963]; *Евстафий*. Комментарии к «Одиссее» [Stallbaum 1825–1826, 2, 4, строка 25–26; 7, строки 21–23].

⁵⁰ Musée du Louvre; см.: Weicker 1902, 15, Fig. 9; Weicker 1909–1915, Fig. 4.

⁵¹ Надгробие Метродора Хиосского могло быть создано в IV–III вв. до н. э. [Boardman 1966, 5; ср. Cumont 1942, 324–325]. Изображения см. в: Weicker 1909–1915, Fig. 6; Leclercq-Marx 1997, 23, fig. 21.

⁵² Другие примеры см. в: Hofstetter 1990, 386, прим. 1081; 409, прим. 1397, 1399. О сиренах-плакальщицах: Hofstetter 1990, 152 (A211–A215), 185–186; ср. Wedner 1994, 68–69. На такие изображения намекает Диодор Сицилийский (XVII, 115, 4). Сирены играют роль плакальщиц в следующих литературных памятниках: *Софокл* (фрагмент 861) [Radt 1977]; *Еврипид*. Елена. 167–178; *Гедил*, фрагмент 456, стихи 3–4 [Lloyd-Jones, Parsons 1983]; *Ликофрон*. Александра. 1461–1463; *Мосх*. Epitaphius Bionis. 37; *Anthologia Graeca*. VII, 491, 1–4; *Oracula sibyllina*. 5, стихи 456–457.

могли даже сопровождать души усопших в царство мертвых (рельефы т. н. Гробницы сирен⁵³ из Ксанфа, Ликия, ок. 500 г. до н. э., British Museum). Есть и другие свидетельства, как изобразительные, так и письменные, об этой роли сирен [Hofstetter 1990, 35, 323 (прим. 279 к с. 35); 243–244 (О б1, О б2), а также илл. 22–23]⁵⁴. Подобные функции у русалок нам не известны.

II.2.6. Привычки, пристрастия

Русалки любят петь, танцевать, водить хороводы, гулять, хохотать, купаться, колыхаться на ветвях деревьев или на крестах на кладбищах [Виноградова 2000, 381–382]⁵⁵. О привычках и пристрастиях сирен, кроме пения, наши источники почти ничего не говорят. По двум латинским источникам сирены не просто поют, но и любят слушать, как другие исполняют музыку⁵⁶. В Полесском архиве есть лишь три былички о том, как музыка, которую играют люди, привлекает русалок:

1. Як на Русальны тыждень музыки грали, русаўкі туда налетали, танцуюць, деўчат уводили. С кладбища вони приходили. Могуть залоскотать, с собой забрать: тело найдуть твоё, а ты — русаўка. В жито [люди] не йдуть на Русальны тыждень, бо там русаўкі.

2. На Русалный тыждень було: брат мамин играў на скрипке, музыка була. И прийшла русаўка танцовать. А нихто ж не знаў, што вона русаўка. Вона забылася. А ей у пэрвых пивнях уходить трэба.

⁵³ В литературе этот памятник чаще называется Гробница гарпий. (*Прим. сост.*)

⁵⁴ О сиренах как проводниках душ см.: Hofstetter 1990, 248, 390 (прим. 1130 к с. 248). О других памятниках, где сирены, возможно, играют роль проводниц душ: Hofstetter 1997, 1099, № 75 (ср. эстамп: LIMC, 8.2, 739); Hofstetter 1990, V 33, V 35; Hofstetter 1990, 255 (W 20), Fig. 31, 1; Leclercq-Marx 1997, 20. В литературных памятниках ср.: *Плутарх*. Застольные беседы (IX, 14, 6, 2, 745 d 8–е 3). См. также: Molina-Moreno 2014.

⁵⁵ Данные о пении русалок мы уже привели выше (см. примеч. 45–46); данные об их танцах, хорОВОдах, гуляниях см.: НДП 2, 483 (№ 32), 515 (№ 193–194), 532 (№ 270), 551 (№ 339), 553 (№ 350), 556 (№ 358), 559 (№ 376), 566 (№ 403), 568 (№ 411), 579 (№ 447), 584 (№ 461–462), 591 (№ 487), 604–614 (№ 534–572), 626 (№ 611), 640 (№ 655), 648 (№ 680), 650 (№ 690), 652 (№ 698), 653 (№ 706); данные об их любви к купанию: НДП 2, 529 (№ 256 и 260), 559 (№ 377), 601 (№ 515), 615–618 (№ 573–585), 669 (№ 795); о качании на деревьях: НДП 2, 482 (№ 27), 507 (№ 157), 533–534 (№ 278–279), 545 (№ 313), 551 (№ 339), 556 (№ 361), 560 (№ 382), 563 (№ 394), 588 (№ 474), 596 (№ 502), 600–604 (№ 512–533), 615 (№ 573).

⁵⁶ *Сенека*. Медея (357–360); *Статий*. *Silvae* (2, 2, стихи 116–117).

Так вона у пэрвых пивнях побегла, чэрэвика загубила. Його в улий, на дерэви, положили. Год вон, чэрэвик, лежаў, на другий год прийшла русаўка, забрала.

3. Як умрэ на Русальном тыждне — скинеца русаўкой, будэ на музыку ходить, танцовать.

*Зап. Е. В. Максимова в 1984 г. в с. Перга Олевского р-на
Житомирской обл. [НДП 2, 607 (№ 544–546)]*

Этот мотив общий для сирен и русалок, но надо заметить, что речь идет о незначительном количестве свидетельств изолированного, непостоянного характера.

II.2.7. Связь с растительностью

Мы уже упомянули былички, согласно которым русалки появляются, когда цветет рожь (см. раздел II.2.3.). К этому следует добавить, что некоторые растения отгоняют русалок — люди кидают терновник на пол или ставят на столах во время Русальной недели, чтобы русалки не вошли к ним в дом [Виноградова 2000, 382]. Крапиву, клен, липу, березу, вербу тоже ставят во дворах, чтобы русалки не приходили [Виноградова 2000, 383; НДП 2, 549 (№ 330), 658–659 (№ 728, 730, 732–734), 697 (№ 936)]. В отдельных примерах зелень использовалась для «удобства» русалок: татарник, липу, полынь ставят на окнах или во дворе, чтобы русалки качались [Виноградова 2000, 382]; траву рассеивают по полу, чтобы русалки не укололи ноги, потому что ходят босиком [Виноградова 2000, 383; НДП 2, 566 (№ 406)].

Таких обычаев в связи с сиренами не известно. Связь сирен с растениями является совсем иной, чем у русалок, — ограничивается лугом, где они жили, и названием их острова — Ἀνθεμόεσσα, букв. 'цветочный'⁵⁷. Надо также добавить, что согласно Овидию сирены вместе с Персефой собирали цветы, когда Аид похитил эту богиню⁵⁸. Истокование этих фактов с точки зрения сравнительной мифологии требовало бы специального исследования.

⁵⁷ Гесиод (фрагмент 27) [Merkelbach, West 1967], цитируемый схолием к стиху 892 IV книги «Аргонавтик» Аполлония Родосского [Wendel 1935, 298]; Suda (σ, 280, строка 22). В VI в. н.э. ритор Хорикий (Речи. I, 2, 36) написал, что поэт (по-видимому, Гесиод либо Аполлоний Родосский) вообразил сирен между цветами потому, что такое местонахождение подходит музыкальной гармонии.

⁵⁸ Овидий. Метаморфозы (V, 554–555). Русалки тоже забирают цветы [Виноградова 2000, 385; ср. также: Виноградова 2000, 195–219, особенно 211].

П.2.8. Отношение людей к сиренам и русалкам

В полесских быличках часто идет речь о запретах, о том, чего не надо делать в течение Русальной недели, когда русалки (вы)ходят: не надо ходить в поле или в лес, не надо работать, полоть, купаться (или купать маленьких детей) или стирать одежду в реках и в озерах (ведь русалки могут утопить тех, кто так делает), расстилать одежду на траве, шить, белить стены, спать во дворах [Виноградова 2000, 383–386; НДП 2, 660–670 (№ 735–797)]. Ничего подобного в связи с сиренами нам не известно.

В «Одиссее» приводится совет Цирцеи, как безопасно проплыть мимо сирен (XII, 47–54)⁵⁹:

ἀλλὰ παρὲς ἑλάαν, ἐπὶ δ' οὐατ' ἀλεῖψαι ἐταίρων
 κηρὸν δεψήσας μελιθδέα, μὴ τις ἀκούσῃ
 τῶν ἄλλων· ἀτὰρ αὐτὸς ἀκουέμεν αἴ κ' ἐθέλησθα,
 δησάντων σ' ἐν νηϊ θοῆ χειράς τε πόδας τε
 ὀρθὸν ἐν ἰστοπέδῃ, ἐκ δ' αὐτοῦ πείρατ' ἀνήφθω,
 ὄφρα κε τερπόμενος ὄπ' ἀκούσης Σειρήνοισιν.
 εἰ δέ κε λίσσῃαι ἐτάρους λῦσαί τε κελεύῃς,
 οἱ δέ σ' ἔτι πλεόνεσσι τότ' ἐν δεσμοῖσι διδέντων⁶⁰.

Можем добавить, что Страбон свидетельствует о существовании храма сирен, а схолий к Дионисию Периегету сообщает, что одну из сирен чтили как богиню. Кроме того, по Страбону, в честь сирены Партенопы рядом с ее надгробием совершали гимнастические состязания для того, чтобы получать предсказания⁶¹. Гадания у могилы сирен можно было бы сравнить с гаданием при установлении контактов с нечистой силой, но в материалах Полесского архива нет свидетельств о том, что к русалкам обращались за предсказаниями [Виноградова 2000, 328–348].

⁵⁹ См. также: Гомер. Одиссея (XII, 154–200); *Либаний*. Речи (64, 93, 11–12).

⁶⁰ Мимо корабль твой гони. Залепи товарищам уши,
 Воск размягчив медосладкий, чтоб их ни один не услышал
 Спутник. А если ты сам пожелаешь, то можешь послушать.
 Пусть лишь товарищи, руки и ноги связав тебе крепко,
 Стоя привяжут концами тебя к основанию мачты,
 Чтоб наслаждаться ты мог, обеим внимая сиренам.
 Если ж ты станешь просить и себя развязать им прикажешь,
 Пусть они еще больше ремней на тебя наматывают. [Вересаев 1953, 142]

⁶¹ *Страбон* (I, 2, 12, строка 22; V, 4, 7); схолий к стиху 358 Дионисия Периегета.

III. Выводы

Очевидно, что у сирен и русалок больше отличий, чем сходств. Если говорить об общих их чертах, то это прежде всего амбивалентность — сирены и русалки являются одновременно и привлекательными, и опасными существами, которые могут действовать и вредоносно, и полезно. Кроме того, и те и другие — женские персонажи, они связаны с потусторонним миром, водой, растительностью, для них характерна любовь к музыке. Эти общие черты воплощаются по-разному в каждой группе. Например, в отличие от русалок сирены не происходят от умерших людей и не живут в водоемах, время появления сирен не связано с цветением растительности, а опасаться следует их заманчивого голоса.

Точно так же эволюция мифа о сиренах в античной литературе (сирены как символ небезопасности наслаждений или ложной убедительности речи, как образец поэтического и ораторского мастерства, как души небесных сфер⁶²) не имеет ничего общего с полесскими представлениями о русалках. Даже в невероятном, на наш взгляд, случае, если бы представления о русалках появились под влиянием неславянских мифологических систем (например, финно-угорской, германской или даже кельтской), мы полагаем, что сирены древнегреческой мифологии вряд ли могли оказать влияние на этот образ. Отношения между образами сирен и русалок можно было бы описать не просто как параллельное или дивергентное развитие мифологических персонажей, но в виде двух линий, которые чередуясь образом либо расходятся, либо сближаются, почти не соприкасаясь. Больше общих черт можно найти между русалками и нимфами⁶³, чему мы предполагаем посвятить будущие работы.

⁶² По всей вероятности, то, что писали о сиренах Платон или Прокл, не является устной народной традицией.

⁶³ В VI в. н. э. Прокопий Кесарийский (О войнах. VII, 14, 24) называл нимфами неких божеств, упомянутых им между теми, которых чтит древние славяне. А первые русские исследователи славянской мифологии в XVIII — начале XIX в. (М. И. Попов, А. С. Кайсаров) тоже идентифицировали русалок с нимфами [Виноградова 2000, 8–9].

ЛИТЕРАТУРА И СЕТЕВЫЕ РЕСУРСЫ

- Афанасьев 1–3 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1994. [Репринт издания 1865–1869].
- Белова 2009 — *Белова О. В.* Полулюди // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 156–159.
- Богуславская 1968 — *Богуславская И. Н.* Русское народное искусство. Л., 1968.
- Бочаров 1984 — *Бочаров Г. Н.* Художественный металл Древней Руси. М., 1984.
- Василенко 1977 — *Василенко В. М.* Русское прикладное искусство. М., 1977.
- Вересаев 1953 — *Гомер. Одиссея* / Пер. В. В. Вересаева. М., 1953.
- Виноградова 1986 — *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полеской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88–135.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Власова 1998 — *Власова М. Н.* Русские суеверия. СПб., 1998.
- Гнатюк 2000 — *Гнатюк В.* Нарис української міфології. Львів, 2000.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Вступ. статья Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. М., 1995.
- Иткина 1995 — *Иткина Е. И.* Райские птицы не знают печали // Наука и религия. 1995. № 9. С. 40–41, 50.
- Лучшева 1997 — *Лучшева З. А.* Сказочные птицы старообрядческих лубков // Живая старина. 1997. № 4. С. 13–14.
- НДП 1 — Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2010.
- НДП 2 — Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 2. Демонологизация умерших людей. М., 2012.
- Померанцева 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Попова 1971 — *Попова З.* Сирин и Алконост — птицы древних сказаний // Пряник, прялка и птица Сирин. М., 1971. С. 47–64.
- Садовников 1884 — *Садовников Д. Н.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884. (Записки имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 12).

- Сівіцкі 2011 — *Сівіцкі У.* Русалка // Міфалогія беларусаў: Энцыклапедычны слоўнік / Склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011. С. 409.
- Снегирев 1839 — *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. М., 1839.
- Харузин 1892 — *Х[арузин] Н. [Н.]* К вопросу о религиозных воззрениях крестьян Калужской губернии // Этнографическое обозрение. 1892. № 2–3. С. 209–215.
- Чубинский 1872 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. 1. [Вып. 1]. СПб., 1872.
- Azéma 1955 — *Azéma Y.* (éd.). Théodoret de Cyr. Correspondance. 1. Paris, 1955.
- Bachmann 1828 — *Bachmann L.* (ed.). Anecdota Graeca. 1. Leipzig, 1828.
- Barber 1997 — *Barber E. J. W.* On the origins of the «vily / rusalki» // *Dexter M. R., Polomé E. C.* (eds.). Varia on the Indo-European Past. Papers in Memory of Marija Gimbutas. Washington, D.C., 1997. P. 6–47. (Journal of Indo-European Studies. Monograph Nr. 19)
- Bekker 1836 — *Bekker I.* (ed.). Michaelis Glycae annales. Bonn, 1836.
- Bidez 1932 — *Bidez J.* (éd.). L'empereur Julien. Oeuvres complètes. Vol. 1.1. Paris, 1932.
- Boardman 1966 — *Boardman J.* Attic Geometric Vase Scenes, Old and New // Journal of Hellenic Studies. 1966. Vol. 86. P. 1–5.
- Boardman 1974 — *Boardman J.* Athenian Black Figure Vases. NY, 1974.
- Boissonade 1819 — *Boissonade J. F.* (ed.). Herodiani partitiones. London, 1819.
- Bologna 1977 — *Bologna C.* (ed.). Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabilis difformità. Milano, 1977.
- Boulenger 1935 — *Boulenger F.* (ed.). Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques. Paris, 1935.
- Brunhölzl 1991 — *Brunhölzl F.* Liber monstrorum // Lexikon des Mittelalters. Tl. 5. München—Zürich, 1991. Sp. 1946.
- Budé-Martin 1928 — *Budé G., de & Martin V.* (éd.). Eschine. Discours. Vol. 2. Paris, 1928.
- Buschor 1944 — *Buschor E.* Die Musen des Jenseits. München, 1944.
- Busse 1900 — *Busse A.* (ed.). Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria. Berlin, 1900.
- Camporeale 1992 — *Camporeale G.* Odysseus / Uthuze // LIMC. Vol. 6.1. P. 970–983. Vol. 6, 2. Zürich—München, 1992. P. 639–654.
- Candida 1970–1971 — *Candida B.* Tradizione figurativa nel mito di Ulisse e le Sirene // Studi Classici e Orientali. 1970–1971. Vol. 19–20. P. 212–251.

- Cerri 1984–1985 — *Cerri G.* Dal canto citarodico al coro tragico. La Palinodia di Stesicoro, l'Elena di Euripide e le Sirene // Dioniso. 1984–1985. Vol. 55. P. 157–174.
- Colonna 1951 — *Colonna A.* (ed.). Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis. Roma, 1951.
- Cook 1997 — *Cook R. M.* Greek Painted Pottery. London, 1997. (1st edition — 1960).
- Courby 1922 — *Courby F.* Les vases grecs à reliefs. Paris, 1922.
- Couvreur 1901 — *Couvreur P.* (éd.). Hermeias von Alexandrien. In Platonis Phaedrum scholia. Paris, 1901. (Réimpr.: Hildesheim, 1971).
- Cumont 1942 — *Cumont F.* Recherches sur le symbolisme funéraire des romains. Paris, 1942. (Réimpr.: 1966).
- De Boor 1904 — *De Boor C.* (ed.). Georgii Monachi Chronicon. Leipzig, 1904.
- Delatte 1913 — *Delatte A.* La musique au tombeau dans l'Antiquité // Revue archéologique. 4^{ème} série. Vol. 21. 1913. P. 318–332.
- Diehl 1903–1906 — *Diehl E.* (ed.). Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. Leipzig, 1903–1906. (Iterum ed. 1965).
- Featherstone 1997 — *Featherstone J. M.* (ed.). Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815. Turnhout, 1997.
- Foerster 1909–1913 — *Foerster R.* (ed.). Libanii opera. Vol. 5–7. Leipzig, 1909–1913. (Neudruck: Hildesheim, 1997).
- Gardner 1893 — *Gardner P.* Catalogue of the Greek Vases in the Ashmolean Museum. Oxford, 1893.
- Garzya, Loenertz 1963 — *Garzya A., Loenertz R.-J.* (ed.). Procopii Gazaei epistolae et declamationes. Ettal, 1963.
- Gautier 1989 — *Gautier P.* (ed.). Michaelis Pselli Theologica. Vol. 1. Leipzig, 1989.
- Gropengiesser 1977 — *Gropengiesser H.* Sängler und Sirenen. Versuch einer Deutung // Archäologischer Anzeiger. Hf. 4. 1977. S. 582–610.
- Guinot 1980–1984 — *Guinot J.-N.* (ed.). Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe. Paris, 1980–1984.
- Hagedorn 1973 — *Hagedorn D.* (Hrsg.). Die Hiobkommentar des Arianers Julian. Berlin—NY, 1973.
- Hercher 1873 — *Hercher R.* (ed.). Epistolographi Graeci. Paris, 1873. (Réimpr. 1965).
- Hofstetter 1990 — *Hofstetter E.* Sirenen im archaischen und klassischen Griechenland. Würzburg, 1990.
- Hofstetter 1997 — *Hofstetter E.* Seirenes // LIMC. Vol. 8.1 (Suppl.). Zürich—München, 1997. S. 1093–1104.
- Holl 1915–1933 — *Holl K.* (Hrsg.). Epiphanius. Bd. 1–3. Ancoratus und Panarion. Leipzig, 1915–1933.
- Jaeger 1960 — *Jaeger W.* (Hrsg.). Gregorii Nysseni opera. Vol. 1.1, 2.2. Leiden, 1960.

- Kaibel 1887–1890 — *Kaibel G.* (ed.). Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri xv. Leipzig, 1887–1890. (Repr.: Stuttgart, 1965–1966).
- Kroll 1899–1901 — *Kroll W.* (Hrsg.). Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii. Leipzig, 1899–1901.
- Kroll 1908 — *Kroll W.* (Hrsg.). Vettii Valentis anthologiarum libri. Berlin, 1908. (Neudruck: 1973).
- Kuczyński 1977 — *Kuczyński S. K.* Herb Warszawy. Warszawa, 1977.
- Lasserre, Livadaras 1992 — *Lasserre F., Livadaras N.* (eds.). Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum magna grammatica. Etymologicum magnum auctum. Vol. 2. Athens, 1992.
- Leclercq-Marx 1997 — *Leclercq-Marx J.* La sirène dans la pensée et l'art de l'Antiquité et du Moyen Âge. Du mythe païen au symbole chrétien. Bruxelles, 1997. (URL: http://www.koregos.org/fr/jacqueline-leclercq-marx_la-sirene-dans-la-pensee-et-dans-l-art-de-l-antiquite-et-du-moyen-age (дата обращения 23.11.2015)).
- Lentz 1867 — *Lentz A.* (ed.). Grammatici Graeci. T. 3, p. 1. Leipzig, 1867.
- LIMC — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Vol. 1–9. Zürich—München, 1981–1999.
- Littlewood 1985 — *Littlewood A. R.* (ed.). Michaelis Pselli oratoria minora. Leipzig, 1985.
- Lloyd-Jones, Parsons 1983 — *Lloyd-Jones H., Parsons P.* (eds.). Supplementum Hellenisticum. Berlin, 1983.
- LT — Latin Texts / CD-ROM. Packard Humanities Institute. Los Altos, 1991. (URL: <http://latin.packhum.org/index> (дата обращения 23.11.2015)).
- Marót 1960 — *Marót K.* Die Anfänge der griechischen Literatur. Vorfragen. Budapest, 1960.
- Meineke 1849 — *Meineke A.* (Hrsg.). Stephan von Byzanz. Ethnika. Berlin, 1849. (Neudruck: 1958).
- Merkelbach, West 1967 — *Merkelbach R., West M. L.* (eds.). Fragmenta Hesiodica. Oxford, 1967.
- Molina-Moreno 2011 — *Molina-Moreno F.* Какие песни поют русалки? // *Karl K. B., Krumbholz G., Lazar M.* (Hrsg.). Beiträge der Europäischen Slavistischen Linguistik (Polyslav). Bd. 14. München—Berlin, 2011. S. 146–153 (URL: <http://eprints.ucm.es/14877> (дата обращения 23.11.2015)).
- Molina-Moreno 2014 — *Molina-Moreno F.* De Sirenibus sphaerarum harmoniam concinentibus. (URL: <http://eprints.ucm.es/17843> (дата обращения 23.11.2015)).
- Molina-Moreno 2015 — *Molina-Moreno F.* Русалки в Полесье и сирены в античности // *Palaeoslavica*. 2015. Vol. XXIII. No. 2. P. 197–220. (URL: <http://eprints.ucm.es/34297> (дата обращения 28.11.2015)).

- Müller 1841–1870 — Müller K. (ed.). *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Paris, 1841–1870.
- Müller 1855 — Müller K. (ed.). *Geographi Graeci Minores*. Paris, 1855. (Réimpr. 1965).
- Page 1967 — Page D. L. (ed.). *Poetae Melici Graeci*. Oxford, 1967.
- Pasquali 1908 — Pasquali G. (ed.). *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig, 1908.
- Pedrosa 2002 — Pedrosa J. M. *Las sirenas o la inmortalidad de un mito: una visión comparatista* // Pedrosa J. M. (ed.). *El libro de las sirenas*. Roquetas de Mar, 2002. P. 29–99.
- Porson 1822 — Porson R. (ed.) *Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγή*. Cambridge, 1822.
- Radt 1977 — Radt S. (ed.). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 4. Göttingen, 1977.
- Rapp 1890–1894 — Rapp. *Kephalos* // Roscher W. H. (Hrsg.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Bd. 2. Leipzig, 1890–1894. S. 1089–1104.
- Rochefort 1963 — Rochefort G. *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*. Vol. 2, 1. Paris, 1963.
- Rossi 1970 — Rossi P. *Sirènes antiques. Poésie, philosophie, iconographie* // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Vol. 29 (4^{ème} série, Nr 4). 1970. P. 463–481.
- Schopen, Bekker 1829–1855 — Schopen L., Bekker I. (eds.). *Nicephori Gregorae historiae Byzantinae*. Bonn, 1829–1855.
- Schweitzer 1969 — Schweitzer B. *Die geometrische Kunst Griechenlands*. Köln, 1969.
- Stallbaum 1825–1826 — Stallbaum G. (ed.). *Eustathii Episcopi Thessalonicensis ad Homeri Odysseam Commentarii*. Leipzig, 1825–1826.
- Theiler 1982 — Theiler W. (Hrsg.). *Posidonios. Die Fragmente*. Bd. 1. Berlin, 1982.
- TLG — *Thesaurus Linguae Graecae* // URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/tlg.php> (дата обращения 23.11.2015).
- Touchefeu-Meynier 1962 — Touchefeu-Meynier O. *De quand date la Sirène-poisson?* // Bulletin de l'Association Guillaume Budé (Lettres d'Humanité). 1962. Vol. 21 (décembre). P. 452–459.
- Touchefeu-Meynier 1968 — Touchefeu-Meynier O. *Thèmes odysseens dans l'art antique*. Paris, 1968.
- Touchefeu-Meynier 1992 — Touchefeu-Meynier O. *Odysseus* // LIMC. Vol. 6.1. P. 943–970. Vol. 6.2. Zürich—München, 1992. P. 624–639.
- Trevisan 1939 — Trevisan P. (ed.). *San Basilio. Commento al profeta Isaia*. Torino, 1939.
- Van der Valk 1971–1987 — Van der Valk M. (ed.). *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Leiden, 1971–1987.
- Van Dieten 1975 — Van Dieten J. (ed.). *Nicetae Choniatae historia, pars prior*. Berlin, 1975.

- Walz 1832 — *Walz C.* (ed.). *Rhetores Graeci*. Vol. 1. Stuttgart, 1832. (Iterum ed. 1968).
- Waser 1902–1909 — *Waser O.* *Psyche // Roscher W. H.* (Hrsg.). *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. Bd. III, 2. Leipzig, 1902–1909. S. 3201–3256.
- Wedner 1994 — *Wedner S.* *Tradition und Wandel im allegorischen Verständnis des Sirenenmythos*. Frankfurt am Main—Berlin—Bern—NY—Paris—Wien, 1994.
- Weicker 1902 — *Weicker G.* *Der Seelenvogel in Literatur und Kunst. Eine mythologisch-archäologische Untersuchung*. Leipzig, 1902.
- Weicker 1909–1915 — *Weicker G.* *Seirenen // Roscher W. H.* (Hrsg.). *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. Bd. 4. Leipzig, 1909–1915. S. 601–639. (Nachdruck: Hildesheim, 1965).
- Wendel 1935 — *Wendel K.* (ed.). *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Berlin, 1935. (Neudruck, 1974).
- Winnington-Ingram 1963 — *Winnington-Ingram R. P.* (ed.). *Aristidis Quintiliani de musica libri tres*. Leipzig, 1963.
- Zanetto 1985 — *Zanetto G.* (ed.). *Theophylacti Simocatae epistulae*. Leipzig, 1985.
- Ziegler 1975 — *Ziegler J.* (Hrsg.). *Eusebius Werke*. Bd. 9. *Der Jesajakommentar*. Berlin, 1975.

Статья подготовлена в рамках научного проекта RYC–2008–02327 по программе «Ramón y Cajal», осуществлявшейся при финансовой поддержке Министерства науки и инноваций Испании, Мадридского университета Комплутенсе и Европейского союза. Публикация одобрена заместителем ректора по научной работе Мадридского университета Комплутенсе К. Асебаль Сарабиа (письмо от 1 февраля 2010 г.).



И. А. Швед

Демонологические верования в белорусском народном календаре

А мой дзед ён очань не любіў всю гэту нечасць, так ён пачці не работаў пасля Троіцы, баяўся ўсякіх непрыятнасцяў. Ён сядзеў у хаце, маліўся і нас, дзяцей, застаўляў.

Н. Т. Добродейчик,

д. Будица Добрушского р-на Гомельской обл.

Демонологические верования составляют чрезвычайно обширный и разнородный (как в генетическом, так и в структурном и содержательном аспектах) комплекс представлений, значительная часть которых имеет самое прямое отношение к народному календарю. В своем исследовании мы исходим из высказанной С. М. Толстой идеи о том, что «важнейшим семантическим компонентом календарных верований является демонологический, определяющий годовое расписание появления, активизации и исчезновения мифологических персонажей и роль охранительных ритуалов и отгонных мотивов в традиционном календаре» [Толстая 2005, 16].

Демонологические верования, в том числе представленные в славянском народном календаре, в последнее время становятся объектом специального изучения [Виноградова 1986; Виноградова, Толстая 1990; Виноградова 1996; СБФ 2000; Плотникова 2006 и др.]. Большой вклад в разработку данной темы внесла Т. А. Агапкина, рассмотревшая весенне-летние праздники сквозь призму демонологии и показавшая на конкретных примерах, что демоны не изолированы в славянском календаре: «Попа-

дая 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» [Агапкина 2000, 213].

Т. А. Агапкина высказала замечание о том, что «в каждой региональной традиции “пики” демонической активности более или менее последовательно “локализованы” во времени» и что «в отдельно взятой этнокультурной традиции появление демонов можно ожидать не в каждый праздник, а лишь в отдельные, строго отведенные для этого дни» [Там же, 212].

В настоящей работе делается попытка раскрыть демонологическую составляющую календарной мифологии белорусов. Интересующая нас тема лежит на пересечении таких сфер традиционной духовной культуры, как народная демонология и календарная обрядность, и соответственно имеет два аспекта.

Первый из них подразумевает изучение белорусских календарных верований, предписаний, запретов, объяснений и этиологических «комментариев», сопутствующих различным обычаям, ритуально-магическим практикам. Второй аспект — это непосредственно сфера календарных обычаев, ритуально-магических практик.

Фольклорно-этнографическая литература (начиная с самых ранних свидетельств и до полевых записей последних лет, среди которых и те, что отражают народные верования населения белорусско-украинско-русского пограничья) включает значительный корпус текстов, содержащих представления об активизации мифологических персонажей в отмеченные отрезки календаря, о сезонном появлении, активизации и исчезновении животных, наделенных характеристиками демонических существ, а также мотивы, в которых раскрывается зависимость поведения мифологических персонажей (русалок, ведьм и др.) от календарного времени и выявляются признаки сезонных переходов духов «хозяев» природных локусов (разного рода черти), духов болезней. Особенно важным для разработки данной темы является исследование демонологических мотивов, соотнесенных с персонифицированными календарными праздниками, со сферой ткачества и под. В силу ограниченных рамок статьи ни материал, ни набор мотивов не охвачены полностью.

* * *

Демонологические верования и связанные с ними обрядовые формы, в частности, соотнесенные с определенными отрезками календаря, входят в более широкий контекст традиционных представлений о взаимовлиянии двух миров — человеческого и не-человеческого — и основанных на названных представлениях способах коммуникации между этими мирами. Согласно этим представлениям, сам по себе контакт между обитателями двух миров не является необычным и заведомо опасным для людей. Периодическое посещение представителями не-человеческого мира «территории» людей регламентировано ритуальной практикой широкого круга календарных обрядов. В отношении многих представителей не-человеческого мира («родители», «мороз», «волк» и др.) налаживается периодическое общение, в специально отведенные периоды календаря их приглашают, оказывают всяческие почести и выпроваживают. Формы такого общения регулируются традицией: «Бувало старики на Багату куццю мароза гукалі: “Мароз, мароз, хадзі куцёваць, а як не придзеш куцёваць, дак будом залізнымі пугамі <железными кнутами> пабіваць. Не марозь нам кяхоў, гарбузоў, гуркоў!”» (Гомельская обл., Мозырский р-н, д. Жаховичи) [Толстая 2005, 39]; «На Шчодрэц варылі куццю і прыговорвалі: “Мороз, мороз, ходзі куццю есці, ды не поморозь ні ягнят, ні цялят, ні поросят, а поморозь у полі осот”» [ФЭА БрГУ, АЕФ].

Сроки коммуникации между людьми и обитателями того света также «запрограммированы». Это, как известно, обычно временные рубежи или перерывы в течении времени, когда становятся проницаемыми границы между мирами. К таким датам календаря приурочены всевозможные архаичные гадания, когда устанавливается опасный для людей контакт с представителями того света, практикуется обращение к душам, чтобы узнать, кого из домочадцев ждет смерть, каким будет урожай, от которого зависела жизнь и смерть, какая жизнь ждет девушку в замужестве и т. д. Например, на Андреев день (30 ноября / 13 декабря) «на растаўкі бегалі, пабегуць і сеялі каноплі — гдзе што абзавецца: на кладбішце, то умре, а ў деревні — выйде замуж» (Гомельская обл., Лоевский р-н, д. Ручаевка) [Толстая 2005, 32]. На Рождество «лягаіш спаты і гаворыш молітву, пырыхрыстышся, гаворыш: “Дай, Божэ, нычку шчасцьва пырыночоваты і другэй дождаты”. І потым: “Святы Самсон, прысны мні сон, які у мынэ мужык будэ”, і він прысныця» [ФЭА БрГУ, МА]. Кроме этого, обращаясь к святым, могли призывать Долю. Интересна запись из Ровенской области Рокитновского р-на, в соответствии с кото-

рой вместо Доли может отзываться «лихой»: «Деўки вечором выходять з хаты и гавораць: “Гандрэю, Гандрэю, я на тобе коноплю посею”. А друга крикне: “Доля, гу!”, и [если] обзываецца, то ужэ тикають у хату, бо то лихой обзываецца» [Толстая 2005, 32].

Представления о темпорально регламентированном посещении представителями не-человеческого мира «территории» людей мотивируют факт того, что «по-настоящему действенным фактором для актуализации правил и запретов выступают в первую очередь временные параметры. Самые привычные повседневные занятия и дела в пространстве дома, двора или за пределами села рассматривались как нежелательные, если совершались во внеурочное время» [Виноградова 2006, 225]. Л. Н. Виноградова акцентировала внимание на том, что в суеверных рассказах о нарушителях запретов и обычаев «указание на время — один из наиболее устойчивых и существенных для понимания сути происходящего элементов текста. Он выполняет важнейшую знаковую функцию: сигнализирует о факте нарушения поведенческих норм и создает атмосферу напряженного ожидания того, что дальше случится нечто необычное» [Там же]. В таких текстах темпоральные вставки часто сопровождаются авторскими комментариями, в которых разъясняется опасность соответствующего периода и запрет на определенные действия человека в эту пору. Запрет может передаваться от третьего лица: «Як празнік Здзвігі, цёпла будзе, ані <ужи, слизни, гады> усе спаўзуюцца, адусюль спаўзуюцца ў адно места. От пайшоў маёй бабы ці бацька, ці дзед у лес па грыбы. А там жонка гаварыла: “Ня йдзі ты, ня йдзі, сёння ж празнік бальшы, там будуць гадзюкі спаўзацца”. А он кажаць: “Да ну, ты прыдумала”. А ані дзействіцельна спаўзуюцца. Он зайшоў чуць не пасярэдзіне леса і чуць-чуць-чуць выйшаў з леса. Так паўзлі па-страшнаму, няма дзе стаць, кругом вужы гэтыя» [ФЭА БрГУ, ЯКА]. В ряде подобных текстов в явном виде формы запрета и их мотивировки не содержатся: «От у нас одного года пойихалы до Хомська люды на Ёшэсьце <Вознесение> на базар лодкою, а выйшла вэлыка хмара, тую лодку пэрэвэрнула и тых людэй потопыла» (Брестская обл., Березовский р-н, д. Спорово) [Толстая 2005, 59]. В рассматриваемом контексте характерны также эмоциональные заключения типа «Ну вот и работай после этого на праздник!»: «Я одного года на Мыколу взяла яйка гусыныя і пусадыла курыцу. Я вжэ кубало прыбрала, всё зрубывала, прынысу яйка, пудывляюся. А сусідка казала: “Не іды, не клады, бо сёдня свято”. А я яе — не... На гатовае кубало пуложыла яйкі, курыцу. І деткі всі выйшылы як одно, всі калікі. О! І працуй на свято!» [ФЭА БрГУ, ДВФ].

Связь с календарем животных, равно как и ведьм, русалок, водяного, домового и иных духов мотивирована представлениями о сезонном характере активности перечисленных персонажей. С этими же представлениями связывалась динамика хозяйственной деятельности человека и ее ритуально-мифологическое осмысление, например: «У нас досеўки були, як ластоўка прылетае» (Брестская обл., Столинский р-н, д. Б. Малешеве) [Толстая 2005, 94]. Так, границы весенне-летнего и летне-осеннего сезонов в народных верованиях очерчиваются соответственно появлением и исчезновением русалок либо их выпроваживанием на тот свет: «На Купало му русалку загоналі на грушу. На грушу вянки кідалі, а потым іх на грады на капусту носілі, коб вусень <гусеницы> не еў» (Гомельская обл., Наровлянский р-н, д. Вербовичи) [Толстая 2005, 130]. Моменты весенне-летних и летне-осенних календарных «переходов» отмечены также кукованием кукушки либо ее метаморфозами: «Кукулька пачынае ад первага дня Воскрэсенія [пасхальнаго] і да Петра кую, а ўжэ пасле Петра не пачуеш» (Черниговская обл., Репкинский р-н, д. Великий Злеев) [Толстая 2005, 56]; «Зеўзюля кую толькі до Петра, а потым яна ўжэ ў коршыка робица <превращается в коршуна>» (Гомельская обл., Лельчицкий р-н, д. Стодоличчи) [Толстая 2005, 172]; «А пра кукушку самі знаеце. Яна туды-сюды за чужой счёт. Ну, гавораць, кукушка наражала і пакідала, так людзі гавораць. Кукушка пачынае кукаваць у маі, а сёння косы звяняць — зерновыя, і яна перастае кукаваць, таму што удавілася зёрнамі. Заместу таго, каб дзіцяці вырастаць, яна сама наклевалася, аж удавілася» [ФЭА БРГУ, БВФ].

Посредством обращения к образам животных маркируются многие другие границы календарных циклов. О пятой неделе Великого поста (Похвальная неделя), например, говорят: «У лесе дзика качка <утка> знясе яйцэ і ўжэ пахвалицца» (Гомельская обл., Мозырский р-н, д. Жаховичи) [Толстая 2005, 186]. С «поворотом» на зиму ассоциируются представления о разгуле нечистой силы, активизации волков, что связывается в соответствующих нарративах с полем отрицательных значений: «Якая б ні была цёплая восень, а на асенняго Юр'я ўжэ трэа гаўяды <скот> не пушчаць на пашу <пастбище>, а дзяржаць у хляве, бо тагды Юрэй ўжэ дае ваўком слабуду й яны бегаюць чарадою да што пападуць, та ўсе разарвуць» [Сержпутоўскі 1998, 237]. Считали, что после Введения и до Рождества либо от Рождества до Крещения «валки течкамі ходзяць» [Толстая 2005, 44, 54]. Характерно, что на зимний период приходится праздник св. Вакулы (6/19. II), которому молятся, чтобы хранил от превращения в «вовкулаков» [Толстая 2005, 41].

Особенно выразительно проявляет себя в календаре тема хтонических животных. В частности, мифологема засыпания природы на зиму реализуется посредством мотива «исчезновения гадов»: «На Купала Ивана паявляюца змеи, на Движэння уходяць» (Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Присно) [Толстая 2005, 103]. «На Покрову прикрываюцца ўси гадости — ужы і ўси. Земля ўсе прикрывае ужэ на Покрова» (Волинская обл., Ратновский р-н, д. Щедрогор) [Толстая 2005, 178]. «Узвіжкі — ужо збіраюцца гадзюкі ў зямлю» [ФЭА БРГУ, ПВА]. С Воздвиженьем, как и с рядом других календарных «переходов», связаны представления о «переходах» хтонических животных, а также происходящих «чудесах» и возможности заполучить какую-нибудь особую вещь с магическими свойствами: «На Звіжанне гадзюкі збіраюцца ў адно мейсцэ, каб паўсці на зіму ў вырай... Перш гадзюкі поўзаюць туды-сюды ў мітуські <суетяся>, а потым, як пакажэцца сам цар, дак яны пачнуць яго абвіваць, як пчолы сваю матку. От тагды трэа па том клубку ўдарыць папаіскаю толькі адзін раз, не больш, дак цар гадзюк і скіне свае ражкі. Тагды хучэй іх узяць і ўцякаць не аглядаючыся, а то гады загрызуць» [Сержпутоўскі 1998, 278]. Мифологема засыпания природы на зиму реализуется через мотив «исчезновения гадов».

С Воздвиженьем, как и с другими календарными «переходами», связаны представления о «переходах» (в том числе свадьбах) хтонических животных и запреты посещать их пространство, лес, а также выносить оттуда их «собственность», в частности грибы, с которыми гады поцеловались на прощание: «...Тот празнік не добрэ ідці ў лес. Мы адзін раз пайшлі з адной жэншчыной па грыбы, вот сюда, как на Александрова ісці, глянула: і тут вуж, і тут вуж, і тут вуж!!! Думала, сэрца лопнэ, як я выскачыла і стала крычаць. Ана прыйшла і мы домой пошлі. Так шо лучшэ не ідці на ўдвіжанне ў лес, лучшэ не ідці» [ФЭА БРГУ, ЖСТ]; «На Часный <Здвіжэніе Хреста Господнего> такая поговорка, шо быто всі змеі, шо на зымаі сушчествуюць, збыраюця. На гэтой празнік в ліс ходыты нывлязя. Гэто люды бачылы і наша баба Тоня. Ішла вона по лісы в той дэнь. Пошла за лістем дубовым. Его назбыраюць, потом як хліб пыкалы, положить на лопату дырываляну, потом засунуть в піч, стряхнуть (колысь блехый ны було). Шла вона лісом. Такы луг большы буй, такая купына большая, а тамыка <гадов'я>! Як назад ігы? Ныяк. І выпрот... Одны гадов'я! Гэто вони гэтого дне збыраюця і проваляюця, в зэмлю ідуць, так народ кажэ. І так злякалася! Якось скакала, і лэдэ з тыль вышла. І гэто люды, і люды в гэту пору ны ідуць в ліс, потомушо, шоб ны налізты на гэтакое чудо... Хто кажэ шо... Ну у лісы растуць козякы... Як гэтэ гадоўе уходыць

под зэмку, да воно цылуіца, прошчаіца з сыроігамы. Да вжэ после этого празніка, ек ходять по лісы і находят сыроежкі, ны быруць іх, бо гэто з імы прошчалыся змеі» [ФЭА БрГУ, РАС]. «Воздвиженье — у змей как раз свадьбы какие-то, и они уходят куда-то... Прячутся на зиму. В землю... Могут напасть, покусать. Но я была в прошлом году в Пружанской пуще 27-го... Ничего, видела змей, ужей... Не трогай. Не обращай внимания. Они своими делами занимаются, а ты своими. Идешь с Богом и выйди с Богом. Не делай вреда ни человеку, ни соседу...» [ФЭА БрГУ, БВФ].

Появление/исчезновение животных («гадов») на земле может обуславливаться деятельностью святых, персонифицирующих определенный календарный период: «Прышоў Мікола і высыпаў камароў з прыпола <подола>» [ФЭА БрГУ, КНА]; «Як Пятро пруйде, не буде мошак, жабы не крумкають <не квакают>. Пятро забярэ ўсіх у вядро» (Черниговская обл., Репкинский р-н, д. Старые Яриловичи) [Толстая 2005, 172]. Календарная семантика смены времени, сезонов в рамках года часто реализуется при помощи поверий и запретов, относящихся не только к животным, но и к различным святым и демонам. Так, сигналом наступления весны может быть гром, первые раскаты которого на Витебщине ожидали уже на Сретение. Считалось, что праздник получил название Громницы потому, что «в этот день св. Юрий пробует на чертях свою «стральбу» и чистит ее. Поэтому, хотя и редко, с этого дня можно слышать громовые раскаты» [Агапкина 2002, 122]. На общность времени активизации некоторых мифологических персонажей — демонов и животных, в частности, разгул нечистой силы и волков в святочный период, обратил внимание А. В. Гура [Гура 2000, 305]. В связи с этим укажем на тенденцию неразделенности функций демонических и животных персонажей (русалки, ведьмы, черви и др.), смешения этих образов в мифологических рассказах типа «На Яна русалкі гэныя ходзяць, магія іх. Бывала, бабуля казала: «Трэба ж да Яна набраць шчаўля <щавель>, бо тады ж гэныя русалкі, ведзьмы гэныя, дык тады ж няхайная <никудышний> будзецц шчаўля». А после Яна ў дырчках, у дырчках шчаўля» [Традыцыйная мастацкая культура 2006, 184].

С мотивом календарной границы связаны белорусские и украинские представления о цикличности появления демона локуса. «Один и тот же бес-водяной, переселяясь согласно календарю с одного места на другое, менял свое имя и, надо полагать, и облик» [Толстой 1995, 259]. До Крещения он сидит в воде, потом до Масленицы на лозах, после нее переходит до Вербницы на вербы, потом до Пасхи на явор, откуда его Бог выгоняет на жито. С освященного на Юрия жита бес переходит до Мако-

вея на травы, с Маковея до Спаса сидит на яблоне и снова возвращается в воду до Крещения [Романов 1891, 6]. Характерное для белорусской традиции осмысление водяного как нечистой силы, участвующей в сезонных переходах из одного локуса в другой, подтверждается и современными записями: «В рэкэ нэчысты, чорт. Як вэрбу посвятаць — чорт ў рэку» (Брестский р-н, д. Заболотье); ср. аналогичные данные с украинского Полесья: «на Крэшчэне чэрт з воды утекае, сядзе на вербу [А на вербной неделе, когда святят вербу,] снова з вэрбы на воду» (Ровенская обл., Рокитновский р-н, д. Каменное) [Толстая 2005, 128]. Пробуждение водяного происходит вместе с весенним пробуждением природы (в первую очередь, водной стихии) и маркирует последнее. Пиком активности водяного, как и иных «нечистиков», на Гомельщине и Брестчине считается Купала: «У празник на Ивана Купалу вадзянікі выпаўзаюць на зямлю і ідуць да млына <мельницы>, каб падурэць <подурить>» [Народная міфалогія 2003, 48]; «На Ивана Купалу нельзя купаться пьяному, а то водяной к себе заберёт» [ФЭА БрГУ, ЦТИ]. Принципиально важным является широко известный запрет на купание после Ильина дня с мотивировками, обыгрывающими образы нечистой силы и святого-демона: «Ілля насцаў у воду! Нельзя, нельзя [купацца]. Пасья Іллі шатан ідзе ў воду... Нячысты дух» [Традыцыйная мастацкая культура 2006, 192]; «Ля ў воду насчала. До Ли купаюцца» (Брестская обл., Пинский р-н, д. Ласицк) [Толстая 2005, 115]; «На Илью нельзя купаться. Посля Ильи сыдыць чорт у води» [ФЭА БрГУ, СВС]; «После Іллі вжэ нильзя купацца. Говораць, шо Ілля в воду насцяв, красной вода станет» [ФЭА БрГУ, ДНМ]. Св. Илья в таких контекстах может наделяться чертами персонажа-устрашителя (как русалка, водяной, железничка): «Нэ можна копатыся [купаться] на Ллю, бо ужэ Ле вочы залле — можэ утопыты» (Волинская обл., Любешовский р-н, д. Ветлы) [Толстая 2005, 115]. Запрет на купание имеет также иные мотивировки, например: «Топяцца тыя, хто купаецца ў свята, або пасля як сонца сядзіць. Вада павінна адпачываць <должна отдыхать>» [Народная міфалогія 2003, 49]. Либо констатируется, что нарушивший запрет утонул: «Купаюцца до Іллі, до второга аўгуста. Потом ужо не можна купацца: “Прышло Пятро, опав лісток, || Прышло Ілля, упала два лістка”. Мой брат утонуў другога аўгуста, ён за мэнэ мэньшы» [ФЭА БрГУ, КОН].

Ряд запретов связан с представлениями о периодичности календарной активизации домового. В частности, запрет ходить на Пасху «пасля дванаццаці ў хлеў» имеет следующую мотивировку: «бо ўжэ нячысік гэты ходзіць — 12 перайшло — уцякай, дамавік заступае»

[Народная міфалогія 2003, 40]. По другим белорусским верованиям, домово́й активно действует в такие символически нагруженные праздники, как Масленица, Юрьев день, Благовещение, Купала (в частности, заплетает коньям гриву). Ср. контролирующую функцию домовика, приходящего в дом, в бытовом запрете: «Як заходиць Благовешчэнне і не ўспела (хозяйка) доткаць кросён, то вжэ на ім вешалі замка і скручывалі кросна і выносілі во двор, ў хаце не держалі, грэх быў. Бо, казалі, если не вынесеш, то прыходзіць домовык і тчэ» (Брестская обл., Столинский р-н, д. Хоромск) [Виноградова 1995, 149]. Характерно, что домово́й меняет свою одежду в зависимости от сезона и праздничных дней: «применительно ко времени года и погоде, он носит то теплую, то легкую одежду, по праздникам сменяет будничную одежду» [Никифоровский 1995, 39]. Домашние духи, созданные по образу и подобию человека, отмечают праздники вместе с ним. Так, домового ритуально кормили в масленичное заговенье, христосовались с ним на Пасху, оставляли духу крашеное яйцо. В регионах, где домовик наделяется патронажными функциями, в частности на Витебщине, его «призывали» именно в пасхальную полночь: «Выбачь (извини), дядька (или браток), за турбацию (тревогу), али только приди ко мне ни зелен, як листина, ни синь, як волна на воде, ни понур, як вовк; приди такей, як я сам!» [Никифоровский 1995, 36]. С демонами локусов христосовались следующим образом: на Пасху шли с яйцом в лес к бурелому и говорили три раза: «Христос воскрес, хозяин полявый, лесовой, домовый, водзяный! С хозяйюшкой, зь дзеткамі!» [Романов 1891, 6]. За домовым признавалась функция поучать людей, как надо отвечать на пасхальное приветствие. Появляясь перед вдовой в пасхальную ночь, домово́й обращается к ней с традиционным приветствием: «Хрыстос васкрес!» и в ответ на молчание перепуганной вдовы наставляет ее: «Так гадицца гаварить: “Да Вазнесення шэсть нядэль”» [Виноградова 1995, 145]. Эти данные соотносятся с кругом восточнославянских представлений о приобщении мертвых к празднованию Пасхи. Для участия в культах и обычаях этого праздника усопшие возвращаются на землю в пасхальную ночь, чему посвящены многочисленные мифологические рассказы.

Опасность определенного календарного периода обусловлена соответствующей ему активизацией представителей того света: «Русальны тыдзень <неделя> (гэта пасля Пасхі восьмы тыдзень). У гэтую нядзелю русалкі выходзяць на сушу, ухадзяць у лес і на поле, катаюцца на галінах <ветках> дрэў, смяюцца, гуляюць, забаўляюцца. У гэты тыдзень нельга мыцца ў вадаёмах, праць бялізну, купацца, позна хадзіць

у лес» [Народная міфалогія 2003, 58]. Апелляцией к русалке, ведьме, которые наделены выразительными признаками календарных персонажей, мотивированы нормы, определяющие сроки купания. Считается, что на Купалу ночью просыпаются и купаются русалки [ФЭА БрГУ, ААС], «на Купалу до зыхода сонца купаюцца русаўкі. Дожжык идэ такі дробненькі і сонэйко свэтитъ. То, кажуть, русаўкі купаюцца» (Брестская обл., Столинский р-н, д. Радчицк) [Толстая 2005, 131]. Запрещалось купаться в день проводов русалок (вероятно, понедельник на следующей после Троицы неделе), т. к. «русалки купаюцца. То на Троицу, як тэпло. А як ужэ пройдзе той день, после йих, то ужэ купаюцца» (Гомельская обл. Ельский р-н, д. Кочищи) [Толстая 2005, 132]. На Троицу, Купалу, Петров день запрет на различные виды работ, а также на купание в водоемах соблюдался из-за того, что русалки обязательно накажут нарушителя, вплоть до лишения жизни: «На Купалу [русалкі] паяўляліся і хаваліся ў жыце. Кааі хто ў еты час у жыта зайдзе, то яны яго казыталі да смерці. На Купалу людзі сабіраліся ўмесці і ішлі ў жыта, штоб выгнаць русалак, і гналі іх патом да рэчкі, штоб яны ўтапіліся» [Народная міфалогія 2003, 63]. Формулировки правил и угроз при этом могут вкладываться в уста самих русалок, например: «Не кладите хлеб на дижку, бо не буде спору» [Виноградова 1986, 107]. На Брестчине верили, что того, кто будет купаться до Яна/Ивана Купалы, ведьма утянет в воду. Самих же ведьм на Купалье хватают черти. Ср.: «Палілі ворох лапцей і крычалі: “Цепер Купайло, заўтра Ёван, чорт хапае ведзьмы цераз баркан”» (Брестская обл., Столинский р-н, д. Лутки) [Толстая 2005, 130]. С образом ведьмы в Гомельской области связывали определение допустимых сроков сбора лекарственных трав. Их необходимо собрать до Купалы, т. к. в Купальскую ночь ведьма «нассэ на траву» [Агапкина 2000, 214].

Особенно часто опасность того либо иного календарного отрезка обусловлена соответствующей ему злокозненной активностью именно «сезонных» демонов, связанных с годовым, календарным циклом и появляющихся лишь в определенное время года. Н. И. Толстой отнес к таким демонам северновеликорусских шуликунов, появляющихся только два раза в году из воды на Святки и в Петровки, и русалок [Толстой 1995, 259]. Ср.: «Колись нас пужали русалками: “Не ходзиць, бо зар <сейчас> ходзяць русаўкі, у Петровицу”» (Брестская обл., Столинский р-н, д. Оздамичи) [Толстая 2005, 173]. По верованиям великорусских и белорусских крестьян (записи XIX — начала XX в.), русалки уходят из воды в лес или в поле после Семика или Троицы, т. е. после Русальных дней в заговенье на Петров пост, либо в первый день Петрова поста, либо

на Ивана Купалу, либо в канун Петрова дня, с чем связан обряд проводов русалок и подобные обряды. В Новогрудском уезде верили, что русалки появляются из воды и живут на земле со Страстного четверга до поздней осени [Зеленин 1916, 237–253, 222]. По современным свидетельствам с Гомельщины, «русалкі абітаюць у вадзе толькі з восені да русальнага тыдня. Тады яны выходзяць з вады і пасяляюцца на ветках дрэў, асабэнна на бярозах» [Народная міфалогія 2003, 66]. Пики злокозненности водных демонов могли приходиться не только на указанные периоды календаря, но и на Крещение: «Рэчка Уць мелкая, праўда, но мы, малыя, баяліся хадзіць туда на Вадохрышча і на Троіцу. Яшчэ мой дзед гаварыў, што ў гэта врэмя вадзяніцы могуць у ваду заташчыць, а ў нас быў сасед Мікалай, ён нікога не баяўся, дажа чорта. Пайшоў ён пасля Троіцы на балота, што каля Уці было. Дык у яго жонка ў гэты час ацяжараная была. А ў іх ужо тры дзеўкі было, а сыноў не было. І Таццяна, Мікалаева баба, хутка разрадзілася хлопцам, але праз два тыдні ён памёр, дажа не крышчоны яшчэ. Бабы казалі, што Мікалай прадаў русалкам сваю ўдачу і здароўе. Так у іх ужо не было болей дзяцей. І сам Мікалай часта балеў і ў сорок два гады згарэў, як свечка» [Народная міфалогія 2003, 61].

Благовещенье (один из особо «опасных», почитаемых дней), Юрьев день (начало выпаса скота), а также Иван Купала считаются основными периодами активизации ведьминской опасности. (Мифоритуальное содержание праздника Купалы отражают народные названия типа Ведёмский Иван). В связи со сказанным традиция акцентирует внимание и на «трех Иванах»: «Боялися ведзьмы на Ивана Юраўскаго, на Микольскаго Ивана, на Пятроўскаго Ивана. У еты дзень ведзьма ўсё магла» (Гомельская обл., Хойницкий р-н, д. Дубровица) [Толстая 2005, 112]; «Велький Иван — то ведьмы ходят» (Брестская обл., Малоритский р-н, д. Мокраны) [Толстая 2005, 107]; «Була во тут яворына и туда злеталися змеи на Купалнаго Ивана. И говорили этия змеи, што ў Корме [название села] е такее зелье, щоб николи люди не ўмирали. Коб его хто знал да урвал!» (Гомельская обл., Лельчицкий р-н, д. Стодоличи) [Толстая 2005, 111]; «На Купало ведзьмы ездзяць на каровах і прызджаюць з пашы аж да ваколіцы» [Сержпутоўскі 1998, 268]. Разгул ведьм связывается также со Святками: «Видьмаки вредять людям» в ночь на Новый год, с 31 декабря на 1 января («на Васильевскаю ночь») (Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Присно) [Толстая 2005, 44]. Указанные периоды календаря считались временем, когда русалки и ведьмы могут отобрать у человека здоровье и богатство, с чем связано привлечение в это время широкого арсенала средств активного противодействия им. «У гэтую ніч <на Купа-

лье> збыралася вся нэчыстая сыла, ведьмы, і робыла людям пакості. Людына ходыла з чісноком, бо чісок відганяе нэчысту сылу. В сараях вішалы свэчонэ зілле — тое, што святыцця на Маковея. У нас в деревне е лыпа. Коло ее кожны раз збираюцця ведьмы. У ііх там точка. І гэтае дрэво водою свячэною кропылы, молітвы чыталы і палылы, коб убраты всю нэчысту сылу, і маком свячэным обсыпалы. І нычэго з іім нэ робылося. Воно всі свойі голлі пускае. І там завжды шчось благое здараецця» [ФЭА Бргу, КМА]. Вообще ведьмы (соседи) в большие праздники приходят к людям что-либо просить: «Приходят, возьмут кастрюлю и не вернут, чтобы у тебя не было, а у них было. Стараются забрать. Надо говорить, в наше время надо говорить, не надо придумывать ничего: «Завтра придешь — дам, а сегодня нет» [ФЭА Бргу, БВФ].

Русалки же могут нарушившего правила человека забрать с собой:

Баба моя была очень маленькая, баба моя старэнька, девецот четырнацатого года рождения... Вот была, ну то есть ей эта пад сотню лет назад было, када эта было. Ана гаварила, шо ана шла... Ну ана жыла в беднай, крестьянской семье, в очень большущей. Ну то есть одеты были скромна... Лапти и то были, знаешь, за... за шасте то есть. Все геты басеком, ясный перец, вот. А зимой, кто паменьше, всю зиму дома, патамуша не ва шо адеть-абуть была, ну эта ж правда было, не то шо выдумка... И ана гаварит, шо ана шла летам па полю, ну там то ли жыта, то ли шо. Ну ано уже большое тако, плитувало, с каласками. И ана гаворыт, видела, шо шли девушки красивыя-красивыя, адеты нарядна-нарядна, с виночками на галаве. Ну то есть чистенькие, такие багата адетыя. Ну вот типа вот, как я понимаю, как ана видела на них нацыанальныя кастюмы с веночками. Вот. Ани шли рядочкам, и как бы в этом жыте, и пели. Баба гаварила, шо слышала. Шо я запомнила, то я скажу. Баба гаварила, шо пели: «Нэ бый ногамы в нижку, бо то грих, бо то грих». Ну знаешь, як замёрзнеш на морозе, ногу в ногу бьёш, вот... И «нэ сий муке на вичько, бо то грих». Муку на вичко — эта значит крышка ат дишки, ат дишки, в каторой хлеб пекут. Вот. То на неё сеять нельзя сита, бо эта грех... Ну шо я запомнила. Ну, может, ана и многа рассказывала, я была маленькая, када эта была... Ну и ана, кароче, пришла дамой да взрослых. И ана рассказывала, што такія красивыя девчата шли. И ана их звала, ана кричала, а ани идут и пают. Ну вот ана прасила: «Подождитэ, я з вамы». Вот. Кароче, ей дома рассказали, шо эта палевые русалки, шо добрэ, шо ты, ну типа тебя не забрали, бо ани тебя бы, ну, защекатали досмерти,

то есть ты умерла бы. Ну, а шо вона, баба, расказывала так, шо вони спивають, то я точна помню... Таких слов, вот то есть этих куплетав <которые пели русалки> была многа, но баба шэ говорила, шо «слова — тоже грих». А я запомнила, тока вот, шо пра ноги и пра муку. [ФЭА БрГУ, ТН]

Злокозненный персонаж ведьма «ходит», вредит людям (реализует две свои основные функции, которые являются календарными: отбирание молока и отбирание «спора»), участвует в шабашах, а после завершения праздников либо «исчезает», либо ритуально «уничтожается» [Агапкина 2000, 222]. Значительная часть поверий, связанных с Юрьевым днем и Купалой, посвящена изложению способов отбирания молока и распознавания ведьм-молочниц; календарная приуроченность является ключевым смысловым элементом таких поверий. Календарный аспект деятельности ведьмы представлен, в частности, в следующем мифологическом рассказе:

Малако адбіраюць на Юр'я, котарыя поддзяляюць каровам, штоб молока не было. Трэба да сонца аббегчы тры разы кругом дзярэўні голай. Патом ана збірае расу ілі ў кастрылюку якую, ілі в ведрце якое маленькое. І якіе-то слова надо гаворіць, я этого не знаю. У той <жэншчыны>, у якой ана збірае, карова ўжо даваць не будзе. Адгаваріваць нада як: падаіць карову, працадзіць малако, паўлітра (і дабавіць вады), ці літр. Тады паставіць на газ і кіпяціць. Тады кінучь две-тры іголки, гвоздзі (штукі тры) і пускай ана кіпіць. Ну і словы заговаріваць, памінаць зарю, день — прімерна, утрам: «Ранняя зарыца, паўдзённая зарыца, рабе Божай, маёй карове (ці рябай, ці чорнай) — памашніцэ. Добрым часам, Гасподзен дзянёк (ці панядзенак, ці аўторак...). Маня (ці там Таня...) атабрала ў маёй кароўкі (Машы, Каліны ці Рабіны — па імені называецца кароўка) малако. Як ты (а тая жэншчына, прымерно, Маня ці як...) мае малако ясі, што б ты ела тады чарвей, а не малако». Тады гэта, што пакіпяцілася мінут дзесяць, гэта малако несці і выліць у туалет і гаварыць: «Ана будзе есць малако з чэрвякамі». А гэта ад Бога, ана не будзе бачыць гэтага. Вот. Ехала я ў Клічаўскі раён, мая дочка ў Клічаўскім раёне жывець. Дык ехала я ў дзізелі, і разговаріваў мужчына з жонкой і жэншчына. Я слухала, як яны гавораць, як аддзялаць нада: «Ну матка <ведьма> з дачкой зацеялі хрэсьбіны. Малога перахрысцілі і гуляюць хрэсьбіны. Вот ана надзелала творага і пастаўляла на трох столах па две тарэлки малака. І

Ў твораг ана добавіла сметаны, солюю посыпала, каб не зглазілі людзі каровы, што богато молока давала. Ну потом выпілі, сталі есці. «Ну, бабочкі, есце, есце». «Мы, — кажуць, — едзім». «Но чога ж вы, — кажа, — бабочкі, не ясце? Ён жа такі ўкусны, сметанкі палажыла і солькай пасыпала». А бабы гаворать: «Нам не навіна, не навіна нам эты творажок твой, у нас свой творажок ёсць. А мы глядзім якога сцягенца, ці курыного, ці гусіного з'есці, ілі кусок коўбасы». «А, — кажэ, — не хочаце, о побаловаліся». А ў тым творажку чорненкія маленькія чэрві. Оны от так вот <показывает> прыгают, шаволюцца. А ана <ведьма> не должна бачыць эціх чэрвей. Ана должна есць, есць этот твораг, потому што так от Бога, ей Бог не показуе. І не ў сладкім малаку, а ў творагу. «Ой, бабочкі, — кажэ, — бракуеце вы творагу мойго». А ана отобрала ў кого-то сабе. Её ўжэ корова дважды дае молока. О так о Бог показуе: «О, поглядзіце, што ана подзялуе, так от няхай есць чэрвей, а ей што б не відна было». [ФЭА БрГУ, ЯКА]

Для описанных выше периодов, как указывалось, актуальны апотропейческие практики, связанные с представлениями о вредоносной деятельности мифологических персонажей: «Кажуць, што лягчэй усяго злавіць ведзьму аб ночы на Вешняго Юр'я. Тагды, значыцца, ведзьмы ходзяць па хлявох ці па загарадах, дзе стаяць каровы, да й псуюць іх» [Сержпутоўскі 1998, 259]. В это время используются однотипные формы апотропейной магии, практикуются символические способы защиты от ведьм и их уничтожения, а также различные способы наказания за магическое воровство, порчу урожая и др. Например: «на Посну кутю деркачи <старые веники> рассекали и через ворота брасали [от ведьм]» (Гомельский р-н, д. Грабовка) [Толстая 2005, 186]; «На Ивана ведьму несуть з сэла, зроблять такую з латок — сорочкэ, хусткэ, лихэе, як чучэло зроблять, на тэчку <кол, палка> наткнуць, нэсуть у канаву, кэнуть у воду, тэчкэ побэруць и бьют ее. Разобьют на шмагкэ, шэ й спэваюць: “Литала видьмэшчо з Кэева до Кэева на Ивана, на Ивана”» (Брестская обл., Малоритский р-н, д. Олгуш) [Толстая 2005, 106].

С актуализацией в народном календаре в периоды больших праздников противопоставления языческого и христианского, праведного и грешного связаны поверья о том, что в это время можно увидеть и распознать различную нечисть. Значительное количество способов распознавания нечистой силы связано с Рождеством и Пасхой: «Во время всеобщей и в первый день Пасхи в церкви можно услышать, как под землей ведьмы и нечистые духи стонут и вопят по случаю Воскресения Хри-

стова» [Агапкина 2000, 216]. Вместе с тем, нельзя не отметить верования, что на Пасху ведьма идет в церковь, чтобы дотронуться до ризы священника [Толстая 2005, 49], либо облить его, «шоб молока было багато» (Волынская обл., Ковельский р-н, д. Уховецк) [Толстая 2005, 166]. Следующий пример показывает, как можно «очеловечить» ведьму: «На маслены запусты кусочок сыра будеш кушать — остаў, будеш ити на все-ночну, положи его за щёку за зубы [и скажи]: “Воистине воскрес, у мене сыр за щекою есь”. И ты тогда побачиш видьму. И будут дойницы <подойники> на голови и в руках будут» (Брестский р-н, д. Заболотье) [Толстая 2005, 102]. В большие праздники возможно увидеть домового и животных, которым приписывается роль домашнего покровителя (змею, ласку). Так, считалось, что ласку можно увидеть в хлеву с освященной свечой в Чистый четверг, а при помощи громничной свечи можно увидеть хлевника [Никифоровский 1995, 41]. Современные нарративы на эту тему предстали таким образом: «У Чысты чацвер з громнічнай свечкой обыходзілі ўсе вуглы хаты. Счыталоса, шчо там, дзе вона пускае чорны дым, находзіцца скопленіе плохой энэргіі» [ФЭА БрГУ, ЛИН].

Хтонические существа, наделенные демоническими характеристиками, и другие животные в пасхальный период склонны к различным превращениям. Верили, в частности, что «мышь, съевшая на Пасху освященных мяс, делается летучаю; но когда эта мышь на першу Пречисту (Успение) съест мяса прежде, нежели съедят его разговляющиеся, то она опять делается обыкновенною мышью» (Радомышльский у.) [Толстая 2005, 171]. Согласно быличке, мужик ночью ехал святить паску и заблудился. «Кинуў ён паску на воз, а валам гавора: “Чорт з вамі” і пайшоў сам дарогу шукаць. Усю ноч хадзіў, ужо стала світаць, і бачыць ён: і дарога недалёка ад быкоў, і быкі стаяць. Пашоў да ваза і кажа: “Хрыстос, дзе мае волікі”, а тыя ж стаяць акамянелыя» (Гомельская обл., Добрушский р-н, д. Огородня) [Народная міфалогія 2003, 154].

Логика фольклорного сознания такова, что параллельно с подобными представлениями об особой опасности пасхального периода существует и верование, что в это время человек надежно защищен от любой опасности: «Як ўсёночына начинаецца, и говорили старые, што на ўсе-ночыну идзи куда хоч, якою хоч дорогою — никто цебе не троне» (Брестская обл., Столинский р-н, д. Оздамичи) [Толстая 2005, 57]. Представления об особой святости этого времени, известные по материалам поверий и быличек, мотивируют предписания типа «Як заблудисса ў лиси, то згадай, с ким на ўсюночну стоеў у цэрквы, и тади опомнетаецца и вэй-дэш из лису» (Гомельская обл., Хойницкий р-н, д. Великий Бор) [Тол-

стая 2005, 58]. Ср. аналогичные поверья, касающиеся обычая делиться пасхальной пищей (человеку, оказавшемуся в тяжелых ситуациях, необходимо было вспомнить, с кем он делился пасхальным яйцом и др.). Подобные верования относятся к Рождеству и Благовещению: «Если я иду в лес, нэ забувай, якого дне пэршы́й дэнь Роздва, то ты нэ будэш бачыты неякого гацтва [т. е. змей]» (Брестская обл., Малоритский р-н, д. Олуш) [Толстая 2005, 168]; «Колы ідэш пэршы раз в ліс после зымы, то шоб нэ побачыты змію, пэрэд входом в ліс трэба тры разы пэрэкрэстытыся і тры разы сказаты: «Хрыстос Воскрэс» і сказаты, якого дня было Благовешчане. У гэтым году было ў суботу. От так і казаты: «Благовешчане было ў суботу»» [ФЭА БрГУ, КМФ]. С представлениями о святости праздника связаны также весенние очистительно-отгонные заклинания типа «праздник — в дом, гады — из дома». При этом может специально подчеркиваться «святость», «благость» наступающего дня. Представления о сакральности времени больших праздников проявляются в магических практиках типа: «Каб атамсціць ліхому чалавеку ці ворагу, перад вялікім святам мелюць у жорнах медзякі, а потым іх даюць на цэркаў або на жыдоўскую школу» [Сержпутоўскі 1998, 266].

Еще один момент, на котором хотелось бы заострить внимание. Белорусская традиция, как другие славянские, обращалась к демонологической сфере в поисках «аргументов» для календарных запретов, связанных с употреблением в весенне-летний период молодой растительной пищи. Так, на Брестчине детям запрещалось ходить в горох и есть его до Спаса (Преображения), поскольку там железная баба сидит, «цыцкою <грудью> истолчет», а на Гомельщине — рвать огурцы до Маковея, т. е. «там русалка сидит» [Агапкина 2002, 376]. Запрет на употребление растительной пищи в маркированные отрезки календаря может иметь иные мотивировки: «На Головосека, кажущь, не можна гурка есьци — будуць сопли цекци; не можна груш есьци — болячки будуць; не можна зернят есьци — лишаи будуць» (Брестская обл., Столинский р-н, д. Оздамичи) [Толстая 2005, 63]. Среди таких мотивировок может быть просто констатация строгого поста: «На Головосыка то ж пост які большы́й. Нельзя вобщэ нічога робыты. Круглу капусту, мусыть, нельзя рубаты. Нельзя вобще рубаты, нічево нельзя. А есці токо посное. А круглого нельзя» [ФЭА БрГУ, ЧНВ].

Функция контроля за поведением человека в определенные периоды календаря с соответствующей реакцией на это поведение (соблюдение обычаев или нарушение норм поведения) приписывается не только «сезонным» демонологическим персонажам. Как покровительству-

ющими человеку существами, так и карающими за нарушение различных календарных запретов часто выступают христианские святые, чьи образы входят в сферу народных поверий, связанных с тем календарным отрезком, который им посвящен. В частности, «Благовещение осмысляется как исключительно неблагоприятная дата во многих восточнославянских традициях. Опасность Благовещения исходит якобы от самого праздника, приобретающего черты мифологического персонажа (аналогичного святому-демону)» [Агапкина 2002, 42], которого опасаются. Отношением к Благовещению, на востоке Полесья частично отождествленному с Пасхой, как к максимально опасному дню объясняются запреты шить, резать хлеб, вступать в половые сношения, водить скот на случку, класть яйца под домашнюю птицу, трогать семена: «От и Благовисник, ўрэджэ гожэ. Ны трэба насиння чэпляты <трогать семена> [до Благовестника], близнята родыцьмуца <близнецы будут рождаться>. Ны картошкі ны мона» (Вольнская обл., Ратновский р-н, д. Речица) [Толстая 2005, 37]. «Варовитымы» (опасными, угрожающими бедой, требующими строгого соблюдения запретов и предписаний) праздниками считались Коляды, Троица, Купала. Демонические черты этих праздников (мифологических существ, которые их персонифицируют) выразительно выявляются в представлениях о том, что они «берут людей» [Толстая 2005, 43].

Особый интерес представляют случаи, когда образы святых, персонифицирующих праздники, приобретают ярко выраженные агрессивные черты. Высшая степень злокозненности приписывается таким праздникам, как Варвара, Юрей, Микола, Петра-Павла, Барыс и др. Например: «Барыс саўсім маленькі святок. А ведамо, малы заўжды гарэй вялікаго, бо калі ён малы, та хаць вельмі сярдзіты, што злосці поўны косці. Барыс заўжды падыме буру да нагоніць такую навальніцу, што яшчэ добрэ, калі без граду, а то паб'е й пасмаіць усю ярыну» [Сержпутоўскі 1998, 238–239]. Отношение святых, в образах которых персонифицируются отрезки календаря, к людям не всегда зависит от поведения самих людей, что становится специальной темой мифологических рассказов. Яркий пример тому: «Павел-Пятро такі святок, што як яму ні гадзі, а ён усе-такі пагноіць сено. Якая здаецца цяжкая пара, самая гарэйшая праца на сенажаці. Тут цябе овад смаліць, камар цягне кроў, усялякая машкара да гнюс у вочы лезе, а праца аж трашчыць тут, а тут яшчэ пост, што апрывч квасу да цыбулі нічога няма. А ўсе гэта, каб угадзіць старому Пятру, каб ён пасылаў дождж, як людзі просяць, як яму вялеў бох. А ён глухі да ўпарты, пасылае дождж, як людзі косяць, да гноіць сено» [Сержпутоўскі 1998, 238]. В связи

со сказанным характерно также верование, что на Петра и Павла река берет в жертву людей: «Сож [река] берэ дваццаць пять чэлоовек у день на Петра и Павла, увесь месяц — на жэрство Богу. На Пятро и Павла нельзя купацца — люди топяцца» (Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Присно) [Толстая 2005, 173].

Примечательно, что представления о святых тесно переплетены с семантикой дней их памяти: «Святы Мікола добры святок, бо ён хаць два разы ў год, але заўжды ў добрую пору: па вясне тагды, як ужэ гаўядо знайдзе сабе жыўнасць, а зімою, як мароз скуе балота да ўсякую нетру так, што хаць ты гарматы каці. Гэты святок усім добрэ памагае, от за тое яго ўсе й паважаюць, усе яму ставяць свечкі, яго вобраз можна знайсці ў кожнай хаце» [Сержпутоўскі 1998, 238]; «Святы Юрэй гэж два разы ў гаду, але ў нас кажучь, што ў гаду два Юр'і, да абодва дурні, бо адзін халодны, а другі галодны. Юр'я менш шануюць, але яго вельмі баяцца, каб ён не абазліўса да не наслаў ваўкоў на коней ці гаўядо, бо ведамо, што ён ваўкамі камендуе» [Сержпутоўскі 1998, 238].

Однако действия персонафицированного праздника «пугать» человека, вредить ему чаще воспринимаются не как «полтергейстная» функция, связанная с его собственно демонической природой, а как наказание человека, нарушившего нормы поведения, и таким образом являются реализацией патронажной функции мифологического существа: «[Одна женщина] кросна ткала на прысьваток Тэплым Лексий. Аж у ночы прыходьць с таким батогом. Сьвато тэ прышло да налякало. [Женщина] полэжала й ужэ вмэрла» (Ровенская обл., Сарненский р-н, д. Чудель) [Толстая 2005, 31]. На Варварин день (4/17 декабря) не пряли, т. к. она замучена веретенами. Если на Варвару после захода солнца прясть, то Варвара принесет сорок веретен, чтобы человек напрял за один вечер (Брестский р-н, д. Заболотье) [Толстая 2005, 42]. Наказывать за работу в Варварин день, как и в другие праздники, может Бог. Рассказывали, что женщина на Варвару «мички микала» и за это ее ребенка покарал Бог (Житомирская обл., Овручский р-н, д. Выступовичи) [Толстая 2005, 42]. Характерно, что слово «наказание» (бел. *кара*) является термином самой традиции: «Берэменна пошла на Головосека картоплю копать, так родилос с рассечаной губой. Колись карали» (Гомельская обл., Ельский р-н, д. Кочищи) [Толстая 2005, 63].

Такие женские мифологические персонажи, как «святая Варвара», «Евдокия», «святая Прэчыста», «Годюшка», «Каляда», русалка, а также души умерших предков, домовой, по полесским представлениям, следят за соблюдением запретов, за качеством работы в сфере прядильно-ткаче-

ских занятий. Укажем в этой связи на полесские поверья, что на Годюшки (1/14 марта) «як покинеш недопражэну мичку, то приде Годюшка и буде прасти ночью, буде ляпать тэю мичкою, вэрэтно буде скакать по хате [испортит работу]» (Житомирская обл., Новоград-Волынский р-н, д. Курчица) [Толстая 2005, 160–161], что, если в троицко-русальный период нарушить запрет ткать, прясть, шить, сновать, вить веревки, будет приходить русалка и прясть в хате, а на выбеленные и высушенные в этот период холсты «русалка нассэ» [Виноградова 1986, 88–102]. Подобная функция контроля за выполнением запрета прясть приписывалась и Коляде: «Коляда насере ў ту кудзелю, шо асталась» (Гомельская обл., Петриковский р-н, д. Великое Поле) [Толстая 2005, 120]. В мифологический ряд персонажей, контролирующих сферу прядильных занятий, входит также Пылип: «Пэрэд Пылипоўкой на деды, як нэ прядэш, оставиш кудэль на потуси <пряке>, то придэ Пылип, насере, намарае, наложыт у кудэлю» (Ровенская обл., Дубровицкий р-н, д. Крупово) [Толстая 2005, 176]. Ср.: «Піліпоўскіе ночкі прадуць сорочкі» [ФЭА БрГУ, ЛИН]. В таких контекстах названные персонажи выступают в роли контролирующей и карающей силы; внимание при этом часто акцентируется на тех деталях «портрета» пришельцев, которые в традиции служат маркерами «иномирного» и «прочитываются» как признаки демонического персонажа. Поскольку они при «исполнении своих обязанностей» проявляют агрессию по отношению к человеку, то воспринимаются им как силы злокозненные. Хотя эта злокозненность не представлена в чистом виде: духи, святые, унаследовавшие черты реконструируемого для древних славян языческого божества, связанного с прядением, наказывают только тех людей, кто работает во внеурочное время. Вместе с тем до нашего времени дожили представления о занятии женских персонажей прядильными работами, вышивкой и т. д. Так, весенние заклички соединяют вопрос: «Весна, весняночка! Где твоя дочка?» или: «Весна, весняночка! Где ты зимовала?» с ответами типа: «В огороде леночек полет», «Сидит на колючке, прядет на сорочку», «Сидит в садочке, вышивает сорочку». Например:

— Вясна-вясняначка,
Дзе твая дачка Мар’яначка?
— Пагнала бычкі за ліпіначку,
Прадзець старому дзеду на рукавічку,
А маладому на панчошку...

* * *

Прыйшла вясна-вясняначка.
 — Дзе мая дочка Мар'яначка?
 — Дзесь у садочку шые сарочку
 Свайму сыночку Васілёчку,
 Дзесь на даліне шые пярыны
 Сваёй донечцы Кацярыне.

[Веснавыя песні 1979, 136, 145]

Эти же персонажи обеспечивают девушек, женщин всем необходимым для прядения, как в веснянке: «— Вясна, вясна, || Што вынесла? || — Дзеўкам красенцы...»; «— Ой, я вынесла... || Старым бабам да па кудзелі...» [Веснавыя песні 1979, 131].

Как это хорошо известно, многие запреты соблюдались из-за опасения нанести повреждения, засорить глаза, запутать ноги самим мифологическим существам, которые в таких случаях выступали в качестве жертвы неправильного поведения человека и жаловались ему, высказывали претензии, угрозы, предостережения. Значительная часть таких запретов коррелирует с поминальной тематикой: «Кадась нічога не дэлаалы ў тые поминальницы, тьлько мёртвы душы поминалы. Для ўмэрлых шкодыт, нільзя робыты» (Брестская обл., Малоритский р-н, д. Мокраны) [Толстая 2005, 182]. Ожиданию умерших в определенные отрезки календаря посвящены многочисленные былички, повествующие о том, как один из домочадцев, выполнив определенные требования, смог наблюдать за пришельцами с того света. Типичными надо признать представления о том, что за нарушения предписаний и запретов в дни календарных поминок и в другие отмеченные даты календаря «родители», «деды» упрекают людей. Покойники мстят своим родным или укоряют их, если те не справили «деды» или не оставили им обильного поминального ужина: «Як обидзиш дзедов, як не наварыш чога трэба, то зрбяць они врэд» (Гомельская обл., Житковичский р-н, д. Дяковичи) [Толстая 2005, 76]. Субъекты таких посещений могут причисляться к разряду как злокозненных демонов, так и наставников, которые обучают людей правильному поведению и которых необходимо слушаться (ср. мотив «вербного приговора» из Жабинковского р-на Брестской обл.: «Слухай батька і матер, і ўсіх святых»).

Отношение к дедам как к опасным, злым («варовитым») праздникам объясняет строгость запретов и предписаний, касающихся этих дней [Толстая 2005, 86]. В верованиях, мифологических рассказах чрез-

вычайно популярны мотивы угроз и предупреждений, которые мифические существа высказывают именно в адрес нарушителей запрета прясть и ткать во внеурочное время: «На деды не можна сноваты, бо деды, як иты будуть у хату, то запутаюцца ў кроснах» (Брестская обл., Березовский р-н, д. Спорово) [Толстая 2005, 76]; «Тылько у нас на поминальницы нельзя лёну трэпати, кажуть, до мёрлых шкодит та пыль. Ткаты нэ можна» (Брестская обл., Малоритский р-н, д. Мокраны) [Толстая 2005, 182]. Подобный смысл имел широко распространённый запрет белить дом в поминальные дни («Если на деды мажут печку, то дэдам замазывали очы» [Толстая 2005, 86]), а также стирать бельё. Рассказывают, что женщина, которая во время поминального ужина катала бельё, вернулась домой с разбитым об дверь лицом, «и видно ж было, што ее направило на гэў ушак <угол двери>» (Гомельская обл., Житковичский р-н, д. Дяковичи) [Толстая 2005, 74].

К частотным и широко распространённым относится запрет на женские работы (тканье, прядение, снование, мотание, шитьё и т. д.), который соблюдается в определенные отрезки календаря и для того, чтобы защитить «свой» мир от вторжения «гадов» и других вредных существ: «Бабы казалі, не снуй у неправильный дэнь, бо прусы да блошчыцы нападуць. Шче кажучь, волки будучь до хатэй нападаць. Як не ў правільный дэнь сноваць будеш, то душа мертваго буде приходиць. Лякоўкі ходиць будучь» (Ровенская обл., Рокитновский р-н, д. Боровое) [Толстая 2005, 187]; «На Благовисным тыжні ні навываюць кросён, ні снуюць — нашчёт, мусыць, гадюк» (Брестская обл., Березовский р-н, д. Спорово) [Толстая 2005, 37]. Указанные запреты соблюдали, чтобы избежать угрозы нападения хтонических животных и встречи с ними как в «своем», так и «чужом» пространстве. В Гомельской области верят, что если на Коляды не спрятать веретена, то в лесу будеш видеть змей и ужей, корова не вернется из леса [Толстая 2005, 123]. На Введение Богородицы во храм (21.XI/4.XII) прятали веретена, чтобы «гадына» не кусала [Толстая 2005, 43]. Информант из Мозырского района рассказывает: «Да Благовешчэня снуюць и на дваре аснову не вешаюць и плаця кочанаго <выглаженную одежду> — божэ барани <Боже, упаси> — не вешаюць. А павесила аснову на Благовешчэня на дваре, дак воўк целицу и задавиў. Кажучь, штоб валки к сялу не прибывались» [Толстая 2005, 38]. Подобные запреты соблюдались и для того, чтобы не заводились черви и не досаждали скоту. На Власа (четверг на масленой неделе) не прядут, «штоб у сыру чэрви не пошли» [Толстая 2005, 52]. На Масленицу не шьют, «штоб худоба <скот> на очи не болела», не снуют, «штоб худоба не пле-

лась туды-сюды», не прядут, «коб як по маслу навывалыса и ткалыса кросна». Негативным последствием нарушения рассматриваемых календарных запретов часто бывает уродливое потомство и его гибель: «Як матаеш, прадош на маслянэ — калек дзятей раджаюць» (Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Присно) [Толстая 2005, 140]. Рассказывают, что женщина на Маковея (1/14 июля) нарушила запрет идти в лес и ломать ветви, «и акацилася 'вечка [овечка], дак о так о ноги позакручанэ» (Гомельская обл., Мозырский р-н, д. Жаховичи) [Толстая 2005, 138].

В рамках определенных календарных дат не только соблюдался ряд запретов, но и выполнялись специальные действия, направленные на защиту людей, дома, хозяйства от негативного воздействия стихий, нападения диких зверей, появления вредных насекомых (блох, клопов, тараканов). При этом очистительные обряды тесно переплетались с профилактическими и апотропеическими магическими действиями. Среди многочисленных и разнообразных способов такой защиты выделяются обмазывание дегтем углов дома снаружи либо обливание их водой, побелка жилища, обметание дома или хлева в сторону от помещений, уничтожение мусора и т. д.

Временной константой очистительных, апотропеических обрядов является приуроченность их к святочному, пасхальному циклам, Петрову дню и др. Так, на Первую коляду подметали дом и подальше от него, на болото, выносили мусор, «коб воўк да хлева не пришоў» (Гомельская обл., Калинковичский р-н, д. Малые Автюки) [Толстая 2005, 167], «на гаршках з куцей малявали крыжыки. Гэта значыла, што яны пражынуць нячыстую силу» [ФЭА БрГУ, ЗАИ]. В четверг на Страстной неделе (Жильник) утром кропили проточной водой дом «от клопоў» (Брестский р-н, д. Заболотье) [Толстая 2005, 98]. Особенно строго весенний период календаря регламентировался для пастухов. Чтобы не нанести хозяйству непоправимый урон, «пастух як выганяе кароў, пастух не есьць цэлы дзень; эта штоб валки кароў не ели, и да Петра не стрижэцца — так уж ён да Петра ходіць такім кашлатікам <“лохматіком”>» (Гомельский р-н, д. Грабовка) [Толстая 2005, 172]. Наконец, вредных или опасных животных, часто наделенных демонологическими признаками, в определенные календарные праздники с помощью заговоров, заклятий, проклятий и других бранных формул изгоняют в безлюдные места, за море и другие локусы, куда отсылается нечистая сила. При этом может использоваться как обобщенный образ пресмыкающихся (змеи), так и производиться подробное перечисление всех изгоняемых вредоносных животных.

На период поздней весны и начала лета приходится действия метеорологической магии, соблюдение предписаний, связанных с предупреждением градобития и засухи. В таких метеорологических «сюжетах» белорусская календарная мифология не использует, строго говоря, календарных демонов. Субъектом наказания человека за нарушение различных запретов, ограничивающих хозяйственную и бытовую деятельность человека (особенно тех действий, которым в местной традиции приписывается некий мифологический подтекст), выступает обычно стихия: «На Градову Сераду нельзя ў полі робіць, бо град поб'е буракі» [ФЭА БРГУ, АЕФ]. В Гомельской области рассказывают, что если жать и косить на праздник Явления иконы Пресвятой Богородицы в Казани (8/21 июля), буря, вихрь расбросают все сжатое, скошенное и сложенное в копны. За то, что хозяин в этот день пошел драть на лапти, «молния запалила дом» (Гомельская обл., Петриковский р-н, д. Комаровичи) [Толстая 2005, 116]. Обращает на себя внимание тот факт, что природа такой стихии может носить как демонический, так и божественный характер. Согласно быличке, накануне дня Макавея на сенокосе среди ясного неба показывается растущая черная туча, закручивается вихрь, который поднимает сено вверх. В вихрь бросают нож и видят перерезанного «ліхога» в виде ужа [Сержпутоўскі 1998, 249]. В подобных контекстах прямо может указываться и на то, что стихию в наказание людям посылает Бог: «Людзи старые кажуць, коли людзи прогрэшацца ці ў празнік што робяць, так Бог их за ето карае, посылае на их вихр. Коли людзи отмолюца, так вихр перастае» (Гомельская обл., Наровлянский р-н, д. Вербовичи) [Толстая 2005, 186]. Буря может быть также проявлением прихода и/или ухода праздника. Так, с Всеедной неделей (третьей от конца неделей мясоеда перед Великим постом) связано следующее представление: «Ўсэрэдна неделя — як заваруха така подымэцца, як дуне, кажут “у гости еде”; на другий тыждень “з гостей еде” [снова буря поднимается]» (Житомирская обл., Емильчинский р-н, д. Рясно) [Толстая 2005, 57–58].

Известно большое количество «специальных» праздников «ад гразы». В этом контексте в первую очередь необходимо назвать Ильин день и мифологические рассказы о причинах празднования этого дня: «Святы Ілля вельмі сярдзіты святок. Ён заўжды з грымотамі; ён ваюе з чарцямі... Тут у суседняй вёсцы адзін год не было часу, от людзі й не святкавалі на Іллю. Дак от кажэце, зрана была такая ясная пагода, што здаваласо ёй і канца не будзе, а тут к паўдню раптам <неожиданно> насунула хмара да як загуло, да забліскало. Да пачаў смаліць пярун, дак тая

ўёска з абодвух канцоў і загарэлася. Праз часіну злізало тую вёску, бацца яе й не было. З тых часоў людзі заказалі дзісятаму як не святкаваць Іллю» [Сержпутоўскі 1998, 238]. Следуючы пример относится ко дню Михаила (8/21 ноября), который также празднуют, «коб гром не биў»: «Не рубаем ни тапаром, ни нажом, ни красён не тком, штоб не абидиўся Михаил» (Гомельская обл., Калинковичский р-н, д. Малые Автюки) [Толстая 2005, 148]. Связанные с «громовыми праздниками» сюжеты широко используются для толкования и оправдания соответствующих календарных запретов на работу. Рассказывают, например, что «на Дысятуху» (пятница на десятой неделе после Пасхи) — «празники ад гразы» — человек отправился косить и вышла туча «дай забыла на раду, <убила на ряду> на болоты, дэ косыв» (Брестская обл., Березовский р-н, д. Спорово) [Толстая 2005, 90].

Заслуживают упоминания представления о том, что агрессии мифологического существа человек мог оказать определенное противодействие. Особый интерес представляют случаи, когда таким существом является персонифицированный праздник: «До празьника, а особливо до Коляд, треба допрасть обязательно, а то Коляда спужае¹. Штоб Коледы не спужали, возьми облей водой: она змерзне — хто ж спужае?» (Гомельская обл., Мозырский р-н, д. Костюковичи) [Толстая 2005, 120]. Целью ряда магических практик было предотвращение угрозы встречи с умершим. В Малоритском районе, чтобы покойник не приходил, в Великий четверг приносили из церкви зажженную свечу. «И вот, когда услышат, что покойник пришел, тогда зажигают эту свечку и его видят. И он больше не придет» [Толстая 2005, 48]. С темой «плохой смерти» непосредственно соотносится Николин день (9/22.V), когда предписывается вытянуть из воды замоченную коноплю, «бо як нэ выцягнеш, то будэ утоплэник» (Ровенская обл., Дубровицкий р-н, д. Крупово) [Толстая 2005, 145–146].

* * *

Мы рассмотрели сюжеты и мотивы календарных верований, убедившись, что основу значительной части их составляют демонологические представления. Такие верования отвечают мифологическому восприятию демонов как самостоятельной и чужеродной силы, ряд представителей которой появляется, активизируется и исчезает/изгоняется

¹Спужае — из контекста очевидно, что в источнике цитаты здесь и далее опечатка, правильно: *спутае*. (Прим. сост.)

в соответствии с календарем. Как и в целом в народной мифологии, ее календарный фрагмент формирует свое видение «иногo» мира как параллельного «этомy». С представителями «иногo» мира в определенные календарные периоды, обычно рубежные, налаживаются партнерские отношения, ритуальный диалог: их изгоняют, просят, различными способами навязывают им адекватное поведение и т. д. Ряду мифологических существ, особенно наделенных статусом высшего авторитета, приписывается функция контроля за поведением человека в отмеченные периоды календаря. В связи с этим характерны демонологические мотивы, соотнесенные с персонифицированными календарными праздниками, демонология, связанная со сферой ткачества (контролирующая функция Параскевы Пятницы, Варвары, Евдокии, Филиппа, святой Пречистой — Пресвятой Богородицы, душ умерших — «родители», «деды», домовик, русалка и т. д.).

Выбор календарного праздника, с которым связывается реализация различных функций демонологических персонажей, мотивирован особенностями календарной системы местных традиций. Календарная мифология белорусов, как и других славянских народов, посредством демонологических представлений отражает календарные идеи смены сезонов, периодов вегетативного цикла, циклов хозяйственно-культурной деятельности, с чем связана аргументация календарных норм, запретов действий-оберегов, сориентированных в первую очередь на защиту урожая (полей и огородов) и скота (сараев и загонов для скота, пастбищ, самого стада), равно как и людей, жилища и т. д. Демонический аспект календарной мифологии позволяет ее носителям установить причины (деятельность демонических персонажей) негативных изменений в природно-хозяйственной сфере — в том числе убывание молока у коров, замедление роста трав, их порча («продырявливание») после Купалы и т. д. С обращением к демонической сфере связан поиск «аргументов» для различных календарных рекомендаций типа купания в водоемах, сбора трав, употребления молодой растительной пищи и др.

В заключение отметим, что важные нормативные установки, регулирующие взаимоотношения людей с мифологическими персонажами, связанными с календарем, сохраняют свою актуальность вплоть до настоящего времени. Всестороннее исследование демонологических верований в белорусском народном календаре способствует изучению специфики отраженных в нем представлений о мире и месте человека в нем, помогают полнее выявить мифологические функции того либо иного персонажа.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

ФЭА БрГУ — Фольклорно-этнографический архив учебной фольклорно-краеведческой лаборатории Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- ААС — *Антимоник Андрей Семенович*, 1931 г. р., Брестская обл., Пинский р-н, д. Хойна. 2006 г.
- АЕФ — *Антонович Ефросиния Федоровна*, 1933 г. р., Брестская обл., Столинский р-н, д. Хоромск. 2010 г.
- БВФ — *Брынза Вера Фоминична*, 1949 г. р., Брестская обл., Брестский р-н, д. Зводы. 2014 г.
- ДВФ — *Дымар Валентина Федоровна*, 1935 г. р., Брестская обл., Брестский р-н, д. Знаменка. 2014 г.
- ДНМ — *Данилкович Николай Максимович*, 1936 г. р., Брестская обл., Березовский р-н, д. Здитово. 2011 г.
- ЖСТ — *Жук София Трофимовна*, 1926 г. р., Брестская обл., Брестский р-н, д. Орхово. 2008 г.
- ЗАИ — *Зубик Анна Ивановна*, 1935 г. р., Брестская обл., Ляховичский р-н, д. Малыши. Год записи не указан.
- КМА — *Курчак Мария Анатольевна*, 1979 г. р., переехала с Украины. Брестская обл., Брестский р-н, д. Ковердяки. 2009 г.
- КМФ — *Красовская Мария Федоровна*, 1933 г. р., Брестская обл., Дрогиченский р-н, д. Гошево. Год записи не указан.
- КНА — *Калиновская Нина Андреевна*, 1937 г. р., Брестская обл., Ивацевичский р-н, д. Стайки. 2006 г.
- КОН — *Ковалевич Ольга Николаевна*, 1940 г. р., Брестская обл., Березовский р-н, д. Здитово. 2011 г.
- ЛИН — *Ляшкевич Ирина Николаевна*, 1967 г. р., Брестская обл., Столинский р-н, д. Мачуль. Год записи не указан.
- МА — *Мария Александровна* (фамилию не назвала), 1928 г. р., Брестская обл., Брестский р-н, д. Вельямовичи. 2013 г.
- ПВА — *Попок Валентина Анатольевна*, 1926 г. р., Минская обл., Мядельский р-н, д. Зеленки. 2007 г.
- РАС — *Ракс Анна Степановна*, 1949 г. р., Брестская обл., Ивановский р-н, д. Глинна. 2014 г.

- СВС — *Скобук Валентина Степановна*, 1952 г. р., Брестская обл., Брестский р-н, д. Голочево. 2013 г.
- ТН — *Тарасюк Надежда*, г. р. неизв., Брестская обл., Каменецкий р-н, д. Дворец, переехала из Вольнской обл., Ратновского р-на, д. Межесьць. 2015 г.
- ЦТИ — *Цебрук Татьяна Ивановна*, 1938 г. р., Брестская обл., Березовский р-н, д. Малеч. 2013 г.
- ЧНВ — *Челей Нина Васильевна*, 1938 г. р., Брестская обл., Березовский р-н, д. Здитово. 2011 г.
- ЯКА — *Ярошкова Катерина Александровна*, 1936 г. р., Могилевская обл., Быховский р-н, д. Никоновичи. 2007 г.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2000 — *Агапкина Т. А.* Демоны как персонажи календарной мифологии // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 212–242.
- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Веснавыя песні 1979 — *Веснавыя песні* / Рэд. К. П. Кабашнікаў. Мінск, 1979.
- Виноградова 1986 — *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88–135.
- Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 142–152.
- Виноградова 1996 — *Виноградова Л. Н.* Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 166–184.
- Виноградова 2006 — *Виноградова Л. Н.* Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 214–235.
- Виноградова, Толстая 1990 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Мотив «уничтожения—проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 99–118.
- Гура 2000 — *Гура А. В.* Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 303–313.

- Зеленин 1916 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Народная міфалогія 2003 — *Народная міфалогія Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік.* Гомель, 2003.
- Никифоровский 1995 — *Никифоровский Н. Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995.
- Плотникова 2006 — *Плотникова А. А.* Весенние заклинательные формулы изгнания «гадов» у южных славян // *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста.* М., 2006. С. 319–372.
- Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
- СБФ 2000 — *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология.* М., 2000.
- Сержпутоўскі 1998 — *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Каков облик дьявольский? // *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 250–269.
- Традыцыйная мастацкая культура 2006 — *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў.* Т. 3, кн. 2. Мінск, 2006.

РАБОТА ВЫПОЛНЕНА В РАМКАХ ТЕМЫ

«Зоологический код белорусской традиционной духовной культуры
(по записям XIX – нач. XXI вв.)»

ЗАДАНИЯ 1.2.06 ПО ГПНИ «ЭКОНОМИКА И ГУМАНИТАРНОЕ РАЗВИТИЕ
БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА» (2016–2020 ГГ.).



С. Н. Амосова

Представления о персонифицированных днях недели у восточных славян

Для традиционной культуры восточных славян характерна антропоморфизация календарного времени, персонификация¹ структурных единиц календаря — праздников и почитаемых или опасных дней, периодов [Толстая 2005а, 383]. В случае антропоморфизации и персонификации происходит отождествление дня и его мифологического патрона. Святые часто дают только имена соответствующим праздникам, а характеристики, которыми наделяется персонифицированный образ дня, никоим образом не связаны с тем персонажем, которому посвящен праздник. Кроме того, происходит «демонологизация» персонифицированных праздников, то есть персонифицированные образы времени начинают наделяться чертами нечистой силы, приравниваются к демонологическим персонажам, образуя особый разряд календарных демонов.

Часто в различных текстах действуют «не сами святые, а персонифицированные праздники» [см. об этом подробнее: Толстая 1995, 41; Толстая 2005а, 383; Толстая 2004, 22; Мороз 2011, 216–227]. Подобными персонифицированными календарными датами являются, например, Семик, Покров, Троица и др. [Зайковский 1994, 53; Толстая 1995, 41].

Кроме антропоморфизации праздников и отдельных календарных периодов в восточнославянской традиции известны персонификации ряда дней недели — понедельника, среды, пятницы, субботы и воскресенья.

¹ Персонификация — олицетворение, представление какого-нибудь предмета или абстрактного понятия в образе лица, в образе человека [Ушаков 3, 235].

Историография и характеристика источников

Историография по этой теме была подробно рассмотрена нами в специальной статье [Амосова 2011]. Здесь хотелось бы обратить внимание, что большинство работ, речь в которых идет о персонифицированных днях недели, посвящены разбору образа св. Параскевы-Пятницы, которую связывали с персонификацией пятничного дня (см., например, Веселовский 1876–1877; Маторин 1931, 100–103; Иванов, Топоров 1965, 90 и др.) Остальные персонификации рассматривались исследователями значительно реже, чаще всего в качестве дополнительного материала к рассказам о Пятнице.

Некоторых из авторов, так или иначе писавших о персонифицированных днях недели, прежде всего интересовал вопрос о генезисе этих образов и, в первую очередь, персонификация пятничного дня. Большинство ученых — и русских, и зарубежных, и XIX, и XX в. — считали, что все представления о персонификациях имеют языческую основу и культ св. Параскевы-Пятницы является продолжением культа языческой богини (Лады, Мокоши и пр.) (см., например, Афанасьев 1994, 231–241; Иванов, Топоров 1983; Успенский 1982, 134–137; Hubbs 1988, 116–132 и др.)

Лишь некоторые западные исследователи отмечали, что основой для персонификации пятничного дня стали не языческие, а христианские представления о Страстной пятнице [Bushkovitch 1975, 19–24; Левин 2004]. Сходную мысль высказывал во второй половине XIX в. и А. Н. Веселовский, указавший, что в культе персонифицированных дней недели нет никаких языческих пережитков и он возник на основе христианских суеверий [Веселовский 1877, 203–225].

Почти никто из исследователей не обращался к анализу мифологических рассказов о персонифицированных днях недели, не пытался отдельно рассмотреть тексты о наказании за работу в определенное время и различные нарративы, связанные с другими аспектами культа св. Параскевы-Пятницы; не рассматривались и структура рассказов о персонифицированных днях недели и описание этих персонажей. Пожалуй, единственным исключением является статья Т. Н. Свешниковой и Т. В. Цивьян, но она написана на румынском, а не на славянском материале [Свешникова, Цивьян 1973]. Интересными с методологической точки зрения нам представляются статьи С. М. Толстой [Толстая 1995; Толстая 2005в; Толстая 2004], которые посвящены в целом персонифи-

цированными образами праздников и периодов, и статья И. А. Седаковой о южнославянских балладах о Неделе [Седакова 2008]. Несмотря на то, что этой теме посвящено немалое количество специальных работ, многие ее аспекты являются до сих пор не изученными.

Первая группа источников, где есть упоминание о персонифицированных днях недели, — это *письменные источники* («поучения», «слова», Стоглав и др.). Круг их невелик. Так, например, описание Среды и Пятницы как ангелов, сопровождающих умершего после его смерти, встречается в «Слове святого отца Пахомия о середе и пятке», датированном XVI в. [Порфирьев 1859, 181–198]. Известен рассказ из Волоколамского патерика (XV — XVI вв.), где св. Понедельник в образе «светлого человека» спасает пленника от татар [Патерик 2000, 46–49].

Здесь же можно отметить «Слово о твари и о дни рекомом Неделе», известное в трех списках (Финляндский отрывок XIII в., Паисевский сборник XIV–XV вв. и Румянцевский сборник XV–XVI вв.). Исследователи «Слова...» отмечают его компилятивный характер, в тексте содержится несколько разных тем, в том числе запрет поклоняться неделе (воскресному дню): нужно кланяться не дню недели, а Воскресению Христову (см., например: Срезневский 1871, 31–32; Мансикка 2005, 168–170; Лихачева 1969, 68–71). В тексте «Стоглава» (1551) есть упоминание св. Пятницы и св. Анастасии, которые запрещают работать в среду и пятницу [Стоглав 1890, 185–187]. Таким образом, из письменных источников XV–XVII вв. нам известно о персонификации понедельника, пятницы и воскресенья (недели).

Важным источником для нас являются *мифологические рассказы* (иногда они могут приближаться к сказочным формам) о персонифицированных днях недели и других сакральных персонажах, которые регламентируют работу людей в соответствующие дни.

В нашем распоряжении около 50 таких текстов (публикации в журналах «Живая старина», «Киевская старина» и др., а также неопубликованные материалы из Полесского архива Института славяноведения РАН и архива Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ), записанных во второй половине XIX — начале XXI в. в различных регионах Украины (Полесье, Киевщина и др.), Белоруссии и в меньшей степени в России; к сожалению, у многих текстов отсутствует точная атрибуция (место, время записи, информант)².

² Рассказы такого же типа записывались у южных славян и у румын, см.: Свешникова, Цивьян 1973; Mesnil, Popova 1993.

Большинство этих рассказов связано с наказаниями за нарушение запрета на какие-либо виды работ (обычно прядение, реже стирку) в разные дни недели. Надо заметить, что в записях XIX и первой половины XX века (по материалам Полесского архива Института славяноведения РАН — до 1980-х гг.) грешницы наказываются за прядение в неурочное время. А в мифологических рассказах, записанных во второй половине XX в., особенно в 1990-е гг., наказание обычно постигает тех, кто стирает. Вероятно, это связано с тем, что прядение уходит из крестьянского быта, поэтому различные запреты и регламентации, связанные с ним, становятся не актуальными, а более значимым женским занятием становятся стирка и уборка дома.

Большинство из этих мифологических рассказов относятся к «belief story» (по классификации Д. Хаффорда [Hufford 1982, 47–56]), то есть построены на том, что люди верят в того персонажа, который сообщает запрет, и в сам запрет. Лишь один рассказ из архива РГО, приведенный Д. К. Зелениным, относится к типу «disbelief story»; в нем сообщается, что в образе св. Пятницы явился обманщик, который смог обокрасть дом, напугав женщин, которые работали по пятницам:

В селе М., Николаевского уезда в пятницу женщины одного богатого дома, в отсутствие мужчин, стали прясть при огне, а чтобы не дремать, пели песни. В избу вошел неизвестный человек, похожий на женщину с распущенными по плечам волосами, одетый в рубище, покрытое разноцветными пятнами; помолвившись Богу, говорит: «не скажу вам, други мои: Бог помочь, а скажу вам только: здравствуйте. — Почему? — Потому что вы не почитаете пятницы: вот в этот день вы прядете и песни поете; такими неблагопристойными делами вы оскорбили Бога, а меня — вот смотрите, как всю изранили, что я от головы до ног вся в язвах; меня Бог послал сказать вам, что... ваши мужья живыми домой не возвратятся, все померзнут... Я — Пятница Прасковья». — Пряжи испугались, бросили гребни, стали плакать и молиться. В это время сообщники мнимой Пятницы обокрали хозяев. Уходя, Пятница сказала, что она идет упрашивать Бога о их помиловании. Разноцветное тряпье Пятницы нашли развешанным на воротах и заборах. [Зеленин 1916, 1194]

Кроме мифологических рассказов, еще одним источником является большой корпус различных *поверий и запретов*, например, таких: «ў сэрэду нэ вельми сновали: сэрэда на дочки крадэ» [Толстая 2005б, 228].

В редких случаях встречаются *молитвы и обращения* к дням недели; нам удалось найти только две молитвы, обе они были записаны в XIX в. от старообрядцев на Украине и опубликованы М. Драгомановым:

*Святий Понеділочку,³
Божий, Господній ключнику,
Що по морям кладки кладеш,
А невольника з неволі визволяєш!
Прийми душу раба Божого (Нечипіра)
Да понеси на небеса;
Там свята П'ятниця,
Наша пречистая матінка.
А Правая Середя
І уся наша праведна рідня,
Свята громада:
Олекса теплий і Марко пречесний < ... >
[Драгоманов 1876, 36–37]*

Представления о различных персонифицированных днях сходны. Мы даем их характеристику, опираясь на схему описания мифологических персонажей, которая разработана Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой [Виноградова, Толстая 2000, 27–67]. Эта схема состоит из 16 пунктов; при описании персонифицированных дней недели не все они будут актуальны.

Для удобства анализа мы разделим все тексты, связанные с персонифицированными днями недели, на две группы, опираясь на предмет запрета — 1) запрет на работу и 2) запрет на употребление скоромной пищи. В данной статье мы проанализируем тексты первой группы.

Имена персонажей

Самое большое количество различных устных текстов записано о персонификации **пятничного дня**. Этот персонаж есть у всех восточнославянских народов (он также известен у южных славян и у румын). В текстах мифологических рассказов, поверий и народных молитв эта персонификация называется св. Пятницей, а имя св. Параскевы или св. Параскевы-Пятницы обычно отсутствует.

³ Здесь и далее в цитате курсив мой. — С. А.

Вообще связь между св. Параскевой и персонификацией пятничного дня, которая имеет имя св. Пятница, не очень ясна. Как было показано выше, все исследователи рассматривали представления о персонажах с именами св. Параскева-Пятница и св. Пятница вместе, считая, что их можно объединить. Причем анализируемые ими тексты были записаны в разных местах, поэтому «культ» св. Параскевы в этих работах является сконструированным. К сожалению, у нас нет записей, происходящих с одной территории, чтобы можно было подтвердить или опровергнуть гипотезу о существовании данного культа, а также мы не увидели связи различных аспектов почитания, в частности, связи св. Параскевы и персонификации пятничного дня.

Еще один персонифицированный образ дня недели — это **Среда** или **баба Среда**, однако рассказов об этом персонаже значительно меньше, чем о Пятнице. Нам удалось обнаружить несколько развернутых повествований, в большинстве текстов Среда упоминается в паре со св. Пятницей. Впрочем, кроме развернутых сюжетных нарративов было записано множество коротких упоминаний и поверий об этом персонаже (см. Приложение: Полесский архив, № 1; КА, Полуборье–Петровская-00, БМП; Худяков 1862, 106–107 и др.)

Персонификация **воскресенья** всегда называется Неделей (укр.) или Нядзелька (белорус.) (этот персонаж есть также у южных славян и у румын), у русских нет персонификации воскресного дня. Собственно такая ситуация показалась некоторым исследователям странной, поэтому они соотнесли образ Недели, имеющийся у украинцев, белорусов и сербов, с образом св. Анастасии (см., например, Веселовский 1877, 194–195; Успенский 1982, 136–137 и др.) Например, Б. А. Успенский пишет, что «почитание Недели отразилось в русском культе св. Анастасии (ср. *αναστασις* ‘воскресенье’); показательно при этом, что особо чтится именно св. Анастасия, а не св. Анастасий, имя которого имеет ту же этимологию» [Успенский 1982, 137]. Однако в фольклорных текстах XIX–XX вв. этой связи нет, св. Анастасия никогда не упоминается как покровительница воскресного дня, как персонаж, от которого исходят запреты и предписания, связанные с воскресеньем.

На наш взгляд, традиция считать, что персонификация воскресенья и св. Анастасия — это один и тот же персонаж, была заложена А. Н. Веселовским [Веселовский 1877, 194–195 и др.] Рассматривая св. Анастасию как персонификацию дня недели, он опирался на цитату из Стоглава: «Да по погостом и по селом и по волостем ходят лживые пророки мужики и жонки и девки, и старые бабы наги и босы и волосы отрутив

и распустя трясутся и убиваются, и сказывают что им является *святая Пятница и святая Настася*, и велят им заповедати христианом кануны завечивати, они ж заповедают христианом *в среду и в пятницу* ручного дела не делати, и женам не прясти, и платиа не мыти, и каменьа не розжжигати, и иные заповедают богомерское дело творити, кроме божественных писаний што тем нагим и босым и лживым пророком путь штобы миру не соблажняли» [Стоглав 1890, 185–186] (*курсив мой*. — С. А.). Заметим, что упоминания воскресенья как дня недели, в который лжепророки просят не работать, здесь вообще нет, есть лишь среда и пятница. Персонажи, которые просят не работать в эти дни, — это св. Пятница и св. Настася.

Что касается св. Анастасии, то нам не известно ни одного фольклорного текста, где бы 1) св. Анастасия являлась покровительницей одного из дней недели, 2) чтобы от св. Анастасии исходил запрет или предписание не работать в определенный день недели.

Имя Анастасия (греч. *ανάστασις*) в переводе с греческого означает «воскресение», т. е. не название дня недели («воскресенье»), а «действие и состояние по знач. глаг. *воскреснуть* — *воскресать*» [СРЯ 1999, 214]. Однако вследствие паронимии в русском языке слов *воскресенье* и *воскресение* и обратного неверного перевода с русского на греческий имени Анастасия исследователи приняли св. Настасю в тексте Стоглава за персонификацию воскресенья.

Между тем, воскресенье как день недели по-гречески имеет название «кириака» («*Κυριακή*»). В греческой традиции известна св. Кириака, которая и является персонификацией воскресенья. У греков и у южных славян св. Анастасия не связывается с воскресеньем; у южных славян персонификация этого дня — св. Неделя, у греков — св. Кириака.

Нужно также учесть, что в середине XVI в., когда создавался Стоглав, воскресный день недели у русских еще устойчиво назывался *неделей* [Flier 1984]. Со второй пол. XVI в. Соборное и Вербное воскресенье иногда получали наименование *воскресенье*, но окончательно как название дня недели *воскресенье* закрепилось лишь в первой половине XVII в. [Flier 1984, 113]. В той же главе Стоглава, где упомянуты св. Пятница и св. Настася, «воскресенье» обозначается словом *неделя*: «а в субботу и в неделю на молитву упражняться...» [Стоглав 1890, 187].

Б. А. Успенский в качестве доказательства того, что св. Анастасия является персонификацией воскресенья (*недели*), приводит также несколько средневековых новгородских икон, где св. Параскева и св. Анастасия изображены вместе, и говорит, что эти святые помещены рядом

именно потому, что являются персонификациями соответствующих дней недели [Успенский, 1982, 137]. П. Бушкович, описывая почитание св. Параскевы в средневековом Новгороде, тоже обратил внимание на эти изображения святых, но он приходит к выводу, что св. Параскева в Новгороде была олицетворением только Страстной пятницы, а Анастасия только пасхального воскресенья, то есть не дней недели, а лишь двух важных дней в году [Bushkovitch 1975, 23–24].

Н. Шеффер, рассматривая русские иконы XIII–XVI вв., на которых есть изображения всех дней недели, показывает, что пятница обычно изображалась в виде распятия Иисуса Христа, а воскресенье (*неделя*) — в виде воскресения Христа, а среда же могла изображаться в виде Богородицы [Scheffer 1945, 321–334]. То есть на иконах, где есть изображение всего недельного цикла, нет изображений ни св. Параскевы, ни св. Анастасии как символов определенных дней недели. В греческой традиции известны изображения святых в виде персонификаций дней недели, например, изображение св. Кириаки (воскресенья), которая держит в руках шесть святых, в том числе изображение св. Параскевы, символизирующей пятый день недели [Walter 1995, 755].

Кроме того, рассматривая культ св. Параскевы, П. Бушкович отмечает, что в Новгороде был распространен культ св. Параскевы Римской (день памяти 28 октября), которая пострадала при императоре Диоклетиане, а не св. Параскевы Сербской (день памяти 14 октября), культ которой был распространен у всех восточных славян в более позднее время. К XIV в., когда сложился культ св. Параскевы Римской в Новгороде, относится лишь написание жития св. Параскевы Сербской, а распространение ее культа на Руси происходит еще позднее [Bushkovitch 1975, 20]. Св. Анастасия Римлянка (день памяти 29 октября) так же, как и Параскева Римская, жила в III в. и пострадала при императоре Диоклетиане. Поэтому, возможно, сближение этих святых и появление их парных изображений произошло не на основе народного культа дней недели, а на основе их житий и православного канона.

Таким образом, св. Анастасию нельзя считать персонификацией воскресенья в народной традиции, потому что у нас нет ни одного текста, в котором она бы выступала в такой роли. Интересно, что такого персонажа, как Неделя, который бы олицетворял выходной день недели, в русском фольклоре тоже нет. Тем не менее, известны три списка антиязыческого сочинения «Слово о твари и о дни, рекомем Неделя» (около кон. XIII в. в Финляндском отрывке, в Паисиевском сборнике XIV–XV вв. и в Румянцевском сборнике XV–XVI вв. [Лихачева

1969, 68]), где говорится, что люди поклоняются некоему изображению *недели*, а нужно поклоняться богу. То есть, можно предположить, что такой фольклорный персонаж, как Неделя, был не только в украинском и белорусском фольклоре, но и у русских, до изменения названия выходного дня с *недели* на *воскресенье*, хотя, конечно, это не бесспорное утверждение. Надо отметить, что в русском фольклоре все запреты на работу в воскресенье в мифологических рассказах по записям XIX–XX вв. исходят от Богородицы, реже от Христа и некоего «старичка», а не от св. Анастасии. То есть, как нам кажется, функция св. Анастасии как покровителя одного из дней недели была «изобретена» исследователями.

Записей о персонификации **понедельника** немного. Все они были сделаны на Украине, откуда мы имеем лишь три развернутых текста; два из них были записаны М. К. Васильевым [Васильев 1892, 161; Васильев 1895, 128]. Кроме этого М. Драгоманов приводит две молитвы с обращениями к св. Понидилку [Драгоманов 1876, 36–38]. Есть также и небольшое количество поверий об этом персонаже, в основном — из Полесского архива. Следует обратить внимание, что это единственный персонифицированный день недели, который имеет мужской, а не женский облик, что соответствует грамматическому роду названия дня недели. Кроме устных текстов св. Понедельник встречается в одной легенде из Волоколамского патерика (XV — XVI вв.) [Патерик 2000, 46–49].

Некоторые исследователи пытались найти в святцах канонизированного святого, который мог бы в народном сознании соотноситься с конкретным днем недели, как это было с образом св. Анастасии. Св. Понедельник также приобрел своего «двойника» — св. Петра [Булашев 2003, 202; Успенский 1982, 127]. Так, Г. Булашев писал о том, что на образ св. Понедельника были перенесены черты св. Петра [Булашев 2003, 202], а Б. А. Успенский пошел несколько дальше в своих рассуждениях и сделал вывод о том, что апостол Петр и св. Понедилко — это один образ. «Знаменательно, что на Украине, — пишет Б. А. Успенский, — апостола Петра величают «св. Понидилок» и «понидилкуют», т. е. держат пост по понедельникам в честь Петра, чтобы легко попасть в царство небесное, ключи от которого находятся у Петра» [Успенский 1982, 127]. Не ясно, на чем основано это суждение, потому что в рассказах о понедельнике и запретах, связанных с этим днем, нет упоминаний об апостоле Петре, как нет ни одного текста, в котором бы говорилось, что «понидилкуют» именно в честь Петра. Сходство этих двух образов (св. Петра и св. Понедельника) ограничивается тем, что

оба они описываются как персонажи, которые встречают умерших на том свете (заметим, что в некоторых текстах первой встречает умерших св. Пятница).

В известных нам фольклорных текстах св. Понедилкок скорее сближается со св. архангелом Михаилом. Так, существовало следующее поверье: «Кто понеделничает, возрадуется заступничеству архангела Михаила» [Даль 1957, 567]; «многие женщины постятся в понеделник в той уверенности, что в последний день суда за это не оставит их своим заступлением пред страшным и нелицеприятным Судией св. архангел Михаил, который будет принимать вообще самое деятельное участие в производстве последнего суда над людьми» [Г.Б. 1895, 377]. Надо отметить, что существовали церковные молитвы на каждый день недели, причем они могли быть посвящены одному из архангелов. При этом понеделничная молитва была посвящена архангелу Михаилу: «Молитва 1-я Святому Архангелу Михаилу, Понеделник. О, Великий Архангел Божий Михаил победитель демонов...» [АГ, рукоп., МНИ]; «церковь наша отправляет службу в каждый понеделник в честь архистратига Михаила» [Терещенко 1999, 37].

О персонификации **субботного** дня говорить сложнее. Нам удалось найти всего два упоминания об этом образе [Веселовский 1877, 219–221; Шейн 1874, 426–427]. Причем оба эти текста малоинформативны для описания персонификации дня. В этих рассказах лишь называется имя персонажа — Суббота, то есть ни описания облика, ни функций персонажа нет: «Послал раз Бог святых угодничков своих, Пятницу ды Субботу...» [Шейн 1874, 426]. Рассказ о персонифицированных днях недели, который приводит П. Шейн, является сказочным сюжетом [СЭС, № 822]. Пятница и Суббота отправляются на землю, где видят, что Бог дает умному парню в жены глупую девку, а умной девке — глупого парня. Они возвращаются назад и спрашивают у Бога, зачем он так делает. Бог говорит, что если он соединит умного с умной, а глупого с глупой, то они забудут про него. Однако в других вариантах реализации этого сюжета Пятница и Суббота могут быть заменены на других персонажей (например, св. Петра), в них нет никакой привязки к определенному дню недели.

* * *

Итак, персонифицированные дни недели всегда имеют только антропоморфный облик. Пол персонажа обычно совпадает с грамматическим родом названия дня недели — Пятница, Среда и Неделя представлялись в виде женщин, Понеделник — в виде мужчины.

Среда и понедельник характеризуются рядом различных запретов и ограничений на некоторые виды работ, но в меньшей степени, чем пятница и воскресенье. Именно запрет на работу является одним из основных составляющих концепта «праздник» в народном сознании. Это праздничное время как особое, в некотором смысле даже «божественное», противопоставляется будничному времени [Толстая 2004, 21].

Таким образом, мы можем заключить, что обычно персонифицируются те дни недели, которые наиболее семиотически отмечены в народной традиции. В то же время вторник и четверг, которые менее значимы в восточнославянской культуре, никогда не представляются в антропоморфном облике. Можно также отметить корреляцию между количеством рассказов о персонифицированном образе дня недели и количеством запретов на разные виды работы и предписаний, связанных с этим днем.

* * *

Кроме имен персонажей в рассказах могут появляться и определения, которые чаще всего указывают на половозрастную статус: *баба Середа, девка Пятница, матушка Пятница* [Афанасьев 1990, 85; Худяков 1862, 106–107; Милорадович 1902, 274 и др.] То есть возраст персонажа может изменяться в разных рассказах.

Что касается оценки этих образов, то чаще всего они называются святыми — *святая Пятница* (см., например, Ястребов 1895, 147), *святой Понедилок* [Васильев 1892, 161]. В хлыстовской молитве, которую приводит М. Драгоманов, персонифицированные дни недели упоминаются в одном ряду со всеми остальными святыми (см. цитату выше).

Нам кажется, что в данном случае правомерно говорить о том, что персонификации дней недели, так же как и персонификации праздников, порождают «новых» или «ложных» святых, которые могут почитаться наравне с христианскими святыми [Толстая 2004, 28–29; Толстая 2005в, 389]. Именно такими святыми и являются св. Понедилок, св. Неделя, а образ св. Параскевы, по всей видимости, слился с персонификацией пятничного дня — св. Пятницей.

Внешний облик персонажей

Внешний облик персонифицированных дней недели, как и многих мифологических персонажей, не является основным и определяющим признаком: «Часто портретная характеристика выделяет один яркий внешний признак или вовсе опускается, а мифологический персо-

наж распознается, прежде всего, по особенностям поведения» [Виноградова, Толстая 2000, 35]. Л. Н. Виноградова и С. М. Толстая отмечают, что нередко портрет мифологического персонажа описывается неопределенно или даже противоречиво [Там же]. Тем не менее, можно выделить ряд устойчивых признаков, которые характерны для персонифицированных дней недели.

Что касается возрастных характеристик, то чаще всего дни недели предстают в образе молодой девушки: «дивка, пятница»; «дивка»; «дивка, сама Пятница» (см., напр., Милорадович 1902, 274–275) — или женщины: «хороша жинка» [Васильев 1892, 162] (см. также, например, Максимов 1995, 655). Иногда ее возраст специально подчеркивается: «“Ох, ни бабуся, не допряла”, — “Я не бабуся, я титка...”» [Васильев 1892, 162]. Реже говорится о том, что это немолодая или совсем старая женщина: «немолодая женщина» [Худяков 1862, 106–107], «... ўходе до нас якась жинка: стара-стара...» [Ястребов 1895, 147]; «баба старынькая, сморщенная, як сучок стоиц» [Шейн 1874, 425].

При описании мифологических персонажей нередко подчеркивается соотнесенность оппозиций молодость — старость / красота — безобразие; однако при характеристике персонифицированных дней недели они мало существенны. Действительно, персонифицированный день недели, являющийся в виде старухи, может описываться как уродливый, когда же он показывается в образе женщины, то она может быть и красивой, и безобразной: «вошла женщина, страшная и безобразная» [Максимов 1995, 655–656]; «хороша жинка» [Васильев 1892, 162]; «а вона (Пятныця) мени впять показала — дивка, та хороша, була б вона хороша, була б вона красива! Ой хороша!» [Там же]. В рассказах может встречаться и указание на рост персонажей, обычно высокий: «вялика жонка» [Демидович 1896, 97].

Часто при описании внешнего вида подчеркивается полная или частичная *нагота* персонажа: «бижыць за им гола дивка» [Милорадович 1902, 273], «свытка на локтях подрана и скрызь дирку выдно голе тило» [Ястребов 1895, 147]. Важным для характеристики персонифицированных дней недели является описание *прически* и *головного убора*. Чаще всего персонаж описывается с распущенными длинными волосами: «ввійшла якась дивка з роспущеными волосьями» [Иванов 1907, 15]; «белые распущены волосы» [ПА, ГКИ]; иногда волосы видны из-под головного убора: «вся голова платками рваными укутана, из-под них клочья волос повылезали растрепками» [Максимов 1995, 655–656]. Распущенные длинные волосы являются почти универсальной чертой для всех женских

духов славянской демонологии [Виноградова, Толстая 2000, 37], в этом ряду персонифицированные дни недели не являются исключением.

Вообще нагота и распускание волос для человека является формой антиповедения, голыми могут быть только пьяницы или нищие. В то же время для многих персонажей славянской демонологии нагота является одним из основных внешних признаков; в обнаженном виде являются русалка, банник с банницей, шутовка, шишига и другие (см., например: Агапкина, Топорков 2001, 12, 20).

Особо отмечается *цвет одежды*: «у билом платье Ныдиля» [Толстая 2005б, 155]; «...матушка Пятница воочью всем, в белом шушуне» [Афанасьев 1990, 84–85]. Вообще белый цвет является характерным признаком восточнославянских мифологических персонажей [Виноградова, Толстая 2000, 38; Толстой 1995, 154]. Гораздо реже одежда дней недели бывает черного цвета: «сама Пьятница, молодая у черном» [ПА, ГКИ]; «в черном, доуга вийшла» [ПА, УГА]. Другие цвета практически не встречаются, хотя в истории, которую приводит Д. К. Зеленин, псевдо-Пятница является в разноцветном тряпье [Зеленин 1916, 1194].

Но самой важной особенностью одежды персонифицированных дней недели является, на наш взгляд, то, что она рваная, грязная или вообще это рубище. Сам персонаж тоже может быть описан как грязный, израненный, в крови: «вся зтыкана и зодрана» [Иванов 1907, 14–15]; «на ней были все лохмотья да дыры; вся голова платками рванными укутана, из-под них клочья волос повылезали растрепками; ноги у ней были все в грязи, и вся она, с головы до ног, была осыпана всякой нечистью и мусором» [Максимов 1995, 655–656]; «а в ейи на грудях нагрудилось кострыщи та клочья» [Милорадович 1902, 273]; «девка ростлана, у голыни, у кострыщи, подряпана и кровь на ий бежит» [Там же 274]; «свытка на локтях подрана»; «... голе тило, та таке попечене, подряпане, поколяне, и по всёму тилу пухыри таки здорови, як хлиб» [Ястребов 1895, 147]; «по лицу кров тэкла» [ПА, УГА]. Иногда подчеркивается, что персонажи очень худые: «кожа да кости» [АГ, 00–08–62–07, КЭГ].

Таким образом, старая или плохая одежда — самый частотный и важный признак внешнего облика персонифицированных дней недели. При этом указывается либо на ее полное отсутствие, либо на то, что она грязная, рваная и из-под нее видно голое тело. Цвет одежды белый или, реже, черный. Иногда подчеркивается высокий рост и худоба персонажа. Кроме того, важными признаками являются длинные распущенные (там, где персонаж описывается как девушка) либо торчащие из-под головного убора волосы (там, где персонаж описан как женщина).

В целом в описании облика персонифицированных дней недели можно увидеть сходство этих персонажей с другими женскими (полуденницей, русалками и др.) восточнославянскими мифологическими персонажами [Виноградова, Толстая 2000, 38].

Взаимоотношения персонифицированных дней недели

Действующим лицом в рассказах и поверьях обычно бывает какой-либо один персонаж. Исключение составляют Среда и Пятница, появляющиеся, в отличие от остальных, в паре [Гринченко 1901, 194–195, № 220–221; АГ, 00–08–62–07, КЭГ и др.]

Довольно редки записи о том, что персонифицированные дни недели могут называться родственниками: «говорили, что среда да пятница — две сестрицы родные» [КА, Полуборье–Петровская-00, БМП]; по сербским поверьям Пятница — мать Недели [Толстая 2005в, 389–390]; в болгарской традиции Пятница и Неделя — сестры [Попов 1991, 136]. То есть, такие представления о родственных отношениях дней недели скорее характерны для южнославянской традиции, а у восточных славян почти не известны.

С. М. Толстая писала о том, что «в терминах семейно-родовой модели в календарном языке трактуются такие единицы календаря, которые оказываются хронологически смежными, и их семантическое объединение становится одним из способов структурирования годового времени» [Толстая 2005в, 388]. Появление такой «родственной связи» между Пятницей и Средой, Пятницей и Неделями еще раз свидетельствует о том, что семантика этих дней недели сходна. Конкретизация родственных отношений в рамках этой модели (сестры или мать с дочерью), по мнению С. М. Толстой, уже не имеет существенного значения, важна лишь сама коррелятивная связь [Там же].

Кроме того, распространено поверье, что в среду нельзя прясть или сновать, потому что у Среды много дочек и она забирает всю пряжу на них: «ў сэрэду нэ вельми сновали: сэрэда на дочки крадэ»; «у середу не снуемо, бо середа мае богато дочек, тре богато основы, пражи» [Толстая 2005б, 228]; «Сэрэда крадэ, на дочки крадэ, дочкам крадэ»; «Сэрэда на дочки бэрэ» [Владимирская 1983, 229]. Реже подобные запреты встречаются с упоминаниями о дочерях Понедельника или Пятницы: «у понедилок не будет спору, бэрэ на дочки» [Там же]; «Пятница мала богатко дочок, на их трэба прасты» [Толстая 2005б, 203].

Интересно в связи с этим и упоминание о «серединских детях» в одном из мифологических рассказов (он приведен в сборнике сказок): для того, чтобы спастись от Середы, нужно закричать, что на море поготели серединские дети [Худяков 1862, 106–107].

М. Драгоманов опубликовал сказку «Сорок один брат», где говорится, что «у Пятыниці тико сорок дивок», а «у Середи сорок одна дивка» [Драгоманов 1876, 336–337]. В этой сказке герои (сорок один брат) сватаются к дочкам Середы и остаются на ночь у нее. Середа решает убить ночью братьев, но лошадь младшего из братьев советует ему поменяться с дочерьми Середы головными уборами. Братья это делают, Середа убивает своих дочек, а братья убегают [СУС, № 327Б]. Обычно героиней в этом сказочном сюжете вместо Середы бывает Яга. Здесь происходит *сверхъестественная замена*⁴ Яги на Середу. Отметим, что такая замена происходит именно в том сюжете, где у персонажа много дочерей.

Локусы

Локативная характеристика является не столь важным признаком для персонифицированного дня недели, в отличие от многих других мифологических персонажей [Виноградова, Толстая 2000, 41]. Однако можно выделить три локуса, где могут появляться персонифицированные дни недели — дом, дорога или поле.

Наиболее частотное появление персонифицированного дня недели в доме (он приходит в дом извне, часто описывается, как он приходит), в этом локусе обычно происходит встреча женщины с персонифицированным днем недели: «только вдруг слышит она: по сеням кто-то идет. А двери с улицы в сени были заперты. <... > Вдруг тихонько начала отворяться из сеней дверь в избу» [Максимов 1995, 655–656]; иногда персонаж приходит к дому под окно: «пидийшла Пятыница пид викно» [Милорадович 1902, 276]; «пришла жэншчина пад акно» [Толстая 2005б, 203].

Реже описываются встречи с персонифицированными днями недели на дороге (надо отметить, что на дороге с ними встречаются только мужчины, причем в других локусах встреч этих двух групп персонажей не происходит): «сядзець кала дарогі на пяньку якась маладзіца да горко плачэ» [Сержпутоўскі 1998, 281], «одын чоловик йихав у ярмарок; дывытсья, колы бижыць за им гола дивка» [Милорадович 1902, 273].

⁴ Термин В. Я. Проппа [Пропп 1976, 165].

Лишь в двух текстах персонифицированные дни недели являются в поле. Так, Пятница в одном из рассказов ходит по полю и кричит, чтобы не сеяли по пятницам [Васильев 1892, 164–165], еще один раз она является там женщине, которая забыла в поле ребенка [Ястребов 1895, 147–148].

Можно предположить, что наиболее частое появление этих персонажей в доме связано с тем, что они являются в основном женщинам, которые нарушают запрет на работу в этот временной период, причем речь идет именно о домашней женской работе (прядение, выпечка хлеба и т. д.).

Объекты, адресаты, реципиенты

Персонифицированные дни недели воздействуют не на всех людей в равной мере. Так, обычно вредоносные действия распространяются на женщин, причем именно замужних среднего или старшего возраста, часто подчеркивается, что у них есть дети: «три невесткы в чоловіка» [Милорадович 1902, 277]; «робила жинка кваши <...> очипок з неї спаде. От Пятница взяла у ночи той очипок» [Там же, 280] — указание на то, что у женщины на голове был очипок, то есть головной убор замужней женщины, подчеркивает ее половозрастной статус; «пишла вона в поле з дытыною» [Ястребов 1895, 147]; «раз наварыла я обидать <...> прыйихалы з поля сын и невестка» [Там же] — здесь указание на то, что это пожилая женщина, у которой есть уже взрослый сын. Реже наказание может распространяться и на мужчину, но об этом нам известен только один текст:

Святая Нядзелька паказваецца людзям да й перасцерагае іх, каб яны ў нядзелю нічога не рабілі, а шчыро святкавалі, бо Бог скарае не то, што на том свеце, але й за жытку нарабіць усялякае шкоды ў гаспадарцы ці атніме здароўе. Паехаў раз у нас чалавек па снапы. Палянка была далеко сярод лесу. Ведамо, у летку работы шмат усюды на полі й дома, хаць ты расперажыса, а ехаць далеко саўсім некалі. От ен думае, што туды зьездиць толькі й можна ў якое-небдзь свято або ў нядзельку. Але як на грэх сярод лета няма ніякага малого святка. Хіба трэба паехаць у нядзельку. — У свявалоў яшчэ раненько да й папхаўся з расою. Толькі ен уехаў у лес, як ось бачыць — сядзіць кала дороги на пяньку якася маладзіца да горка плачэ. — Чаго ты, нябога плачэш, — пытае той чалавек. Як жэ мне не плакаць, як не убывацца, калі цяпер такія людзі, што нават нядзелькі не святкуюць. — На свято й святое

дзело, — каже той чалавек. Толькі ен тое вымавіў, як ось закруцілі валы та на кульбаку, та на занозу, абярнулі драбіны, паламалі ярмо да як сунуць у выжар да й паляглі ў воду, а тая маладзіца й знікла. Насілу той чалавек усцегса з-пад калес да прывалокса да гасподы. Дагадаўса ен, што гэто была сама нядзелька. Закаяўса ен з тых час рабіць у нядзелю сам да й дзісятаму заказаў. [Сержпутоўскі 1998, № 2222].

Предупреждения могут быть обращены не только к женщинам, но и к мужчинам: «ишов чоловик степом <...>: дивка распатлана <...> просыла та дивка чоловика, щоб нічого не робылы в пятныцу...» [Милорадович 1902, 274]. Иногда предупреждение относится ко всем людям вообще, независимо от социального и половозрастного статуса адресатов: «... ходила Пятница по полю: “Покайтесь, каже, людычки, не робить в пятницу, не сйите на поли!”» [Васильев 1892, 165], но такой текст единичен.

Таким образом, воздействие персонифицированных дней недели распространяется в основном на замужних женщин, в единичных случаях на мужчин, иногда адресат или группа адресатов не определяются какими-либо специальными признаками, но это те, кто уже должен и может соблюдать запрет.

Время

Время появления персонифицированных дней недели — одна из самых значимых их характеристик. Наиболее частотным временным отрезком является поздний вечер или уже даже ночь накануне того дня, олицетворением которого является персонаж: «пряла женшына проты пятныци», «сила женшына прясты проты пятныци», «пряла свекруха проты пятныци пизно з вечера», «золыла проты пятныци одна женшына» [Милорадович 1902, 275–276, 278]; «це іі вже день була суббота; пряде соби пид неделю» [Васильев 1892, 161]; «шыла одна жонка поздна вечером ў суботу» [Демидович 1896, 97]. Согласно церковной традиции деления суток начало определенного дня приходится на вечер, на время после заката солнца [Хавский 1849, 168–201].

Другой временной отрезок, в который появляются эти персонажи, — утро того дня, олицетворением которого является персонаж: «попряла она до обеда» [Афанасьев 1990, 84–85]; «оставалась она долго ночью во вторник под середу <...> вот по утру рано, далеко до свету <...> кто-то ходит в избе возитса» [Худяков 1862, 106–107]. Иногда появ-

ление персонажа происходит вечером того дня, покровителем которого он является: «в пятницу у вечера» [Иванов 1907, 14]; «а дело было в пятницу вечером» [Максимов 1995, 655–656]. В некоторых рассказах день недели вообще не указан, но есть указание на время суток, чаще всего это вечер или ночь: «ввечери пишла до дому» [Ястребов 1895, 147].

Таким образом, для характеристики времени появления этих мифологических персонажей значимы день недели и время суток (преимущественно поздний вечер, ночь или раннее утро до восхода солнца; это типичное время появления для большинства видов нечистой силы [Виноградова, Толстая 2000, 43]); приуроченность к сезонам года отсутствует.

Функции и предикаты

Все действия персонифицированных дней недели являются коммуникативно маркированными. В отличие от некоторых женских мифологических персонажей, они не совершают действий, которые не были бы направлены на адресат (таких как, например, у русалок купание, расчесывание волос и т. д.) [Виноградова, Толстая 2000, 47]. По существу функции определяют коммуникативную цель этих действий (предикатов) — наказание, предупреждение, помощь и т. п. Для персонифицированных дней недели можно выделить следующие предикаты:

А) Вредоносные действия:

— Умерщвляют: «Вона вылезла та жонка и каже [бабе]: «Лягай!» [баба] Лягла и умерла» [Павлова 1985, 68].

— Насылают болезни (обычно болезни головы, глаз или рук): «[Пятница] набрала в горсть кострики с пола, какая отлетала-то от мочек, и ну посыпать ей глаза, и ну посыпать! <...> Та баба как проснулась, так и взвыла благим матом от глаз, и, не ведая, от чего они заболели» [Афанасьев 1990, 84–85].

— Мучают: «[Пятница] взяла железную спицу, которой кудель льну к копылу привязывают, и стала тыкать ей бабу. Тыкала, тыкала, пока до полусмерти не истыкала» [Максимов 1995, 655–656]; «[Пятница] взяла ту молодыцю за косы, почала мнять» [Милорадович 1902, 276]; Неделя может взять за голову и крутить ее [Демидович 1896, 97–98]. Сходным образом может наказывать полудница: «кто в самый полдень работает, тех берет за голову и начинает вертеть, пока не натрудит шею до жгучей боли» [Зеленин 1995, 220]. Пятница может заставить съесть

корж из волокна и сажи, который она испекла [Ястребов 1895, 147–148]. Надо отметить, что одно из характерных занятий мифологических персонажей — это приготовление лепешек из золы [Виноградова, Толстая 2000, 66].

— Пугают: «показалися из-пад дзвярэй пяць пальцеў, а посьля ик пакоцицца той жонцы трупяя галава пад ноги, дак яна и вاملела» [Демидович 1896, 97].

— Дают «трудное задание»: «Ну, на ж тоби двенадцать веретен; покы я округ хаты трычи обйду, щоб ты понапрядала почынки и щоб ты мени их выдала» [Милорадович 1902, 274–275]. Интересно отметить, что часто в конце подобного рассказа Пятница после того, как женщина выполнит ее задание, говорит, что женщина догадалась. Это можно соотносить с типичной концовкой рассказа о муже-покойнике, когда жена совершает ряд апотропеических действий, и покойник, который больше не может проникнуть в мир живых, произносит: «А! Догадалась!» [Кормина, Штырков 2001, 216].

Все эти предикаты (умерщвление, мучение, насылание болезней, пугание и «трудное задание») связаны с функцией наказания человека за нарушение правил, запретов (прядение или другая работа в неурочное время).

Б) Предупреждение:

— Предупреждают, что нельзя совершать какое-либо действие и показывают, какие негативные последствия случились с персонажем из-за этого поступка: «Та вы, — каже, — хоть и не забуваете, то в святу П'ятныцю и хлеб печете, и сорочки зольте, и чешетесь, и прядете, а забуваете то, що в пятныцю ны можна цёго робыць, бо П'ятныця — така ж свята, як и другы, котрых вы празнуете, и що вона за вас терпыць муку, як вы ии не почитаете!» — сказала и скинула з себе свытку; а пид свыткою нема ни сорочки, ни спидныци, — прямо голе тило, та таке попечене, подряпане, поколяне, и по всёму тилу пухыри таки здорови, як хлеб! «Ось бачите? — каже вона, — як я попечена, позоляна, поколяна, яки у мене пухыри! Оце, як вы печете хлеб, то у мене робляцца пухыри, як вы зольте сорочки, то оце я позоляна, як чешетесь — оце я подряпана, як прядете, то все одно, що мене колете: оце я поколяна» [Ястребов 1895, 147].

— Предупреждают, что нельзя совершать какое-либо действие, показывают, какой вред они наносят персонажу, и обещают при этом наказание виновникам в будущем: «Яка я попечена, позоляна, поколяна,

яки у мене пухыри! <...> тильки не печить житнёго хлиба, не золить сорочки, не прядить и не чешиця у святу пятницю, а як будете це робить, то буде вам горе, и на тим свити будете кипить в смоли, и будут вас пекты, и зольть, и колоть веретенамы, и будете вы терпить, як тепер я терплю» [Там же].

— Предупреждают о том, что нельзя совершать какое-либо действие: «... ходила Пятниця по полю. “Покайтесь, каже, людычкы, не робить в пятницю, не сійте на поли!”» [Васильев 1892, 165].

Все эти предикаты связаны с функцией предупреждения человека о том, что нельзя работать в неурочное время; иногда сообщается, какие последствия ждут людей, которые нарушат запрет.

Итак, обе функции (и вредоносная функция, и предупреждение) имеют одну общую цель — сообщение запрета и указание на неправильное поведение людей. В первом случае присутствует еще и наказание за нарушение запрета. Во втором случае главным оказывается декларация запрета. То есть основной функцией персонифицированных дней недели является регламентация жизни и деятельности человека во времени, а именно в течение такого временного отрезка как неделя. Надо отметить и то, что действия персонифицированных дней недели во многом сходны с действиями различных демонологических персонажей (полуденницей, русалками, приходящими покойниками и т. д.).

Чаще всего «инициатива» появления персонифицированных дней недели исходит от них самих. Они приходят к людям, чтобы наказать их за работу в неурочное время или предупредить, чтобы те этого не делали. Однако есть сюжеты, в которых инициатором контакта является человек.

Так, например, к св. Пятнице могли обращаться при гадании на сон: «На сон тоже, так загадывали. Вот тоже правильно, что... вот в пятницу, это все равно: «Пятница-Прасковья, Расскажи мне сон помилее! Что мне будет, что мне сбудется» [Мальгина 2000, 320]. Пятница часто в рассказах упоминается как день, на который сбываются сны: «Это вот с четверга на пятницу. Вот эти сны тоже» [АГ, 99–03–08–30, ИЛИ]. Известно обращение к св. Понедельнику с молитвой, чтобы он забрал душу умершего [Драгоманов 1876, 36–37].

Есть одно интересное свидетельство о том, что в XIX веке на Киевщине существовало «кормление Пятницы»: «Старые хозяйки с четверга на пятницу застилали, бывало, стол, клали на него хлеб–соль, немного ухи или каши в горшке, накрытом миской, ложку для Пятницы; под праздник же св. Парасковьи, 28 октября (на Параскы), и в ночь на Страст-

ную пятницу эта пища заменялась разведенным медом» [Милорадович 1902, 272]. Вероятно, кормление Пятницы находится в одном ряду с распространенными у восточных славян ритуалами кормления различных мифологических персонажей (ср. кормление умерших предков, мороза и сакральных персонажей — Богородицы, Бога и святых [Соколова 1979, 107; Виноградова, Толстая 1999, 603; Агапкина 2002, 44]).

* * *

Таким образом, персонифицированные дни недели образуют особую группу мифологических персонажей. Основной их чертой является наличие регламентирующей функции в отношении того временного отрезка, который они олицетворяют. Поэтому они сходны с другими персонификациями времени — календарными праздниками. Персонифицированные дни недели, как и персонифицированные праздники, наказывают людей за несоблюдение запретов и предписаний, связанных с тем днем, который они олицетворяют. По многим признакам (внешнему виду, времени появления и пр.) персонифицированные дни недели сходны со многими другими демонологическими персонажами.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

В приложение вошли ранее не публиковавшиеся тексты о персонифицированных днях недели из Полесского архива Института славяноведения РАН и архива Кабинета фольклора Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета.

Полесский архив

1. Нельзя на среду крестную⁵. Женщина на самую среду ткала, так ей сама Среда пришла и говорит ей: «На мне ткешь? Я пришла к тебе». У той женщины усе нитки побуравались⁶. Она перестала ткать.

Курская обл., Дмитровский р-н, с. Бычки.

Савина Софья Емельяновна, 1897 г. р., Доньшина Елена Андриановна, 1927 г. р.

⁵ Имеется в виду праздник Средокрестье (середина Великого поста).

⁶ Перепутались, испортились [СРНГ 27, 209].

2. Скрозь у пятницу не прями, [была] бэрэменна, то йей удалось, удалось шо нэ прийшылы, будо б то [женщина говорит]: «Вы же робите в те дни на собие (то понэд-элак, уторак, сэрэда, чэтвер — прями, суббота — прями), а то мае пятница. Запылите мене очи». Сама Пятница, молодая у чорном, белые распушчены волосы.

Черниговская обл., Куликовский р-н, с. Ковчин. 1985 г. ГКИ

3. Трэпали мы калысь и прыснилось, вашла людина у хату, и обковяна и по лицу кров тэкла: «Я Пятница! Больше всех не буду у пятницу прясты, — каже, — протиу пятницы пришла, кайстрицею⁷ мэнэ скололи». В черном, доуга вийшла.

Черниговская обл., Куликовский р-н, с. Ковчин. 1985 г.

Улич Ганна Афанасьевна, 1919 г. р.

4. Раньше не пякли которы люди хлеб у пятницу. На сквараде ничего. Пятенка была пазапеклася, так за того и ыя пекли.

Брянская обл., Почепский р-н, с. Семцы. 1982 г.

Недостоева Евдокия Федотовна, 1900 г. р.

5. «Нельзя пылить», — гаварит, — «это я, Святая Пятничка».

Брянская обл., Почепский р-н, с. Семцы. 1982 г. РМИ

6. В пятницу нельзя прясть, потому что Пятница — женщина, обскубливаешь ее, волосы выдираешь.

Черниговская обл., Городнянский р-н, с. Хоробичи. 1980 г. ААЧ

7. У пятницу зажала [жито], мне снилось — Пятница говорит: «Спасибо тебе, шо ты меня у люди вывела, зажала жито у пятницу».

Гомельская обл., Ветковский р-н, с. Присно. 1982 г.

Голубева Анна Яковлевна, 1912 г. р.

8. Пятница, моя мати казала, е такэ икона — жэншчина намулевана, верэтена у плечи понатыканы. Прада яка-то баба напротиу пятница. Хто-то ей кинул вэрэтенцы, кулько, чи можэ дванацать, да кажэ: «Як усе веретена запрадэш, нэ ляжеш спати». Да вона догадалась, шо зробить: вона запрала сколько ниток, по тры, чы мо чэтыри запрядала [на каждое веретено] да и выкинула за двэри, да двэри зачынила. Шо не бачила, тильки чула голос.

Житомирская область, Овручский р-н, с. Журба. 1981 г.

Завадская Вельгемина Лаврентевна, 1913 г. р.

⁷ Жесткая оболочка льна или конопли, которая остается после их трепания и чесания [СРНГ 14, 79].

9. Соньце зашло протыгу пятницы, я мичку⁸ дапрядала. [Пришла женщина и говорит]: «А я Пятница. Вы в пятницу прями!» А на лице кровь.

Черниговская обл., Куликовский р-н, с. Ковчин. 1985 г. ГКИ

Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ

1. *НН*: Ну как, уже белье не стирают, полы не моют в пятницу, говорят, если белье стираешь, глаза ей грязной водой заливаешь. И стираешь то же самое. Стараешься же в пятницу не... не заниматься этим делом. [пауза] Пятница в каждой церкви есть, не только в этой одной, в каждой... Вот примерно в Ленинграде. [пауза]

Соб.: Только стирать нельзя?

НН: Вот стирать нельзя, Пятнице-матушке грязной водой заливаешь глаза. Якобы кому-то она приснилась. Молодухе. Это был такой разговор, что да, молодухе приснилась. Что: «Детушка моя, что ж ты по пятницам стираешь, полы моешь, ведь ты мне очень глаза заливаешь».

98-08-16-36, Тверская обл., Андреапольский р-н, д. Лебедево (?). Август 1998 г.

Надежда Никаноровна, ок. 1929 г. р., род. д. Луги

2. Шло две женщины. Одну звали Среда, вторая — Пятница. По средам и по пятницам, хоть и мясоед идет, мясоед так называют, надо постничать, постную еду есть, с растительным маслом все есть, ни мяса, ни молока, ни яиц не употреблять ни в коем случае, даже рыбу нельзя, в рыбе тоже кровь есть. Вот грибы можно, овощи, картофель с растительным маслом. Но мы-то едим даже мясо. Вот так. Грех. Приходят в деревню... Люди спрашивают: «Почему вы такие худенькие? Кожа и кости». Они говорят: «Я — Среда, а я — Пятница». — «Да, а как вас зовут?» — «Я — Среда, а я — Пятница». — «А почему Вы такие худенькие?» — «А потому что нас не почитают. С нас ободрали всё мясо, и жирок и мясо, всё ободрали, нас не почитают, едят и в среду и в пятницу, вот поэтому мы такие худенькие, еле ноги волочим».

00-08-62-07, Псковская обл., Локнянский р-н, д. Иванисово. Август 2000 г.

Кудрявцева Эльбина Григорьевна, 1928 г. р.

⁸ Пучок льна для прядения.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- АГ, рукоп., МНИ — Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ, рукописный сборник молитв. Костромская обл., г. Галич, Максимова Надежда Ивановна.
- АГ, 00–08–62–07, КЭГ — Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ. Псковская обл., Локнянский р-н, д. Иванисово. Август 2000 г. Кудрявцева Эльбина Григорьевна, 1928 г. р.
- АГ, 99–03–08–30, ИЛИ — Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ. Ленинградская обл., Лодейнопольский р-н, с. Алеховщина. Март 1999 г. Иванова Лидия Игнатьевна, 1932 г. р.
- КА, Полуборье–Петровская-00, БМП — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ. Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Полуборье (Петровская). 2000 г. Бритвихина Мария Павловна, 1930 г. р.
- ПА, ГКИ — Полесский архив Института славяноведения РАН. Черниговская обл., Куликовский р-н, с. Ковчин. 1985 г. ГКИ.
- ПА, УГА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Черниговская обл., Куликовский р-н, с. Ковчин. 1985 г. Улич Ганна Афанасьевна, 1919 г. р.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агапкина, Топорков 2001 — *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* Ритуальное обнажение в народной культуре славян // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. Материалы науч. конф. 19–21 февраля 2001 года. СПб., 2001. С. 11–25.
- Амосова 2011 — *Амосова С. Н.* Персонифицированные дни недели: история изучения // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период / Сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2011. С. 50–66.
- Афанасьев 1990 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. Новосибирск, 1990.
- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1.
- Булашев 2003 — *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Киев, 2003.

- Васильев 1892 — *Васильев М. К.* Антропоморфические представления в верованиях украинского народа // Этнографическое обозрение. 1892. № 4. С. 157–170.
- Васильев 1895 — *Васильев М. К.* Украинские легенды и верования, связанные с именами некоторых святых // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. С. 126–128.
- Веселовский 1876, 1877 — *Веселовский А. Н.* Опыт по истории развития христианской легенды: II. Берта, Анастасия и Пятница // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Март. С. 50–116; 1877. Ч. 189. Февраль (№ 2). С. 186–252.
- Виноградова, Толстая 1999 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Кормление ритуальное // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 1999. С. 601–606.
- Виноградова, Толстая 2000 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 27–67.
- Владимирская 1983 — *Владимирская Н. Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 225–245.
- Г. Б. 1895 — Г. Б. Из области народных воззрений и суеверий: «понедельничанье» // Руководство для сельских пастырей. 1895. № 34. С. 375–380.
- Гринченко 1901 — *Гринченко Б. Д.* Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.
- Даль 1957 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
- Демидович 1896 — *Демидович П.* Из истории верования и сказаний. Гл. 1 // Этнографическое обозрение. 1896. № 1. С. 91–120.
- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Зайковский 1994 — *Зайковский В. Б.* Народный календарь восточных славян // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 53–65.
- Зеленин 1916 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Вып. 3. Пг., 1916.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Иванов 1907 — *Иванов П.* Жизнь и поверия крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.

- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Иванов, Топоров 1983 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983.
- Кормина, Штырков 2001 — *Кормина Ж. В., Штырков С. А.* Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы / Отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2001. С. 206–231.
- Левин 2004 — *Левин И.* Христианские источники культа св. Параскевы // *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 141–161.
- Лихачева 1969 — *Лихачева О. П.* К изучению «Слова о твари и дни, рекомем неделя» // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 24. Л., 1969. С. 68–71.
- Максимов 1995 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Культ хлеба. Смоленск, 1995.
- Малицкий 1932 — *Малицкий Н. В.* Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства. Л., 1932.
- Мальгина 2000 — *Мальгина М. С.* Диалоги с колдуньей // Традиция в фольклоре и литературе: Статьи, публикации и методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета / Ред.-сост. М. Л. Лурье. СПб., 2000. С. 301–326.
- Мансикка 2005 — *Мансикка В. Й.* Религия восточных славян. М., 2005.
- Маторин 1931 — *Маторин Н. М.* Женские божества в православном культе. Пятница — Богородица: Очерк по сравнительной мифологии. М., 1931.
- Милорадович 1902 — *Милорадович В. П.* Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице // Киевская старина. 1902. № 5. С. 269–281.
- Мороз 2011 — *Мороз А. Б.* «Календарная агиография»: имя и образ святого в календарных паремийных текстах // Вестник РГГУ. 2011. № 9 (71). С. 216–227.
- Павлова 1985 — *Павлова М. Р.* Среда и Пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1985. С. 66–69.
- Патерик 2000 — Волоколамский патерик // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко. Т. 9: Конец XV — первая половина XVI века. СПб., 2000. С. 20–69.
- Попов 1991 — *Попов Р.* Светцы близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Порфирьев 1859 — *Порфирьев И. Я.* Почитание среды и пятницы в древнем русском народе // Православный собеседник. 1859. № 1. С. 181–198.

- Пропп 1976 — *Пропп В. Я.* Трансформации волшебных сказок // *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 153–173.
- Свешникова, Цивьян 1973 — *Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // Структурно-типологическое исследование в области грамматики славянских языков / Отв. ред. А. А. Зализняк. М., 1973. С. 197–241.
- Седакова 2008 — *Седакова И.* Страдания св. Недели в народных балладах болгар и македонцев: этнолингвистика и фольклорная поэтика // *Этнолингвистика проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој / Уредници П. Пипер, Љ. Раденковић.* Београд, 2008. С. 375–384.
- Сержпутоўскі 1998 — *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.
- Соколова 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.
- Срезневский 1871 — *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1871.
- СРНГ 14 — *Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Сороколетова.* Вып. 14. Л., 1978.
- СРНГ 27 — *Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Сороколетова.* Вып. 27. СПб., 1992.
- СРЯ 1999 — *Словарь русского языка: В 4-х т. / Под ред. А. П. Евгеньевой.* Т. 1. А — Й. М., 1999.
- Стоглав 1890 — *Царские вопросы и соборные ответы о многообразных церковных чинех (Стоглав).* М., 1890.
- СУС — *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка.* Л., 1979.
- Терещенко 1999 — *Терещенко А. В.* Быт русского народа. Ч. VI–VII. М., 1999.
- Толстая 1995 — *Толстая С. М.* Сакральное и магическое в народном культе святых // *Folklor — Sakrum — Religia / Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej.* Lublin, 1995. S. 38–46.
- Толстая 2004 — *Толстая С. М.* Персонификация праздников в славянской народной культуре // *Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова.* М., 2004. С. 21–33.
- Толстая 2005а — *Толстая С. М.* Антропонимы в народной календарной терминологии // *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 377–384.
- Толстая 2005б — *Толстая С. М.* Материалы к этнодиалектному словарю полесских хронимов // *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 26–335.

- Толстая 2005в — *Толстая С. М.* Семантическая модель родства в славянском народном календаре // *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 385–390.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Белый цвет // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н. И. Толстого. Т 1. М., 1995. С. 151–154.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Ушаков 3 — Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 3. М., 1939.
- Хавский 1849 — *Хавский П.* Взгляд на хронологию еврейскую, христианскую вообще и русскую в особенности // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1849. Ч. 63. С. 164–224.
- Худяков 1862 — *Худяков И. А.* Великорусские сказки. СПб., 1862. Вып. 3.
- Шейн 1874 — *Шейн П. В.* Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.
- Ястребов 1895 — *Ястребов В. Л.* Из народных уст // *Этнографическое обозрение*. 1895. № 2. С. 146–150.
- Bushkovitch 1975 — *Bushkovitch P.* Urban ideology in Medieval Novgorod: An Iconographic approach // *Cahiers du Monde russe et soviétique*. 1975. № 1. P. 19–26.
- Flier 1984 — *Flier M. S.* Sunday in Medieval Russian Culture: Nedelja versus Voskresenie // *Medieval Russian Culture*. Berkeley; Los Angeles; London, 1984. P. 105–149.
- Hubbs 1988 — *Hubbs J.* Mother Russia: The Feminine Myth in Russian culture. Bloomington, 1988.
- Hufford 1982 — *Hufford D. J.* Traditions of Disbelief // *New York Folklore*. Vol. 8. No. 3–4. Winter 1982. P. 47–56.
- Mesnil, Popova 1993 — *Mesnil M., Popova A.* Démone et chrétienne: Sainte Vendredi // *Revue des Études slaves* Vol. LXV. № 4. Paris, 1993.
- Scheffer 1945 — *Scheffer N.* Days of week in Russian religious art // *Gazette des beaux-art*. 1945. № 28. P. 321–334.
- Walter 1995 — *Walter C.* The portrait of saint Parasceve // *Byzantinoslavica*. 1995. Vol. 56. № 3. P. 753–757.



Э. Г. Рахимова

«Шавка с шерстью из железа —
сожрать проклятья деревни»:
персонафикация и овеществление зла
и ущерб в рунах калевальской метрики

Термин *руны калевальской метрики* (*kalevalamittaiset runot*), сложившийся в финской фольклористике в XX веке, обозначает старинные карело-финские изустные песни независимо от их жанровой принадлежности. Дефинитивный признак для такого нерифмованного аллитерационного стиха, чаще восьмисложного, — четырехударность. Поэтому в русских переводах традиционно, начиная с перевода «Калевалы» А. П. Бельским в 1888 г. [Калевала 1888], для его стилизационной передачи используется четырехстопный хорей. Строки из двух и четырехсложных слов разделены посередине цезурой: «Niinkuin kuiva || hoavan lehti» («Словно как сухой || листок осины»)¹. Под действием просодии словесное ударение оказывается на спаде стопы, если одно из слов трехсложное, такую строку называют «перебойной» (*murrelmasäe*): «Tahi guske- / -a re- / -ropen» («или рыжая лисица»). Опорные принципы поэтической организации, прежде всего синтаксический параллелизм строк, словно бы нанизывающий их на традиционные мелодии, действуют независимо от жанровой принадлежности рун, а принцип аллитерации выступает как структурообразующий не только в рунах, но еще и в причитаниях. Более того, калевальский размер присущ не только руническим песнопениям, но и старинным заговорам, и является в них (в отличие от более новых) структурообразу-

¹ Перевод на русский язык здесь и далее автора статьи, если не указано иначе. Пример из ижорской баллады «Совращение сестры» [SKVR 5 (1), п. 843], записанной Ф. Паюла в 1894 г. от О. Меликовой 66 лет, уроженки Вуоле, жительницы Мийкитала прихода Лемпала (ныне Лембалово, Ленинградская обл.).

ющим, несмотря на то, что заговорно-заклинательные руны не пелись, а произносились напряженным речитативом. Так, повелительное обращение к порче, содержащее олицетворение в собачье обличье, имеется, например, в длинном, протяженностью 210 строк, варианте заговора от порчи [SKVR 1 (4.1), п. 495]. Этот заговор был записан будущим создателем эпопеи «Калевала» (в честь которой и назван размер тонического стиха) Э. Лённротом в 1832 г. от Соавы Трохкимайнена из Аконлакши. Обращение к порче состоит из двух строк, первая из которых, перебойная, состоит из одно-, двух- и трехсложных слов и представляет тип C₅ по классификации [Sadeniemi 1951], а вторая содержит цезуру и относится к типу A₁=2+2+2+2.

Kun ollet kotonen koira,
Pure luita pankon alla!

Коль домашняя ты псина,
Грызи кости под запечьем!

В дефинитивном финском издании рун калевальской метрики — фондовом своде «Suomen kansan vanhat runot»² (SKVR) — количество записей (вариантов) старинных заговоров и заклинательных рун, сгруппированных по тематическим группам внутри каждого тома, составляет около 30 тыс. номеров.

Колдовские представления, интегрированные в быт, со всей яркостью предстают в подвергнутых незначительной литературной обработке (и лишенных данных об информантах) рассказах о рунопевцах, собранных местным краеведом П. Лесоненом из Кивиярви прихода Вокнаволок (Vuokkiniemen Kivijärvi). Летом 1908 г. эти записи были отправлены в Финское литературное общество (Suomalaisen kirjallisuuden seura, далее ФЛО) издателю карельских разделов будущего фондового свода рун калевальской метрики А. Р. Ниemi (1869–1931) в качестве сказительских биографий. Позднее они были изданы исследовательницей карельского фольклора и языка Х. Виртаранта (1919–1999) в серии «Castreanium» [Virtaranta 1975, 13–42]. В этих материалах про рунопевца Моисея Спирейнена (Пийртейнена) из Ладвозера (ум. 1885), патьвашку³ и великого знахаря, говорится, что он вылечил при помощи окачивания водой⁴ одного из соседей, парня Йоуко Теппанайнена, тяжкая (неназванная) болезнь которого была вызвана сглазом несостоявшегося тестя

² Букв. «Древние руны финского народа».

³ Сват-ведун в обряде.

⁴ И заговором, что опущено носителем традиции за очевидностью в составе ритуала.

[Virtaranta 1975, 25]. Про рунопевца из Луварявви Хому Сиргейнена (ум. ок. 1860) сообщается, что он был старовером, грамотеем, избирался сельским старшиной и на выборные волостные посты, слыл также знахарем, к чьей помощи часто обращались. Однажды Хома поссорился с родным братом Ийваной из-за сетей на сига, «вложил в него боль», но тот пришел в экстаз и направил боль обратно Хоме, который мучился, пока братья не помирились [Virtaranta 1975, 19]. П. Лесонен избегает народных терминов, описывающих колдовское воздействие, сообщая лишь известные ему и всем в округе факты. Примечательно, что выдающимся собирателем А. А. Борениусом (1846–1931) в 1877 г. от Моисея Спирейнена были записаны и опубликованы в SKVR героико-мифологические руны, а не заговоры, которые сказитель мог и утаить от собирателей.

Представления о насылании порчи злонамеренным колдуном, как и о возможности ее случайно «подцепить», были распространены на всей территории бытования рун калевальской метрики по обе стороны границы. Собиратель С. Паулахарью (1875–1944) в 1913 г. записал от 89-летнего знахаря Сауналайнена из прихода Кийминки⁵ быличку-меморат «Как ко мне прицепилась Калма» [MT, п. 141.1; Илмаринен 2000, 249–250, 362], в которой описывается, как десятилетний Сауналайнен нашел тело умершего младенца на кладбище, после чего ему стало плохо. Данная быличка примечательна нулевой «дистанцированностью от Эго» рассказчика⁶, благодаря чему он делится даже испытанными им физическими страданиями: «...они меня давили, кружили противосолонь. Меня тогда мыли, один знахарь мыл, который умеет их задабривать, чтобы они утихомирились» [Там же].

Представление о Калме как о мифологической субстанции, сосредоточении сил загробного мира (в том числе многочисленных, неслышимых духов), наводящих слез и порчу, развито в духовной культуре Беломорской Карелии. Это понятие не сводится к источнику порчи, а должно трактоваться, в первую очередь, как коллективный мифологический персонаж, нечто вроде злонамеренных покойников (в демонологических

⁵ Приход Кийминки находится недалеко от Оулу (область Северная Похьянмаа), где руны активно бытовали.

⁶ Различная «дистанцированность от Эго» (*Minä-etäisyys*) — от рассказа о личном опыте встречи информанта с чем-то сверхъестественным или антимириным через пользующееся доверием информанта коллективное знание («У нас в деревне случай был...») и до недоверия («Старухи болтали, будто...») — описана А.-Л. Сийкала применительно к финской несказочной прозе и может служить для разграничения меморатов и фабулатов в составе демонологических нарративов [Siikala 1984, 131; Рахимова 1998, 259].

нарративах они могут именоваться *Kalman väki*, что можно перевести как «кладбищенская рать»). Но в сюжетно-тематическом контексте нарратива или пояснениях исполнителей к заговорным текстам, реже в них самих, под Калмой мыслится вредоносная собирательная мощь, сила покойников (что входит в число семантических коннотаций существительного *väki*). Глагол, чаще всего описывающий воздействие Калмы, — фин. *tarttua*, как и собств.-кар. *tarttuo* [KKS, s. v. *tarttuo*]. В словоупотреблении носителей карело-финской традиционной духовной культуры он относится к сверхъестественному действию феномена антимира. Напротив, в современном финском литературном языке этот глагол относится к заражению инфекционными заболеваниями (заразные болезни называются *tartuntatauti*). Данное значение, однако, является для глагола *tarttua* и его дериватов вторичным и в чем-то переносным, поскольку его первое предметное значение — «вцепиться во что-л.»: руками, зубами, когтями, инструментами [NySS 3, 576]. На глубинном уровне лексической семантики финского и карельского языков древнее народное мышление приписывало Калме те же качества, которыми современная медицина и биология наделяют вредоносные микроорганизмы.

Для порчи существовали и другие термины. В языке Беломорской Карелии (как и по всему ареалу распространения карельского языка) преобладали термины *šuuvelus* (ливв. *šuuvelus*) или *šilmäys*, которые можно перевести как «сглаз». Этот термин встречается и в записях XIX–XX вв. от носителей саво-карельских диалектов финского языка. Эти слова представляют собой отглагольные дериваты от глаголов с внутренней формой «рот, уста» (*suu*) для *šuuvelus* (← *suuvella* ← *suu*) и «глаз, очи» (*silmä*) для *šilmäys*. Первое связано с (неискренней) похвалой и чаще описывается как случившееся с ребенком, младенцем. В «Словаре карельского языка» приводится пример из приграничной местности Суйстамо в Иломанси (Финская Карелия): «*hammas ku suuh kazvoa lapsel, ga_i haldie lujenoo, siid ei tartu enämbi suudelus*» («Зуб когда вырастет у ребенка, так и хранитель окрепнет, из-за этого и не прицепится больше сглаз») [KKS, s. v. *suutelus*].

В ливвиковском диалекте имеется отдельный глагол *virtüö* «подвергнуться сглазу, порче», его каузативный дериват *virtüttiä* «сглазить (кого-либо)» и отглагольное существительное *virtütüs* «сглаз» [СКЯЛД 1990, 436]. Составитель словаря Г. Н. Макаров, будучи не только исследователем, но и носителем ливвиковского коткозерского диалекта и изустной традиции, привел выдержку из текста калевальской метрики без указания жанра в своем переводе:

n'uokal n'uokkiw, künzil kiskow	кляувом выкляует, когтями сдерет
pahan rahvahan paginat,	слова плохих людей,
vierahat virtütükset,	чужой сглаз,
oman ičen ajatukset.	свои думы.

В данном случае под субъектом действия понимается какая-то хищная птица, вероятно, орел, менее вероятно — ворон. В жанровом отношении этот текст может быть как заговором, так и лирической элегией, и даже эпическим сказанием (если речь идет о сглазе в отношении персонажа-протагониста).

В саво-карельских диалектах Приладожья и исторической области Северная Карелия было распространено понятие *kirot* (мн. ч.), которое можно перевести как «проклятия». В толковом пояснительном словаре финского языка об этом слове, считающемся устаревшим с пометой «редк.», говорится: «связано со старинным представлением, будто чье-либо проклятие или пожелание зла может привести к несчастью» [NySS 1, 405]. Это понятие известно и в карельском языке. В KKS приводятся примеры языковых употреблений, весьма близкие к финским, зафиксированным в NySS. Приведу лишь примеры из беломорско-карельских местностей Ухту⁷: «ne (tietäjät) kaikesta še jott_ois ollut kellä kiroi, kiroloista parennettih» («Они (т. е. знахари) ото всего, чтобы было у кого проклятия, от («из») проклятий исцеляли»); «Viimeksi piäššin Ohvon Ullin, hiän oli kiroloissa» («Последний раз я избавил Улли (жену или дочь) Охво, она была в проклятиях»); Контокки (поговорка отчасти свидетельствует об утрате веры в представление): «Ei hebo kyndäjän kiroh kuole» («Лошадь от проклятий пахаря не умрет») [KKS, s. v. *kiro*]. Примечательна морфологическая особенность финского и карельского языка относительно данного слова — использование внутриместной падежной парадигмы не только в тексте калевальского заговора, но и в беседе с собирателем, в том числе в диалектных образцах речи или в литературном тексте этнографического описания: индивид оказывается в проклятиях, внутри них (фин. *kiroissa*, карел. *kiroloissa*), избавление происходит за счет его извлечения из проклятий (*kiroista*, *kirolois(ta)*); результат же действий колдуна описывается внутриместным падежом вхождения вовнутрь, проклятого как бы погружают, опускают в проклятия, как внутрь некоей субстанции в антимире. Погружение пением в болото (или иной водоем, иногда сугроб — пейзажные элементы фиктивного эпического

⁷ Ныне Калевальский район Республики Карелия.

мира) прodelьвает в изустных героико-мифологических рунах мудрый знахарь-старец Вяйнямейнен в отношении антагониста, молодого неопытного знахаря Йоукахайнена. Данный сюжетный тип «Состязание в колдовском пении» (*Kilpalaulanta*) представлен Э. Лённротом в эпосе «Калевала», в окончательной редакции 1849 г. в песни 3-ей. Всё это свидетельствует о том, что представление об овеществленности проклятий на глубинном уровне запечатлено в финском и карельском языке и является элементом общей прибалтийско-финской картины мира, а не только изустной калевальской поэзии.

Финская исследовательница Л. Таркка, изучавшая духовную культуру волости Вокнаволоок (*Vuokkiniemi*) как рунопевческую, исходя из внутренней холистичности и интертекстуальных взаимодействий разных жанров калевальской поэзии, отмечает: «Понятийный комплекс проклятий (*kirot*), завистей (*katehet*) <...> освещает традицию причинения вреда словом и ее протяженность от явно магических представлений до эмоций. Слово враждебного человека или “обретшего духов” знахаря понималось как конкретный предмет, наподобие оружия, которым можно было манипулировать и перемещать его с места на место. Проклятия и зависть часто ассоциировались друг с другом и служили общими объяснениями болезни. Общим для них было объяснение проблем следствием намерений и слов злокозненных людей» [Tarikka 2005, 969].

Действительно, тесно примыкает к карело-финскому народному термину *kirot* термин *kade*, карел. *kajeh* (склоняемая основа *katehe-* одинакова во всех диалектах этих близкородственных языков). В карельско-русском словаре 1999 г., охватывающем беломорско-карельские, т. е. северо(-запад)ные диалекты собственно-карельского наддиалекта, составителями П. М. Зайковым (уроженцем Кестеньги) и Л. И. Ругоевой (уроженкой Калевалы) на слово *kajeh* (*katehen, kajehta*) приводится пример: «ennein kattilua romutettih pihalla jotta katehet mäntäis» («раньше на дворе стучали по кастрюле, чтобы завистники ушли») [КРС 1999, 45].

В современном финском языке *kade* может обозначать как зависть (абстрактное однокоренное (суффиксальный дериват) существительное *kateus*), так и завистника. Тем самым лексическое значение слова включает в себя элемент олицетворения, персонификации, заключенное в глубинном уровне семантики. Пояснение в толковом словаре [NySS 1, 132] содержит отсылки к суевериям и колдовству, а также выдержки из пословиц. Известнейшая из пословиц (представленная в словаре в нормализованном языковом оформлении), относящихся к зависти / завистнику, оформлена калевальской метрикой и занимает четверостишие, то есть

является образчиком одного из жанров необрядовой лирики — песнопений-размышлений или пословичных рун. Крупный массив таких был записан⁸ в начале XX в. в финской Южной Карелии, на время фиксации включавшей и Карельский перешеек (Kannas, ныне Ленинградская обл.). Например, И. Сеппянен из Пюохаярви в 1932 г. прислал в фольклорный архив ФЛО типовой вариант этой пословицы:

Juma[la]ll on onnen ohjat,	У Бога поводья счастья,
Luojalla lukyn avaimet,	у Творца ключи удачи,
ei katehen kainalossa,	не у завистника под мышкой,
pahansuovan sormenpäässä.	не в пальцах зложелателя.

[SKVR 13 (3), п. 8297].

Запечатленное в пословице суждение, на первый взгляд, опровергает закликательные практики за их ненужностью (как и представления «калевальской» традиционной духовной культуры о счастье-доле, которого на всех не хватает) и призывает полагаться на веру в Господа. Однако оно может встречаться и в заговорах, служащих для оберега знахаря, и может выступать как его зачин [SKVR 9 (4), п. 45⁹]. Словесному выражению здесь присуща отточенная аллитерация. Метрический рисунок четверостишия, скрепленного двойным синтаксическим параллелизмом (каждой из пар строк и между ними), сочетает перебойные и бесперебойные строки (типы $A_3=4(3+1) + 2 + 2$, $B_3=3+2+3$, $C_2=1+3+4$, $A_1=2+2+2+2$ по Саденими).

Понятие «ключей удачи» фигурирует и в несказочной прозе. В Импилахти в 1936 г. А. Тиенсуу записала фэбулат со счастливой развязкой: демон-хранитель колодца пугает гадающих на святки девиц, неумело пытавшихся добыть у него ключи удачи; их спасает от удара потревоженного демона вдовья соседка, надев им на головы кринки из-под молока [МТ, п. 48–3¹⁰]. Текст приведенной выше руны-пословицы наглядно (зримый мыслеобраз словесно выражен аллитерацией в строке «ei katehen kainalossa» / «не у завистника под мышкой») демонстрирует явление телесности (*ruumiillisuus*), которую финская исследовательница заговоров У. Пиела выявляет [Piela 2010, 48–49, 56–57; ср.: 2003, 304–327] пре-

⁸ По всей вероятности, интерес собирателей к этому жанру был обусловлен началом угасания устного бытования иных жанров поэзии калевальской метрики.

⁹ Зап. в 1884 г. в губ. Хяме от уроженца северо-восточной Финляндии Урпилайнена.

¹⁰ Русский перевод автора статьи см.: Илмаринен 2000, 240.

жде всего в паре знахарь-пациент на материале лечебных заговоров *parannusloitsut* (преимущественно из финской Северной Карелии) [SVKR 7 (3, 4)], а также привлекая устные и эпистолярные¹¹ рассказы о магических практиках. У.Пиела подчеркивает, что разобранные тексты заговоров описывают исцеление, «направленное на человеческое тело», даже если целью было избавиться от психологического и социального затруднения. Но главное — сделанный У.Пиела обобщенный вывод: «В целительском ритуале <...> про причинителей болезни рассказывается, что <...> у них есть кишки, легкие, желчь, печень, глаза и уши, куда целитель и отсылает боли, которые демоны болезни причинили человеку» [Piela 2010, 49]. Эти наблюдения подкрепляются выдержками из заговоров рунопевца и заклинателя С. Сиссонена из Мегриярви прихода Иломанси [Piela 2010, 58].

Итак, причины ущерба или болезни усматривались носителями рунопевческой культуры в словах и колдовских магических действиях злонамеренных людей или в растворенной в мироздании субстанции зла, мыслившейся как мощь или рать загробного мира. Обратимся к текстуальным воплощениям словесной изобразительности рун калевальской метрики (прежде всего заговорных), которым, что представляется исключительно важным, присуща вариативная стереотипия. Остановимся на формульно стереотипной вербализации концепта собаки в лечебных заговорах, с разбором ряда других, сочетающихся с ним, типовых сцен (т. е. вариативно стереотипной вербализации фабульных мотивов). Лечебные заговоры понимаются в широком смысле, т. е. к ним следует отнести и исцеляющие от порчи (описанной в текстах без указания медицинских симптомов) и Калмы, и от эмоционально-социального ущерба, например, падения Лемби — привлекательности девушки на выданье.

Выраженное глаголами в императиве 2-го лица ед. ч. изгнание подразумеваемой порчи или причины болезни (социального ущерба) строится на противопоставлении принадлежностных эпитетов, оба из которых скреплены с определяемым существительным *koira* ‘собака’ сильной аллитерацией (*kotoinen*¹² — ‘домашняя’, *kyläinen* — зд. ‘из деревни’, т. е.

¹¹ Эпистолярные рассказы были собраны в рамках читательских конкурсов, проводимых ФЛО (1974, 2002 гг. при участии газеты «Карьялайнен»).

¹² Данные слова в саво-карельских и остерботнийских диалектах финского языка являются общими с карельскими разных диалектов, при незначительных фонетико-морфологических отличиях (карельский суффикс *-ni*, финский *-nen* при единой склоняемой основе *-se*). Опорные слова в разборе приводятся по-фински, тексты рун приводятся так, как записаны, причем некоторые собиратели второй трети XIX в. (Э. Лённрот, Д. Европеус и др.), а также краеведы-энтузиасты нач. XX в. из Беломорской Карелии, стремившиеся писать по-фински, будучи

‘ничейная, бродячая’). «Ты» в таких императивах называется не напрямую, а только иносказательно, и его посылают грызть кости на полу, если собака окажется домашней, или вернуться к наславшему, если собака окажется бродячей, что, по моему предположению, подразумевает автоматическое, программное, говоря сегодняшним языком, определение причинителя зла, которого заклинающий сам не знает. Такое решение представлено в ранних текстах, записанных в Беломорской Карелии, Приладожье и финской Северной Карелии, тогда как в более поздних (из финской Южной Карелии) бродячей собаке велят брехать на пригорке.

Парное противопоставление домашней и бродячей собак в отсылающем императиве фигурирует в конспективном виде в записи Э. Лённрота 1834 г.¹³ в строках 5–6: «Kun ollet [kotoinen] koira, Pure luita pankon alta» («Если будешь домашняя¹⁴ собака, Грызи кости под запечьем») [SKVR 1 (4.1), п. 497]. Во всей полноте оно фигурирует в повторе в обширном тексте С. Трохкимайнена [SKVR 1 (4.1), п. 495], где перетекает в гиперболу, изображающую потрясение мироздания движением *Liiku* (порчи)¹⁵:

	Jos et sitä totelle,	Коль этому не подчинишься,
	Kun ollet kot[oinen] koira,	Если будешь домашняя собака,
	Pure l[uuta] pank[on] alla	Грызи кости под запечьем,
	Kuin ollet kylänen koira,	Если будешь собака из деревни,
140	Liiku liikutellesani,	Двинься, раз я тебя шевелю,
	Järky j[ärkytellessäni]!	Содрогнись, раз я тебя колеблю,
	Liikku l[innat], j[ärkky] järvet,	Движутся грады, содрогнутся озера,
	Sillon vuoret voinajuksi[!],	Тогда горы маслом растекутся,
	Kalliot sian lihoina <... >	Скалы — свиным салом <... >

носителями северо-западных говоров собственно-карельского наддиалекта карельского языка, могли сами допускать при передаче текста неточности. Лингвистически особенно точны фиксации филологов А. А. Борениуса, А. Генетца 1870-х гг., К. Карьялайнена 1890-х гг. Опубликованные в SKVR записи сделаны от руки с голоса или под диктовку без применения технических средств, что не способствует их диалектологической достоверности, но не препятствует лингвистическим наблюдениям, если таковые затрагивают более глубинные морфологические и синтаксические особенности двух близкородственных языков, для которых языком бытования рун является диалектный континуум.

¹³ Аконакша или окрестности, Беломорская Карелия.

¹⁴ Слово «домашняя» было пропущено в рукописи, восстановлено А. Борениусом и А. Р. Ниemi при редактировании.

¹⁵ При первом упоминании «собачьей темы» (строки 47–48) говорится только о домашней собаке, далее следуют расспросы, не ищет ли она (в форме глаголов 2 л. ед ч.) извоза, в случае чего ей следует взять лошадь у Хийси.

Заговор Трохкимайнена начинается с выяснения, откуда прицепился Хийси¹⁶, не с шести ли кладбищ, или с тихих заводей, или согрелся в хвое, «выдавился» из ивняка. В числе других мотивов упоминается и предположение заговаривающего, что страждущего могли заколдовать колдуны, проклясть (змеи-)гадюки, что делает данный заговор оберегом от других колдунов.

Местный энтузиаст-краевед С. Йоухки трижды (в 1897, 1904 и 1911 гг.) записал от известного знахаря Мийны Хуовинена из приграничного Хиетаярви заговор на избавление от Калмы при ритуальном окачивании в бане. В вариантах [SKVR 1 (4.1), п. 599, 599а, 599b] этого текста упоминается локус, где могла пристать порча (принесена ли ветром, водой или наслана по Божьей воле). В двух из трех записей [SKVR 1 (4.1), п. 599а, 599с] заговаривающий обращается только к домашней собаке с повелением грызть кости под столом, лакать жижу с пола, сразу переходя к отсыланию за лошадью для извоза (т. е. прочь), но в первом варианте парное противопоставление не подверглось редукции и поясняет переход к вопросу, не спрашивало ли «Ты» (то есть, как видно из метатекста, подразумеваемая Калма) извоза.

Этот же вариант 1897 года [SKVR 1 (4.1), п. 599] включает другую развертывающую концепт собаки вербальную константу, в которой собака не олицетворяет порчу, а пожирает ее как пищу. На то, что «Ты» (подразумеваемая Калма) еще мыслится в собачьем обличье, указывают глаголы в строках 51–52, это специфическая для финского и карельского языков форма 3-го инфинитива (неличной формы, которую можно передать по-русски отглагольным существительным, в падеже извлечения изнутри, элатива, буквально: «из кусания, заглатывания, пожирания, погрызания»):

	Vai jos et sitäi totelle,	Но коль этому не подчинишься,
	Niin onpa mulla mutti musta,	Так есть ведь у меня Мутти черная,
	Koira rakki rau'an karvallinen	Собака, шавка с шерстью из железа.
45	Rakki on rau'asta raketu,	Шавка из железа сделана,
	Vatsa on vaskesta valettu,	У ней живот отлит из меди,
	Hampahat sitä kovemmat.	Зубы и того потверже,
	Syönyt on satai miestä,	Съела (уже) тысячу мужей,
	Tahonnut tuhat urosta.	Извела тысячу героев.
50	Niin sillä syötän sinunkin vielä	Так ей тебя скормлю еще тоже,

¹⁶ Хийси — мифологический персонаж, злой хозяин леса. (Прим. сост.)

Puremasta, nielemästä,
 Syömästä, kaluamasta.

Чтоб тебе не грызть, не глотать,
 Не есть, не погрызать.

Как можно видеть, порча (Калма) мыслится как пожирающее, грызущее существо, что Мийной Хуовиненом вербализовано почти напрямую (глаголы представлены в тексте, хотя и в неличной форме).

Часть беломорско-карельских заговоров, содержащих противопоставление домашней и бродячей собаки из деревни, записана от исполнительниц-женщин. Вариант, исполненный Х. Нюканен из Сапповары в Аконлакше в 1904 г. для А. Р. Ниemi [SKVR 1 (4.1), п. 669], относится к магическому ритуалу окачивания ребенка в бане. В нем подлежащее окачиванию названо прямо в зачине текста: от глаза, от слов, от помыслов теток и т. д. Противопоставление представлено в полном двучастном виде без редукции, по отношению к бродячей собаке сразу сопровождается предложением предоставить «Тебе» извоз, приведя серую лошадку. Вариант [SKVR 1 (4.1), п. 780], в котором парное противопоставление домашней и бродячей собаки служит зачином, был записан в 1892 г. в Вокнаволоке от О. Мякеляйнен. С ее слов, заговор должен исцелять «от кошмара» (который, что выражено и во внутренней форме термина *rainajainen*, вошедшего и в современный финский язык, давит по ночам), но годится «и против всего плохого».

И. Марттинен¹⁷ (1870–1934) записал в Нискаярви от Т. Поповой (ур. Лесонен, из Кивиярви) вариант заговора от зубной боли [SKVR 1 (4.1), п. 579], содержащий противопоставление домашней и бродячей собаки и развертывающий его в распространенный в устоявшемся словесном воплощении приказ вернуться к наславшему. Текст обрамлен сжатым описанием магического действия (надуть на воду, начитать, сплоснуть щеку и выпить, тогда пройдет зубная боль), которое изложено безлично, так что непонятно, нужно ли для заговаривания привлекать знахаря или можно проделать это самостоятельно (как это бывает неясно в западно-финских заговорах от зубной боли или от бородавок). Текст довольно краток (11 строк), несмотря на полноценную реализацию трех стереотипных мотивов:

Kun ollet kotini koira,
 Jyrsi luita lautsan alta,
 Lahoneita penkin alta!

Если ты домашняя собака,
 ты грызи кости под лавкой,
 сгнившие под скамейкой.

¹⁷ Марттинен Ийво — лидер беломорско-карельского краеведческого подъема (Кивиярви прихода Вокнаволоков).

	Vain jos ollet kylänen koira, (karmistuen):	Но если ты собака из деревни, (ужасающе):
5	Mene isäntäsi iltasille, Emäntäsi einehille! Siellä sua etsitähän, Kadonnutta kaivatahan! Siell' on luutonta lihoa	Ступай к хозяину на ужин, К своей хозяйке на трапезу! Там тебя уж обыскались, по пропавшему тоскуют! Там есть мясо без костей,
10	Syödä miehen nälkähisen, Haukata halun alasen	Чтобы поесть голодному мужчине, Перекусить тоскующему.

Вариант заговора (при окачивании в бане) на поднятие *Лемби* [SKVR 1 (4.2), п. 2504а], записанный В. Салминеном в 1918 г. от М. Хотеевой из Ухтуа, начинается обычным зачином («Шире развевайся, Лемби») и призыванием женихов из Петербурга и Москвы, а затем сразу переходит к изгнанию порчи. *Liika* (термин, который следует трактовать как иноказательное обозначение (замену) для порчи) велят двигаться, злу бежать прочь, с приказом взять лыжи у Хийси. После стимулирующего упоминания бескостного мяса и тоскующей пары хозяев следует полноценно парная вербализация противопоставления собаки из деревни и домашней (в обратном по отношению к обычному порядку):

	Kun ollet kyläni koira, Kyllä mie siulla kyuin laitan, Kun ollet kotiini koira, Pure penkkijä perästä, Lautan alta lattijoita	Если ты собака из деревни, Уж я тебе извоз устрою, Если ты домашняя собака, Грызи за собой следом скамейки Или пол под полком (бани).
25		

В этом варианте находит подтверждение в словесной фактуре наблюдение У. Пиела, сделанное на материале саво-карельских заговоров на поднятие Лемби (путем окачивания в бане или в водоеме): «Выпаривание Лемби — многоэтапный очистительный ритуал, при помощи которого оставшуюся незамужней девушку мытьем и пареньем вениками исцеляли от лишения Лемби (*lemmettömyys*), сравнимой с “проклятиями” <*kirot*> в сфере народной медицины, причиненными завистью злонамеренных людей, болезнью» [Piela 1990, 215].

Уроженка Кивиярви М. Ремшу(ева)¹⁸ переняла свой вариант заговора для окачивания в бане от жены Пянтти (уроженки Войниц

¹⁸ Урожд. Марттинен, вышла замуж в Вокнаволоок. Зап. В. Салминен в 1918 г.

(Vuonninen), замужем в Кивиярви). Этот текст содержит не противопоставление, а похвальбу черной собакой, шавкой с шерстью из железа, пожирательницей сотен и тысяч мужей (ср. выше заговор М. Хуовинена), которую знахарка «использует» для изгнания порчи с кожи [SKVR 1 (4.2), п. 2407].

Противопоставление домашней и бродячей собак, персонифицирующих в обоих случаях порчу, отнюдь не является маркером бело-морско-карельской рунопевческой поэзии как территориальной разновидности. Оно представлено в записях из финской исторической области Саво как применительно к конкретным (для народной медицины) заболеваниям, недомоганиям, так и вне их. Так, саволакская запись 1882 г. [SKVR 6 (1), п. 3795] из Ювы прихода Рантасалми открывается противопоставлением в строках 1–5 и выведена из лечебно-магического контекста загадочно-мифологизирующим заголовком «Злобы собаки» (*Koiran vihat*) по образцу «Злоб медведя».

В волостном центре Рантасалми в 1898 г. записаны «Слова от колотья» (*Pistoksen sanat*) [SKVR 6 (2), п. 4515], сочетающие парный образ домашней и бродячей собаки с образом склевывающего проклятья петуха:

	Musta kukko muasta nous',	Черный петух из земли поднялся,
	Kana rautainen karaht'	Курица железная вскочила,
	Syömään kylän kiroja,	Съесть проклятия деревни,
	Kylän noiijat nuokkimaan.	Колдунов из деревни клевать.
5	Jos out kotoinen koira,	Если будешь домашняя собака,
	Pure luuta pöydän alta!	Грызи кости из-под стола!
	Jos out kyläinen koira,	Если будешь собака из деревни,
	Mene kyläsilte kynnyksille!	Ступай на деревенские пороги!

К четверостишию, реализующему противопоставление домашней и бродячей собак, сводится первая часть заговора (вторая содержит напоминание о соскучившейся паре хозяина и хозяйки), записанного в 1914 г. И. Валласкангас в Ристийне и читавшегося при «отпаривании» в бане от детского плача посредством веника из трех волостей, по девять веточек из каждой [SKVR 6 (2), п. 4747].

В финской исторической области Южная Карелия (включавшей на время записи и Карельский перешеек) противопоставление бродячей и домашней собаки чаще встречается в свадебных оберегах. Оно представлено в четверостишиях [SKVR 13 (2), п. 3927; SKVR 13 (3), п. 9348],

записанных от 65-летней уроженки волости Яаккима А. Хейнонен в Куркийоки С. Халтсоненом и К. Кауконеном в 1935 г., а также в сочетающем оберег или ответ на корильные песни с величаниями невесты варианте М. Хиппейляйна из Кивеннапа [SKVR 13 (4), п. 10969]. Свадебный оберег-ответ представляет и четверостишие, записанное в Пюхаярви в 1932 г. [SKVR 13 (3), п. 9341]:

Ku uot kotoinen koira, pure luita penkin al, a ku uot kyläinen koira, mää miääl haukkumaa!	Если ты домашняя собака, грызи кости под скамейкой, а если ты собака из деревни, ступай на пригорок лаять!
---	---

Фигурирует противопоставление домашней и бродячей собаки и в заговорах на купание ребенка от сглаза, в том числе в опубликованной в местной газете волости Ряйсяля «*Väkiparta Vuoksi*» (1996 г., № 15) литературной обработке заклинания некоей знахарки «Бабки из Райппала» (*Raippalan ämmä*) [SKVR 13 (3), п. 9134], изгонявшей детскую порчу путем окачивания в бане, а также в записи С. Халтсонена 1934 г. от 70-летней А. Кюлястинен из Каарнайоки прихода Саккола [SKVR 13 (3), п. 9110].

Богато разработаны типовые сцены, соотнесенные с концептом собаки, в калевальской заговорной традиции Приладжья и финской Северной Карелии. Противопоставление домашней и бродячей собак фигурирует в свадебном обереге «от лая», записанном Д. Европеусом в Соанлахти в 1846 г. [SKVR 7 (2), п. 1011]. Глагол *haukkua* означает в современном финском языке как лай собаки, так и уничижительную ругань, причем без явных коннотаций сниженного стиля речи, а нейтрально, так что данный оберег явно отражает потенциально вредоносные оскорбления кого-либо из гостей или завистливых односельчан.

В заговоре на окачивание от болезни с применением ободов из рябины и трех кос (зап. в 1896 г. в Китее в финской Северной Карелии от Ю. Турунена [SKVR 7 (4), п. 1662]) противопоставление домашней и бродячей собаки редуцировано: пропуск обращения к бродячей собаке заменен расспросами, не вызвано ли неназываемое прямо чьими-то действиями, затем следует приказ:

Jos olet kotoinen koira, Pistä pääsi penkin alle, Lyöttäide lepeämähän, Painaide makoamahan	Если ты домашняя собака, Засунь свою голову под лавку, Устройся отдыхать, Укладывайся поспать.
--	---

Богаты строфами, так или иначе реализующими концепт собаки, заговоры, записанные в 1840-е гг. в Приладожье З. Сирелиусом и Р. Польеном без паспортизации (указана только волость). В заговоре от «проклятий» [SKVR 7 (4), п. 2119], записанном З. Сирелиусом в приходе Импилахти, аллитерированный эпитет «домашняя» относится к одной из трех собак Эго заговаривающего:

Onkos kipu kirosta tullut,	Нашла ли боль от проклятий,
Miehen nuoren noiannoista <... >	От колдовства молодого парня? <... >
On mulla kolme koira,	У меня есть три собаки,
Kolme koira koissaini:	Три собаки в моем доме:
Yks' on rikki, toinen rakki,	Одна дворняжка, другая шавка,
Kolmas on kotonen koira,	Третья — домашняя собака,
Syömähän kylän kiroja,	Чтобы съедать проклятия
	(мне от) деревни,
Kylän noitia nuolemahan.	Чтобы слизывать деревенских колдунов.
<... > Kotihis, koira, juokse,	<... > Домой к себе беги, собака,
Maahasi, paha, pakene	В землю, Зло, скрывайся бегством,
Isän[t]äsi i[l]tasille,	К своему хозяину на ужин,
Emän[t]äisi ehtoillen,	К своей хозяйке на полдник,
Muun perehesi murkinoille	На трапезу семье остальной.
Ennen päivän paistamista,	Раньше, чем засияет день,
Auringon ylenemistä,	Чем взойдет солнце,
Koi Jumalan koittamista!	До просвета зари Господней.

Данный текст обширен, занимает 114 строк, реализует мотив отсылания боли в гору между двух скал и в болото, содержит также редкое (хотя и стереотипное по словесному воплощению) сравнительное уподобление изгоняемого проклятия искре огня:

Putohon kuin puna kerä,	Пусть падает как красный клубочек,
Tuikaahn kuin tuli kipuna	пусть мерцает как искорка огня.

Сделанная в 1847 г. запись «Заговора от проклятий»¹⁹ (*Kiroen loihtu*) [SKVR 7 (4), п. 2121] содержит разнообразные формульные многостипия, относящиеся к собаке: противопоставление домашней и бродячей, характеристика трех собак в доме у Эго заговаривающего и, нако-

¹⁹ Зап. Р. Польен, предположительно в приладожской волости Суйстамо.

нец, построенное за счет гиперболы описание черной собаки Мутти, шавки с шерстью из железа.

Jos lienet kotonen koira,	Если будешь домашняя собака,
Pistä peäs penkin alle,	Засунь голову под скамейку,
Eläkä ennen peätä nosta,	И не смей раньше голову поднять,
Kunne lattiat lahovi,	До тех пор пока полы (не) прогниют,
Seinä vieret sierettyvi,	Пока пристенки не подвинутся.
Kun lienet kylänen koira,	Если будешь собака из деревни,
Kyllä mie sulle kyyit löyän <...>	Уж я тебе извоз отыщу <...>
Olihan kolmet koiroa kotona,	Есть ведь у меня три собаки дома:
Yks' oli vippo, toinen vappo,	Одна Виппо, другая Ваппо,
Kolmansi kotinen koira	Третья домашняя собака,
Syömähän kylän kiroja,	Чтобы есть проклятья [мне от] деревни,
Kylän noita norppomahan,	Чтобы хватать колдунов деревенских,
Katehiita katamahan,	Чтобы завистников завалить,
Vastuksia vartamahan,	Чтобы противостоянье одолеть,
Jolla syötin syöttäjäjä,	Которой я скормлю скармливающих меня,
Puretin purettajia;	Которой я велю кусать велевших кусать меня,
Syötän isäs, syötän emäs,	Скормлю твоего отца, скормлю твою мать
<...> Jos et tätä totelle,	<...> Если этому не подчинишься,
Löyän muitaki sanoja,	Найду и прочие слова,
Toisiaki luottihia,	Другие тоже заклинания.
Vahvempia vastuksia:	Более мощные противостоянья:
Oli ennen musta koira,	Была у меня прежде черная собака,
Rakki rauan karvallinen,	Шавка с шерстью из железа,
Kaupungilla kasvatettu,	В городе выращенная,
Linnalla lihotettu,	В замке откормленная жирно,
Kulku kuutta kynärätä,	Горло (у нее) шесть локтей,
Kita viittä kirves vartta,	Пасть у ней с пять топорниц,
Syömähän kylän j. n. e.	Поедать деревенские и т. д. ²⁰
Miks en mie sinua syötä,	Почему бы мне тебя не скормить,
Kyllä mie syötän syötäessä,	Конечно, я скормлю при скармливании меня,
Puretan purettaessa.	Конечно, велю кусать при кусании меня.

Гигантская черная собака с железной шерстью, откормленная в замке / городе и предназначенная для пожирания проклятий, наслан-

²⁰ Т. е. проклятья. — Э. Р.

ных из деревни, фигурирует в заговорах и по отдельности, в том числе в диалектологически точной записи 1924 г. А. Питкянен от одной 60-летней женщины из Рускеалы [SKVR 7 (4), п. 2220]. Тот же образ представлен и в записях К. Крона 1884 г. (заговор от грыжи (?) или рахита (*Riisi*)²¹ от 50-летнего И. Богданова [SKVR 7 (4), п. 2840], заговоры 30-летней Анны Минишны²² [SKVR 7 (4), п. 1639, 2953]) и А. Хювяринена 1902 г.²³ (от Л. Асикайнен из Расиваары [SKVR 7 (4), п. 2300]).

В заговоре от болей [SKVR 7 (4), п. 1551], записанном Р. Польеном, Это заговаривающего обращается с просьбами и к великому знахарю героико-мифологических рун Вяйнямёйнену:

Tuo tänne tulinen koira,	Приведи (принеси?) сюда огненную собаку,
Rakki rauan karvallinen	Шавку с шерстью из железа,
Syömähän kylän kiroja,	Чтобы ей съесть деревенские проклятья,
Kylän noita porramahan!	Чтобы ей похватать деревенских колдунов.

Характерная для героико-мифологических рун красочная и гиперболизированная монументальность проявляется в заговоре-обереге знахаря, записанном З. Сирелиусом в 1847 г. в приходе Импилахти [SKVR 7 (3), п. 27]. Заговаривающий предлагает связать десяток гадюк, оседлать сотню змей для пожирания деревенских проклятий, похвальнось имевшейся у него прежде черной собакой, откормленной в замке пожирательницей преследователей Это. Вслед за этим высказывается намерение построить изгородь от земли до неба, увитую змеями, и направить колдунов на их собственные стрелы. Очевидное противостояние всему плохому во имя всего хорошего, вроде бы предполагающееся в семантическом наполнении и целеустановке оберега знахаря-целителя, несколько утрачивает однозначность из-за вводного замечания собирателя, которое, возможно, явилось плодом его личных умозаключений, поскольку рунопевцы-знахари совершенно не обязаны были к исповедальному самораскрытию перед чужаком из господ. Попутное замечание таково: «*Toista kiroessa ja itsiänsä varottaessa vahingosta*» («Нанося порчу другому и для ограждения себя от ущерба»).

В предисловии к индексу мотивов восточно-славянских заговоров отмечается: «Заговорная поэзия <...> представляет собой устойчиво структурированную систему, которую ощущают сами носители, раз-

²¹ Зап. в Хипполе прихода Импилахти.

²² Уроженки Ялонваара.

²³ Зап. в Рьяккюля финской Северной Карелии.

деляя заговоры, прежде всего, на черные и белые. Это “народное” деление восходит к одной из основных культурных оппозиций: добро/зло. <...> все заговорные тексты можно выделить в две группы по признакам “нанесение зла” и “уничтожение зла” (или иначе “отнятие” и возвращение добра).

Но такое разграничение верно лишь с точки зрения функциональной направленности. Внутренне заговорная поэзия едина — тексты обеих групп построены на единых принципах, обладают одинаковостью структурных форм, сюжетов, мотивов, образов» [Кляус 1997, 7].

ЛИТЕРАТУРА

- Илмаринен 2000 — Высек пламя Илмаринен. Антология финского фольклора. Сост., вступ. ст., коммент., пер. с фин. Э.Г. Рахимовой. М., 2000.
- Калевала 1888 — Калевала. Финская народная эпопея / Пер. А. П. Бельского. СПб., 1888.
- Кляус 1997 — Кляус В. А. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- КРС 1999 — Зайков П., Ругоева Л. Карельско-русский словарь (северно-карельские диалекты). Karjalais-venäläini sanakirja (pohjois-karjalaiset murtehet). Петрозаводск, 1999.
- Рахимова 1998 — Рахимова Э. Г. Изучение повествовательной прозы в финской фольклористике // Литературоведение на пороге XXI века. М., 1998. С. 255–261.
- СКЯЛД 1990 — Словарь карельского языка: Ливвиковский диалект / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990.
- Степанова 1985 — Степанова А. С. Метафорический мир карельских причитаний. Л., 1985.
- KKS — Karjalan kielen sanakirja / Päätoim. P. Virtaranta, R. Koponen. Т. 1–6. Helsinki, 1968–2005. (Lexica Societatis Fenno-ugricae XVI). URL: <http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/karjala.cgi> (дата обращения: 08.10.2015).
- MT — Muuttillisiä tarinoita / Toim. L. Simonsuuri. Helsinki, 1947 (1975). (SKST 229.1)
- NySS — Nykysuomen Sanakirja / Päätoim. M. Sadeniemi. Т. 1–6. Porvoo, 1983.
- Piela 1990 — Piela U. Lemmennostoloitsujen nainen // Louhen sanat: kirjoituksia kansanperinteen naisista / Toim. A. Nenola ja S. Timonen. Helsinki, 1990. S. 214–223. (SKST 520)

- Piela 2003 — *Piela U.* Kansanomaiset terveystieteet ja yhteisöllisyys // Tutkijat kentällä / Toim. P. Laaksonen, S. Knuutila ja U. Piela. Helsinki, 2003. S. 117–156. (Kalevalaseuran vuosikirja 82)
- Piela 2004 — *Piela U.* Juhana Kainulainen, Elias Lönnrotin ensimmäinen laulaja // Kalevala ja laulettu runo / Toim. A.-L. Siikala, L. Harvilahti ja S. Timonen. Helsinki, 2004. S. 117–156. (SKST 958)
- Piela 2010 — *Piela U.* Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvulla / Publ. of the University of Eastern Finland. Dissertations in Education, Humanities and Theology. Joensuu, 2010.
- Sadeniemi 1951 — *Sadeniemi M.* Die Metrik des Kalevala-Verses. Helsinki, 1951. (Folklore Fellow Communications 139)
- Siikala 1984 — *A.-L. Siikala.* Tarina ja tulkinta: Tutkimus kansankertojista. Helsinki, 1984. (SKST 404)
- SKST — Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia.
- SKVR — Suomen Kansan Vanhat Runot. Helsinki, 1908–1948, 1997. (SKST). URL: <http://www.finlit.fi/skvr> (Дата обращения: 08.10.2015).
- SKVR 1 (4.1) — SKVR. 1. Vienan läänin runot. 4.1. Loitsuja. Toisinnot 1–828 / Julk. A. R. Niemi. Helsinki, 1919. (SKST 121, 4.1)
- SKVR 1 (4.2) — SKVR. 1. Vienan läänin runot. 4.2. Loitsuja. Toisinnot 829–2132. Lisiä. Toisinnot 2133–2543 / Julk. A. R. Niemi. Helsinki, 1921. (SKST 121, 4.2)
- SKVR 5 (1) — SKVR. 5. Itä- ja Pohjois-Inkerin runot. 1. Kertovaiset runot. Toisinnot 1–1354 / Julk. V. Salminen. Helsinki, 1929.
- SKVR 6 (1) — SKVR. 6. Savon runot. 1. Toisinnot 1–4010 / Julk. J. Lukkarinen. Helsinki, 1934. (SKST 142, 1)
- SKVR 6 (2) — SKVR. 6. Savon runot. 2. Loitsuja. Toisinnot 4011–6403 / Julk. J. Lukkarinen. Helsinki, 1936. (SKST 142, 2)
- SKVR 7 (2) — SKVR. 7. Raja- ja Pohjois-Karjalan runot. 2. Muita kertovaisia runoja; Lyyrillisiä lauluja. Toisinnot 934–1480; 1481–3811 / Julk. A. R. Niemi. Helsinki, 1931. (SKST 143, 2)
- SKVR 7 (3) — SKVR. 7. Raja- ja Pohjois-Karjalan runot. 3. Lyyrillisiä lauluja, toisinnot 3812–4627. Loitsuja, toisinnot 1–1549 / Julk. A. R. Niemi. Helsinki, 1931. (SKST 143, 3)
- SKVR 7 (4) — SKVR. 7. Raja- ja Pohjois-Karjalan runot. 4. Tautiloitsut, toisinnot 1550–3207 / A. R. Niemen esitöitä käyttäen julk. K. Krohn ja V. Alava. Skandinavian metsäsuomalaisten runot / Julk. V. Salminen. Helsinki, 1933. (SKST 143, 4)
- SKVR 9 (4) — SKVR. 9. Pohjois-Hämeen loitsut. 4. Toisinnot 1–1664. Helsinki, 1917.
- SKVR 13 (2) — SKVR. 13. Etelä-Karjalan runot. 2. Toisinnot 2693–6641 / Julk. V. Salminen. Helsinki, 1937. (SKST 150, 2)

- SKVR 13 (3) — SKVR. 13. Etelä-Karjalan runot. 3. Toisinnot 6442–10333 / Julk. V. Salminen. Helsinki, 1939. (SKST 150, 3)
- SKVR 13 (4) — SKVR. 13. Etelä-Karjalan runot. 4. Toisinnot 10334–13444 / Julk. V. Salminen. Helsinki, 1945. (SKST 150, 4)
- Tarkka 2005 — *Tarkka L.* Rajarahvahan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921. Helsinki, 2005. (SKST 1033)
- Virtaranta 1975 — Vienan runonlaulajia ja tietäjiä. Aatu Kurosen (1907); Petri Lesosen (1908) ja Iivo Marttisen (1908) muistiinpanot / Julk. ja selityksin varustanut H. Virtaranta. Helsinki, 1975.

Статья подготовлена в рамках работы над проектом РГНФ 14-04-00334
«Кроссжанровые взаимодействия в изустных калевальских рунах
(героико-мифологический эпос и заговоры)».



ДЕМОНОЛОГИЯ
ПОГРАНИЧЬЯ





Е. Е. Левкиевская

Актуальные демонологические представления в украинском анклаве Саратовской области

Основой для настоящей статьи послужили полевые материалы, собранные в 2012–2014 гг. этнолингвистической экспедицией Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в Еланско-Терсянском украинском анклав (Самойловский район Саратовской области), который формировался несколькими волнами из разных областей Восточной Украины (в том числе со Слобожанщины) начиная с первой половины XVIII в. В настоящее время анклав составляет 10–12 сел, жители которых сохраняют локальную идентичность и диалект (самоназвание «хохлы», автохтонное название языка — «хохлячий»), отличая себя как от русских («москалей»), так и от украинцев, проживающих на Украине.

Одна из задач экспедиции при обследовании данного анклава — понять, в какой степени островная традиция, на протяжении двух с лишним веков существующая изолированно от материнской культуры, способна сохранять и воспроизводить ее релевантные элементы, в том числе в области мифологии. Иными словами: что украинского сохраняется в украинском анклав, существующем в близкородственном южнорусском окружении?

К сожалению, проблема развития устной традиции славянских анклавов в инославянском окружении редко привлекает внимание фольклористов, этнолингвистов и этнологов (исключением здесь можно считать только старообрядческие традиции), поэтому теоретические разработки в этой области крайне немногочисленны (см., например: Плотникова 2016).

Ряд важных предварительных наблюдений в этой области был сделан в магистерской работе А. И. Шевелевой [Шевелева 2013], описавшей демонологическую систему исследуемого анклава в сравнении с традиционной украинской демонологией и обратившей внимание на ряд важных особенностей в структуре мифологических персонажей, представления о которых существуют в актуальных верованиях Самойловского региона. Одной из таких особенностей, в частности, является полное исчезновение из демонологической системы исследуемой традиции представлений о русалке. Вымывание из живой, хорошо сохранившейся традиции одного из центральных персонажей украинской мифологии пока что не имеет никаких убедительных объяснений — данный факт можно только констатировать в надежде на то, что дальнейшее изучение народной культуры и истории развития анклава даст возможность решить эту проблему.

С другой стороны, в актуальной мифологии анклава активно производятся рассказы о разных типах магических специалистов, оказывающих значительное влияние на социальную жизнь сообщества — ведьмах, знахарках (бабках), гадалках, предсказателях. К услугам магических специалистов охотно прибегают в разного рода кризисных ситуациях не только крестьяне, но и местная интеллигенция. Жители Самойловки и окрестных сел осознают свой регион как место, в котором живет много ведьм и колдунов. Нарративы о ведьмах (в местной традиции они чаще называются *колдухами*, *колдуньями*, хотя название *ведьма* также встречается) составляют значительную часть всего корпуса записанных мифологических текстов, поэтому представляется оправданным поговорить подробнее о комплексе релевантных мотивов, которые приписываются современным ведьмам в Самойловке и окрестных селах. В настоящей статье мы рассмотрим ряд характерных представлений о ведьме, записанных в ходе Самойловских экспедиций, и сравним их с аналогичными мотивами, связанными с ведьмой в традиционной украинской мифологии. Это даст возможность увидеть, какие элементы этого образа, сформированные в материнской культуре, сохраняют свою актуальность в анклавной мифологии, а какие были утрачены или подверглись сильной редукции.

Прежде всего, нужно подчеркнуть, что Самойловская традиция сохраняет основное ядро релевантных признаков и функций, приписываемых ведьме, характерных для традиционной украинской мифологии: ведьма — это реальная женщина, живущая в конкретном селе, чья деятельность, в основном, направлена на причинение вреда человеку и его

хозяйству. Ведьма насылает порчу на человека и домашний скот, в результате чего человек заболевает, а скот перестает вестись в данном хозяйстве.

Кто же может стать ведьмой? В украинской традиции существуют представления о ведьмах «рожденных» (т. е. родившихся ведьмами) и «учёных», т. е. получивших магические знания в результате обучения, которое обычно сопровождается специальным актом отречения от христианской веры, кощунственным попранием христианских святынь и договором с нечистой силой [Виноградова, Толстая 1995, 297]. В Самойловке и окрестностях почти не встречается верований о «рожденных» ведьмах, как и отсутствуют мотивы вступления ведьмы в договор с чертом. Чаще всего полагают, что ведьминский дар женщина получает от другой ведьмы, которая должна передать свое знание перед смертью другому человеку:

Соб.: А не говорили, она передала свой дар?

Инф.: Племяннице? Вы знаете, как. Она просила, ещё когда лежала [перед смертью], но уже вот-вот ей это. Грит, подойди ко мне. Но та женщина отказалась. А вот племянница подошла. Она её за руку взяла. И чё? И всё.

Соб.: И с тех пор племяннице перешло?

Инф.: Но вот эта племянница, она всё может теперь.

Соб.: А что она делает?

Инф.: Плохо людям делает.

Соб.: Вредит?

Инф.: Да.

Соб.: А до этого?

Инф.: А до этого она нормальная была. А теперь она на когó злая, она плохо делает им.

С. Самойловка, А. С. Иванова, 1927 г. р.

Традиционное украинское представление об «учёных» ведьмах в актуальной Самойловской традиции получило новую интерпретацию под влиянием большого числа книг по магии и эзотерике, ставших доступными в постсоветский период. Практически все информанты указывают, что количество ведьм в селах последние годы значительно увеличилось, поскольку многие выписали по почте книгу (по другим сведениям, газету) «Черная магия», по которой и научились колдовать:

Инф.: У человека может быть порча — это есть. Сглаз тоже есть.

Соб.: Кто может сглазить?

Инф.: Ну, вот кто... Есть, што и сами себя сглаживают.

Соб.: Сам себя?

Инф.: Сам себя, да-а.

Соб.: Как это?

Инф.: Да так. Вот чеjó-нибудь: «Ой, какáя я хоро́шая, ой, как меня получа́еца...», да и фсё.

Соб.: Это каждый человек может?

Инф.: Мо́жет. А потóм есть люди глазливые, они чёрные глаза́ таки, они глазливые. Есть, порчу наводят, это то́жо. И ма́гия есть, ко́тóрую снимать на́до.

Соб.: А в Самойловке есть такие люди?

Инф.: Полно́!

Соб.: Порчу наводят?

Инф.: Да, и в церковь ходят такие.

Соб.: Как их называют?

Инф.: Да кто их знаёт, колдуны их называ́ют, у нас, в Самóйловке, их очень мно́го. Потому што, когда́ началóсь свобóдное вот это... ма́гия пошла́ свобóдно печатáть, её выписывали че́рез по́чту, очень мно́го выписывали.

Соб.: Газета такая?

Инф.: Кни́га! «Чёрная ма́гия». Да. Вот у нас одна́ с Лесной [улицы], как её зовут? Раско́ленко, она́ ж потóм утонула, она́ вот началá чёрной ма́гией занима́ться и с ума́ сошла́. Она́ занима́лась чёрной ма́гией... её и в психушку отправляли... А чёрную ма́гию чита́ет, я знаю́, одна́ старушка <...> «Ай, не могу́! Ай, не могу́!» Идёшь нормально, [она] вые, як соба́ка. «Ну, чеjó ты во́ешь?» — «Ай, но́гы болять!» Я оттуда́ иду, у меня но́гы подка́шиваются и не идут. Че́стное сло́во. А щас она́, як ло́шадь, бе́га по улицам. Ей во́семьдесят с чем-то, она́ так лёта. Один раз я её не моу́ла́ и доу́нать. Во́ет, и во́ет. Потóм я к ней пошла́ — она́ книжку чита́ет. Я ей: «Тётъ Ню́р, шо ты цэ чита́ешь?» Она́: «Ой, цэ я..., цэ я...» и спря́тала ту книжку. Я знаю́ — она́ занима́еца, ещё Ва́ля Ско́рикова, вот они занима́юща́ этой ма́гией. Вот они [эту книжку] чита́ют, вот они на люде́й де́лают порчу и сглаз. А им это де́лать на́до обяза́тельно. Вот я её заподо́зрила срáзу, потому што мне пло́хо. У мэна́ но́гы отнима́юща́. Живёт она́ рядом. И вот один раз я иду — ну, дава́й, буду́ «Отче наш» чита́ть. Как зайду в двор, я забыва́ю «Отче наш»

чита́ть — слов я не по́мню. Начну я на улице, во двор зайду — я не по́мню слоў...

С. Самойловка, Г. Ф. Кутельмах, 1948 г. р.

Представление о том, что ведьмы не знают покоя (поскольку их гоняют черти), что им нужно обязательно вредить людям, является редуцированным вариантом украинского и белорусского мотива «Черти мучают ведьму, заставляя ее вредить людям»:

Инф.: Её тя́гнуть недóбрые [т. е. черти вынуждают ее вредить], ка́б ёна́ што зде́лала, знаха́рует в э́тот день, на Ве́дьмина Ива́на.

С. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл. [НД 1, 102–103]

Часто насылание порчи осмысляется как результат хозяйственного конфликта между соседями, при котором обращение за помощью к другому магическому специалисту не всегда помогает:

Инф.: Мы сюда́ пэ́рэхалы, мы купылы [дом], ну, рядом сосе́дка купила то́же. А у нас о́кна [хлева] были к ним во двор, там о́концэ ма́ленькэ. Ну, и че́ўо: «Мэ́ни, — ўврит [сосе́дка], — поросята воняю́т». А я то́жэ, дура, упэ́рлась, на́до было забы́ть [о́кно] да и фсе́. И оны самы забылы, ну и ну, то поросята были по шesят, по семьде́сят килоу́ра́м, а это што такое — у мэ́ня тры́ раза подра́д поросята нэ́ былы. Тут [в доме] растёт, як ф хлеў отпра́вим — пы́щить, о́сенью зарежем, трéхлитрову ба́нку са́ла накла́дэм, и фсе́. И ўо́д, и два, и тры. А тут ф це́ркву ходэ́ла же́ншына, щас умэ́рла: «Та́тьяна Ива́новна, та шо та́ко́е?» Она: «Та́ де́лай во так» [Посоветовала читать молитву «Отче наш»]. Сде́лала — нэ́ма́ дила. Ну, пото́м кажу: «Ко́лька, дава́й пэ́рэвэ́дэм ў дру́го́е мисто́ поросят. Шо, мы трети́й ўо́д ни са́ла, ни мя́са, ничо́ўо нэ́ ба́чым». Пэ́рэвэ́лы, пи́шлы на́шы поросята ў ўа́раж. Так хлиў пу́стый тэ́пэр. Ў хлива́х ничо́ нэ́ во́дыця так до сих пир и ўсе́.

Соб.: Это Вам соседка сделала?

Инф.: Да, и хорошо сделала.

Соб.: Это что-то подкладывают?

Инф.: Мо́жэ, подкла́дываю́т, мо́жэ, ўо́вора́т... Оця́ Та́тьяна Ива́новна [сказала]: «Та́ што та́ко́е, хыба́ зарылы́ шо у хливи́». Нэ́ зна́ю то́жэ. Оця́ с поросята́мы сто процéнтиў ў мэ́нэ пра́ўда. Потому́ шо мы з хлева́ ў ўа́раж пэ́рэвэ́лы — пи́шлы на́шы поросята́.

С. Самойловка, А. Л. Лёвина, 1941 г. р.

Корпус представлений о ведьме в исследуемой традиции не избежал общих тенденций, характерных для современной восточнославянской системы мифологических персонажей, — редукции и частичной утраты ряда мотивов в той или иной сюжетной линии. Это касается, прежде всего, одного из центральных сюжетов, связанных с ведьмой, а именно — с мотивом отбирания молока у чужих коров.

В Самойловском ареале достаточно хорошо сохраняется традиционный для украинской мифологии сюжет «Ведьма доит чужих коров», который может иметь разные варианты. В одном случае хозяева, придя в хлев доить корову, обнаруживают, что у коровы мокрое вымя, а молока нет:

Инф.: Дóють корóв. Вíдьмы. То одна́ ба́бка, то дру́га́ рассказывае: «А у мэнэ подо́йлы. А у мэнэ подо́йлы». — А як же ты дозна́ла? — А в́шла в́ранцэ, в́мя мо́крое и мо́лока нэ́ма. И пу́стэ. Хто? — Вíдьма. — А шо ж цэ такэ вíдьма? А цэ такэ: оно́ мо́же превратíться и в ко́шку, и в соба́ку, и да́же мо́жэ превратíться в клубо́к. Бúдэ вот так попере́д тэ́бэ катíться, и на са́мом де́ле, цэ — вíдьма.

С. Залесьянка, В. И. Федорцов, 1936 г. р.

Этот вариант широко известен в украинской и белорусской демонологии. Ср., например:

Инф.: [Ведьмы отнимали молоко] на Ива́на на Купа́льного, и коли задúмаецца. Кидáецца [превращается] и на ўжа, и жа́бу и на крýсу, висиса́е мо́локо́ и несé до до́му.

С. Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., 1985 г. [НД 1, 58]

В другом случае человек слышит, как в хлеву кто-то доит корову, и думает, что это делает хозяйка. Войдя в дом, он видит там хозяйку и понимает, что в хлеву была ведьма:

Инф.: Это в дётстве. Не зна́ю, ско́лько мне было. Лет семь-во́семь мне было. Я в кино́ ходила на дётский се́анс. И с кино́ пришла́ и ма́ме рассказываю фильм, но слышу, что она́ в сара́е до́ит корóву, и рассказываю, рассказываю, и так прям, зна́ешь, увлечённо — она́ молчит, вообще ничё не отве́чает. Я: «Мам!» — и тако́й грубы́й голо́с: «А!» Я до тако́й стéпени перепуга́лась и убежа́ла до́мой. Зашла́ — в до́ме и ма́ма, и па́па находились. А вот кто?.. Я не рассказа́ла родите́лям,

надо было рассказать этот эпизод родителям. Может, папа бы вышел, посмотрел, кто там в сарае...

Соб.: Вы слышали, что там доили?

Инф.: Да. Я прям слышала эти струйки молока в ведро, прям били по ведру. Говорят, что бывали такие случаи. И страшно было очень.

С. Олышанка, Е. Ф. Федорова, 1965 г. р.

Этот вариант мотива также имеет свою параллель в украинской, в частности, в полесской мифологии:

Инф.: Мы ужэ пошли спать на Купайло, а баба прала. Колы чуем: брась! — у хливу хворточка [калитка стукнула], хтось добит корову. Дед: «Шо ж, баба здурела, шо у тако время добит!». Пошол до бабы, а вона ў хати. Пошли до хлива — ничего, только собака побежала, и титьки [у коровы] мокрые. То ведьма була.

С. Рясное Емельчинского р-на Житомирской обл., 1981 г. [НД 1, 57]

В последние десятилетия хозяева всё меньше держат коров на частных подворьях, в связи с этим актуальность сюжетов, связанных с кражей ведьмой молока у чужих коров, постепенно уменьшается. В том числе это касается одного из наиболее частотных украинских сюжетов о ведьме в традиции XIX–XX вв.: «Ведьма в виде животного приходит доить чужих коров. Хозяин калечит животное, в которое обернулась ведьма. На следующий день по травмам, обнаруженным у одной из женщин в селе, в ней опознают ведьму». Ср., например, характерную полескую быличку:

Инф.: Застаў чэловэк ко́ло сваёй кароўы ў сарае сабаку и тягáл ее к калодке, лапу адрубáть хотёл. Вон лапу ей топором адрубил, а ўтром глянул: сосэдка бэз рукi. Дак тая жэншчына вэдьма булá, вона сабакой пэрэвэрну́лась.

С. Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл., 1985 г. [НД 1, 204]

В Самойловском ареале уменьшается число носителей традиции, знакомых с этим сюжетом, снижается и количество нарративов на эту тему, а сами они становятся более краткими и отрывочными. В частности, в подобных рассказах уже практически отсутствует мотив нанесения увечий животному-оборотню с целью дальнейшего опознания ведьмы.

В Самойловке и окрестных селах записан ряд текстов, содержащих характерное для украинской традиции представление о том, что ведьма отнимает у чужих коров молоко, собирая его на какой-либо предмет, который становится символическим вместилищем для отнятого молока:

Инф.: Да да́же был слу́чай у нас тако́й. Благовéщенка, вот у нас село́ здесь есть. Ну, и тоу́да ж éздили на коро́вах. На коро́вах éздили. Ну, и бы́ли там в селе́. И éхали... Щаз же, вот, никто́ не пу́стит, а в то вре́мя... да уо́ворит, éхали, дале́ко о́ни бы́ли, что, сю́да, до Залеся́нки, дале́ко éхать, на́до бы́ло переночева́ть уде́-то. Попро́сались там до одно́й, это́й же́нщины́ или семья́ бы́ла там. «Мо́жно у вас пе́реночевать?» Ну, прóсто, лошаде́й там... ой, э́тих, коро́в поста́вить, воз свой там, теле́гу́ или че́ там поста́вить и переспáть, а потóм да́льше. Ну, у́рит, леу́ли спать. А дед, у́рит, не спал ещé. Ви́дит, у́рит, ба́ба. Вы́шла. И к это́й коро́ве. Что она́ там де́лала с коро́вой? Не зна́ю. И потóм, у́рит, вы́шла. И (ра́ньше же соло́мой же бы́ли сара́и покры́ты) и там уде́-то тря́почку тудá. Воткнóла и ушла́. Дед встал: что ж тако́е? Тудá, до это́й — зна́чит, стрíхоты её назывáлы. Стрíхоты. И там тря́почка. И он взял. Взял э́ту тря́почку. Ну, у́тром вста́ли и уéхали. Уéхали, и че́ ж — по до́ро́ге их доу́нали. И у́рит: «Отда́й тря́почку!». У неё [у же́нщины, у кото́рой ночевали,] моло́ка не́ту, э́та е́дут, моло́ко льё́тся. А там не́ту моло́ка. И вот о́ни доу́нали и у́рят: «Отда́й тря́почку!» «За́чем ты, — у́рит, — взяла. — А ты за́чем сде́лала такé?»

Соб.: То есть она на тряпочку перевела молоко?

Инф.: Да. Она́ своéй коро́ве всё. А ему́ — не́ту. А коу́да он взял тря́почку, у это́й [у его́ коро́вы] льё́тся моло́ко, е́дут, льё́тся, а там не́ту моло́ка. И тря́почки ж не́ту. Он бы перерва́л попола́м, поделе́л бы что ли.

Соб.: Вот это да. Это, значит, она так сделала?

Инф.: Сде́лала, да. Она́ забрала́ всё моло́ко у это́й коро́вы. Да. Своéй. А потóм это́т дед неу́лупый был. Сообрази́л и тудá. Такие дела́.

С. Самойловка, А. Е. Галушкина, 1938 г. р.

В украинской и белорусской мифологии данный мотив встречается в похожей форме: «Наиболее популярными из <...> магических действий «перетягивания» к себе молока являются в Полесье следующие: ведьма привязывает к перекладине своего дома, хлева полотенце (скатерть, тряпку, пояс, нитки) и, когда приходит время вечерней дойки, дергает за концы этой ткани, из которой льется молоко; втыкает нож

в дерево, мимо которого обычно проходит сельское стадо, — с ножа стекает молоко (забывает нож либо «зуб» бороны — в стену своего хлева); собирает в Иванов день траву с межевых полос и скармливает своей корове — «и у ней молоко будэ, а ў других у хозяев не будэ»; поит свой скот водой, набранной ночью из чужого колодца, и ряд других. Вообще любой предмет, субстанция (щепка, тряпка, солома, трава, веник, земля, песок, навоз), тайно перенесенные к себе с чужого двора, символизировали акт «кражи молока» (или других хозяйственных благ) [НД 1, 60–61].

Одна из отличительных особенностей ведьмы — способность к оборотничеству. В Самойловской традиции довольно хорошо известен сюжет о том, как ведьма в виде животного (свиньи, кошки) или предмета (иголки, клубка) преследует путника на дороге, мешая ему идти, пугает, сбивает с пути:

Соб.: Колдухи могут в кошку превращаться?

Инф.: Да! У нас ба́ба Ма́шка Ярэхвычка так робыла. У соба́ку прэўраца́лась.

Соб.: Ее кто-нибудь видел?

Инф.: А Мишка Ва́син пидышоў, идэ, а вона выла́зить з викна́, вин пидхо́дэ, ота́к вна́за́пно, да пид хвист ей: «А-ав!» — А вона́ и обисра́лася! Да, ну, пра́ўда, оцэ́ действительно. Ма́шка Ярэхвычка [жила], дэ Паўлик наш жывэ́ сейча́с. А она́ оцим дилом занэма́лася. Одын раз иду́ я з клуба, ў клуб ходэла, иду́ з клуба зимо́ю, и шо́-то такий шар снйу́ — я иду, и вин потыхэньку ко́тыця, я ста́ну — и вин стоить. Думаю́ — оцэ́ ба́ба Ма́шка ужэ́. Я иду́ — и вин коты́ця, я ста́ну — и вин стоить. Та хорошо́ — двэри́ у калитки́ нэ́ булы́ закрыты. Ворота́ нэ́ закрыты. И я зо́ фсе́го́ ма́ху як розби́лася, у ворота́ як ткнула́сь и быстро́ закрыла. Як оцэ́й комо́к ба́хнул об оцю́ калитку, и на фсий калитки́ ота́к таки́ разбрэ́лык [размазанное пятно́ снега] до́ фсей калитки.

Соб.: Почему она не могла войти?

Инф.: Я закрыла, если она́ комко́м ота́к. А одын раз иду́ с клуба́ так, и за мной ко́тыця цыга́нска́ иго́лка з ны́ткою, з чо́рною, длы́нна та́ка ны́тка чо́рна. Я вро́де вэрну́сь, хо́чу отак ўста́ть на нэ́й, а вона́ — гэ́ть, ния́к нэ́ получа́еця. Все́ раўно́ я налоўчы́лася. Ота́к ишла́, ишла́, и так нэ́ожиданно́ — раз на ны́тку и дру́гой но́гой, и ота́к она́ запры́гала, иго́лка, запры́гала. А я за иго́лку схвати́лась и нэ́су её́ до́ до́му. Вхо́дю, так за иго́лку бэ́ру тую́, а она́ так пры́гае, круты́ця

ў рука́х... Бэру молоток, дэ оця калытка, оцэ туда, ў столб у вэрх до тако́й стэпэни забыла, шо аж з ныткой туда́ зализло. Ну, и ўсё, ну, γрю: «Стий. Як надоймэ, пидэшь». Утром выхóдит тётка моя, у мэнэ родитэлёў нэ було́, мэнэ тётка воспытывала. Вот. [Она] прыхо́дэ: «Валя!» Я γрю: «Чо?» — «А шо цэ у нас ба́ба Ма́шка робэ́, Ярэхвычка?» — «Чо́го?» — γрю. — «Да вонá волóссем прыбыта у той, оцэ, волóссем туды аж забыта». Я выхóдю: «Ах, ба́ба Ма́ша, а ты так и не вырвалася?» [Она]: «Водпусти!» Ну, я з но́жыком вышла. «Ну, ищэ будэшь би́гать [за мной]?» Она: «Бильш нэ буду, фсё, бильш нэ буду!» Ну, и фсё, я ей взяла́ и одризала волóсся, и она́ пишла́.

С. Ольшанка, В. И. Власенко, 1943 г. р.

Ведьма изменяет свой облик, летая по селу в виде красного шара, а также бросается людям под ноги, катясь клубком по дороге:

Вэ́дмы... Булы́, шо ўмíлы и одбэра́лы молоко́... Пíдэ до́ить людына, а она ўжэ в́доила, забра́ла, вэ́дма, молоко́. И т́точки ў Еловáтке була́ одна́... И ка́жуть: «Дуська, шо ж ты рóбышь, до́ка! Ты хошь бы у сусíдоў сво́их нэ отбэра́ла!» Булы́, но шас нэма́ таких. Упэ́рд роска́зывал мий отэ́ц, оцэ́ идúть онí там з ўлицы чы шо... лэты́ть шар, крáсный шар лэты́ть, и зна́лы, шо там вíдма лэты́ть, и ото́ ноу́й хотя́ть, фсё — раз и нэма́ ныяко́го ўжэ... ищчэ́з... Вэ́дмы була́ такэ́... ка́жэ, ко́тыця и прям пид ноу́ы — шо рóбэ́!

С. Еловатка, Р. С. Новохатская, 1937 г. р.

Подобный сюжет о преследовании путника ведьмой, принявшей вид животного (свиньи, кошки, собаки) или предмета (клубка, решета, колеса, копны сена и пр.), является одним из самых частотных в украинской, белорусской и южнорусской традициях. Преследуя идущего по дороге человека, ведьма старается сбить его с ног, прыгнуть на плечи, испугать:

Инф.: Ў полно́ч ходит нельга́, бу́де ляка́ть. Клубо́к якíй бежы́ть и доганя́е тебя. Буде тольки под но́ги биты́... Вэ́дмы булы́. Вэ́дма — и клубо́м [может показаться], и котом, и соба́кой. Чи крúглое што-то хо́ди. Люды́на перэ́твóрицца на ко́шку, овéчку, высáсывае у коров моло́ко. Вэ́дма робíлась на свынню́, котá...

С. Великий Злегов Реткинського р-на Черниговской обл., 1980 г. [НД 1, 85]

Ср. также:

Инф.: Вѣдьма мѳжэ зрабѳцца игѳлкаю, кѳрицѳю, тѳлѳм, канѳм — чым хочѳш. Карзѳнаю мѳжэ зрабѳцца, абручѳм. Абручѳм на тебѳ кѳнѳцца. Мѳжэ на тебѳ накѳнуцца.

С. Дягова Менского р-на Черниговской обл., 1985 г. [Там же]

Этот сюжет связан с возможностью опознать ведьму-оборотня. Предмет, в виде которого ведьма преследует человека, привязывают к столбу, воротам, забору — на следующее утро вместо предмета обнаруживают привязанную женщину.

В полесской традиции наиболее частым является превращение ведьмы в колесо, которое само по себе катится по дороге, — проходящий продевает веревку сквозь ступицу такого колеса и привязывает его к забору, на следующее утро видят: «соседка лежит на полу, и через задницу, и через рот веревка протянута» [НД 1, 206, с. Голубица Петриковского р-на Гомельской обл., 1983 г.].

В Самойловском анклавѳ известны несколько способов опознания ведьмы, имеющих соответствия в украинской традиции. Чѳще всего это опознание применяется тогда, когда требуется выяснить, кто отбирает у коровы молоко. В этой ситуации остатки молока сдаивали на сковороду, которую ставили на огонь, — отнявшая молоко ведьма придет в дом, чтобы что-то занять (ср. аналогичный мотив в полесской мифологии: [НД 1, 222–228]):

Инф.: Ище як корѳву дѳють [т.е. ведьма доит чужую корову]. Нѳдо знать, кто цѳ дѳе. Колы здѳишь молока, раскѳлѳш скѳвороду и на цю скѳвороду оцѳ молоко нальѳшь. И ѳсли оцѳ она робыла, то она придѳ до тѳбѳ за чим-нѳбудь. Колы вона придѳ просыть — сѳлы дай или ще там шо... Иды, ѳвоворыли, по-хорѳшему видсѳля. Знѳчьть, ты корѳву доила. Выдоила молоко себе.

С. Ольшанка, В. И. Власенко, 1943 г. р.

В другом случае, если женщина, в которой подозревают ведьму, пришла к кому-либо в гости, нужно втайне от нее перевернуть веник ручкой вниз — ведьма не сможет выйти из дома:

Инф.: Есть такѳ — ну, как, бѳбка — бѳба Тѳнька. О це якѳ самѳйловска ѳли ольшѳнская. Она ѳрит, ѳсли хочѳшь знѳть, что человек

на тебѣ колдúет-не колдúет, сдѣлай так: он зашѣл к тебѣ в гóсти, зашѣл. Ты выхóдь. И вѣник. Вѣник, знáете, что такое? Кверх ногáми стáвьте, о так, с той сторонý, шоб она до негó не дотрóнуться, с другóй. Вот, напริมѣр, дверь. На ту стóрону, корóче, вѣник кверх ногáми и стáвит. Она, грит, самá проверяла и при мне. Я ещѣ малýй был. Прихóдит. Зашлá в гóсти она. Вот там чѣ-то разговáривает. Бáбка гóворит на меня: «Дэвѣсь!» Перевернóла вѣник на ту стóрону. Она сразу: «Ой, мне домóй нáдо. Домóй. Домóй нáдо». Тóлько до дверей и — чѣрта лысоу. Нияк не вѣйдэ. До дверей сразу. Ну, чтó-то её останáвливает. До дверей и усэ. Óпа. И нияк. Домóй нáдо, а нияк не вѣйдэ. И усэ.

С. Самойловка, А. В. Коваленко, 1982 г. р., И. А. Синельникова, 1980 г. р.

Этот способ проверки ведьмы хорошо известен во многих славянских традициях: «Для опознания ведьмы в Полесье (как и в других славянских зонах) весьма популярной была практика символического “замыкания” пришедшего гостя в пространстве дома. Если хозяйка подзревала пришедшую к ней гостью в “ведьмарстве”, то она украдкой переворачивала стоящие у печи или порога предметы (кочергу, ухват) “зализом угору” или метлу прутьями вверх. В результате этого ведьма не могла покинуть чужой дом» [НД 1, 233–234].

Чтобы проверить, является ли подозреваемая в колдовстве женщина ведьмой, нужно в двенадцать часов ночи воткнуть в стену ее дома иголку — ведьма сразу же начнет молиться:

Инф.: Вѣдьма ёсли, она <...> устрóмы, у двенáдцать часів нóчи нáдо до ей дóма подойты и иглú вот так в стéну <...> она бúдэ сразу Бóуу молѣтся, в двенáдцать, вѣдьма.

С. Самойловка, Н. А. Сухомлинова, 1940 г. р.

Кроме того, известен и другой способ узнать, является ли та или иная женщина в селе ведьмой:

Инф.: А ии провѣрыть мóжно лэжкó, колдуху — сóлы кóло нэй насыпать, кóло калытки, и она зрóду нэ вѣйдэ. Як нэ вѣйдэ, значыть ... <...> У мэнэ сосидка тóчно такáя булá, она нэ прѣуращáлась, колдуха. И я ей ... взялá нóчку и сóли отáк насыпала кóло калытки, прями так насыпала. Она утром кынулась ў магáзин идты, двэры открыла — и назад, по огóрóдам побигóла. Во! Дывляюсь: муж ии выхóдэ, бэрэ

виньк, змитá, у ўрабáрку [деревянную лопату] складá, дэрэвянна ўрабáрка...

С. Ольшанка, В. И. Власенко, 1943 г. р.

Как и в украинской традиции, в Самойловском регионе существует поверье о том, что заставить ведьму обнаружить свою сущность можно, показав ей кукиш:

Инф.: Бабушка покойная рассказывала, не ходитэ. А у нас колы́ бабушка сказа́ла — ўляди́ть, в э́ту ха́ту не ходи́ть, там, ка́жэ, живэ колду́ха. Оцэ́ по́сле войны́. Мне́ бы́ло ўодов́ трина́дцать. Ещэ́ у мэнэ́ тётка́ така́ то́ж, ей́ четы́рнадцать. Ещэ́ быў́ Володь́ка. Ужэ́ умэр, нэ́ма. «Дава́йтэ́ прови́рэм!» — «Дава́йтэ́». И подалі́ся. Прихо́-дым до ўлухо́й стéны — а на́до в ўлуху́ стіну́, вин мне́ ка́же... Ка́же: «Да́йтэ́ ду́ли». Ка́же: «Як ду́ли дэ́сі, она́, ка́же, вьско́че. И узна́ете — чи колду́ха, чи ни». То́чно. Мы́ як пи́дышли́, [смеет́ся] на́чалы: «Ру́-ли-ру́ли, нате́ вам чэ́тырэ́ ду́ли».

Соб.: И что было?

Инф.: Она́ як вьско́чила, ба́ба: «Я вас щаз чергы́ня́т прико́лю!» — ка́жэ, а́га. Так мы́ побі́ўлы до до́му, сказа́лы, а бабу́ся ка́жэ: «Ну, чэ́ ж вы пи́шли! Ве́дь она́ ж мо́жет с вас зро́бы́ть зна́ете что? За́чэ́м?» Она́ тільки́ кры́кнула́ нам: «Ну, э́сли ещэ́ прі́дыты, я вам сди́лаю. Всэ́м!» Мы́ більше́ ни пи́шли. И по цэ́й дэ́нь я оцэ́ зна́... Оцэ́ бу́ло. Цэ́ сама́ я, лі́чно, ходы́ла.

Соб.: Это просто к стене дома без окон подойти и дулю показать?]

Инф.: Ну, оцэ́ о́кна, а тут — ўлуха́я стéна. В ўлуху́ стіну́ оно́ и на́до. Цэ́ бу́ло. Цэ́ я сама́ прóбывала. <...> «Она, — ка́же, з вас зро́бе ва́ленок».

С. Самойловка, Р. В. Губина, 1931 г. р.

В Самойловском ареале хорошо сохраняются традиционные представления о трудной и мучительной смерти ведьмы. Ведьма не может умереть, пока не передаст свое знание другому человеку:

Инф.: ...и ко́гда она́ умира́ла [женщина, счита́вшаяся ведьмой], она́ о́чень трудно́ и до́лго умира́ла, ника́к не мо́гла умерéть, пока́ не назвала́ фами́лию одно́й деу́чо́нки, её привели, два́ часа́ они ўо́во-рили нае́дине, деу́чо́нка вы́шла, ўрит: «Во́т така́я кни́га чо́рная!», вот, и ушла́, а ба́бка умерла́.

Соб.: А до этого не могла умереть?

Инф.: Не моґла, мучается, они, ґоворят, о́чень сильно мучаются, пока́ не назовёт фамилию, кому переда́ть, бесполе́зно. Она́ стра́шно умира́ет, тяжело́.

С. Самойловка, В. И. Сахинов, 1953 г. р.

Чтобы облегчить агонию ведьмы, выламывали доску в потолке или в пороге — эта практика является общей для местной традиции, как и для украинской мифологии в целом:

Инф.: То́ді потоло́к взрыва́ють, е́сли вин до́лґо не умрэ́. То колду́-
нья кый-нэ́будь.

Соб.: Это колдунья долго..?

Инф.: Конешно. Вот. У нас в Песчанце тоді Галийка, ба́ба была́, зна́ла. Ну, она́ пло́хо де́лала лю́дя́м. Ну и че́? Ния́к не умрэ́. Потоло́к взрыва́ть, це́ ж дила́. А пото́м, послéднее дыха́ние, ка́же, двэ́ри навста́ґу як ви́хром далó, ка́же, двэ́ри повыбива́ло. И она́ и кончи́лась тоді́. Це́ ра́ньше бы́ло такэ́.

С. Самойловка, Л. Л. Лёвина, 1941 г. р.

В другом случае для ускорения смерти ведьмы разбирали порог:

Инф.: Це́ я чул шо (я сам нэ́ бачил), зна́ю, шо ба́бка одна́ была́ — там, напро́тив Вале́ры — ба́бка, ну як, то́же ґовора́т, колдува́ла-колдува́ла, нэ́ зна́ю, кто она́ там. Чи ве́дьма, чи бе́лая, чи кра́сная. Нэ́ зна́ю, за коу́о она́ там. Она́ умэ́рала и му́чилась. Они ж ве́дьмы, о́ни му́чаются пе́рэд сме́ртью. Вин, короче́, э́то, ґрит. Ну шо, пришлы́ э́ти. Они дава́й на поро́зе де́рґать. Ро́дичи. Я ґовору́, че́ о́ни твора́т? Ба́бка при сме́рти, о́ни поро́ґу ремо́нтирова́ть наду́малы. Ну, э́тот. Она ґовори́т, шоб бы́стрэй умэ́рла. Ро́дычи, ви́дно, зна́лы, шо она́ занима́лась вот э́той фи́ґне́й. И поро́ґу оцэ́й о́-па. Срыва́лы. И тады́ ба́бка буква́льно мину́т за пята́дцать [умерла].

С. Самойловка, А. В. Коваленко, 1982 г. р.

Как и другие «нечистые» покойники, ведьмы могут показываться людям после смерти, особенно в тех случаях, если при их погребении были нарушены какие-либо предписания. В частности, в местной традиции существует не имеющий аналогов на Украине запрет участвую-

щим в похоронах самим бросать землю на гроб ведьмы после того, как он будет опущен в могилу:

Инф.: Еду я зимой, фермерствовал, еду я на узике к дядьке пол-одинадцатого вечера, там чё-то надо было передать, еду, смотрю, там посадка на половине доробы, у Криуши — мужик, ну, он идёт с той стороны, навстрёчу, мне показало, что он без шапки и раздетый... Скорость [у машины] довольно быстрая, промелькнул. Ладно, с дядькой дело сделал, еду назад. Точно, идёт он [мужик] дальше по направлению к Самойлоўке <...> Я сам останавливаюсь: «Куда?» — «У Самойлоўку.» — «Ну, садись» <...> Я говорю: «А чё ты раздетый?» Он кричит: «Ты знаешь... Ну, ты же видишь, я же трезвый?» — «Трезвый». — «Ну, чё, я сам с Кирикоў, родственники там, умерла женщина. Ну, надо похоронить. Ну, я приехал, туда-сюда, там похороны, фсё. И когда хоронили, — говорит, — мне говорят: «Не кидай землю ей на гроб». Ну, я охотник, для меня... Я бросил. Ну, фсё, похоронили, ну, тут же ближайшие родственники остались, собрались, барана им надо было ещё зарезать, зарезал, ну, говорят, ты устал, приляж, ну, в друую комнату лёу, и всё равно как заснул — не заснул. Смотрю — она, говорит, передо мною сидит. У меня, говорит, каждый волосок стал на голове, как дрын. Я не помню, как я вышел в друую комнату, а они [родственники] сидят... закурил, покурил, по двору походил, примерещится же такое! Только я опять глаза открываю, она сидит, корона, говорит, у ней чёрная. Ну, тут, говорит, я вообще уже ничё не помню, как я выскочил, кричит, и вот я в чём был, выскочил, и вот я прямиком как ломанулся, кричит, и вот до самой речки меня фсё равно как кто-то толкал, [пока] только речку не перешёл. Я же охотник, я же не верю в это фсё. Но вот, хоть верь, хоть не верь, кричит.

Соб.: Значит таким людям нельзя землю на гроб кидать?

Инф.: Да, да, которые занимаются чёрными делами...

С. Самойловка, В. И. Сахинов, 1953 г. р.

Как видно из приведенных материалов, актуальные мифологические поверья о ведьмах, записанные в Самойловском анклавe, сохраняют основной комплекс сюжетных линий, характерных для традиционной украинской культуры. Однако существует ряд мотивов, сформированных, как можно полагать, уже в собственно анклавной среде и являющихся новообразованиями. Сюда можно отнести как современные

представления об обучении колдовству с помощью получаемой по почте «Черной магии», так и запреты бросать землю на гроб ведьмы, нарушения которых ведет к ее возвращению с «того» света.

ЛИТЕРАТУРА

- Виноградова, Толстая 1995 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ведьма // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. С. 297–301.
- НД 1 — Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2010.
- Плотникова 2016 — *Плотникова А. А.* Славянские островные ареалы. Архаика и инновации. М., 2016.
- Шевелева 2013 — *Шевелева А. И.* Демонология украинского анклава Самойловского района Саратовской области в сравнении с украинской мифологической системой. Магистерская диссертация. М.: РГГУ, 2013.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (ПРОЕКТ № 14–18–00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»).



А. А. Иванова

Мифологические системы в условиях
межкультурных коммуникаций
(по материалам экспедиций кафедры
фольклора МГУ в Кировскую область)

С 1997 г. фольклорные экспедиции кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ регулярно проводятся в районах Кировской области, где чересполосно проживают русские, марийцы, удмурты, татары (юго-восток) и коми-зюздинцы (восток). Этническая неоднородность населения усугубляется конфессиональными различиями (мирские / старообрядцы, язычники / христиане / мусульмане).

Собранный за пятнадцать лет исторический, этнографический и фольклорный материал позволяет поставить вопрос о возможности выявления таксономической шкалы типов этнокультурной интерференции. Одна из формул, на базе которой может быть осуществлена эта исследовательская операция, была предложена Ж. Р. Реманом [Реман 1972] и выглядит следующим образом:

$$A \rightarrow A \downarrow + B \uparrow \rightarrow B$$

где буквами А и В обозначены взаимодействующие этнические культуры, а стрелками — их состояния в ходе процесса межкультурной коммуникации (соответственно снижение и повышение «удельного веса» на период симбиотического существования).

Эта формула с успехом была использована С. А. Арутюновым при описании фаз процесса аккультурации: «... в начале процесса идет довольно быстрая утеря многих черт исконного культурного и языкового состояния, не полностью компенсиремая все еще медленным приобретением новых черт; в середине процесса утеряно уже более половины черт исходного состояния А, но приобретено еще значительно

меньше половины черт конечного состояния В. Наконец, на завершающем этапе процесс восприятия черт В идет интенсивно, лавинообразно, а процесс изживания немногих оставшихся черт А резко замедляется» [Арутюнов 1989, 118]. Опираясь на нее, я постараюсь описать несколько возможных сценариев культурной интерференции и факторов, их определяющих, ограничившись рассмотрением мифологических систем¹ двух этносов — русских и марийцев, конкретно — вятской группы луговых черемис (*вичмари*).

Исходными в цепи рассуждений будут следующие тезисы.

I. Целостность этносообщества в значительной мере поддерживается наличием общей для всех его членов когнитивной базы. Этот фонд знаний и представлений, норм и оценок, именуемый в современных гуманитарных дисциплинах *картиной мира*, является не только алгоритмом, формирующим стратегии разнообразных поведенческих практик [Красных 2001; Гудков 2003; Тер-Минасова 2000; Садохин 2007], но и основой любого этнокультурного диалекта.

Будучи важнейшим структурообразующим элементом картины мира, система верований способна выступать в функции этнического маркера, ср.: «Марийцы такие же православные, как и мы, а татары совсем другие. Если женится мариец на русской, это можно, а вот с татарами нельзя: не нашей веры, другие они какие-то. Не приветствуется это» [ПЗИ, русская; АКФ 1997, т. 16, № 2]; «По языку мы ближе к татарам, по жизни к удмуртам, а по вере к русским и удмуртам» [АМИ, мари; АКФ 1999, т. 12, № 258]; «Марийцы — они к русским ближе, чем татары. Они некоторые в нашего Бога веруют. Хотя они, конечно, всякого могут натворить. Вот марийцы садят под пазухи килы» [ПКВ, русская; АКФ 1999, т. 12, № 237].

II. При конкретных различиях этнические картины мира формируются на основе типовых структурных моделей [Лурье 1998; Гамзатова 2007], что делает их принципиально соотносимыми и определяет саму возможность культурной интерференции.

Одна из наиболее продуктивных моделей пространственной организации этнической культуры предполагает выделение нескольких зон — ядра, периферии и границы [Каганский 2003].

¹ Под мифологической системой мы будем понимать совокупность верований и сформированных на их основе ритуальных практик и фольклорных текстов разного жанрового статуса (поверье, быличка, легенда, заговор и др.)

В моноэтнических культурных традициях ядро является средоточием культурных доминант и позитивных характеристик, а периферия — зоной их разреженности и негативных оценок (причем интенсивность последних возрастает по мере продвижения от ядра к границе). На территориях совместного проживания разных этносов их ролевое соотношение становится иным²: в условиях межэтнических коммуникаций на границе в каждой культуре заметно актуализируются фрагменты, составляющие ее доминанту и характерные для центральной зоны. В подобной ситуации ее носители неизбежно сопоставляют себя с соседями по принципу «у нас... у них». Как следствие, в ходе беседы с информантами регулярно фиксируются высказывания такого типа: «А у нас марийцы седьмой день делают поминки, русские-то девятый день» [ТМН, мари; АКФ 2004, т. 7, № 300]; «Русские лапти были гладенькие, а марийские — выступ такой. И по-разному плелись. Русские очень удобно ходить: такие широкие, мягкие» [ХНК, русская; АКФ 1999, т. 1, № 14]; «Марийцы жертвы приносят: полшалок вешают, платок, полотенцы. Все к иконе Николы дарят. Больно его любят. А на кладбище у себя полотенцы мужикам, а платки бабам вешают. А то еще сеть повесят. Поминают так они. А наши русские не вешают ничего. У нас просто помин души» [ПКВ(2), русская; АКФ 1999, т. 12, № 290].

В случае описания одного этноса посредством сравнения его с другим этносообществом картина мира, как правило, приобретает этноцентрический характер. Это означает, что *свое* начинает расцениваться как единственно правильное, позитивное, а *чужое* недооценивается и наделяется негативными чертами³, ср.:

Русские о марийцах. «А вот характера-то у них, у марийцев... очень они высокомерны. Они себя унизить не дают. Они считают, что это их исконное место. Вот у нас Тюм-Тюм, рядом деревня, только мари. Вот они, они себя ведь не назовут «эй, Ванька, Танька там», они даже ребёнка — Иван Василич, Иван Федорыч или Федор там Иваныч.

² Эта модель может оказаться нерелевантной для этносообщества, анклавно проживающего на территории другого — доминирующего — этноса, поскольку зона периферии в этом случае отсутствует, а центр и граница совпадают. Именно с такой ситуацией нам пришлось столкнуться в молоканском селе Ивановка (единственно сохранившемся из некогда обширной молоканской диаспоры Республики Азербайджан).

³ Сошлемся на повсеместно распространенную традицию закрепления за понятием *чужой* следующих смыслов: *нездешний, странный, необычный, неизвестный, несущий угрозу, сверхъестественный* и т.п. (подробнее об этом см.: Грушевицкая 2002; Белова 2005).

Марийского ребёнка» [НАВ; АКФ 2004, т. 16, № 100]; «Да вредные и все. Им хоть кол на голове теши. Он все свое. Черемисы они черемисы. Татар я больше уважаю. Черемисы они грязные. Татары-то чистые. <...> Тоже пьют. Из дома в дом ходят. А что это такое. В одном доме попьют, во втором. Всю деревню пока не обойдут. Все будут ходить пить-попивать. Да что напьются — то и раздерутся. Никчемная нация!» [ВЕИ; АКФ 2004, т. 7, № 304]; «Марийцы — они колдуны и еретники. Они раньше килы садили. И сейчас садят, но уж меньше. Что за народ?! Всю жизнь с има прожила, не пойму, что за люди! Но худое могут сделать. Это точно колдовство знают. И нашептать могут, изурочить. <...> Они странно живут. Одеваются во все белое, чистое, а живут грязно. Худо обходятся. Поди разбери их. И на грудь себе всего навешают, будто бы от дурного глазу, что ли? А им самим-то надо ли? Они же сами кого хошь изведут. Сколь ни белись, все равно сажа видна. Черный глаз не замажешь» [ШАИ; АКФ 1997, т. 16, № 44–45].

Марийцы о русских. «Одна марийка сказала: “Лучшие люди — это марийцы, на втором месте татары, на третьем месте русские”» [ВА; АКФ 1999, т. 2, № 44].

III. Сказанное означает, что в процессе межкультурной коммуникации важнейшую роль играют этнические самоидентификационные и идентификационные установки. Они провоцируют либо ситуацию сближения, поиска аналогий (вплоть до отождествления: сценарий «свой среди чужих»), либо отторжения, дистанцирования (крайнее проявление этой тенденции — полное неприятие другой культуры: сценарий «чужой среди своих») и выступают таким образом в роли «шлюзов» или «барьеров», расширяющих или сужающих диапазон культурной интерференции. Другими словами, на полиэтнических территориях культурная интерференция напрямую увязана с мерой противостояния этносов. С наибольшей очевидностью это проявляется в системе верований и связанных с ними ритуальных практик и фольклорных текстов.

Божественный пантеон марийцев (в том числе живущих в Ветлужско-Вятском междуречье) до сих пор плохо описан и изучен [Смирнов 1889; Петрухин 2003; Ситников 2006; Тойдыбекова 2007], поскольку информация о нем до недавнего времени сохранялась лишь в устной форме. Следствием этого неизбежными становились локальные различия в персонажном составе и антропонимической системе. Лишь в последние годы были предприняты попытки создания письменных сводов марийской веры силами самих ее представителей с целью упоря-

дочения религиозных практик (см. сборники молитв, вероучительные книги, справочные издания [Попов, Таныгин 2003; Новиков 2005; Ситников 2006])⁴.

По сведениям известного краеведа В. А. Ветлужских, долгие годы изучавшего верования и культуру марийцев Уржумского и Малмыжского районов Кировской области, их божественный пантеон насчитывает около ста семидесяти персонажей, распределенных по четырем уровням: «... в отличие от горных и луговых марийцев у наших марийцев больше всех богов и божков. То есть боги у них четырех уровней. Вот главный бог, там, допустим, Кугу Юмо. Это большой Кугу Юмо там. Или, допустим, Ава Кугу Юмо, его мать обязательно присутствует, или Вуд Ава там, или Кугурча Юмо там, очень много богов. Второго, третьего и четвертого уровня они божки-кармакайи. Это, допустим, Капкавал-кермет, надворотный дух. Или Мюнчалза там или, допустим, Кудо-водьж у них, в общем-то вот. У нас-то, вот я насчитал у себя сто семьдесят вот таких в пантеоне богов. А у них, у горных, у луговых, самое большее там девяносто три. Йошкар-олинские исследователи набирают. Нам повезло, вот многобожие» [ВВА; АКФ 2004, т. 16, № 21]. При посещении священной рощи у деревни Большой Китяк (Малмыжский район) местный карт⁵ рассказал нам, что, совершая большой молебен, они приносят жертвы восьми верховным богам, отвечающим за будущее, богатство, рождение потомства, землю, солнце, ветры, гром и дождь; молятся также богу солнечной тени, тени земли, лунного света, звездного света, звездной тени, лугового богатства, лесного богатства, цветов, скотьему богу и т. д.

В отношении культурной интерференции наибольший интерес представляет уровень верховных богов, в котором наряду с языческими божествами представлены ключевые фигуры из сонма христианских святых — Христос, Богородица, Николай Чудотворец, Иоанн Креститель, Илья Пророк. Важно отметить, что подобные заимствования не сопровождаются семантическими и функциональными инверсиями, ср.: «Ильин день — самый строгий день. Илья Пролов (искаженное Пророк. — А. И.) — верхний бог, тоже юмо. Им и молились в кюсёту-то⁶. Сено сжигает. В дерево, в люди, в дом ударит, сжигает. В грозу щипцы

⁴ Важнейшую роль в этом процессе играют общественные организации, популяризирующие идею «этнической природной религии» — Марий Ушем («Марийский союз»), У Вий («Новая сила»), Кугезе Мланде («Земля предков»), МТР («Марийская традиционная религия»).

⁵ *Карт* — марийский жрец.

⁶ Священные рощи вичмари называют *кюсёто/кысото, юмомото/юмоното*.

с печи выбрасывают. Во двор кидай. Говорили: “Господь великий юмо, сохрани на домок, беда не пускай!”» [ПАХ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 107–108]; «А Христос, ты чего? <...> Самый из всех большой он начальник. <...> И дом спасает, и града не дает, Богу молятся Христу: “Сильный дождь не надо”» [ТМН, мари; АКФ 2004, т. 7, № 265–266].

Причина этого явления кроется в языковом и культурном «билингвизме» вичмари. После взятия Казани Иваном Грозным в 1552 г. и вхождения мари́йских земель в состав Российского государства они были насильственно крещены, но сохранили при этом и прежнюю систему мифологических верований и ритуальных практик, ср.: «Марийцы идут молиться, пообещают гуся. Сходит в кысоту помолиться и для страховки сходит и второго гуся тащит в нашу церковь православную. У них вот синтетизм, срастание» [ВВА, русский; АКФ 1997, т. 2, № 28]. Амбивалентная (гибридная, межкультурная) идентичность⁷ облегчает переход из одной культурной парадигмы в другую и дает возможность ее адекватного прочтения и интерпретации: «В лесе ия живет. Ия — лешак. Плохо: люди заводит» [ПАХ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 143]; «Овда — это наподобие русалки. Ноги сзади были» [СФА, мари; АКФ 1997, т. 16, № 279]; «Шочын-Ава (верховное женское божество мари́йского пантеона. — А. И.). Это значит, Божья Матерь. Жизнь людям дает. Жизнь не даст, так не родишься» [АМИ, мари; АКФ 1999, т. 12, № 257]; «Кюсёто и сейчас

⁷ «У них там срастание, синкретизм языческого и христианского. Они молятся Николе-юмо (они Николу называют Никол-юмо), молятся троеперстно. Как бы христианскими символами, а просят... У Вуд-Авы (в мари́йской мифологии женский природный дух, патронирующий водные пространства. — А. И.) языческого избавления от болезней просят, вот отдавая ей языческие жертвы. Вот заболели ноги — носки, руки — варежки, голова — шапка, шея — шарф там, тело...» [ВВА, русский; АКФ, 2004, т. 2, № 14]; «У них вот вера наша, православная: они ходят в нашу церковь. Но кроме того вот есть еще это кереметище, они туда жертвоприношения приносят» [ЕИ; АКФ 2004, т. 7, № 199]; «...мари́йцев-то покрестили в русскую веру, православную. Они, значит, у нас сейчас в церковь ходят, они, значит, крестик носят православный. В то же время они соблюдают свои языческие обычаи, молятся в моленных рощах, приносят в жертву скот, животных. Вот когда я была в Тюм-Тюме, в мари́йской семье, я как раз была 19 января, на Крещение. И вот в этот день мари́йцы принесли воду святую из церкви. Я говорю: “Ну, как это так? Вот вы, значит, и в церковь ходите, православный крест носите, и мужскую одежду, и в моленную рощу ходите, значит, там вот эти обычаи все соблюдаете. Даже лошадь приносите в жертву, это ж очень большое моление”. А вот мне мари́йца очень хорошо ответила: “Дак мы в моленные-то рощи ходим молиться за скотину, дак че! А в церковь-то к Богу идем”. Понимаете? Старинная языческая вера, ее трудно отстать, но православная вера оказалась лучше. Ну, вот традиции они чтят» [АНА; АКФ 2004, т. 16, № 45].

есть. В церкви батюшко, а у нас дедушка с бородой. Гуси и баран давали. Только не крестились, а кланялись и молились: “Иван-воин, Иван Великий, Иван Посманный, дай силы, здоровья, хлеба и денег”. А по-марийски: “Курык кугу енг (в марийской мифологии горное божество. — А.И.), Тиак и Пиамбар (пророк. — А. И.)...” Это и есть Иван-воин» [СМВ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 260]; «Там карт (поп по-русски) их (жертвенных животных. — А. И.) режет и кровь под дерево пустит или под камень» [ПАХ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 100].

Другими словами, для вичмари проблема противостояния *своего / чужого* и культурного перевода не стоят так остро, как для русских, которые в массе своей не знают марийского языка и не имеют в своей культуре аналогов многим культурным явлениям вичмари. К примеру, мифологическая система русского населения Уржумского и Малмыжского районов в сравнении с марийской в структурном отношении значительно проще. При наличии подобных лакун неизбежна актуализация семьи ‘чужое’, и марийская вера в рассказах русского населения квалифицируется как «поганая», допускающая человеческие жертвоприношения, а марийский божественный пантеон демонизируется: «Раньше там (в рощах. — А.И.) молились. Идолопоклонение марийцев было. До крещения еще. <...> Там статуи ставили, жертвы приносили» [ЛНВ, русская; АКФ 1997, т. 9, № 264]; «Они раньше верили кереметю. Делали деревянного идола и на древо ставили и молились. Они ему сжигали детей. Ловили на жертву своему богу» [СНИ, русская; АКФ 1999, т. 12, № 104]; «Овда — это как черт он, что ли» [КНА, русская; АКФ 2004, т. 7, № 337]; «Ия — это сатана, тьма» [ВВА, русский; АКФ 1997, т. 16, № 310]; «Ия — черт» [КНА, русская; АКФ 2004, т. 7, № 332]; «А кереметь — это черт по-русски» [ЧАА, русская; АКФ 1997, т. 4, 330].

Симптоматичным в свете сказанного следует признать русское именование марийских священных рощ *кереметищами*: «Раньше, когда я мала была, мы ходили в поля ёён теребить. Так там это марийское кереметище. Так мы туда, ребяташки-то, заходили вот. Кереметище называется. Это их бога так зовут — кереметь. Вот. Ну и как мы туда ходили, дак там были костры. Они там жертвы приносили. Там барана или гуся, или утку. Говорили даже, что раньше они могли и человека зажарить и съесть» [КЛВ, русская; АКФ 1997, т. 16, № 29]; «Это и называется кюсёта или ага-барьям. А по-русски кереметище. Это русские так говорят. Это плохо. Так не говорили. У нас кюсёта или кисёта, а кереметище это неправильно» [ПАХ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 100]; «Кереметь-то? Это, видно, русские так издевательски назвали. Мы юмо там молились, а кереметь — это черт.

А так юмомото — “куст”. У бога куст, по-марийски. А русские назвали кереметище» [СМН, мари; АКФ 1997, т. 4, № № 192, 194].

Процесс демонизации русским населением марийской мифологической системы оказался настолько продуктивным, что он распространился и на культурных героев — князей, сыгравших заметную роль в истории аборигенного населения и ставших частью «марийской веры» (Болтуш, Акбатыр, Чимбулат). Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить марийскую и русскую версии преданий, посвященных одним и тем же событиям и лицам: «Акмаз... Акмазик ли как ли его... <...> Он князь-то был там. Был марийский князь. Он этой и округой всей владел. <...> Он вместе с татарами вон жил... Бортничеством занимались большинство. Тут же леса были, сейчас это вырублено всё. Воевал он всё постоянно» [ЕНП, мари; АКФ 2004, т. 23, № 278]; «Акмазики — тоже марийское место. Там, говорят, жил какой-то Акмазик. Тоже, наверное, марийский черт какой-нибудь» [ШАИ, русская; АКФ 1997, т. 16, № 49].

Выводы

1. Тип культурной интерференции определяется степенью близости/противостояния этносообществ, поэтому на одной и той же территории процесс межкультурных коммуникаций у разных этносов может разыгрываться по разным «сценариям».

2. С наибольшей очевидностью это можно наблюдать на примере тех фрагментов культуры, которые относятся к сфере доминантных, этнически маркированных. Мифологические системы являются именно таковыми, поэтому в сравнении с фольклорными песенными, паремийными и нарративными текстами они менее приспособлены к аккумуляции.

3. В процессе культурной интерференции *чужое*, встраиваясь в *свое*, неизбежно усложняет и внутренне перестраивает его. Характер подобных изменений во многом зависит от наличия во взаимодействующих этнических культурах аналоговых явлений.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- АМИ — *Арзаев Михаил Иванович*, 1953 г. р., мари, д. Куженерка, Малмыжский район Кировской области
- АНА — *Андреева Нина Андреевна*, г. Уржум, Уржумский район Кировской области
- ВА — *Вероника Александровна*, русская, с. Рожки, Малмыжский район Кировской области
- ВВА — *Ветлужских Владимир Алексеевич*, 1955 г. р., русский, г. Уржум, Уржумский район Кировской области
- ВЕИ — *Ветлужская Елена Игоревна*, 1930 г. р., русская, с. Шурма, Уржумский район Кировской области
- ЕИ — *Елена Ивановна*, 1935 г. р., русская, с. Шурма, Уржумский район Кировской области,
- ЕНП — *Еноктаев Николай Петрович*, 1944 г. р., мари, д. Тюм-Тюм, Уржумский район Кировской области
- КЛВ — *Квасникова Лидия Васильевна*, 1931 г. р., русская, с. Шурма, Уржумский район Кировской области
- КНА — *Коптелова Нина Александровна*, 1953 г. р., русская, д. Тюм-Тюм, Уржумский район Кировской области
- ЛНВ — *Ланишакова Нина Владимировна*, 1930 г. р., русская, с. Шурма, Уржумский район Кировской области
- НАВ — *Назарова Александра Васильевна*, 1931 г. р., русская, с. Шурма, Уржумский район Кировской области
- ПАХ — *Пескова Агафья Христофоровна*, 1918 г. р., мари, с. Шурма, Уржумский район Кировской области
- ПЗИ — *Пантюхина Зоя Ивановна*, 1918 г. р., русская, с. Шурма, Уржумский район Кировской области
- ПКВ — *Попова Клавдия Васильевна*, 1909 г. р., русская, д. Куженерка, Малмыжский район Кировской области
- ПКВ(2) — *Пентегова Клавдия Васильевна*, 1904 г. р., русская, с. Старый Бурец, Малмыжский район Кировской области
- СМВ — *Сельдемирова Мария Васильевна*, 1926 г. р., мари, д. Тюм-Тюм, Уржумский район Кировской области
- СМН — *Сергеева Марина Николаевна*, 1939 г. р., мари, с. Шурма, Уржумский район Кировской области
- СНИ — *Сухих Надежда Ивановна*, 1929 г. р., русская, староверка, д. Куженерка, Малмыжский район Кировской области
- СФА — *Сельдемиров Филипп Алексеевич*, 1927 г. р., мари, д. Тюм-Тюм, Уржумский район Кировской области

- ТМН — Тимофеева Мария Николаевна, 1935 г. р., мари, д. Тюм-Тюм, Уржумский район Кировской области
- ХНК — Хлюпина Нина Карповна, 1931 г. р., русская, с. Рожки, Малмыжский район Кировской области
- ЧАА — Чернова Антонина Алексеевна, 1953 г. р., русская, с. Русский Турек, Уржумский район Кировской области
- ШАИ — Ширяева Анна Ивановна, 1906 г. р., русская, с. Шурма, Уржумский район Кировской области

ЛИТЕРАТУРА И АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- АКФ — Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ
- Арутюнов 1989 — Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.
- Белова 2005 — Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Гамзатова 2007 — Гамзатова П. Р. Инобытийное пространство в традиционной культуре и художественных системах (универсальная модель, когнитивные аспекты) // Традиционная культура. 2007. № 1. С. 3–14.
- Грушевицкая 2002 — Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П. Основы межкультурной коммуникации / Под ред. А. П. Садохина. М., 2002.
- Гудков 2003 — Гудков Д. Теория и практика межкультурной коммуникации. Л., 2003.
- Каганский 2003 — Каганский В. А. Типы границ и типы районов культурного ландшафта // Культурный ландшафт и региональные исследования. М., 2003. С. 20–31.
- Красных 2001 — Красных В. В. Основы психолингвистики и теории коммуникации. М., 2001.
- Лурье 1998 — Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1998.
- Новиков 2005 — Марий Сынунь / Под ред. С. С. Новикова. Йошкар-Ола, 2005.
- Петрухин 2003 — Петрухин В. Я. Марийская мифология // Мифы финно-угров. М., 2003. С. 260–290.
- Попов, Таныгин 2003 — Попов Н. С., Таныгин А. И. Юмын йўла (Основы традиционной марийской религии). Йошкар-Ола, 2003.
- Реман 1972 — Реман Ж. Р. Очерк одной ситуации многоязычия // Новое в лингвистике. Вып. 6. М., 1972. С. 155–169.

- Садохин 2007 — *Садохин А. П.* Культурология: теория и история культуры. М., 2007.
- Ситников 2006 — *Ситников К. И.* Словарь марийской мифологии. Т. I. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола, 2006.
- Смирнов 1889 — *Смирнов И.* Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889.
- Тер-Минасова 2000 — *Тер-Минасова С. Г.* Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000. (Цит. по: Библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Ter/_06.php (дата обращения: 08.10.2015)).
- Тойдыбекова 2007 — *Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007.



М. Ю. Черноярова

Иноэтничная религия и культура в восприятии русских жителей Чувашии

Судьбы традиционных жанров фольклора, выяснение причин и характера их трансформации в условиях постепенного исчезновения — проблемы, которые волнуют научную общественность на современном этапе. Наиболее трудной является задача изучения несказочной прозы русского этноса, так как его формирование и расселение сопровождалось обретением специфических локальных различий в культурно-бытовой сфере. Кроме того, во многих регионах своего проживания русские контактировали с представителями других национальностей, поэтому важной становится проблема восприятия «иной» религии и культуры. Объектом нашего исследования является несказочная проза русского населения Чувашского края.

Возникновение русских поселений до присоединения края к Российскому государству было связано с тем, что казанские, болгарские и золотоордынские ханы совершали опустошительные набеги на Русь и приводили огромное количество русских пленников. Часть пленников продавалась, а остальные распределялись между местными феодалами, которые превращали их в пашенных холопов. В результате казанских походов (1545–1552 гг.) русского войска Казанское ханство было уничтожено. Вхождение его территории в состав Российского государства имело большое политическое, экономическое и культурное значение для всех народов Среднего Поволжья.

Чтобы укрепить свое положение на присоединенных территориях, Российское государство начало строить города и заселять край русскими крестьянами и служилыми людьми. Вокруг городов и по бере-

гам рек селились, вытесняя коренных жителей, русские крестьяне; их привлекали предоставляемые тяглу населения льготы. Многие из них были беглыми холопами. Таким образом, в XVI–XVII вв. в Чувашском крае поселились помещики и, соответственно, крестьяне из Нижегородского, Арзамасского, Муромского, Владимирского, Суздальского, Костромского и других уездов Верхнего и Среднего Поволжья, что приводило к смешению культурно-бытовых традиций и языковых особенностей, способствовало сложению специфического средневожского русского культурно-бытового комплекса. В обрусевших селениях коренных жителей также происходило смешение этнических традиций.

Конфессиональная и культурная разница на первоначальном этапе этнической адаптации порождала у русских насельников страх перед «чужими», местными богами и их представителями на земле — знахарями и колдунами. В связи с этим в русских преданиях, легендах и демонологических рассказах даже XIX в. говорится о вере в магическую силу «йомзей» (чувашских знахарей), к которым обращались за помощью и русские жители. Об этом пишут в своих трудах первые исследователи фольклорной традиции русского населения Чувашии известные этнографы XIX в. В. К. Магницкий и Н. И. Золотницкий [Черноярова 2012].

В смешанных поселениях существовала вера в особую силу «чужих» колдунов, наделенных дополнительными магическими способностями за счет связи с чуждыми русским крестьянам сверхъестественными силами. В тех же случаях, когда русские жили обособленно, они заботились прежде всего о том, как оградить свое этносоциальное пространство от чужеродных влияний. Отсюда происходит выстраивание системы охранительных действий от «чужих» духов, а представители иных этноконфессиональных групп, проживающих по соседству, наделяются у русских сверхъестественными способностями магического воздействия. Причины подобного явления были проанализированы О. Б. Христофоровой, которая отмечает следующее: «У “чужих” нет оснований любить, быть привязанными, разделять ответственность — всё это предполагает принадлежность к коллективу — значит, они потенциальные воры и разрушители, по крайней мере на символическом уровне, что и подразумевает ярлык “колдун”... «Свои» связаны не только любовью и привязанностью, но и боязнью репрессий сообщества, страхом перед общими табу. “Чужие” же находятся вне действия последних, поэтому и этой гарантии безопасности для “своих” лишены их поступки, слова и мысли. Назвать человека колдуном — значит, констатировать его социальную “чуждость”, отсутствие у него позитивных

чувств и привязанности к сообществу и в то же время страха репрессий последнего» [Христофорова 2010, 42].

Для русского населения Чувашского края такими «чужими» этносами стали чувашаи и марийцы. О наделении чувашей колдовской силой упоминается, например, в русском предании, записанном в с. Беловоложском В. К. Магницким еще в XIX в. Старожилы вспоминали случай о появлении в их поселке разбойников, с которыми никто из местных жителей не смог совладать. Решились им противостоять только жители Цивильска: «Из Беловоложского разбойники поехали в г. Цивильск. Там, услышав об них, на реке Цивиле устроили базар и под мостом все сваи подпилили. И вот как только разбойники въехали на него, народ мост раздернул, они и остались на середке. Разбойники хотели стрелять, но один чувашин ружья у них заговорил, и их тут всех перевязали и избитых через Беловоложское провезли в Казань» [Магницкий 1870].

О сверхъестественных силах чувашей и черемис рассказывается и в другом русском предании, записанном Магницким в XIX в. от жителей выселок Новое Алексеевское, находившихся в версте от берега Волги. Топонимическое предание объясняет появление названия сенокосного урочища Камайкин дол, располагавшегося по левую сторону летней дороги от деревни Козловка. Предание рассказывает о том, как чувашаи и марийцы делили между собой землю: «Камайкин дол получил свое название от Камая, предводителя черемис во время побоища их с чувашами — тоже из-за земли. У чуваш предводителем был Салтык. Оба они — и Камайка, и Салтык — были богатыри. Дрались только они двое, сойдясь на конях на долу, близ озера: у Камайки была нагайка. За время побоища Салтык осилил на время Камайку, но когда последний, опамятававшись, вновь погнался за Салтыком, то Салтык был уже среди Волги. В бегстве своем Салтык перескочил на коне через озеро довольно широкое, отчего последнее и получило название Салтык. Камайка, подъехав к Волге и видя Салтыка уже далеко, бросил в него бортник¹, который упал среди Волги, не попав на Салтыка. Вдогонку ему Камайка закричал: “Вот твоя граница, и дальше не ходи!”» [Магницкий 1865, 52]. Чувашский и марийский богатыри наделяются сверхъестественными способностями: Салтык может перепрыгнуть через целое озеро, Камайка пытается на огромном расстоянии бросить топор. Однако гиперболизация их мощи связана не только с тем, что они были богатырями, — их невероятная сила объясняется также их магическими способностями.

¹ Бортник — зд.: топор для выделки бортей.

Связь Камайки с потусторонней силой мотивируется опосредованно: «Мать его была колдунья. Когда Камайке было 16 лет, ему понадобились лыжи, и он, никому об этом не говоря, все думал — как бы их добыть: но мать угадала его мысли и послала отыскивать в лугах клен, из которого и велела делать лыжи; только, — добавила она, — когда будешь рубить дерево, вырой предварительно яму против той стороны, с которой будешь рубить. Камайка так и сделал, но не успел он и до половины подсесть дерево, как оно стало валиться прямо на яму» [Там же, 52]. Мать Камайки, как колдунья, предвидит опасность и предупреждает о ней своего сына. Общеизвестно, что в народе бытовало мнение о передаче колдовской силы по наследству. С большой долей вероятности можно предположить, что именно с этими наследственными способностями и связана огромная сила Камайки. Необходимо также отметить, что так воспринимают Камайку и Салтыка только русские жители этой местности. Черемисы же, пересказывая это предание, объясняют события очень реалистично, не наделяя героев рассказа никакими сверхъестественными способностями: «Из черемис же, заседатель Березниковского волостного правления, Роман Иванов передал, что Салтык и Камайка были черемисы — первый из деревни Каребедак, Карли, и второй — Азик Беляк, соседней с Апашаями. Побоища у чуваш с черемисами никакого не было, а просто Камайка с товарищами своими подкрался к чувашам и в полдень, во время сна, побросав у них косы в озеро, самих их загнал в Волгу» [Там же]. Этот факт является еще одним подтверждением магической маркированности представителей иноэтничных групп.

Необходимо также отметить психологические причины подобного явления. По мнению О. Б. Христофоровой, одной из причин появления веры в колдовство является желание «инога рецепта избавления от страданий: обвинение другого человека в своей беде дает возможность выплеснуть негативные эмоции и тем самым получить немедленное психологическое облегчение, а в дальнейшем соблюдение определенных правил поведения по отношению к тому, кого считают колдуном, придает потенциальной жертве уверенность в себе» [Христофорова 2010, 22]. Очевидно, что легче всего было обвинить в своих бедах представителя иной религии и культуры, человека во всех смыслах «чужого», непонятного, и поэтому очень опасного. Подозрение в колдовстве инородцев было особенно характерно для тех сельских сообществ, которые жили замкнуто, обособленно, не смешиваясь с другими национальностями.

Рассмотрим данную проблему на примере представлений об этноконфессиональном колдовстве жителей д. Кочаково Чебоксарского р-на,

существовавшей до 1980-х гг. Жители этой деревни так же, как и близлежащих к Чебоксарам селений (Соляново, Анিকেево, Пятино, Гремячево), стремясь сохранить свою этническую и культурную «самость», не приветствовали межнациональных браков. На окраине деревни проходила большая дорога (бывший Казанский тракт), которой пользовались жители чувашских деревень Пихтулино, Янаш-касы, Синьялы. Дорога, где можно было встретить «чужих», воспринималась как мифологическая метафора. Вот как определяют исследователи пространственный символ дороги: «Дорога — место, где проявляется судьба, доля, удача человека при его встрече с людьми, животными, демонами. Дорога — граница между своим и чужим пространством, мифологически «нечистое» место, служащее для удаления вредных и опасных объектов, для совершения лечебных, продуцирующих и вредоносных магических действий» [Левкиевская 1999, 125]. В условиях межэтнического и культурного пограничья нарушение границ своего освоенного пространства «инородцами» местные жители воспринимали как некую мифологизированную опасность. Недаром в деревне существовала такая примета: «Если чуваша поют песню, то значит быть дождю» [ОТА]. Пение песни приравнивалось, видимо, к определенному магическому ритуалу, могущему воздействовать на природную стихию. Однако, по мнению русских поселенцев, представители инонациональной культуры могли направить свои магические способности и против них: «Считали, что чуваша — это люди, которые могут колдовать. Побоялись с ними спорить, противоречить, потому что могут наслать напасти. Человек может заболеть. Если они захотят, то они и сделают. Продал Василия Иванович поросенка Ивану. А поросенок-то заболел. Знать, с недоброй душой дарил» [ОТА]. Очевидно, что жители деревни во избежание магического вреда со стороны предполагаемых колдунов использовали стратегию осторожного, неконфликтного поведения. «Правила традиционной крестьянской вежливости во многом основаны на страже магического вреда. Стратегия вежливого поведения как оберега мотивируется, как правило, мотивом «колдун портит того, кто ему досаждаёт» [Христофорова 2010, 30–31].

Также на дороге, в пространственной точке мифологического пограничья, произошла встреча с марийцами у героя мифологического рассказа. Приказчик Федор ехал по дороге через Волгу, чтобы передать деньги работникам. Внезапно дорогу ему перегородил обоз марийцев, которые потребовали уступить дорогу. Однако герой не захотел этого сделать [СЕП]. Что же могло произойти в том случае, если бы Федор

уступил дорогу? По мнению славян, «встреча на дороге с различными людьми и животными служила добрым или злым предзнаменованием. Переход дороги человеку или скоту практиковался для отнимания здоровья, счастья, плодovitости. Поэтому тщательно следили, чтобы никто не перешел дорогу. Связь дороги с потусторонним миром и семантикой пути делают ее местом, где узнается судьба, проявляется удача или неудача, которые реализуются во время случайной встречи с животными. На дороге зовут и встречают свою долю» [Левкиевская 1999, 125]. Таким образом, герой не уступил дороги и избежал неудачи в делах, отогнал от себя злую долю, глаза и напасти. Безусловно, герой рассказа знал, что дорога является местом встречи с враждебной человеку силой, например, с колдунами, которые совершали на ней свои магические обряды: «На дороге человек встречает умерших колдунов и других ходячих покойников. Выбрасывание предметов на дорогу может быть и актом вредоносной магии» [Там же, 127]. Тем более, что марийцы начали угрожать ему: «Сворачивай с дороги, а то худо будет!» [СЕП]. В этих угрозах герой, по-видимому, почувствовал желание навести порчу или глаза. Он решает схитрить и начинает изображать колдуна, как будто вступая в схватку «дока на доку»: «И тогда он выскакивает из обоза, сбрасывает тулуп и начинает изображать колдуна. Федор начал хватать снег и валяться на снегу. Марийцы опешили и остановились. Федор видит, что ничего не получается, снял с себя рубашку и начал валяться на снегу. Марийцы стали кричать: “Ёмся!” И весь обоз с пенькой развернули в обратную сторону и уехали» [СЕП]. Уловка Федора удалась. Марийцы стали воспринимать «инородца» как колдуна и, испугавшись, уехали. Особенно доказательным для них стало то, что Федор стал раздеваться. Мотив раздевания часто встречается в мифологических рассказах. Во время переодевания колдуны вступали в контакт с потусторонней силой и оборачивались кем-либо. Подобного рода действия можно наблюдать не только в русском, но и в чувашском и марийском фольклоре.

В процессе межэтнических контактов русские также пользовались услугами инородцев-«профессионалов», которых они начинают отождествлять со «знающими», поддерживающими связь с потусторонней силой. По мнению Т.А. Агапкиной, к разряду «знающих» могли относиться как люди чужие «извне», так и внутренне «чужие» (маргиналы) [Агапкина 1994].

Маргиналы-инородцы, которые являлись еще и «знающими» профессионалами, представляли для русских крестьян особый интерес. Например, в д. Кочаково чувашей нанимали в качестве пастухов: «Все

пастухи были из чувашской деревни... Поругается, бывало, баба с пастухом, да и скажет после: “Паразит! Я ему наговорила, и корова появилась без молока”» [ОТА]. Отнимать молоко у коров было любимым занятием колдунов и ведьм. Исходя из мифологических представлений русских крестьян, пастухи были связаны договором с нечистой силой. Об этом пишет, например, Т. Б. Щепанская: «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”» [Щепанская 1986, 167]. В данном случае чуваша-инородцы вошли в давно существовавший в сознании русских стереотип о маргиналах — потенциально опасных, но нередко необходимых помощников, которые могут уберечь от вредоносного влияния нечистой силы.

Несмотря на то, что современная рассказчица объясняет выбор чувашей в качестве работников достаточно реалистично (нанимали чувашских пастухов, потому что русские крестьяне были более богатыми), очевидно, что в данном случае герои повествования действуют в соответствии с принципом мифологизации и программирования событий вне зависимости от мнения рассказчицы. Чувашских пастухов нанимали с тем расчетом, что они более эффективно смогут уберечь скотину от влияния злых духов, поскольку наделены дополнительной магической силой неведомых для русских крестьян и поэтому более опасных чужих богов, справиться с которыми под силу только «знающему» инородцу. То же относится и к другим ремесленным и «профессиональным» занятиям.

В середине XX — начале XXI в. в связи с интерференцией славянской и тюркской культурных традиций в Чувашии в сказочной прозе наблюдается использование мотивов, образов и сюжетов соседних народов, внедрение их в новую этническую культуру. В рассказах русских переселенцев появляется местная тематика, сюжеты и образы, которые в ряде случаев переосмысляются. Чувашский фольклор более архаичен, чем русский, что ощущают и информанты. Например, переселенка из Новохоперска (женщина средних лет с высшим образованием, не считающая себя религиозной) воспринимает чужую ей местность как нечто, наделенное особой силой: «Здесь, в Чебоксарах, был съезд колдунов несколько лет назад. Есть кружки, обучающие черной и белой магии. Здесь энергия подходящая выходит из-под земли. Земля оврагами вся изрезана. Сила особая здесь есть, поэтому все они (чуваша) колдовством занимаются» [КНА]. Особую силу этой земли рассказчица объяс-

няет влиянием Киремети: «Есть места, в которых мне становится жутко: может быть, из леса кто-то смотрит, может быть, чувствую из леса что-то. Киреметь — это кривое дерево, страшное. Рядом с ними у большинства людей просыпается чувство ужаса. Они вырастают в местах, где сетка Харламова. Там идет излучение геомагнитное. В таких местах люди страдают. Человек может заболеть раком или язвой. Ты чувствуешь излучение, и тебе жутко» [КНА]. Хотя информант пытается найти научное объяснение наличию особой энергии, псевдонаучный взгляд переплетается с древними языческими представлениями о магической силе чувашского духа Киреметь.

Фольклорное сознание наделяет чужую территорию особой силой, так как она связана с влиянием духов-хозяев, в частности, самого ужасного злого духа Киреметь. Что же представляло из себя чувашское божество Киреметь? Функции Киремети определил еще в XIX в. исследователь чувашской культуры протоиерей В. П. Вишневский: «Злое начало (кереметь), по мнению их, преследует злобою личность чуваш и поражает их душевными скорбями и телесными болезнями; но, чтобы более повредить чувашам, посылает болезни и на скот их. Оно, по мнению их, невидимо, неуловимо, живет на земле <...>. Обыкновеннейшими местами для жительства керемети служат леса и рощи; но она может жить в оврагах, источниках, озерах, на открытых полях. <...> Во всякой керемети² вы встретите пепел от сожженных костей животных, найдете деньги медные, или мелкое серебро, или жетоны (нохрат, мамалая), которые они бросают керемети, черепы лошадиные, которые в лесах вешаются на деревья, а на открытых местах валяются по земле, ямы, в которых варятся заколотые в жертву животные, лоскуты холста, которые девицы пред выходом в замужество дарят керемети...» [Вишневский 1846, 4, 6, 7]. Этот злой дух, по мнению чувашей, обитает как в оврагах, так и в рощах, но чаще всего в деревьях. В связи с этим становится очевидным, почему особая сила чувашской земли, по мнению рассказчицы, связана с тем, что здесь много оврагов, почему ей так жутко становится рядом с деревом, в котором, как ей кажется, существует дух Киреметь.

О духе Киреметь упоминает и бывшая жительница д. Кочаково Т. А. Осипова: «Киреметь — злой бог, который может наказать. Киреметь — это дерево» [ОТА]. Как же чувашские ученые объясняли связь Киремети с деревом? «Слово “киреметь” имеет у чувашей двойное значение: во-первых, это название духа, божества, во-вторых, это место,

² Здесь имеется в виду место обитания духа кереметь. (Прим. сост.)

где обитает этот дух и где ему приносится жертва, совершается моление. Как дух, божество, киреметь считается сыном верховного Торы, убитым людьми, мстящим людям и требующим частых молений и угощений. Как сильный дух он причиняет большие бедствия и несчастья и требует ценных жертв и богатых угощений, начиная с каши и утки и кончая лошадью» [Комиссаров 2003, 81]. В древней чувашской легенде рассказывается о том, что пепел, оставшийся от тела божества Киреметь, развеялся по земле, и на месте его падения выросли деревья, в которые перевоплотился дух Киреметь и начал мстить людям. Особенно сильное впечатление на Т. А. Осипову произвело дерево, которое показал ей муж-чуваш: «В поле в Красноармейском районе дерево стоит. А оно все перевитое! Ветки переплелись все. Этого дерева боялись. Считалось, что Киреметь под ним прячется. Чуваша поклонялись ему. Чтобы его отпугнуть, они молились» [ОТА]. По мнению информантки, поклонение деревьям в Чувашии связано с местными обычаями: «В Кувшинке я была. Там много таких деревьев, которые ублажали ленточками, шарфами. Это от чуваш пошло» [ОТА]. Страх перед «чужими» духами настолько силен, что рассказчица в разговоре с трудом вспомнила о том, что в их русской деревне местные жители тоже поклонялись березкам и священной сосне.

Таким образом, в конце XX — начале XXI в. Киреметь воспринимается разными этническими группами жителей Чувашии в основном как злой дух, насылающий болезни или различные напасти.

В настоящее время, в период постепенного ухода традиционного деревенского фольклора, происходит смешение этнических традиций в городах и селах. В связи с этим русское население в большей степени аккумулирует знания об иноэтничной культуре и религии, включает «чужие» архетипические культурные коды в мифологическую модель мира. Однако страх перед сверхъестественными силами чужой традиции продолжает сохраняться. Более подробное изучение процессов этнокультурной интерференции в условиях полиэтнической среды Чувашии остается пока делом будущего.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

КНА — *Карташова Наталья Александровна*, 1965 г. р., Республика Чувашия, г. Чебоксары. Соб. М. Ю. Черноярва. 2012 г.

ОТА — *Осипова Татьяна Александровна*, 1936 г. р., Республика Чувашия, Чебоксарский р-н, д. Кочаково. Соб. М. Ю. Черноярва. 2012 г.

СЕП — *Сорокина Елена Павловна*, 1930 г. р., Республика Чувашия, Мариинско-Посадский р-н, д. Новинская. Соб. Н. А. Галактионова, М. Ю. Черноярва. 2007 г.

ЛИТЕРАТУРА И АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- Агапкина 1994 — *Агапкина Т. А.* Чужой среди своих // Миф и культура: человек — не-человек. Тезисы конф. М., 1994. С. 15–18.
- Вишневский 1846 — *Вишневский В. П.* О религиозных поверьях чуваш. Казань, 1846.
- Комиссаров 2003 — *Комиссаров Г. И.* О чувашах: Исследования. Воспоминания. Дневники, письма / Сост. и примеч. В. Г. Родионова. Чебоксары, 2003.
- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Дорога // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 124–129.
- Магницкий 1865 — *Магницкий В. К.* Бунтовой десяток и Камайкин дол (из народных преданий) // Казанские губернские ведомости. 1865. № 50. С. 52–53.
- Магницкий 1870 — *Магницкий В. К.* Селения 2-го следственного участка Чебоксарского уезда Казанской губернии с их достопримечательностями. Октябрь 1870 // Архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Ф. 334. Оп. 1. Д. 26. Л. 5.
- Христофорова 2010 — *Христофорова О. Б.* Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2010.
- Черноярва 2012 — *Черноярва М. Ю.* Исследование демонологических рассказов и поверий о знахарях Чувашии в трудах ученых XIX века // Вестник Чувашского государственного университета им. И. Я. Яковлева. 2012. № 1 (73). Ч. 2. С. 186–192.
- Щепанская 1986 — *Щепанская Т. Б.* «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX — начала XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165–171.



НАРОДНАЯ ВЕРА
И НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ





В. В. Виноградов

Завет: Опыт описания структуры (по материалам северо-востока Новгородской области)

Рубеж XX–XXI вв. знаменуется всплеском исследовательского интереса к проблемам народной религиозности¹. Такая ситуация связана с рядом факторов: это и необходимость пересмотра и переосмысления положений, выработанных советской наукой, и увеличение объема записанных и опубликованных материалов. Кроме того, само «народное православие» как социальное явление в этот период не было статичным и единым. В зависимости от места и ситуации оно приобретало новые формы. Вместе с тем продолжает быть актуальным исследование образа «народной веры», которое было начато еще в начале XX в. работами Г. П. Федотова [Федотов 1991; 2001; 2004]. В данной статье будет предпринята попытка описания представлений о *завете*² в пределах одной локальной традиции.

Такой выбор обусловлен проблематикой исследования так называемых «почитаемых мест». Суммируя результаты многолетних полевых наблюдений, можно утверждать, что сам термин «почитаемое место» в традиции не используется. Вообще, для деревенских святынь нет еди-

¹ Отметим лишь только некоторые статьи, монографии, сборники: Громыко 1995; Щепанская 1995; Левкиевская 1997; Панченко 1998; Антропология 1998; Православная жизнь 2001; Православие 2001; Православная вера 2002; Традиции и современность 2002; Местные святыни 2003; Цеханская 2004; Шеваренкова 2004; Бернштам 2005; Сны Богородицы 2006; Религиозные практики 2006.

² *Завет*, или *обет* — добровольно налагаемое на себя человеком или общиной обязательство для избавления от болезни, неурожая, стихийных бедствий и т. д. (Прим. сост.). О завете см.: Белова 2004; Бернштам 2000, 84–93; Громыко 2002, 20; Кремлева 2001, 229–250.

ного народного термина. Такая, на первый взгляд, парадоксальная ситуация зависит от крайнего функционализма исследуемой системы, главными чертами которой являются поддержание «правильного» (исконного) порядка вещей и ликвидация частных «кризисных ситуаций». В связи с этим интерес людей направлен не к системе вообще, а к отдельным ее узлам.

Почитаемые места известны по своим именам собственным, которые могут восходить к праздникам (например, *Спас, Изосим*), значимым объектам (*Крест, Камень*), названиям ближайших деревень (*Никулино, Новинка*). Изредка может использоваться слово «место» в сочетании «святое место»: «Люди ещё так вот чтут это *святое место*»; «Там *святое место*... святое... чисто очень»; «... если буду я жива, и смогу ли я дойти до... вот *места* до этого, где *святое место*... исцели меня, Господи».

Преобладание функционального восприятия святыни обуславливает и специфическую лексику, которая используется в повествованиях о почитаемых местах. При ее анализе выясняется, что для людей, прибегающих к помощи «почитаемых мест», важна не общая их характеристика, а ритуальное действие — **завет**. Но что вкладывается в это понятие?

Проанализируем тексты о почитаемых местах, представляющих одну локальную традицию и относящихся к единой системе почитаемых мест Средней Мсты и Верхней Сяси (север Новгородской области), которая исследовалась автором этих строк в 1994–2004 гг.³ Из имеющихся в нашем распоряжении текстов выбрано 56 фрагментов, рассказывающих о **завете и заветных действиях**⁴. При большой частоте этого слова в повествованиях о почитаемых местах мы практически не найдем самой формулировки или развернутого толкования понятия — нашими собеседниками оно воспринималось как само собой разумеющееся. Завет объясняется либо описанием ритуального поведения, либо «проговариванием» значимых заветных действий, или же через обозначение ключевых объектов, с которыми он связан. Всё это — символы завета в народной культуре. Собранные вместе, они позволяют построить модель заветного поведения как важного института народной религиозности.

³ См. некоторые работы по теме: Виноградов 2003; 2006; 2007; 2008.

⁴ Анализировались только те, где люди применяли и частично старались истолковать само понятие завет. Если добавить к этому фрагменты, в которых понятие завет подразумевается, то количество наших примеров резко возрастет.

Терминологический аспект

Понятие **завет**, как правило, связано с каким-то действием, которое символизирует вхождение человека в определенные отношения с высшей силой. В таком случае человек *заветает*. Например: «Ты бы *позаветала* ... она *заветала*» [12], «идут туда вот, *заветают*» [31], «это *заветают* ... он *заветает*» [28]; «*заветают* на всё» [15]; «как *завечали*» [29]. *Завет* можно «*дать*» — «завет *давали* ... тожé завет *давали*, тожé туда» [3]; «и вот она *дала* завет ... *завет давала*» [14]. Его можно «*делать*» или «*сделать*» — «И она *сделала завет* ... и она вот *завещала*» [22], «*сделала завет*» [6]; «*Завет делают* ... сейчас у нас есть места» [9]. Иногда на первый план выходит прагматическая сторона явления: «Вот таким ... раньше *лечили заветам*» [30]. *Завет* можно *делать* на священный объект: «*икону, на которую делаю завет*» [1], «*кто на что завитал, вот завищал*» [17].

Исполнение завета связано с некоторым действием, поэтому часто форма обозначения взятых человеком священных обязательств выражена как: *по завету* + ключевой глагол. Как увидим, это действие имеет глубокое символическое значение. *По завету* можно ходить/ездить, купаться, вешать что-либо (например, полотенце), бросать деньги. Наиболее частотная форма — *ходить по завету*. У нее есть варианты: «*по завету водила ... заветала ...*» [30], «Ну, я много *ходила по заветам ... ездила по завету*» [24], «*дал себе завет приходить*» [7], «*ходили, куда завещано*» [4].

Завет подразумевает несколько этапов или фаз исполнения, поэтому его мало только *дать*, но надо и *выполнить*, он должен *исполниться* [18]. Человек, налагающий на себя такие обязательства, звался *заветником* [36]. Также *заветным* мог быть праздник, на который люди *заветали*. «Это было *заветный ...* это Успенья назывался. Праздник Успенья» [22]. *Заветным* мог быть тот или иной объект, куда совершалось паломничество, например, «*заветный ... храм*» [5].

Таким образом, можно говорить о следующих уровнях анализируемого понятия:

- 1) **Календарный** — праздник, на который *заветают*.
- 2) **Объектный** — то, на что направлены заветные действия. Он же служит своеобразным медиатором (свидетелем) в отношениях между человеком и Богом.
- 3) **Ритуальный**. Состояние завета подразумевает активного человека, который совершает определенные (оговоренные заранее) действия.

Теперь рассмотрим более детально параметры завета.

Причины

Личный завет⁵ давался в случае каких-то особых трагических событий в жизни человека, когда под угрозой было его здоровье, жизнь или общее благосостояние семьи (рода). Другими словами, возникала некоторая «недостача», требующая оперативного решения. Видимо, поэтому в полевых материалах крайне редки «общие» причины *завета*, например: «Нет, это раньше *заветали*, вроде... чтоб мне там было *полегче* или что-там... *неприятности* какие что там» [35]. Чаще всего объяснения исходных событий, побудивших *сделать завет*, предельно конкретны. Их можно свести к трем причинам, которые сами по себе определяют модели заветных отношений. Для разных ситуаций важны исходные позиции субъекта и объекта заветных действий и их характеристики.

Болезнь ребенка. «У неё был *сын старший Стёпа, слепой*, да. И вот она дала завет» [14]; «Кака-та сыпь али что-то у нас, у *детей*. Да, *мама заветала* вот, мол, схожу в Рёконь там... токо всё бы благополучно прошло» [30]; «Этий у ней у *сына... всё болел* вот... *лицо всё <в волдырях>*. И *она заветала*. Но он ещё *<маленький был>*, года два, как ей было» [22]; «А я, меня как раз вот этот *последний мальчик*, Ваня-то был. *На яго*, я пришла, *нашло*: на кровати лежит, как вот ваша тужурка, побледнее — чёрный... И вот так *трисёца... И сделала завет*: *поправица*, я к камышку» [6]; «Как *завечали*: вот там... на кого там, *на рибёнка*, что *бальной* или что дак. Ходили туда. Водичкой этой... Носили этого рибёнка и водичкой этой там» [29]. Видимо, сюда же можно отнести заветы, данные женщинами во время периода беременности: «Это ж я туда ходила. Вот Галька у меня была беременна, Галька» [19]. Как видим, тут мать (субъект) *заветает* на здоровье ребенка (объект)⁶.

Болезнь взрослого человека. Здесь завет дают, как правило, сами больные, т. е. субъект и объект заветных действий совпадают⁷:

⁵ Этнографические материалы дают нам возможность говорить о двух типах завета: коллективном и личном [Виноградов 2004, 232–248].

⁶ Дети имеют пассивное отношение к почитаемому месту, равно как и молодежь. В случае болезни они могут быть приведены к святыне, но в этом случае завет берут родители.

⁷ Если привлечь материал, то к детям приравниваются другие «неразумные» люди — пьяницы. Чтобы они излечились от своего порока, завет берут, как правило, женщины.

у девушки была болезнь глаз, «бабка сказала: “Ты бы позавела”» [12]; «Вот, если человек долго болеет, он заветаёт, что в часовенку схожу и что-нибудь снесу» [28]; «У меня болела нога. Я было... мне ни с места: распухши. Вот эта нога. Так вспухши, как бревно. Я стала заветать в Успенью-Матушку. Я три раза была там. И сейчас сказать, нечего — как рукам сняло» [15]; «У кого что болит или что вот, просят, чтобы... Вроде того, чтоб Бог помог» [36]; «Как, бывает, заболеешь или что-нибудь, так заветаешь» [16]; «И туда редко кто ходит, но кто болён... Там вот такие заветные места, как говорица. Да, да-да. И сходят люди, и потом и ничего, нормально, вроде, продолжаеца жизнь» [5]; «Вот у кого какая болезнь, допустим... вот мала ли... Вот у одного мужчины ноги болели, он плохо ходил. И вот он дал себе завет» [7]; «Инф.: Только чуть этой водичкой помоюцы, вот специально туда ходят, всё пропадает: ни надо к врачам ходить. Чиловек умирает, под руки ведут туда в это мисто. Соб.: А это как, по завету туда ходят? Инф.: По завету... только по завету» [5]; «Там по завету ходят. Вот кто... у кого глаза болят или что-нибудь» [17].

Болезнь скота. Богомолье к почитаемому месту может быть не только «человеческое». По завету (на здоровье, вод⁸) к святыне могли пригоняться лошади. Такая форма заветных отношений распространялась только на них. Для других домашних животных брали от почитаемого места «святости»⁹ и приносили во двор. Здесь субъект (человек) предпринимает заветные действия, направленные на объект (лошадь, домашнее животное). «Лошадей купали раньше; заветали, и лошадей... Было, сядут на лошадь и поедут по озеру» [33]; «Ну, дак, может, скотинина болела или чего-нибудь. Может, заветали, чтобы съездить или что» [36].

Общие параметры

Завет — это комплекс одновременных действий. Можно говорить об исходной точке (*заветание*) и кульминации — богомолье, которое не обязательно должно быть завершающим актом. Человек по сво-

⁸ Вод — термин, предлагаемый А.Ф. Журавлёвым: «Столь значительная роль продуцирующей магии обусловлена ее прямой ориентацией на важнейшую для хозяйственных областей славянской культуры онтологическую категорию *вода*, теснейшей связью с представлением об изменчивой удаче в ведении скота, носящим заметный сакрализованный характер» [Журавлев 1994, 10].

⁹ Термин Т. Б. Щепанской.

ему усмотрению не может сложить с себя взятые раз обязательства¹⁰. «Если человек *заветает*, тожé *надо выполнять*» [36]; «Но вот ей над купаца, а она говори: “А я боюсь... А вдруг да у меня ноги совсем откажут?” Ну, тут, говоря, подошли люди, что: “Милая, ты приехала, *дак надо выполнить завет-то вить*, а не так. Ну, раз ты так боисси. Что-нибудь у вас есть: какой-нибудь... чашка или что-либо?” — “Да”. — “Ну, вот, чашечкой возьмите и обливайтесь”. Ну, так пообливалась, потом и говорит: “А попробую я...” Ну, зашла, говоря, она где там купаюца. Ну, окупнулась, вышла» [26].

Залог исполнения завета — **молитва**. «Чтоб завет исполнился, *помолица от всей души*. Да. *От всей души помолица*» [18]. Иногда именно на молитву, которая должна быть произнесена на особом месте, наши информанты обращали особое внимание: «Вот я заболела, да? Заболела и мне сказали, что... ну вот, *сходи к камушку, там молись* у камушка у этого, *проси-ка бы здоровья там...* Вот я *пришла и говорю...* Ну, *там помолилась* как магу, как чего» [7]; « *Попрошу у Господа Бога*, что: если буду я жива, и смогу ли я дойти до... вот места до этого, где свитое место... *исцели миня, Господи*, вот это там... всем этим, вот значит... И вот, значит, всё это *сбываица*» [5]. Молитва может иметь успех, если человек верит: «Ведь раньше как? *верили всё*» [36]; «Ну, что? *Надо поверить...* А так что будёшь ходить?» [26].

Итак, взятый завет должен быть выполнен, этому способствует молитва, произнесенная с верой. Характерно, что такие суждения нельзя назвать частыми в разговорах о завете. Видимо, это следствие некоей **недоговоренности**¹¹. Для большинства моих собеседников молитва на святом месте воспринималась как само собой разумеющееся действие, не говоря о том, что это всё надо делать с верой. Для носителей

¹⁰ Если человек по объективным причинам не может исполнить завет, то высшая сила может ему помочь, «подсказав» приемлемый вариант решения.

¹¹ Характерной особенностью повествований о почитаемых местах является их избирательность: наши тексты о чем-то говорят и дают подробные описания, а о чем-то умалчивают. Значительно преобладают слова, касающиеся материального (видимого) мира почитаемого места. Складывается впечатление, что рассказы оговаривают заведомо не всё из особенностей взаимоотношения человека и святыни. Что-то остается на долю «ускользающего» знания. Но такая информационная усеченность касается только «чужого» человека, которым часто оказывается исследователь. Видимо, перед нами структура, где названы **обязательные действия**, но главное — **мировоззренческая основа явления** — только подразумевается. Она — достояние каждого члена этого общества. Именно такая **недоговоренность** присутствует в большинстве текстов.

традиции это информация избыточная. Мы же обратимся к более существенным для них параметрам (уровням) завета.

Календарный уровень

«И сделала завет: поправица, я к камышку: а Изосим должен быть» [6]. Праздник у святыни собирал богомольцев со всей округи. Это время считалось самым благоприятным для молитвы. «По этому заведению ходят раз в год токо в Здвижева дни. Больше туда не ходят. Не-не-не. И на тракторах едут. И пешком идут... Народу очень много собираетца, конечно, в Здвижев день. Это служба. В Здвижев день ходят туда» [2]; «Да, по завету. А вот во Здвижов день в этот: двадцать седьмого... он праздник: там во Селищах и Вычеремы это праздник. А вот батюшка приёжжит туда служить. Народу много собираицы» [17]. Праздник для жителей ближайших к почитаемому месту деревень и для богомольцев издавна — это большое событие: «Спас мы больше дожидали» [37].

Понятие праздника у святыни объединяет в себе несколько аспектов: это и определенный день (*Спас, Здвижение, Изосим*), это и икона, перед которой молятся (*Спаситель, Успенье*), это и, наконец, место (*Камень, Крестик, Озеро*). Всё это объединяется в одно слитое восприятие *заветного праздника*, куда добавляются и простые чаянья людей, пришедших сюда для молитвы: «А Успенья-Матушка много-много здоровья признаё» [15].

Праздник подразумевает участие человека в *службе*. Именно она является кульминацией богомолья. «Инф.: Вот должен завет, что вот я приду... Вы должны к этому празднику... Службу отстою, на водоосвящении, вот это... не на водоосвящении, а на омовении иконы схожу. Патом пройду через эту икону, когда омовение закончитца. Соб.: Под икону подойти? Инф.: Да, под икону. И патом обратно на место и, значит, вот завет» [35]; «Ходили в эту церкву. Это было заветный... это Успенья назывался. Праздник Успенья» [22].

Существует единое (синкретическое) восприятие входящих в представление о *завете* разных понятий — временных, предметных и поведенческих. Всё это образует необходимую пространственно-временную среду, где возможно исполнение завета. Такое положение дел подтверждается рассказами о завете, где возникает перечисление разных его элементов: «И вот она сделала *завещание*, что обязательно его снесёт в эту... в Успенью, в это, как тебя, озеро, помоёт. Точно, она снесла, помыла и всё — больше ничего нет» [22].

Завет дается на какой-то праздник: «Кто на какой день даст завет, тот тогда и ходит... В тако-то праздник я туда... можно ходить... В этом Комьякови, Пóдгорьи это заветный праздник. Да. Это у них там заветный праздник» [21]. Далее этот день в жизни человека продолжает быть особо значимым: «И она вот завещала. Она в этот день... если завещала, ничего не делают. Раз завещал, значит, в этот день ничего не делают» [22]. Вообще завет подразумевает некоторую цикличность в поведении *заветника*. Первое посещение святыни подразумевает постоянное «календарное» возвращение к ней. «А потом она *второй год*, говоря, была» [26]; «По завету вот она *три раза сходила туда*» [5]; «И вот он дал себе завет приходить вот, допустим, вот в *каждый год в такой-то вот день*. Ну, может быть, в праздник какой-та» [7]; «Приехали и вот *давали завет, что вот такой же день вот каждый год приезжать* и... как вот как бы исцелял он, что ли, как сказать... и обещаю, так мысленно, допустим, что я *буду каждый год приходить вот* сюда в этот день... чтобы там вот помолица и... И вот так вот... я так вот понимаю... И должна, да... Да. Ну, сколько там? *Допустим, два года, три года* — на сколько. Да, ну вот сколько я магу. Допустим, я вот... я ни завитаю так, что вот я *на пять лет*. Откуда я магу знать, да? Ну вот два <раза>... На другой год я опять приду. Если я смогу, опять на другой год, Бог поможет, я приду опять. Вот так вот» [7]; «Но вот, например, некоторые дали там какую-ту клятву, что *ездить каждый год туда*, и что... Ну, в общем в таком духе» [9].

Понятие завет подразумевает как определенное (праздничное) время посещения святыни, так и цикличность самого действия во времени для человека, давшего завет. К *заветникам* у «хозяев» праздника возникают особые отношения: «Это как *заветник* был дак... Мы *заветников* всегда накормим» [36].

Путь

Часто со словом *завет* соотносится глагол *ходить*. Они образуют устойчивую связку, которая иногда является кратчайшим объяснением «особенных» свойств почитаемого места — туда (*по завету*) *ходят*.

«*Инф.*: Я ни ходила, но *слышала* от мамы, что *ходили*. И мама, говори, *ходили туда*. *Соб.*: По завету? *Инф.*: Да. По завету тожé» [26]; «Ведь Успенья — праздник. По *завету туда ходим*» [28]; «дак *ходили*... заветали туда, *ходили*» [33]; «*Ходили. Ходили, ходили*... заветали, да... *ходили*» [34]; «*Ходили, ездили туда*... в праздник тожé... в Успенье» [30]; «Тожé по завету *ходили*» [12]; «Вот она *хаживала туды*... по завету»

[11]; «Вот туда *ходили* по завету» [26]; «Теперь после вот я *ходила* всё по завету» [24]; «Ну, всё равно *люди ходят. Ходят* по завету» [10]; «*Ходили* тоже по завету. А теперь там *ходим*» [6]; «Ведь вот ко Спасителю *ходили*. Также по завету много люда *ходило*» [19]; «Я *ходила* один раз с женщинами. По завету» [17]; «Я сама *ходила* к камушку к этому. По завету тоже *ходила*. К ему по завету *ходят*» [6]; «Но я знаю, что наши бабушки *ходили* туда к этому по завету» [29]; «Да, по завету *ходили*» [21]; «Завещали, наверно, и *ходили*, куда завещано» [4]; «Там тоже раньше служба была и люди по завету тожи туды *ходили*... Наши *ходили* вот туда... раньше-то» [6]; «Туда люди *ходят* на исцеленье... А я сама вот туда, заболела и *ходила*» [5]; «А теперь *ходят* по завету туда вот» [5]; «Люди по завету тоже *ходили, ходили. Ходили* по завету» [18]; «Туда *ходят* только по завету» [2]; «По завету туда *ходили* на этот Кресточик... И туда вот тоже по завету кто *ходил*» [1]; «Да, говорят, что по завету *ходят*. Там *служат*» [13].

Отметим, что в нашей выборке формула *ходить по завету* соотносится с другими признаками завета: смысла действия («*ходят на исцеленье*»), календарная характеристика хождения (праздник, *Успенье, Спаситель*) и обязательность службы («*служба была... там служат*»). Дальше мы не раз будем сталкиваться с этим явлением, когда одно понятие будет соотноситься с другими, образуя подобие структуры.

Отмеченная формула *ходит по завету* имеет важное ритуальное дополнение. Правильное хождение по завету может совершаться только **пешком**: «Завет давали, в Рёконь *пешком ходили*» [3]; «И вот она дала завет: вот оттуда *пройти* до Рёкони в церковь... Что *если только вот я осилю эту <дорогу>*... туда она *ходила* завет давала» [14]; «Завещали, и вот если заболит кто... и завещали, что вот обязательно там *пешком* или на чём-нибудь *поедут*... Туда далёко, дак на лошадях» [22]; «*Инф.: Пешком ходили*. Теперь не сходить. Теперь больше на машины. Теперь вот ноги-то болят, да. *Соб.:* По завету пешком надо ходить? *Инф.:* Да, говорят, *пешком надо ходить*» [16]; «Значит, она решила больная с мужём, он охотник был, с ружьём... решили вот это *пешком* к этому Спасу сходить» [5]; «*Пешком ходила*. Большинство надо идти пешком. Да, ноги, суставы там, — всё, что хочешь» [5].

С заветом могут сочетаться и другие глаголы, обозначающие «приближение» — *свездить, наехать*: «Если поправляюсь, *свезжу* в это озеро купаца» [31]; «И людей сколько завещали. Ведь *наедут* было, дак *страшное дело* сколько» [27]; «Может завещали, чтобы *свездить* или что» [36]; «Стоко... *по завету гнам: ездил* за сто километров на конях. Купали»

[37]; «Сюда к Спасу по завету *все ездят*» [37]; «Вот сюда-то к нам всё по завету. Ой! Откуда ... откуда ни *наезжали*» [20]. К почитаемому месту люди не только *ходят*, но и *едут*. Использование данного глагола стало актуально в последние десятилетия, когда пеший путь начал заменяться поездкой на автомобиле. Но даже в приведенных примерах сохраняется выражение «ездить по завету», которое характерно для завета на лошадей. Только в последнем случае оно не противоречило «идеальной» норме пешего богомолья.

Другая, отмеченная нами выше, схема соотношения субъекта и объекта заветных действий выражается при помощи другого глагола: *водить*. Он характеризует либо «материнский завет», либо помощь слепому человеку. «Нас мама тожé по завету *водила*» [30]; «И дажé водила, тожé была некрещёна, и там окрестила» [12].

В текстах присутствует постоянное указание на множественность *заветников* у почитаемого места. С его помощью реализуется представление об **общем** (для рода, округи) знании. Календарное посещение святыни подразумевает посещение ее **всеми** людьми в установленный праздник. К группе местных богомольцев добавляются и дальние паломники, которые символизируют известность и славу почитаемого места. «*Со всей Руси ездят* туда Богу молица, той водичкой помыци, попить этой водички... Вот туда все-все, все едут... *с больших городов*, откуда только ни приезжают. Раньше меньше как-то. Ну, вся округа тут-то — это да!» [5].

Знание почитаемого места входит в копилку практических советов в случае, например, болезни. От этого в наших беседах возникают моменты житейского толкования пути к местной святыне. «Так это вот дорога-то, *знаешь*, родной, *где ходить-то?*» [14]; «Да, у Кресточка у етого. Он называица Кресточик, а там... Если пойдёте с Соболихи, дак *прямо придёте... там увидите*: иконки навешаны и... полотенцы повешаны» [17]. Такой житейский совет вводит *завет* в сферу «народного знания» вообще. Здесь богомолье, применение лечебных молитв или заговоров представляются разными стратегиями преодоления недуга или другого «нестроения»¹².

Путь и усилия, затраченные на его преодоление, становятся значимой характеристикой завета. От этого в рассказе могут быть введены описания трудности дороги, дикости мест, через которые при-

¹² Не удивительно, что единожды мы сталкиваемся с заговорной практикой у святого колодца: в него бросается знахарский «относ».

шлось пройти: «По болотам вот эта ... помолицы Богу» [3]; «По завету. И по дремучему лесу. Там туда такое, что нет проходимости. И туда редко кто ходит, но кто болён» [5]. Такие характеристики делают описание завета более значимым. Долгий путь по-особенному характеризует святое место. Это своеобразная проверка его «истинности». Просто так люди не будут подвергать себя трудностям дороги: «Дак, с Москвы даже приезжали по завету. Да, на это озеро» [26].

Характеристика пути вводит «свою» святыню в систему православного пространства вообще. Таким образом, оно занимает свое место в иерархии святынь: «Приходили издали тогда. — Эта как по завету? — По завету вроде бы. Как в Иерусалим раньше ходили, дак. Так же и сюда. Только немножко так эта покороче» [23]; «Мне во сне приснилася старушка. “Что, — говорит, — доченька, ты бы ведь сходила ко Ксень Блаженной”. Да я и говорю: “Да я ко Ксень-то Блаженной бы и пошла в церкву... да, — говорю, — только дойду до реки...” А правда, — справимся: плоток мужики сколотят нам, чтоб поплавём к Бору, и у меня деда куда-нибудь отправят: мни от ребятишек-то не уйтить. Я вернусь с рики. Ну вот, я ей как будто во снях-то объясняю. Потом она и говорит: “Дак, хоть сходи, — го<ворит>, — ко Спасителю”. Вот так я ко Спасителю ходила» [19]; «Ну, я много ходила по заветам. Я где-где не была. У Спасителя раз семь или восемь была. <...> Я много ездила ... в Никольский собор я много раз ездеа по завету. В Александрo-Невской лавры я была. В Чудове церковь свитили, я была. В Любане церковь свитили, я была. В Вишоры водосвящиньё — я была» [24].

Атрибуты заветного действия (ритуальный уровень)

В рассказах о заветах информанты часто касались значимых ритуальных действий. Естественно, в сознании носителей традиции этим содержание завета не исчерпывалось. С одной стороны, он имеет много аспектов осмысления, и человек в разное время может сосредотачивать свое внимание (актуализировать знание) на тех или иных характеристиках. С другой, как уже было замечено, какая-то часть информации оказывается ускользающей или недоговоренной. Ритуальные действия можно представить как некие атрибуты завета, которые образуют символический код завета. Опишем их, отмечая попутно связанные с ними другие характеристики завета.

КУПАНИЕ. Вода играет важную роль в системе заветных отношений. Обрядовое омовение превращается в один из массовых симво-

лов заветания: «Праздник Успенъё. <... > Да, вот этот день идут туда вот, заветают... купаца» [31]; «А купаца... это купаица специально... Даже раньше лошадей купали. Вот, если лошадь у кого болела, там в Успенью-Матушку купаюца, в озере-то в этом» [28]; «Кто... заветал, завет! Купаёмся, моёмси» [15]; «Ну, раньше, я помоложе была, мы тоже купались. Вот... как иконку помочат и крестик эта... обмоют, воду освятят и забираемся» [36]; «Да-да... Мы тоже купались здесь вот на речки. Это... у Спаса купались» [16]; «Другой по завиту купаеца. И сейчас купаюцы... купаюцы в Крещеньё. А то... вёдра берут и... обливаюцы. Берут воду с вот это с ключка и обливаюцы» [37]; «И там над купаца было ей. <... > Да, там купались в озере. Вот, купались в озере» [26]; «Прейдешь на это озеро, токо чёрная вода. Стали мы там купаца» [24]; «Прихожу туды-ка, всё кидаю и сама иду купаца на озеро. Иду, я на озере выкупаюся... Ну, часа в четыре идём опять купацы на озеро... На озеро, выкупамся, придём, помолимся... Я всегда три раз купалася... всегда три раз купалася» [24]; «Там была такая купальня на берегу. И мы купались. Утром рано встанешь, пойдешь ко Спасителю, покупаисси в озере и всё!» [6]; «А в озере в этом купались, детей мыли» [8]; «Купались люди. Хорошо. Вот я выкупалась» [19].

С купанием по завету оказались связанными такие понятия как **праздник** (в Крещеньё, Успенъё, в Успенью-Матушку), **служба** (иконку помочат и крестик, воду освятят), **место** — общее название (у Спаса) или **характер водоема** (ключик, река, озеро).

Купание лошадей. По завету купались не только люди, массовым явлением на почитаемых местах Северо-Запада до середины XX в. было купание «на здоровье» лошадей. «А лошадей купали ведь, наверно, котора лошадка болела и... Заветают на всё. На всё заветают! Иному хозяину, было, лошадей никак не завесь. Так заветали... в Успенью-Матушку» [15]; «И коней так же... и коней так же мыли» [36]; «Там лошадей купали тожё по завету» [30]; «Лошадей заветали, чтобы в Спасов день купать лошадей» [12]; «И вот, купали лошадей, батюшка свитил» [37]; «Это по завиту: вот покупать лошадку, всё. <... > Одних искупают там это... Батюшка воду посвятил, бежит. А их это искупают, а тут батюшка стоит. И ведут, святит их, коней» [37]. В связи с этим в рассказах появляется устойчивый персонаж — мальчик, купающий лошадь.

Омовение. Омовение может быть не только полным (купание), но и частичным — богомольцы по завету умывались. «С следа взять водичку эту. Надо помыца там, с собой там взять» [5]; «Потом, где-то там такой большой камень отворочен, тоже вода. Туда ходили, мылисси»

[17]; «А эта вода на камушки. Там такое место и там это нимножко воды. И вот этой водой... люди брали и мыли. Мыли так, помазывали так» [29]; «Воды бирут этой и моют... Из ручийка. Она с под... с под часовинки идёт туда» [17]. В этом случае вода использовалась несколько иначе, чем при купании. Можно сказать, что она прикладывалась к телу, ею мазали больное место. Возможно, такое применение воды¹³ от почитаемого места сопоставимо с практикой прикладывания к святыне.

ПРИКОСНОВЕНИЕ К СВЯТЫНЕ. Богомольцы дотрагивались до почитаемого объекта или его фрагмента, терли больные места. Например, из рассказа о ризе убитого Литвой священника: «*Инф.*: Дотронўца. *Соб.*: Если заветаешь? *Инф.*: Да... если... по-заветной. Я-то дотрагўлась... я даже вытиралась. Да, этим ризам» [15]. Или осколки заветного камня: «*Инф.*: Вот приходим, берём так вот камушик... вот так вот рукой потрогаешь и трёшь там где. *Соб.*: Где болит? *Инф.*: Да, где болит... там что» [7]. Типологически сюда же можно отнести и ритуальное прикладывание к иконе: «А это ведь всё время переходим под эту. Вот когда снимём туда на водокшу, вымоем и вот... идём обратно и ту на берёгу идут и крестяцы, цалуют» [36]; «*Соб.*: Кто иконку нёс к озеру? Кому её доверяли? *Инф.*: Да, доверяли... кто заветал, тот и брал» [32].

ПРИНОШЕНИЕ ВЕЩЕЙ. Исполнение завета может быть продемонстрировано принесением к святыне какой-либо вещи. В повествованиях о почитаемых местах набор «святостей» не большой: платок, полотенце, деньги¹⁴.

Платок или полотенце. «Там навешены платки. Вот если у меня болит голова, я этот плат вешаю, свой, а с часовенки беру, повязываю. Это заветают. Я пойду в часовенку, платочек свой отдам, а с часовенки возьму. Вот как обмениваёшь. *Платов навешано, полотенцев:* кто чего, рукоделья-то этого» [28]; «Что-нибудь принесём: или полотенцё, или... я по два года несла *полотенца*» [15]; «По завиту, по завиту. Вот *полотенцы* носят, вешают. Вот всё завитают, по завету» [37]; «А там вешают. Вешают... на крест. Полотенца — всё. Вешают, вешают — это точно» [2]; «Допустим, я делаю завет. Значит я вешаю на любую там икону — на какую делаю завет — *полотенцё*. И опускаю вот в эту... деньги» [1]; «*Палатенцы* повешаны у ково... Кто на што завитал, вот

¹³ Такая ситуация возникает тогда, когда количество воды ограничено, да и сама вода приобретает особые свойства (например, взята из лунок в камне).

¹⁴ В наших рассказах оказались не отмечены другие виды подношений — продукты животноводства (масло, творог, шерсть) и растительные атрибуты календарных праздников (верба, береза).

завищал» [17]; «*Инф.: Палатенца вешали, да. Соб.: Полотенце надо любое взять или специальное? Инф.: Ну, дать уж хорошее надо, худое ни возьмёшь*» [13].

Деньги на свечу. Деньги оставляются у святыни «на свечу». Подразумевается, что специальный («божественный») человек отнесет их в церковь, купит свечи и затеплит их там. «*Или денёг там на свечку сколько-нибудь или вот что-нибудь такое*» [28]; «*на свечечки деньги ложила. Обязательно! Это и деньги... на свечку*» [15]; «*Оставляли денежки... не достать было эту, свечку, и то не достать было*» [8]; «*Ну, денежки-то там кладут. Кирпич-то где выломан, дак, люди-то побудут... деньги-то оставят*» [19].

Деньги в воду. Другой способ денежного подношения — бросить их в святой источник. В этом случае речи о свече не идет. «*Дак, деньги бросали: в воду туда деньги бросали, как зовичали*» [8]; «*Там вот так идёт этот вот родничёк, вот так вот тичёт и такая вот выимка. Туда деньги бросали*» [9]; «*Той водичкой мылиси, деньги туда опускали всё*» [13].

«Святости». От почитаемого места богомольцы что-то брали себе домой. Чаще всего — освященную (святую) воду: «*Мы с озера свитой воды брали... Свитой водички оттуль приносила*» [24]; «*Так водички возьмёшь в бутылочку на боровинки там. Колодец он не сохнет никогда*» [6]; «*Кто пойдёт — нам водички святой оттуда привязут*» [2].

Объекты заветного хождения (объектный уровень)

В отдельную группу можно выделить значимые для людей объекты завета. Как правило, это основные маркеры православного пространства — цель пути, место, где происходит праздничная служба.

Озеро: «там тожé вот како-то озёрко есть... тожé завет давали, тожé туда» [3]; «В этом озере заветали... И обязательно в этом озере надо помыть» [22]; «Раньше ходили вот по завету... на озеро, Спасское озеро» [26]; «И вот это она приходила, дак в этот... во Спас ходили на озеро» [26]; «Там вот озеро: чистое-чистое, как янтарь. Большое» [17]. Как видим, озеро оказывается связано с купанием.

Часовня: «По завету туда ходим. Вот в Никулине хорошая часовенка» [28]; «Так в часовни в этой молилися» [22]; «И там часовенка выстроена была в этом озере» [17]; «И туда вот приижжал батюшка и были там службы <у> часовинки» [21]; «Есь родничок, да. А там... и эта, часовинка така была» [6].

Церковь: «...пройти до Рёкони в *церковь*... Вот она ходила в Рёконь. там *церковь*, вот туда она ходила завет давала» [14]; «В *церквы* потом... служили там службу, дак и мы стояли» [30]; «Соб.: Туда по завету ходили? *Инф.*: Ага, по завету, по завету. И, говорят, *церква большая* и... *просто хороша была церква*» [11]. «Тут послужу в *церквушки*, попоём... На божёнки помолемси и... здесь в *церквы*...купаёмся, придем опять в *церкву*» [24]; «Ну, службу-то везде запретили когда и ходили в пустую *церков* люди по завету... да, по завету ходили» [8]; «Там тоже *церква* была. Кругом болото. А *церква* очень больша была, кирпичная» [19]; «Да, по зовету. Там *церков* была, озёрко. Купалисси» [13]; «в лису там был очинь такой заветный, ну, как вам сказать, *храм*» [5].

«Часовня» и «церковь» как специальные места для **службы** и **молитвы** служат символами этих действий. Вместе с этим могут возникать указания на другие действия (*купание*) или особенности топографии (*есть родничок, кругом болото*). Церковь или часовня являются «главным» объектом, маркирующим святое пространство. «Ну она дала <завет> о том, что там вот... А там, говорят, такие камни около этого, около церкви, что вот голый ногой вот так что и пальцы и пятка — всё в этом... в камни. След... И она, говорят, мгновенно набираеця. Дожжа нет! Каким-то образом вот это» [5].

* * *

Часть рассказов имеет своеобразный итог, который закрепляет идею выполненного завета: «Стёпа был слепой, а бабушка на Рёконь ходили, завет давала... Ну, это бабушка точно говорит, что оттуда Стёпушка пришёл уже зрячим» [14]; «И сейчас читает хорошо: обоим глазам видит» [12]; «Да и говорит, я почувствовала лучше, говорит» [26]; «Ну, вот я ходила к этому, к камушку. И он поправился у меня и до сих пор живёт» [6]. Таким образом достигается симметрия текста — изначальная «недостача» ликвидирована. Действительно, в повествованиях о почитаемых местах выделяется исходное состояние («недостача» — например, болезнь), дорога к святыне¹⁵, действия на почитаемом месте и иногда следует указание на результат. В итоге, мы получаем краткую структуру повествования. При этом, «лечение», «исцеление» является следствием исполненного завета, но, вместе с тем, подразумевает «чудо», проявление божьей силы (воли). Иногда это подчеркивается своеобраз-

¹⁵ Правда, иногда болезнь может стать и причиной невозможности сходить к почитаемому месту: «А у меня вот ноги болят, дак мни теперь и ни сходить туда» [25]; «Теперь не сходить. <...> Теперь вот ноги-то болят, да» [16].

ной фразой-закрепкой, которая фиксирует восстановление утраченной целостности, возвращение к первоначальному состоянию (здоровью).

* * *

Подытожим наши наблюдения в таблице:

Термины: *заветать; дать, сделать завет*

Причины: болезнь: человека (ребенка) или скота

Путь: пешком или на лошадах, которых *заветают* (в наше время — езда на машине)

Календарный уровень	Ритуальный уровень	Объектный уровень
Праздник	Купание (купание лошадей) Омовение	Церковь
Служба Молитва	Прикосновение к святыне	Часовня
	Приношение вещей (платок или полотенце; деньги на свечу; деньги в воду)	Озеро
	«Святости»	

Перед нами «идеальная» структура рассказа о завете, характерного для одной локальной традиции (северная Новгородчина). «Реальный» рассказ будет содержать информацию по отмеченным блокам. На их основе, с добавлением каких-то новых деталей будет возникать новое повествование. Правда, мы использовали только часть повествований о почитаемых местах, где речь шла о завете. Анализ всего корпуса текстов вносит некоторую детализацию, но не дает ничего принципиально нового. Вместе с тем мы можем составить представление об актуальных представлениях, объектах, предметах, действиях, входящих в народную трактовку понятия *завет*. Другими словами, повествования о почитаемых местах — это народные нарративы, описывающие институт заветных действий, характерный для народной религиозности.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- [1] *Андреева Александра Григорьевна*, 1924 г. р., ур. д. Островцы. Зап. в д. Гарь, Маловишерский район Новгородской области, 2000 г.
- [2] *Андреева Мария Васильевна*, 1920 г. р., ур. д. Гарь. Зап. в д. Гарь, Маловишерский район Новгородской области, 2000 г.
- [3] *Анна Макаровна*, 1930-х гг. р., местн. Зап. в д. Рапля, Тихвинский район Ленинградской области, 2000 г.
- [4] *Анна Михайловна*, 1914 г. р., местн., ур. д. Опути. Зап. в д. Гарь, Маловишерский район Новгородской области, 2000 г.
- [5] *Бахарева Мария Ивановна*, 1925 г. р., ур. д. Концы. Зап. в д. Пожарьё, Маловишерский район Новгородской области, 1999 г.
- [6] *Боженова Анастасия Семеновна*, 1908 г. р., ур. д. Низовка. Зап. в д. Низовка, Маловишерский район Новгородской области, 1999 г.
- [7] *Галина Ивановна*, 1930-х гг. р., ур. г. Старая Русса. Зап. в д. Подгорье, Маловишерский район Новгородской области, 2004 г.
- [8] *Иванова Нина Михайловна*, 1931 г. р., ур. д. Моклочиха, совр. Любытинский район Новгородской области Зап. в д. Опути, Маловишерский район Новгородской области, 2000 г.
- [9] *Иванова Нина Матвеевна*, 1930 г. р., ур. д. Акулово. Зап. в д. Филиппково, Любытинский район Новгородской области, 1996 г.
- [10] *Кондратьева Нина Андреевна*, 1930-х гг. р. Зап. в д. Добрая Вода, Маловишерский район Новгородской области, 2001 г.
- [11] *Лаврова Анна Лаврентьевна*, 1917 г. р., ур. д. Бабчицы. Зап. в д. Новинка, Любытинский район Новгородской области, 2000 г.
- [12] *Лаврова Евдокия Тимофеевна*, 1912 г. р., ур. д. Обрус. Зап. в д. Ставичёк, Любытинский район Новгородской области, 2000 г.
- [13] *Лисицына Нина Петровна*, 1927 г. р., ур. д. Лошево. Зап. в д. Пелюшня, Маловишерский район Новгородской области, 2000 г.
- [14] *Максимова Анна Павловна*, 1932 г. р., ур. д. Веснино. Зап. в д. Дидлово, Любытинский район Новгородской области, 1996 г.
- [15] *Максимова Любовь Антоновна*, 1929 г. р., местн. Зап. в д. Клишино, Любытинский район Новгородской области, 1994 г.
- [16] *Медведева Александра Серафимовна*, 1926 г. р., ур. д. Заречье. Зап. в д. Борель, Любытинский район Новгородской области, 2000 г.
- [17] *Минина Клавдия Васильевна*, 1922 г. р., ур. д. Концы. Зап. в д. Концы, Маловишерский район Новгородской области, 2000 г.
- [18] *Михайлова Клавдия Матвеевна*, 1911 г. р., ур. д. Лескуново. Зап. в д. Старина, Маловишерский район Новгородской области, 1999 г.

- [19] Михайлова Ольга Ивановна, 1923 г. р., ур. д. Гарь. Зап. в д. Гарь, Маловишерский район Новгородской области, 2000 г.
- [20] Мозжухина Нина Николаевна, 1919 г. р., местн. Зап. в д. Красная Горка, Киришский район Ленинградской области, 2000 г.
- [21] Поликарпова Елена Александровна, 1926 г. р., ур. д. Комель; Прокофьева Нина Ивановна, 1939 г. р. ур. д. Колмыково. Зап. в д. Новоселицы, Маловишерский район Новгородской области, 1999 г.
- [22] Петрова Анастасия Сергеевна, 1920 г. р., ур. д. Львово. Зап. в д. Верхняя Лука, Любытинский район Новгородской области, 1996 г.
- [23] Попов Владимир Петрович, 1933 г. р., ур. д. Крестцы. Зап. в д. Крестцы, Киришский район Ленинградской области, 2000 г.
- [24] Самойлова Анна Ивановна, 1926 г. р., ур. д. Большое Пехово. Зап. в д. Добрая Вода, Маловишерский район Новгородской области, 2001 г.
- [25] Сахина Мария Романовна, 1917 г. р., ур. д. Нижнее Заозерье. Зап. в д. Нижнее Заозерье, Любытинский район Новгородской области, 1995 г.
- [26] Скородумова Антонина Григорьевна, 1927 г. р., ур. д. Заречье. Зап. в д. Заречье, Любытинский район Новгородской области, 2000 г.
- [27] Соколова Зоя Александровна, 1905 г. р., ур. д. Кулаково. Зап. в д. Прощиха, Любытинский район Новгородской области, 1994 г.
- [28] Сотникова Мария Яковлевна, 1914 г. р., ур. д. Клишино. Зап. в д. Клишино, Любытинский район Новгородской области, 1994 г.
- [29] Степанова Анастасия Васильевна, 1930 г. р., местн. Зап. в д. Заборовье, Маловишерский район Новгородской области, 1999 г.
- [30] Тимофеева Матрена Матвеевна, 1901 г. р., ур. д. Камень. Зап. в д. Проскурка, Любытинский район Новгородской области, 1996 г.
- [31] Толмачёва Евгения Максимовна, 1915 г. р., ур. д. Задушенье. Зап. в д. Маяк, Задушенье, Любытинский район Новгородской области, 1994 г.
- [32] Удальцова Анна Федоровна, 1915 г. р., ур. д. Большое Никулино. Зап. в д. Большое Никулино, Любытинский район Новгородской области, 1999 г.
- [33] Цветкова Александра Александровна, 1915 г. р., ур. д. Кулаково. Зап. в д. Погост, Серёдка, Любытинский район Новгородской области, 1999 г.
- [34] Шаркова Елизавета Андреевна, 1924 г. р., ур. д. Верхняя Лука. Зап. в пос. Ваган, Любытинский район Новгородской области, 1996 г.
- [35] Щеглов Виктор Григорьевич, 1926 г. р., ур. д. Большое Никулино. Зап. в д. Большое Никулино, Любытинский район Новгородской области, 1999 г.
- [36] Щитникова Мария Ивановна, 1926 г. р., ур. д. Шепели. Зап. в д. Большое Никулино, Любытинский район Новгородской области, 1999 г.
- [37] Яковлева Мария Григорьевна, 1914 г. р., ур. д. Змеева Новинка. Зап. в д. Змеева Новинка, Киришский район Ленинградской области, 2000 г.

ЛИТЕРАТУРА

- Антропология 1998 — Антропология религиозности. СПб., 1998. (Альманах «Канун». Вып. 4)
- Белова 2004 — Белова О. В. Обет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 446–448.
- Бернштам 2000 — Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
- Бернштам 2005 — Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2005.
- Виноградов 2003 — Виноградов В. В. Динамика почитаемых мест в XX веке // Международная школа молодых фольклористов. Российский институт истории искусств: Программа, тезисы. СПб., 2003. С. 9–10.
- Виноградов 2004 — Виноградов В. В. Механизмы трансляции сакральной информации (на примере почитаемых мест Северо-Запада России) // Механизм передачи фольклорной традиции: Материалы XXI Международной конференции памяти А. Горковенко, апрель 2001 / Отв. ред. и сост. Н. Н. Абубакирова-Глазунова. СПб., 2004. С. 232–248.
- Виноградов 2006 — Виноградов В. В. Почитаемые места в Северо-Западной России (заметки собирателя) // Мировоззрение и культура северно-русского населения / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2006. С. 196–214.
- Виноградов 2007 — Виноградов В. В. Почитаемые места Северо-Запада России: проблемы изучения // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 2007. С. 330.
- Виноградов 2008 — Виноградов В. В. Почитаемые места Северо-Востока Новгородской земли (краткая характеристика) // Христианство в регионах мира. Вып. 2. СПб., 2008. С. 281–298.
- Громыко 1995 — Громыко М. М. Этнографическое изучение религиозности народа: записки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 77–83.
- Громыко 2002 — Громыко М. М. О единстве православия в Церкви и народной жизни русских // Традиции и современность. 2002. № 1. С. 5–23.
- Журавлев 1994 — Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Кремлева 2001 — Кремлева И. А. Мирской обед // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 229–250.
- Левкиевская 1997 — Левкиевская Е. Е. Москва в зеркале современных православных легенд // Лотмановский сборник. Вып. 2. М., 1997. С. 805–835.

- Местные святыни 2003 — Местные святыни в нижегородской устной традиции: родники, часовни при них / Сост. М. М. Белякова, К. Е. Корепова и др. Отв. ред. Ю. М. Шеваренкова. Под общ. ред. К. Е. Кореповой. Нижний Новгород, 2003.
- Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Православие 2001 — Православие и традиционная народная культура Рязанской области / Ред. С. А. Иникова, О. Е. Воронова. Рязань, 2001.
- Православная вера 2002 — Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках / Отв. ред. О. В. Кириченко, ред. Х. В. Поплавская. М., 2002.
- Православная жизнь 2001 — Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований / Отв. ред. Т. А. Листова. М., 2001.
- Религиозные практики 2006 — Религиозные практики в современной России / Ред. К. Русселе, А. С. Агаджанян. М., 2006.
- Сны Богородицы 2006 — Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. СПб., 2006.
- Традиции и современность 2002 — Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. № 1.
- Федотов 1991 — *Федотов Г. П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Федотов 2001 — *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 10. Русская религиозность. Ч. I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М., 2001.
- Федотов 2004 — *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 11. Русская религиозность. Ч. II. Средние века. XIII–XV вв. М., 2004.
- Цеханская 2004 — *Цеханская К. В.* Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004.
- Шеваренкова 2004 — *Шеваренкова Ю. М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород, 2004.
- Щепанская 1995 — *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.



В. Е. Добровольская

«Мастерство само в руки не идет»:
поверья о передаче мастерства
в традиционной культуре

Система поверий, связанных с профессиональной деятельностью русских крестьян, представлена в исследовательской литературе неравномерно. Основное внимание обычно сосредоточено на том, что должен делать человек, чтобы результат его работы был оптимальным и в процессе деятельности не возникала угроза ни самому работнику, ни деревенскому социуму, ни окружающему миру.

Лишь применительно к отдельным видам трудовой деятельности исследователями представлены материалы, связанные с передачей и получением мастерства. В основном это касается так называемых деревенских профессионалов, людей со сверхъестественными свойствами, «маргиналов поневоле» [Агапкина 1994, 3] или «опасных людей» [Черепанова 1983, 15].

Передача профессиональных навыков существует для всех видов традиционной (крестьянской) деятельности независимо от гендерной принадлежности работника, сакральности или профанности (прежде всего с исследовательской точки зрения) того или иного типа работы. В большинстве современных исследований получение мастерства рассматривается как один из способов характеристики представителя той или иной профессии. С нашей точки зрения, передача профессиональных навыков — это элемент единой системы установок и стереотипов, обязательное соблюдение которых делает жизнь этноса стабильной. Единственная известная нам попытка представить поверья как целостную систему этносоциальной регламентации весьма успешно, на наш взгляд, предпринята в книге Т. Г. Владыкиной [Владыкина 1998, 240–280].

Как отмечает автор в своем исследовании, «система важнейших предписаний была разработана за многовековую историю народа столь детально и тщательно, что практически охватывала весь жизненный цикл человека, причем индивидуальное, как правило, довольно жестко ограничивалось или даже приносилось в жертву общему, общинному, родовому; регламентировалась вся совокупная информация о социальном и природном окружении человека на его важнейших пространственно-временных уровнях» [Владыкина 1998, 240]. И передача рабочих навыков как элемент этой системы требует особого внимания.

Т. А. Бернштам убедительно доказала, что трудовые роли и обрядовые функции независимо от половозрастного разделения хозяйственных занятий имели ритуальную связь «с сакральными силами...», результатом чего «являлся “договор”, обеспечивающий прокормление человеческого и животного мира» [Бернштам 1988, 139], то есть любая традиционная работа имела ряд магических правил и запретов, которые необходимо было выполнять для достижения успешного результата.

Передавать мастерство могли при обучении той или иной профессии и при включении ребенка или подростка в повседневную работу. И в том и в другом случае от обучающегося требовали соблюдения определенных правил, потому что их нарушение опасно. Связано это, прежде всего, с тем, что «само установление ремесел дается извне мифологическим существом... отчетливо это проявляется в применении ремесла для изготовления какого-либо продукта, отмеченного как сакральный» [Иванов, Топоров 1974, 87–88].

Получение профессиональных навыков рассматривается исследователями как помещение обучающегося в контекст представлений о контакте сакрального и профанного миров. Именно поэтому изучение данной проблемы связано с социальными фактами, обладающими по отношению к индивиду нормативно-принудительной силой. Данная позиция наиболее плодотворно разрабатывалась Э. Дюркгеймом, М. Моссом, А. Юбером, П. Факоне и др. Об этом наиболее подробно писала М. Дуглас, отмечая, что жесткость соблюдения социальных предписаний требовалась от каждого индивида, нормативы фиксировались общественным сознанием и рассматривались как необсуждаемые и требующие неукоснительного исполнения [Дуглас 2000].

Согласно традиционным представлениям рабочие навыки человек получает от потусторонних сил. Это было настолько очевидно носителям традиции, что закрепилось в языковых формах: «Умудряет Бог слепца, а черт кузнеца» [Даль 1981, 212], «Столяры да плотники от Бога

прокляты» [Даль 1982, 129], «Со всякой новой мельницы водяной подать возьмет» [Даль 1981, 317] и т. д.

Правда, совсем не всегда очевидно, что мастерство человек получает от демонических сил. О хорошем гармонисте могут сказать и «играет как Бог», и «играет как черт», о рыбаке, что его на промысле «Никола Угодник хранит» или «сам черт хранит», пастуху может помогать леший или Егорий Храбрый. Иногда даже непонятно, от кого человек получил свои знания: «У меня отец кузнец был, только начал работать в кузнице. Топор ковали, а никак не получалось. Тут-то и услышал голоса, дескать, один одного спрашивает: — Ковали? — Ковали. — А в песок совали? — Совали. Вышел — нет никого. А кто подсказывал, не знаю. И дошло до него, что надо в песок совать! Вот работаешь, и предьявлением каким-то является. А выйдешь — никого и нету...» [Щепанская 2001, 23]. Для традиционного мировоззрения важно, что человек получает свое мастерство от потусторонних сил.

Однако форма получения мастерства может быть различной. Прежде всего, это может быть та или иная форма договора мастера с представителем сверхъестественной силы.

Деревенские профессионалы обычно заключают договор с представителем той стихии, которая связана с их работой: мельники и рыбаки — с водяным, пастухи и охотники — с лешим и т. д.: «Знаются с водяным те, которые ставят мельницу...» [Криничная 2004, 359]. Бывают, правда, исключения. Так, пасечники заключают договор с водяным, хотя более очевидным кажется договор с домовым (если рассматривать пчел как домашнюю живность), лешим и полевиком (в зависимости от того, где находится пасека)¹. Вероятно, причина такого договора кроется в представлении о том, что «пчелы первоначально отроились от лошади, заезженной водяным дедом и брошенной в болото; рыбаки закинули невод в болото и вытащили оттуда пчелиный рой; от этого роя и расплодились пчелы по всему свету» [Афанасьев 1994/1, 381]. В книге А. В. Гуры приведен ряд представлений о связи водяного и пчел в различных славянских традициях [Гура 1997, 480–481].

Договор довольно часто регулирует обустройство рабочего места и изготовление орудий производства. Наиболее показательны в этом случае договоры мельника с водяным. Так, при постройке мельницы устанавливается («кладется») завет. Обычно в форме такого завета выступает челове-

¹ Подробнее о магических практиках пчеловодов см.: Щепанская 1992, 62–77; Добровольская 2014, 86–96.

ская жертва. А. В. Балов отмечает, что «среди крестьян ходили слухи о том, что мельники специально сталкивали в пруд припозднившихся путников» [Балов 1901, 89]. С. В. Максимов пишет о некой форме строительной жертвы, предназначенной водяному, для того, чтобы тот не прорывал запруды и не портил жернова: «... при постройке мельницы, под бревно, где будет дверь, зарывали живым черного петуха и три “супорыжки”²» [Максимов 1993, 96]. Однако значительно чаще водяной сам забирал обещанную жертву: «В прошлом году в селе Золотове крестьянин на реке поставил плотину для мельницы, а летом утонули два мальчика. Тогда вся деревня собралась и требовала разрыть плотину: “Видно, — говорят, — у него обещано черту водяному”» [Щепанская 2001, 20]. Иногда водяному обещают не людей, а животных: «Мельницу, говорят, строят, и какой-то заклад делают. Вот у нас у соседа две лошади потонули у мельницы. “Мельник, — говорил мужик, — когда строил мельницу, обещал лошадей...”» [Щепанская 2001, 20].

Для того, чтобы мельница сохранялась в идеальном состоянии, мельник должен был приносить жертву водяному каждый год: «Старик, значит, обещал водяному каждый год утопленника. Если люди будут тонуть, то плотину не прорвет. С того времени в Пертозере каждый год тонут люди» [Криничная 1994, 38]. Если обещана человеческая жертва, то водяной может забрать обреченного несмотря на все предосторожности: «В деревне Дмитриевка, близ Красной церкви, находилась мельница. Туда из соседних деревень приезжали мужики молотить зерно. Однажды собрались мужики из соседнего села <...> на мельницу молотить зерно. Приехали, помололи муки. Погода стояла жаркая, и они решили искупаться в пруду, который находился рядом с мельницей, <...> они слышали страшный тяжелый вздох похожий на стон: «О-о-о-х. Подошло время, а обреченного нет». Этот стон доносился из воды <...> Вдруг раздался топот. Это скакал пастух, который пас неподалеку стадо коров <...> Пастух слез с коня и бежит к пруду, но мужики его остановили, рассказали, что слышали странный вздох. Тогда пастух решил, что в воду не пойдет, а обмоется водой на берегу. И только водой он полил на себя, как тут же упал замертво. И из пруда донеслось: «Наконец-то!». И из-за этой истории мужики вернулись домой седыми» [Пухова 2009, № 678, 265]. Иногда вместо человеческой жертвы мельник обещает водяному собственную душу: «Одному мельнику сильно везло: он водяному душу на срок продал, и все ему с той поры удавалось. <...> Изошел срок, приходит к нему водяной за душой: “Давай душу!”» [Садовников 1884, 68д, 227–228].

² *Супорыжка* — стебель ржи, выросший с двумя колосьями. (Прим. сост.)

Однако чаще всего мельники приносят в жертву водяному животных или предметы. Так, в Новгородской области под колесо мельницы бросали шило, мыло и голову петуха [Власова 1995, 101]. Наиболее распространенным подарком являются животные черной масти, как живые, так и мертвые — «непременно в шкуре» [Максимов 1993, 96]. В то же время С. В. Максимов отмечал скудость жертвы: «Водяные довольствуются и мукой с водой в хлебной чашке, и крошками хлеба, скопившимися на столе во время обеда» [Максимов 1993, 96]. Для того чтобы водяной не слизывал с колеса смазку, ему «в первые заморозки опускают под колесо кусок сала <...>, окорок или хотя бы свиную кишку» [Зеленин 1991, 124]. Если на мельнице происходили какие-то поломки, то мельник также одаривал водяного: «Старики рассказывали, что мельник, когда колёсы мельницы не крутятся, берёт угощение и идёт к водяным в гости, а у них там царство целое, мельник-то к главному идёт. Водяной как человек из себя. Ещё говорят, когда мельница не крутится, петуха живого с камнем в реку бросают, после этого мельница крутиться начинает» [Петкевич 2006, 16].

Таким образом, договор как бы все время продлевается. Причем водяной продолжает охранять мельницу даже тогда, когда она разрушена: «На реке Усманка, рядом с деревней Никоново, еще до революции 1917 года была построена водяная мельница. Простояла она до 1929 года. В этом году раскулачили, сослали в Сибирь, а мельницу (бревна) местные жители постепенно растащили на топку. И вот однажды пошли мужики ночью за остальными бревнами и только хотели взять, как из-под водяного колеса вынырнуло что-то большое и темное, затем проследовал сильный всплеск воды. Мужики, бросив все, со страхом, некоторые крестясь, убежали в деревню. На следующий день рассказали соседям. И ночью пошли еще мужики, история повторилась. После этого ходить боялись, поползли слухи о водяном. Много времени спустя <...> местные парни пошли купаться на реку, и один, по прозвищу Гуля, решил понырять с бревен в том самом месте. <...> Гуля нырнул, долго не показывался, потом показалась голова, закричал, что кто-то тянет его на дно, и опять ушел под воду. Его друзья не поверили — думали, что шутит, но тут метров за 20 от бывшей мельницы его как бы выбросило из воды, а бурун на воде вернулся под мельницу, но было не видно, кто проплыл под водой. Когда Гуля вылез из воды, он долго не мог сказать ни слова. Придя в себя, рассказал, что его тянуло под воду что-то скользкое и холодное. Но, когда парень стал читать про себя молитву, его отпустили» [Пухова 2009, № 679, 265].

Единственной причиной для разрыва договора является, судя по всему, смена хозяина мельницы: «Мельница водяная была. И в пруду утонет кто — вот, говорили, что это мельник заветил. Богатого мужика была мельница. А вот “Коммуне” (колхозу) стала принадлежать мельница, так перестали тонуть» [Щепанская 2001, 20].

Крайне редко разрыв договора связан с недобросовестностью мельника: «Мельнику обещано: будешь верно молотить — вода будет; обмеривать станешь — воды не станет <...> стал обмеривать — воды стало меньше» [Якушкин 1860, 190].

Таким образом, между мельником и водяным существовал бессрочный договор, существование которого само по себе обеспечивало первому статус «знающего» человека, способного общаться с представителями демонических сил. Именно факт договора и был знаком получения мастерства. Если человек не мог вступить в контакт с водяным, то он не мог даже приступить к помолу, поскольку не мог построить мельницу, то есть не обладал достаточными профессиональными навыками: «Один помещик вздумал строить на Днестре какую-то особенную мельницу на плотах. Сначала работа шла очень успешно, но вот однажды просыпается помещик как-то на заре и видит: по реке, от леса, идет какой-то высокий человек, весь в белом, подходит довольно близко к нему да как ударит кнутом по плоту — гул пошел и шум кругом. С тех пор пошли неудачи и постройка плотины осталась незаконченной» [Добровольский 1914, 74].

Несколько другая форма договора существует между водяным и рыбаком, лешим и пастухом, лешим и охотником и т. п.

Большинство исследователей уверенно говорят о том, что пастух заключает договор с лешим и этот договор имеет письменную форму, которой является пастушеский отпуск.

Действительно, главное условие найма пастуха — это наличие у него особого заговора, который должен был защитить скот от падежа и лесного зверя. Есть сведения, что пастухи покупали отпуск друг у друга. «В последней четверти XIX в. стоил такой “отпуск” от рубля и до пяти рублей (о живучести этого обычая говорит то, что даже и в наши дни, в неурожайный 1948 год, такой “отпуск” стоил два пуда пшеницы)» [Дурасов 1989, 265].

Исследователи обрядов и верований, связанных с пастухами, отмечают, что отпуска бывают «благословенными» (святыми, хорошими, божьими и т. п.) и «неблагословенными» (страшными, лесными и т. п.) [Мороз 2003], однако если обратиться к текстам отпуска, которых

к настоящему времени опубликовано немало³, то видно, что основной корпус текстов составляют благословенные заговоры, в которых просьба обращена вовсе не к лешему, а к Богу или святым.

Г. П. Дурасов утверждает, что отпуски «неблагословенные» или «страшные» окутаны покровом таинственности» [Дурасов 1989, 267], Н. Н. Харузин писал, что текст подобного заговора никому не удавалось записать [Харузин 1894, 315]. Это не совсем так. «Неблагословенные» отпуски фиксировались, но относительно редко. Наиболее известным является текст, опубликованный В. И. Срезневским [Срезневский 1913, № 58, 496–497].

На самом деле суть не в текстах отпуска и даже не в его адресате. Как убедительно доказал А. Б. Мороз, несмотря на различия в текстах между двумя видами отпусков, главным являются действия, совершаемые пастухом. В первом случае «пастух собирает стадо на огороженной территории, обходит его трижды <...> произносит текст заговора-молитвы, после чего прогоняет стадо в ворота, над которыми висит икона, а на земле лежат ритуальные предметы <...> Л<есной> о<тпуск> представляет собой обряд совершенно иного типа. Чтобы совершить его, пастух не проделывает всего означенного выше, а идет в лес, захватив с собой угощенье» [Мороз 2003].

С нашей точки зрения, мастерство пастуха как раз и зависит от того, с кем он заключает договор — с божественными силами или с лешим.

Если пастуху помогают святые угодники, то он «пасет сам», если леший — то пасет именно лесной хозяин. Вероятно, следует согласиться с Н. А. Криничной, что «по мере развенчания лешего и вытеснения его персонажами народно-христианской мифологии <...> отпуск постепенно начинает осмысляться как оберег от бывшего лесного божества» [Криничная 2004, 285].

Договор с лешим и отпуск по своей семантике синонимичны (заметим, что наказание за использование отпуска и договор с лешим также равнозначны — эти действия осознаются как греховные и наказываются долгой мучительной смертью).

Разница заключается в следующем. При пастьбе с «благословенным» отпуском даров лешему нет, а при «страшном» отпуске они занимают довольно существенное место в обрядовой практике.

³ См. например: Кедров 1865, 1–32; Елпединский 1872, 586–587; Колосов 1877, 182–186; Ребров 1879, 49–54 и др.

В обоих случаях мы имеем дело с неким договором с потусторонними силами, о чем свидетельствует структура отпуска. Обычно он имеет трехчастную структуру: собственно обращение, правила и запреты.

В любом случае пастух давал согласие на соблюдение определенных правил и ожидал наказания за их несоблюдение. Из текстов быличек видно, что независимо от типа отпуска наказывал провинившегося пастуха только леший.

Отметим также, что мельник заключал договор с водяным напрямую, в то время как пастух мог пользоваться услугами посредников: «Мой муж был пастухом в одно время, и он задумал это коровье стадо поставить в отпуск, чтобы зверь не трогал и никто. Василий Петрович Мелихов был, говорит: “Давай, Колька, я тебе отпущу коров, дак никто уже не потрогает, отпуск кладем”. Ну, Николай согласился. Сходили там на зари, и все кругом он обошел, фермы, изгороди» [Кенозерье 2003, 112–113].

Водяной всегда сам помогает мельнику, в то время как леший может заменять себя другими демоническими персонажами: «сидит пастух на осиновом пне, а перед ним целая артель врагов, а посередине один такой большой-большой. И спрашивает он пастуха: “Выбирай себе любово, которой взглянется”. А пастух ему: “Выбирай сам, ты лучше знаешь своих-то!” Лесовой ему подумавши и говорит: “Бери вот этого, кривого, он тебе послужи”. — “Ну, ладно”. Кривой вражонок как схватит лозину, да как крикнет — и повалил скот по дороге» [Перетц 1894, 7].

Магическая сила пастуха согласно договору с лешим могла заключаться в каких-либо предметах, принадлежащих пастуху: в посохе, поясе, кнуте, шапке и т. д. Иногда эти предметы доставались пастухам по наследству: «Стал помирать пастух и говорит другому: “Я тебе, брат, оставляю наследство. Паси коров, медведь не съест ни одной, только слушай, что я тебе накажу, — дал ему трубу да палочку и приказывает, — вот до такого-то места коров прогони, да и назад воротись, и не ходи больше в лес, а как надобно коров домой гнать, в то время пойди, потруби — придут все домой”. Он так и делал. Скот приходил сам домой, как будто его кто собирал» [Ефименко 1864, 52].

В отличие от мельника, у которого договор носит характер одномоментного действия, пастух в течение всего срока договора должен соблюдать целый ряд правил, нарушение которых может привести к разрыву договора: «Не ломай жердей в огороде, а ломаешь — поставь новую, и нигде лесин не руби в лесу, не трогай, и колокол в стаде не меняй; с женой не спать все лето, отдельно спи, и ничего такого

не делай вредного» [Кенозерье 2003, 113]. За нарушением правила следовала месть лешего: «А то медведь выскочил на дорогу и сломал корову. Она <хозяйка> и говорит пастуху: “Ты что! — У меня корова в отпуску!” А пастух прутик в руках теребит — а ему нельзя прутья ломать: отпуск брал» [Кенозерье 2003, 101] или «И вот разозлился я, да как опояшу ее [телку] кнутом — аж наземь повалилась, а прав был тот старик, что отпуск давал: и недели не прошло как медведь осек сломал да четырех коров до смерти разодрал. А у нас отродясь в волости медведи не пакостили; не было раньше такого случая» [Финченко 1992, 80].

Как видим, для пастуха договор может заключаться с небесными покровителями и с демоническими силами, но и в том, и в другом случае он сопровождается целым рядом правил, нарушать которые нельзя во избежание потери скота или даже смерти самого пастуха. Разница между двумя типами покровителей заключается в том, что при «святом» отпуске дары помощнику отсутствуют, в то время как при договоре с лешим одаривание является важной частью обряда. Если мельник самостоятельно заключает договор с водяным, то пастух может прибегать к помощи других, более опытных коллег по цеху или деревенских колдунов, а также покупать отпуск у кого-либо. Получение мастерства пастухом представляет собой более развернутую, чем у мельника, форму договора с представителями сверхъестественных сил.

Еще одной формой получения мастерства является передача демонологических помощников. Наиболее показательны в этом случае примеры, связанные с передачей своих помощников колдуном.

Передача колдовского мастерства может происходить разными способами. Н. А. Никитина предложила определенную классификацию способов обретения колдовского искусства. В основном она рассматривала варианты договора между человеком и сверхъестественными силами и лишь вскользь упомянула передачу как таковую [Никитина 1994, 181–187]. Н. А. Криничная в своих работах, напротив, более подробно остановилась на вопросе о том, от кого перенимается мастерство. И в том, и в другом случае основное внимание сосредотачивается все-таки на договорах со сверхъестественными силами (тотемными предками, священными животными, духами-хозяевами и т. д.) [Криничная 2002, 10–23; 2004, 402–417].

Договор здесь может быть относительно простым действием, а может обставляться множеством дополнительных колоритных деталей, которые призваны подчеркнуть важность и таинственность получения мастерства. Так, в материалах Тенишевского бюро из Макарьевского

уезда Нижегородской губернии говорится, что «желающий познать тайны колдовства должен ходить в течение нескольких дней на ночные зори к перекрестку дорог и там, вызвав сатану, отречься от Христа, родных, земли, солнца, луны, звезд и обещать веровать в духов тьмы, снимая при этом нательный крест с шеи; просить, чтобы черти помогли научиться колдовству. При этом он дает кровью расписку в отречении от бога и всех небесных сил и в полном повиновении сатане, которую кладет себе на голову; расписка исчезает: ее берет себе сам сатана» [Никитина 1994, 183].

Однако, помимо договора, как уже говорилось выше, существует и другая форма приобретения мастерства — передача. Она происходит в том случае, когда колдун по тем или иным причинам решает передать свое искусство другому человеку. Чаще всего такая передача происходит в момент смерти колдуна. Это может быть простое прикосновение: «Про бабу Танюшу, по прозвищу Чететка, ходили слухи, что она и в самом деле колдунья. Когда она умирала, возле нее стояли ее дети и родственники. Она протянула руку, жала ее в кулак и стала кричать: "Нате, возьмите!" Но никто не решился к ней подойти. Наконец одна из дочерей подошла к ней, взяла что-то у нее из руки» [Пухова 2009, № 282, 120]. Реже мастерство передается через какой-либо предмет: «Умирал как-то старик, а рядом мальчик оказался. Он ему веник подарил. Мальчик принес веник домой, да он не знал, что старик колдуном был. И ночью стала к мальчику нечистая сила являться...» [Пухова 2009, № 289, 122]. Бывают и более экзотические способы передачи мастерства: «Колдун умирал, а ляжал в люльке рябенюк моей нявестки. И колдун лучом навел, лучом ясным, и рябенюк ручонками ухватился — и колдовство рябенюку передал» [Новгород 2001, № 390, 347]⁴.

Известны случаи, когда не умирающий, но уже старый колдун хочет передать свое мастерство другому. В этом случае передача оформляется как некоторое испытание. Так, один колдун предлагает приглянувшемуся ему собирателю взять его силу: «Пойдем ночью в лес, я их позову; если сумеешь справиться, будут твои» [Никитина 1994, 182].

Если во всех остальных случаях получение мастерства — это добровольный выбор человека, то в случае передачи — это чаще случайное и нежеланное приобретение. Люди стараются избавиться от полученного дара. В одних случаях они выкидывают полученную силу: «Потом она [дочь] вышла в сени и зашвырнула то, что у нее было в руке,

⁴ Аналогичные примеры см.: Добровольская 2001, 95–105.

на чердак» [Пухова 2009, № 282, 120]. В других — отказываются ее взять: «Ведьмы тяжело умирают, долго — по 3–4 дня, по неделям. Они кричат: “Нате!” [силы свои отдают]. Люди говорят: “Воткни в стенку”» [Пухова 2009, № 287, 121]. Бывает, что передача осуществляется не конкретному человеку. В этом случае колдун передает свою силу предмету и выбрасывает его. Подобранный такую вещь человек невольно приобретает колдовскую силу: «Если никто не захочет взять его силу, он передаст ее палке и бросит на дорогу; кто палку подымет, тому и перейдет его сила» [Никитина 1994, 182]. Наконец, колдун может отдать свою силу природным стихиям. Д. К. Зеленин приводит подобный пример из Ямбургского уезда: «... колдун перед смертью хотел передать свое колдовство миру, но не сошелся в цене и спустил свое колдовство с веника в воду» [Зеленин 1916, 1063].

Приобретение мастерства может быть не связано с мифологическим персонажем. Так, над первой работой совершались определенные обряды, чтобы обеспечить высокое мастерство в дальнейшем: «В русской печи мама развела огонь и поставила на таган сковороду с моим лаптем. Через некоторое время лапотов превратился в горстку пепла, который собрали ложкой и закатали в хлебный мякиш. Меня заставили съесть этот колобок. Бабушка сказала, что тогда я на всю жизнь запомню, как плести лапти» [Редичев 2000/6]⁵. Первую спряденную девочкой нитку или сжигали в печи, или толкли в ступе, приговаривая: «Ступа да пест, научи меня престь» [Белозерье 1997, 40]. В тех случаях, когда мы имеем дело с сезонными занятиями, например, рыболовством, первая добыча не используется. Ее могут поцеловать и отпустить обратно, разрезать и бросить в воду, съесть сырой и т. д.⁶ Иногда первую рыбу зарывали в землю: «Первую заостроженную рыбу зарывают в землю для удачи» [Иваницкий 1890, 37]. Но в этом случае такое использование рыбы являлось элементом договора с водяным, хотя это не всегда декларируется. Уничтожение же первых изготовленных предметов носит символический характер и призвано обеспечить удачу в дальнейшей работе, то есть сделать из человека хорошего работника, мастера в каком-то деле; не являясь актом непосредственного взаимодействия с демонологическими существами, оно, безусловно, носит магический характер.

⁵ Аналогичные примеры см.: Добровольская 2007, 7–19; Добровольская 2010, 75–95.

⁶ Подробнее об этом см.: Трофимов 2001, 56; Добровольская 2009, 29–32.

* * *

Итак, из приведенных выше примеров видно, что приобретение мастерства в традиционной культуре может иметь различные формы. Это может быть договор с демонологическим существом или с божественными силами, отягощенный рядом предписаний, нарушение которых ведет к разрыву отношений, наказанию и смерти человека. Это может быть различная форма передачи мастерства — осознанная или случайная. Наконец, это может быть магический обряд, направленный на обеспечение удачи в дальнейшей работе.

Безусловно, все эти группы применительно к конкретным занятиям могут иметь ряд специфических особенностей и взаимопересечений. Так, договор мельника и водяного отличается от договора пасечника и водяного, рыбака и водяного, но общие элементы (жертва, дары) присутствуют всегда. В то же время для пасечника существует целый ряд запретов, которые он должен соблюдать, чтобы водяной не «увел» у него пчел, а в ритуальной практике рыбаков, помимо «договорных» обязательств, существуют и магические действия, не включенные в рамки взаимодействия с демоническим существом.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1994 — Агапкина Т. А. Чужой среди своих // Миф и культура: человек — не-человек. Тезисы конференции. М., 1994. С. 15–18.
- Афанасьев 1994/1 — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. Т. 1. М., 1994. (репр. изд. 1869 г.).
- Балов 1901 — Балов А. В. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901. Вып. 4. С. 81–135.
- Белозерье 1997 — Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь / Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А. М., 1997.
- Бернштам 1988 — Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Владыкина 1998 — Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С. 240–280.
- Власова 1995 — Власова М. Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.
- Гура 1997 — Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

- Даль 1981, 1982 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2. М., 1981. Т. 3. М., 1982.
- Добровольская 2001 — *Добровольская В. Е.* Народные представления о колдунах в несказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 95–105.
- Добровольская 2007 — *Добровольская В. Е.* Прескрипции, связанные с профессиями изготовителей обуви (сапожник, лапотник, валяльщик / шерстобит) в традиционной культуре Северной и Центральной России // *Humanitaro zinatnu vestnesis. Daugavpils.* 2007. № 10. 7.–19. lpp.
- Добровольская 2009 — *Добровольская В. Е.* «Всяка рыба хороша, коли на уду пошла». Запреты и предписания, связанные с рыболовством // *Живая старина.* 2009. № 2. С. 29–32.
- Добровольская 2010 — *Добровольская В. Е.* «Лапоть с лаптем, а сапог с сапогом»: запреты и предписания, связанные с изготовлением обуви в Северной и Центральной России // *Антропологический форум.* 2010. № 13 online. С. 75–95. URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/013online/13_online_dobrovolskaya.pdf (дата обращения: 23.11.2014).
- Добровольская 2014 — *Добровольская В. Е.* «Пчел водить — не разиня рот ходить»: запреты и поверья пчеловодов // *Традиционная культура.* 2014. № 2. С. 86–96.
- Добровольский 1914 — *Смоленский областной словарь / Сост. В. Н. Добровольский.* Смоленск, 1914.
- Дуглас 2000 — *Дуглас М.* Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
- Дурасов 1989 — *Дурасов Г. П.* Обряды, связанные с обходом скота в сельской общине Каргополья в XIX — начале XX в. // *Русские: семейный и общественный быт.* М., 1989. С. 265–283.
- Елпединский 1872 — *Елпединский С.* Обход или спуск для скота // *Олонецкие губернские ведомости.* 1872. 8 июля. № 52. С. 586–587.
- Ефименко 1864 — *Ефименко П. С.* Демонология жителей Архангельской губернии // *Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год.* Архангельск, 1864. С. 52–53.
- Зеленин 1916 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Вып. 3. Пг., 1916.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // *Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения*

- России. М., 1890. Вып. 2. С. 1–234. (Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 69: Труды этнографического отделения. Т. 11. Вып. 1).
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Кедров 1865 — *Кедров Н.* Народный взгляд на уход за рогатым скотом // Новгородский сборник. Вып. 3. Отд. 2. Новгород, 1865. С. 1–32.
- Кенозерье 2003 — Кенозерские сказки, предания, былички / Вступ. ст., сост., прим. Н. М. Ведерниковой. М., 2003.
- Колосов 1877 — *Колосов М. А.* Заметки о языке и народной поэзии северно-великорусского наречия // Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1877. Т. 17. № 3. С. 1–343.
- Криничная 1994 — *Криничная Н. А.* На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.
- Криничная 2002 — *Криничная Н. А.* Посвящение в колдуньи: историко-этнографические основы русских мифологических рассказов о передаче-усвоении эзотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 10–23.
- Криничная 2004 — *Криничная Н. А.* Русская мифология. Мир образов фольклора. М., 2004.
- Максимов 1993 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. В 2 т. Т. 1. М., 1993.
- Мороз 2003 — *Мороз А. Б.* «Лесной отпуск». Тайное знание севернорусского пастуха и его репрезентация в крестьянском обществе // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 206–208.
- Никитина 1994 — *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 172–205.
- Новгород 2001 — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963–1999 гг. СПб., 2001.
- Перетц 1894 — *Перетц В. Н.* Деревня Будагоща и ее предания // Живая старина. 1894. № 1. С. 3–18.
- Петкевич 2006 — *Петкевич А. В.* «Водная жертва» в русской культурной традиции // Живая старина. 2006. № 3. С. 16–17.
- Пухова 2009 — Былички и бывальщины Воронежского края / Сост. Т. Ф. Пухова. Воронеж, 2009. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Вып. 6).

- Ребров 1879 — *Ребров В.* Молитва скоту // Олонецкие губернские ведомости. 1879. 7 марта. № 18. С. 49–54.
- Редичев 2000/6 — *Редичев С. Т.* История с лаптями. Из воспоминаний старого плетухана // Наука и жизнь. 2000. № 6. С. 40–46.
- Садовников 1884 — Сказки и предания Самарского края, собранные и записанные Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884. (Записки имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 12).
- Срезневский 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Трофимов 2001 — *Трофимов А. А.* Традиции, связанные с рыболовецким промыслом на Русском Севере // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 54–57.
- Финченко 1992 — *Финченко А. Е.* Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX — начала XX в.) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 78–91. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 45).
- Харузин 1894 — *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губ. // Олонецкий сборник: материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 3. Петрозаводск, 1894. С. 302–346.
- Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Щепанская 1992 — *Щепанская Т. Б.* Севернорусское пчеловодство: практика и магия // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 62–77. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 45).
- Щепанская 2001 — *Щепанская Т. Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX — XX в. // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 9–27.
- Якушкин 1860 — *Якушкин П. И.* Путевые письма из Новгородской и Псковской губернии Павла Якушкина. СПб., 1860.



Н. Е. Котельникова

Кто клад кладет, а кто находит
(Человек в русских фольклорных
рассказах о кладах)

Русская фольклорная несказочная проза о кладах — это группа текстов, которые связаны с комплексом народных представлений о кладах, объединены единым фондом мотивов и сюжетов, но не однородны в жанрово-стилистическом отношении. Их можно рассматривать как уже закрытую систему, т. к. в настоящее время носителей традиционных представлений остается все меньше. А в силу того, что сюжетное разнообразие фольклорной прозы во многом определяется богатством бытующих поверий, вместе с верованиями утрачиваются и повествования.

Для исследования привлекались материалы начиная со второй половины XIX в. и до современных изданий¹. Источники XIX и начала XX в. в основном представляют собой публикации в периодической печати, а также специальные работы, посвященные теме кладов и кладоискательства, в которых тексты обычно пересказываются авторами в той или иной степени близости к оригиналу. Точные записи включены в научные сборники, отражающие фольклорные традиции различных регионов конца XX — начала XXI в.

Большинство привлекаемых тестов относятся к Русскому Северу, Центральной России и Поволжью, но используются также материалы

¹ Речь в данном случае идет только о тех текстах, которые, даже будучи записанными в недавнее время, отражают систему представлений, характерную для носителей традиционного фольклора. Творчество современных кладоискателей нами не рассматривалось.

из других регионов: Волгоградской области, Воронежской области, Сибири и т. д.²

Предметом изучения в статье стал образ человека в русской фольклорной несказочной прозе о кладах. Людей, фигурирующих в рассказах о скрытых сокровищах, можно разделить на две категории: 1) те, кто кладут клады, и 2) те, кто их находят, — то есть намеренно или случайно вступают с ними в контакт.

Кто кладет клады

В народной прозе чаще говорится о том, кем были спрятаны богатства. Большое число рассказов связывает клады с **автохтонным населением** той или иной местности. В первую очередь клады традиционно приписывались **чуди**. Предания о чуди распространены в основном на Русском Севере, а также на Урале и в Сибири, куда они были занесены по мере колонизации этих земель русскими и прикреплены к кореным народностям.

Чудские клады в преданиях часто связаны с мотивом о самопогребении чуди; о самих же людях, положивших клад, сведения самые расплывчатые. Для рассказов о чудских кладах характерно включение в повествование мотивов, раскрывающих мифологическую составляющую образа клада. Это мотивы явления кладов в различных обликах, охраны чудских кладов и их заклятия. Например: «Остался тот клад от жившей там чуди-винокуров. В горе Талого Ручья еще теперь есть лотки, по которым во время курения текло вино. Вино, тогда, понятно, у них было дешево, и они жили в раздолье. Клад и в настоящее время кажется многим серой курицей, но в руки никому не дается. Говорят, он прописан на счастливицу Марью, и долго ли, коротко, а его получит счастливица Марья» [Криничная 1978, № 73]. С одной стороны, закономерность такого сочетания определяется во многом исходной мифологичностью самого образа чуди, но с другой — связь с чудесными кладами формирует и поддерживает эту мифологичность.

Образ чуди был уже давно настолько размыт, что мог переплетаться с чертами более современных персонажей — «чужих», отлич-

² Изучение жанрового и сюжетного многообразия фольклорной прозы о кладах послужило основой создания указателя «Общий фонд элементов мотивов и сюжетов несказочной прозы о кладах» [Котельникова 1999], который, в свою очередь, стал исследовательским инструментом при обращении к отдельным аспектам рассматриваемой области фольклора.

ных в чем-либо от местного населения людей. Например, в с. Чернутьево Удорского р-на Коми АССР бытовали рассказы о заключенных, которые ограбили банк чуть ли не в Москве и, уходя от преследования, зарыли ящики около реки Пыссы. Потом их арестовали, но они успели передать сведения о местонахождении и составе кладов (как и положено настоящим разбойникам). Эти повествования совместились с рассказами о чудских кладах, где ящики с золотом оказались засыпаны углем, а «они (чуды) каким-то людям рассказывали в г. Мезень — вот так и так, мол, ручеек там, золото — 2 ящика, что ли — они сами-то и рассказывали. Монеты вроде в ящиках, что ли» [ФА МГУ. ФЭ, лето 1977. П. 5. Т. 1, № 21].

Образ чуди тесно взаимодействует с образом так называемых **панов**, которым также приписывается захоронение кладов: «У панов было много золота, серебра и других сокровищ, которые скрыты в земле» [Смирнов 1921, 28].

Предания о панах бытовали на Русском Севере, а также в Ярославской, Костромской, Владимирской областях. Образ панов в несказочной прозе размыт и многослоен. Он может раскрываться как образ аборигенов края, внешних врагов (чаще всего польско-литовских интервентов), а также разбойников³. Особенности преданий о панских кладах зависят от того, какое значение придается образу панов. Если паны мыслятся как аборигены края, то предания о положенных ими кладах сходны с преданиями о чуди. Общими являются и тенденции сочетаемости этих рассказов с различными мотивами и сюжетами.

Мифологические мотивы и сюжеты также могут включаться в рассказы о кладах, положенных панами: после констатации наличия кладов в различных местах следует сюжет о добыче этого клада [Криничная 1978, № 71] или мотив явления клада людям в различных образах, например: «... клад зарыт на р. Нередине, где будто ходит в виде собаки» [Смирнов 1921, 28]. Оказался связан с кладами и такой традиционный для образов «чужих» мотив, как перекидывание топора: «Говорят, кто мог бы перекинуть топор с наволока до острова (около шестидесяти сажень), тому бы и клад достался» [Криничная 1991, № 154].

³ В южных и западных областях панами называли местных помещиков, например: «С давних времен про этот лес такой рассказ ведут, что ехал как-то мимо богатый пан со своими слугами. И остановились они на отдых в этом лесу. Пану так понравилось там, что он приказал слугам на поляне избу срубить, чтобы в следующий раз, проезжая мимо, всегда там на отдых останавливаться. Слуги за вечер сделали маленькую избушку. Больше в селе этого пана не видели, но с тех пор лес стали называть Панский» [Орлова 2004].

Тесная взаимосвязь между образами чуди и панов и схожая сочетаемость рассказов о них с мотивами волшебных кладов может быть объяснена не только взаимодействием в нарративной практике различных тематических циклов, но и древнейшей обрядово-мифологической основой, полисемантической и многослойностью этих образов. Эти же персонажи, а также литва, поляки, шведы и т. д. могли выступать и в качестве внешних врагов⁴.

При военных действиях и **местные жители** старались спрятать свои богатства от пришельцев. В текстах упоминаются местные правители, богатые люди или монахи, например: «Стояла это, стояла обитель — и вдруг прошел слух, что швед идет на нее. Иноки сейчас скот угнали в горы, сокровища свои все зарыли, колокола бросили в реку и завалили их камнями» [Криничная 1991, № 271].

Большое число кладов, о которых идет речь в фольклорной прозе, обязано своим происхождением **разбойникам**. Степень разработанности образа разбойника, сокрывшего свои богатства, может быть различна. Он может просто называться и не персонифицироваться: «В наших лесах разбойничали много, а при разбояхклады часто оставались. Когда награбленное деть было некуда, мать-сыра-земля укрывала» [Корепова 2007, 285, № 1197]; «Ну, а говорят, что там зарыт клад этого... Там Объезжая гора была, там в етих была, ну, как сейчас называют, банда, да и грабили только купцов и прочих по дороге. И вот они там жили, и вот они там и закопали» [Предания 2014, № 114]. В старых записяхклады чаще принадлежат определенному разбойнику, а рассказы о них входят как составная часть в предания об этом персонаже. Вот пример из рукописи с воспоминаниями казака 1899 г. р.: «В незапамятные времена жил в лесу над Хопром знаменитый разбойник Зуев. Зуев был грозой купцов, плававших по Хопру. Когда его с шайкой решили изловить, он укрепился в дикой местности неподалеку от Зотовского городка. Здесь Зуев со своими удальцами устроил крепость с тайными выходами и траншеями. Три года отбивался он и пускал на дно Хопра барки с тайными войсками. А затем, поймав своего главного врага, предателя Аржека, сбежавшего от его, Зуева, шайки, он в лунную ночь срубил ему голову и воткнул на пику, выставив на горе, а туловище велел привязать к дереву над крепостью. Все золото и драгоценности Зуев сложил в кованый сундук и, напи-

⁴ Подробнее об образах чуди, панов, литвы и т. д. см.: Соколова 1970; Криничная 1987; Березович 2000; Киселев 2001; 2004; Смирнов 2001; 2002; Дранникова, Ларсен 2008; Штырков 2012; Панченко 2013 и др.

сав на нем по древнему обычаю: «Без ключа возьмешь, а с ключом — умрешь!», зарыл сундук в одном из выходов <...>»⁵. Сходные сюжеты могут связываться и с другими местными разбойниками, известными на определенной территории. Это, например: Степанида [НГВ 1890], Иван Кольцов [Кругляшова 1961, 51], Иван Фаддеевич [Смирнов 1921, 18], Шапкин [Смирнов 1921, 38], Кузьма Роцин [Комовская 1961, № 45, № 61, № 62, № 63; Корепова 2007, 282, № 1181], Сухонов [Степановский 1890, 452], Семен [Добрынкина 1909, 11–12], Андрон [Криничная 1991, № 250], Бирюк [Там же, № 242], безымянные заключенные [ФА МГУ. ФЭ, лето 1977, п. 5, т. 1, № 29] и многие другие. Но тема кладов возникает и в рассказах об очень знаменитых разбойниках, таких как Степан Разин, Кудеяр и т. п.

Какие же составляющие образа разбойника наиболее ярко выявляются с помощью введения в повествование о нем кладовых мотивов? Их можно условно сгруппировать следующим образом: архаические черты, связанные с мифологической составляющей данного образа, такие как наличие необычайной физической или магической силы и т. п., и особенности, присущие разбойнику как историческому лицу и социальному деятелю (подробнее см.: Котельникова 2006).

Происхождение кладов могло связываться в народных представлениях с **богатыми людьми**: это может быть князь, помещик, купец, богатый мужик и т. п., например: «Про клады я слыхала, да не знаю, как рассказать тебе. Слыхала. Много кладов — у бар зарыто» [Фольклор Новгородской области 2001, 288]; «Клад-от хоронили эти богаты-те мужики» (Зап. от Лидии Васильевны Федяевой, 1920 г. р., д. Залесье Павловского с/с Вилегодского р-на Архангельской обл. 1996 г. Соб. Ю. А. Крашенинникова) [ИЯЛИ]. Иногда известен конкретный человек, оставивший клад: «Значит, здесь в Замогилье был такой... Колмак называется, фамилия такая — Колмаков. У него был магазин, были пекарни, конюшни там были. В общем, зажиточный парень был» [Предания 2014, № 121]. Но и люди, об особом положении которых ничего не говорится, могли прятать некие сокровища: «Значит, раньше все клали клад. На ребяташек клали. Деньги. Одна бабушка и положила деньги на внучку: вот вырастет внучка, пусть ее будут деньги. И никто не знал. Старуха умерла» [Зиновьев 1987, 290]; «Рассказывали, что старые люди закапывали золото на холмах, чтобы не доставалось чужим людям» [Корепова 2007, 281, № 1174].

⁵ Рукопись хранится в Усть-Бузулукском краеведческом музее, цит. по: Апраксин 2012, 311.

Сведения о том, кем был положен клад, как правило, не разворачиваются в целый сюжет и являются краткой констатацией факта наличия клада, оставленного кем-либо. Сюжетность возникает в рассказах о том, как клад сам выходит к человеку или о попытках овладеть этими сокровищами.

Кто клады находит

Обратимся к рассмотрению образов тех людей, которые вступают в контакт с кладами. Они входят в систему персонажей рассказов, составляющих несколько жанрово-стилистических разновидностей. Для каждой из них характерна специфическая сюжетная схема, образность и т. п., и человек в каждой из них представлен по-разному.

Во-первых, это повествования о **кладах, показывающихся в различных обликах**; к ним относится наибольшее число сюжетных произведений рассматриваемой тематической группы фольклорной прозы. Здесь отразился комплекс представлений о том, что клад может являться человеку сам в каком-либо облике — человека, животного, предмета и т. д. Они подтверждают и иллюстрируют эти верования, рассказывая о встречах людей с кладом (подробнее см.: Котельникова 2004).

Образ человека, как правило, не раскрывается глубоко, а только намечается с помощью краткой характеристики. Это один человек или группа людей — сам рассказчик, его родственник, знакомый или подобный им человек — «одна женщина», «девочка выросла до трех лет», «один крестьянин», «раз десять мужиков», «в д. Сергеевице жила девушка», «бабушка моя», «моя мама еще девочкой» и т. д. В большинстве случаев человек сталкивается с кладом случайно. В текстах этой группы в роли инициатора контакта выступает клад, а человек оказывается вовлеченным в это действие не по своей воле, занимаясь совершенно обычными делами. Сходная ситуация складывается в быличках о встречах с другими мифологическими персонажами. Например, в рассказе о встрече с кладом: «Однажды моя мать с отцом ехали на базар в город. Их обогнала серая красивая лошадь» [Корепова 2007, 280, № 1171] и в рассказе о встрече с оборотнем: «Однажды мой брат пошел гулять вечером. Идет по селу, за братом лошадь идет больно высокая» [Там же, 252, № 1067].

В рассказах рассматриваемого типа выявляется следующая закономерность: клад является мужчинам приблизительно в одной трети повествований, в остальных случаях он вступает в контакт с женщиной

или ребенком. В. П. Зиновьев даже выносит такие варианты в отдельный сюжет «Клад общается с ребенком, когда родителей нет дома» [Зиновьев 1987, 319], что, возможно, не вполне оправдано, поскольку от других рассказов о являющихся кладах они ничем не отличаются. Легко дается клад также обижаемым, побиродам и т. п. Присутствие такого рода персонажей связано с тем, что представления о кладе, кроме веры в него как в самостоятельное мифологическое существо, включают в себя и осмысление сути неожиданной находки денег с этической точки зрения. Поэтому сюжет, основанный на цепи фрагментов суеверных представлений, в некоторых своих конкретных вариантах приобретает дополнительный пафос — награды свыше заслуживает невинный ребенок, обездоленная женщина и т. п. Это — общефольклорный мотив, нашедший свое отражение во многих произведениях и фольклора, и литературы. А в рассказах о показывающихся в различных обликах кладах он проявился лишь в маркированности персонажей некоторой неполноценностью положения в обществе — побирода, обижаемая в семье, бедняк, ребенок.

Если речь идет о предназначенных кладах, то субъектом их действий будут родственники положившего клад: внучка, сын и др., или человек с определенным именем, на которое сокровище было зарыто.

В текстах о являющихся кладах часто реализуется модель, свойственная рассказам практически обо всех мифологических персонажах: человек сталкивается с чем-то, но не распознает подлинную суть, которая проясняется уже в конце рассказа. Например, сущность колдуньи-оборотня становится ясна, когда у какой-то женщины оказываются отрубленными уши, веревка продета в ребрах и т. д. Реальное значение произошедшего объясняет обычно кто-то другой, например: «Пошла как-то женщина из одной деревни в другую. А дорога лежала через лес. Шла она, и наперек пути прошел мужик высокий, подпоясанный мешком. Она и не испугалась. А ведь это был лешей» [Корепова 2007, 73, № 287]. Так и в рассказах о кладах. Сам герой может не понять, что перед ним клад, или не знать, как следует себя с ним вести. Следовательно, в повествование может быть введен дополнительный персонаж — человек, который может опознать клад по его специфическим признакам и знает, что с ним делать. В некоторых случаях он занимает место того, кто первоначально вступил в контакт с кладом, но не узнал его или не смог им воспользоваться. Начинается как бы повтор того же сюжета, но уже с новым персонажем. Как правило, это посторонний человек: странник, солдат и т. п. Он, зная правила обращения с кладом, выполняет все нужные условия и забирает клад. Например: «<...> Как-то осенью зашел к ним муж-

чина: “Пустите переночевать — весь перемок”. Они говорят: “Вон, иди, у нас изба на острове, там и ночуешь. А у нас тут рябятишек полно. А там ложись на печку”. ... Он на печку лег. Вот подошла полночь. Кто-то и заревел: “Отойди — упаду!” А он не сробел, да и говорит: “Падай!” <...> Ну, упало — это гробик. Он утра дождался. Посмотрел: ага, самородки золота! Он это золото забрал, гробик с двумя-тремя самородочками принес хозяину <...>» [Зиновьев 1987, 288, № 414].

Система персонажей, таким образом, усложняется вместе с развитием фабульности.

Иной образ человека присутствует в рассказах второго типа — об **охраняемых кладах**⁶. Это — человек, который пытается найти и взять клад.

Если в рассказах о являющихся кладах, которые были рассмотрены выше, люди сталкиваются с кладом в облике животного, предмета и т. д. случайно, то в рассказах об охраняемых кладах герой сам проявляет инициативу и отправляется искать клад. Образ искателя клада также не раскрывается подробно, часто указывается конкретный человек — родственник или знакомый рассказчика, личность, известная в данной местности: «...помаевский священник Кирилл Михайлов взялся, во что бы то ни стало, достать клад...» [Аристов 1867, 717]. Это обычный человек, близкий рассказчику: «баба из нашей деревни», «один лихачевский мужик». За кладом нередко отправляются и сразу несколько желающих найти клад, поскольку заранее известно, что это дело физически тяжелое, и к тому же можно столкнуться с различными неожиданностями. Основным средством создания образа человека служит описание его действий. В отдельных случаях дается указание на то, что это человек храбрый, чтобы в дальнейшем слушатель осознал всю серьезность страшных явлений, описываемых в рассказе: «Только нашелся один смельчак...», «... человек он был не робкого десятка». Иногда подчеркивается, что за кладом пошел человек сообразительный, но и его обманула нечистая сила: «Уж сват Федор не нам чета: умный мужик, хоть с барином поговорить — не полезет в карман за словом» [Якушкин 1983, № 220].

Человек, отправляющийся за кладом и встречающий его «охранника», в большем числе случаев — мужчина, в отличие от персонажей рассказов о кладах, показывающихся в различных обликах, где (как было

⁶ Об охраняемых кладах и образе «охранника» клада см. подробнее: Котельникова 2009.

сказано выше) с кладом чаще сталкиваются женщины и дети. Вероятно, это можно объяснить тем, что человек сам проявляет инициативу в поисках сокровищ и клад не является неожиданным богатством. Хотя страсть к кладоискательству в реальной жизни отличала и женщин, например, «царевна Екатерина Алексеевна, сестра Петра Великого, отличалась особенной любовью к кладоискательству» [Витевский 1893, 412]; одна крестьянка так верила, что «на дворе Филиппа Самсонова положен клад на 104 миллиона рублей», что растратила все свое состояние на попытки добыть достоверные планы и достать этот клад [Там же, 414–415].

Разнообразны образы людей в рассказах третьего типа, где человек — главное и единственное действующее лицо, это **повествования о попытках найти клад и о случайных находках кладов**. Важную роль в создании образности этих произведений может играть конкретное условие овладения кладом. Его содержание определяет дополнительные оттенки в идейно-тематической направленности повествования: например, условие «сделать подряд три добрых дела» придает кладу значение нравственной категории. И человек в таких рассказах стоит перед задачей морального порядка. К тому же условие, которое необходимо выполнить человеку, может оказаться повествовательным компонентом, сближающим рассказы о попытках найти клад с произведениями, относящимися к другим жанровым системам. Например, в рассказах о кладах сокровище дается человеку с условием поставить церковь, что впоследствии может служить мотивацией постройки конкретной местной церкви, или клад может лежать на определенное лицо. Эти же условия выполняются, например, Ильей Муромцем в былине «Илья и разбойники»: «Едет старик по чисту полю, заехал ли старови во темные леса. Стоит туто погреб золотой казны, на погребе подпись подписана: “Выкатить казна да Илье Муромцу, нанять хитро-мудрых плотников, построить-то церковку соборную Святителю Николу Можайскому”» [Русская словесность 1916, 188].

Образ человека играет важную роль в рассказах четвертого типа — **о наказании за жадность**. Обычно ситуация выглядит так: герой рассказа уже почти овладевает кладом, но в это время появляется некое лицо (сосед, родственник, прохожий). Человек старается избежать раздела сокровища, но клад исчезает: «А в это время подходит сосед к воротам, постучался и говорит: “Эй, сват, пойдем к завтрене!” — с вечера еще они уговорились вместе идти в церковь. Пожадничал тот: “Нет, — говорит, — не пойду. Нешто мне не здоровится нонче”. Клад — у-у-у! в землю и ушел ...» [Смирнов 1921, 16]. В некоторых вариантах прямо говорится,

что прохожий, с которым не захотел делиться искатель клада, был нечистым в человеческом облике [Там же].

Этот мотив может совмещаться с рассказом о встрече и с кладом в каком-либо облике, и с кладом в виде сокровища. Значение образа клада становится более символическим. При появлении мотива наказания за жадность общая установка повествования смещается от задачи достоверного описания, подтверждения определенного суеверного представления в сферу утверждения неких нравственных ценностей. От человека, пытающегося взять клад, вместо обычного выполнения определенного условия требуется внутреннее соответствие определенной этической норме. Поэтому образ человека не имеет развернутой характеристики. Это, как правило, только названный по какому-либо обобщающему признаку тип — «портной», «крестьянин», «старики», «два брата». Внимание слушателя направляется, прежде всего, на его качества нравственного порядка — корыстолюбие, отсутствие силы духа противостоять искушению богатством.

Не вполне характерный для мифологической прозы образ человека возникает в рассказах пятого типа — о **заклятых кладах**. Между собой их объединяет народное представление о том, что клады беспрекословно слушаются формулы заклęcia. Несмотря на мифологическую сущность самого заклęcia и дальнейшей жертвы кладу, серьезное отношение к нему, данный тип рассказов не схож с быличками о встрече человека с представителями потустороннего мира. В них используется совершенно иная образность. Клады, описываемые в данном типе рассказов, невероятно богаты, представлены чем-либо неправдоподобным, заведомо фантастичным. Они требуют взамен страшных человеческих жертв. Человек, который решается на такой страшный грех, обычно уже богат, а следовательно, и жаден. В данном случае это не просто слегка намеченный, близкий рассказчику персонаж. Возникает образ богача, которому традиционно свойственен определенный набор человеческих качеств — жадность, иногда жестокость и т. п., которые обычно не пользуются вниманием мифологической прозы. Например: «Сам алчный до денег Шемяка, князь Галичский, задумал попытку добыть клад, не пожалел и сына» [Смирнов 1921, 18].

Своеобразные персонажи сформировались в сюжетах о преодолении заклęcia клада. В них основное внимание уделяется обману, с помощью которого трудное, практически невыполнимое условие становится легко выполняемым. Клад часто кладется в доме, а откапывает его кто-либо из семьи покойного владельца клада — сын, сноха, про-

сто «родня». Многие из таких рассказов несут некое развлекательное начало. Например, свидетель того, как прячут клад, подсказывает неверные слова для заклания. Мотивировка изменения формулы заговаривающим может усложнять и удлинять рассказ и служить средством раскрытия образов кладущего клад и свидетеля этого действия, например, разбойника и мужика: «Один разбойник клал клад. А мужик выслушал: “На 100 голов”. А мужик: “На 100 колов”. А разбойник опять: “На 100 голов”, а мужик: “Нет, на 100 колов”. А на третий раз разбойник согласился: “Хорошо, на 100 колов”, — и ушел. Мужик сделал 100 колов, положил и забрал клад. Забрал клад безвредно. А если бы на 100 голов, то клад достался бы 101-му, а 100 убили бы» [Корепова 2007, 286, № 1201]. Такого рода персонажи (свекор и сноха, разбойник и мужик и т. д.), как и прием троекратного повторения, свойственны более бытовой сказке, нежели мифологическим рассказам.

К шестому типу можно отнести рассказы **о договоре человека с кладом**. Их объединяет общий мотив — человек может брать деньги у клада по договору. Образ клада имеет метонимическое значение, а договор с ним приобретает смысл договора с нечистой силой вообще. Человек может брать деньги взаймы и отдавать их в срок, может брать деньги и терпеть побои нечистых. Это служит объяснением наличия у человека денег и некоторых особенностей его поведения: «Ну, и, наверняка, дознались, что он берет эти деньги прямо из клада в полночь на первый день великого поста, и после этого раза хворает всякий год на первой неделе. Значит, нечистые дать-то ему дадут, да отомнут ребры. И завсегда уж на прощенный день он налижется страсть как, чтобы то есть в пьяном-то образе было нечувствительно» [Аристов 1867, 719]. Произведения с таким сюжетом легко выходят за рамки бытового рассказа и перерастают в развлекательное повествование, использующее в основе сюжета трюк, обман. Образы человека и клада перекликаются со сказочными персонажами, например, человека и черта из сказки «Черт заимодавец» [Сказки 1991, 378], относящейся к сюжетному типу «Приходи завтра». Человек обманывает клад с помощью назначения срока «когда лес пожелтеет», имея в виду хвойный лес.

Итак, в фольклорной прозе о кладах не сформировался единый, хорошо разработанный образ человека. Различные жанрово-стилистические разновидности рассказов о кладах оперируют образами, общими с теми жанрами, к которым они тяготеют.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

ИЯЛИ — Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар)

ФА МГУ — Фольклорный архив МГУ. ФЭ, лето 1977. Коми АССР.

ЛИТЕРАТУРА

Апраксин 2012 — Фольклор хопёрских казаков. Материалы краеведа В. А. Апраксина. М., 2012.

Аристов 1867 — *Аристов Н. Я.* Предания о кладах // Записки имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 1. СПб., 1867. С. 707–739.

Березович 2000 — *Березович Е. А.* «Чужаки» в зеркале фольклорной ремотивации топонимов // Живая старина. 2000. № 3. С. 2–3.

Витевский 1893 — *Витевский В. Н.* Клады и кладоискатели на Руси // Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. 1893. Т. 11. Вып. 5. С. 411–425.

Добрынкина 1909 — *Добрынкина Е.* Предания и легенды заречной области гор. Муром. Муром, 1909.

Дранникова, Ларсен 2008 — *Дранникова Н. В., Ларсен Р.* Образ «чуди» в фольклоре народов Европейского Севера // Чудь в устной традиции Архангельского Севера. Архангельск, 2008. С. 19–44. (Фольклор Севера. Материалы и исследования. Вып. 3).

Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

Киселев 2001 — *Киселев А. В.* Русские предания и поверья о «панах» в XIX — нач. XX в. (к вопросу об образе «чужого» в традиционной культуре) // Проблемы материальной и духовной культуры России и зарубежных стран. VII Всероссийская научная конференция студентов и аспирантов. Сыктывкар, 2001. С. 9–10.

Киселев 2004 — *Киселев А. В.* «Паны» в устной традиции русского населения Ярославского Поволжья XIX — XX вв.: историко-этнографические основы и параллели // История и культура Ростовской земли: Материалы научной конференции. Ростов, 2004. С. 326–340.

Комовская 1961 — *Комовская Н. Д.* Предания и сказки Горьковской области. Горький, 1961.

- Корепова 2007 — Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Котельникова 1999 — *Котельникова Н. Е.* Стабильные повествовательные компоненты в несказочной прозе о кладах // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. XXX. СПб., 1999. С. 215–229.
- Котельникова 2004 — *Котельникова Н. Е.* «Это клад попал на нас...» Облик клада в фольклорной прозе // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 56–62.
- Котельникова 2006 — *Котельникова Н. Е.* Тема разбойничьих кладов в народной несказочной прозе // Традиционная культура. 2006. № 4. С. 55–65.
- Котельникова 2009 — *Котельникова Н. Е.* Кто охраняет клады? // Традиционная культура. 2009. № 2. С. 97–103.
- Криничная 1978 — *Криничная Н. А.* Северные предания (Беломорско-Обонежский регион). Л., 1978.
- Криничная 1987 — *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
- Криничная 1991 — *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб, 1991.
- Кругляшова 1961 — Предания реки Чусовой / Сост. В. П. Кругляшова. Свердловск, 1961.
- НГВ 1890 — Нижегородские губернские ведомости. 1890. № 14.
- Орлова 2004 — Топонимические предания Воронежской области / Сост. Е. А. Орлова, под ред. Т. Ф. Пуховой. Вып. 2. Воронеж, 2004.
- Панченко 2013 — *Панченко А. А.* Паны, литовцы, чудаки и прочие: кто все эти люди и что всё это значит? // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. СПб., 2013. С. 127–136. («Россия — Запад — Восток»: Литературные и культурные связи. Вып. 1).
- Предания 2014 — Предания Псковской области (по материалам фольклорного архива Псковского государственного университета) / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Л. А. Юрчук. Псков, 2014.
- Русская словесность 1916 — Русская устная словесность. Т. 1. Былины / Под ред. М. Сперанского. М., 1916.
- Сказки 1991 — Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. М., 1991.
- Смирнов 1921 — *Смирнов В.* Клады, паны, разбойники // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XXVI. Кострома, 1921.
- Смирнов 2001 — *Смирнов Ю. И.* Предания Европейского севера о чуди // Литература Сибири. Памяти Александра Бадмаевича Соктоева. Новосибирск, 2001. С. 55–67.

- Смирнов 2002 — *Смирнов Ю. И.* Самопогребение чуди // Народные культуры Русского Севера: Материалы российско-финского симпозиума (3–4 июня 2001 года) / Отв. ред. Н. В. Дранникова. Архангельск, 2002. С. 58–64.
- Соколова 1970 — *Соколова В. К.* Русские исторические предания. М., 1970.
- Степановский 1890 — *Степановский И. К.* Вологодская старина. Историко-археологический сборник. Вологда, 1890.
- Фольклор Новгородской области 2001 — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963–1999 гг. СПб., 2001.
- Штырков 2012 — *Штырков С. А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012.
- Якушкин 1983 — Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. 1. Л., 1983.



А. В. Черных

«Цвет папоротника»
и представления о его чудесных свойствах
в русских традициях Прикамья

У русских Прикамья, как и у русских других регионов, летний Иванов день (7 июля по новому стилю) был днем, когда, по поверьям, раз в году расцветал «папоротников цвет» [Зеленин 1991, 397]. Многочисленные былички и рассказы, раскрывающие эти представления, в большом количестве записаны во всех районах Прикамья. Папоротник, расцветавший в ночь на Иванов день, имел в Прикамье разные диалектные названия: *пáпорот*, *капарóд*, *капарóдник*, *папорóдник*, *тапорóдник*, *пáпоротник*. Особые названия: *святая пáпора*, *святая пáпороть* — подчеркивают исключительные свойства растения, которые оно приобретало в этот день. Приуроченность к Иванову дню, Ивану Купала закрепилась в названии *купáлов копорóтник*.

Полученному в ночь на Иванов день цветку папоротника приписывались многие волшебные свойства. Считали, что цветок может сделать человека счастливым: «Если сорвешь — счастье будет» (Чайковский район, с. Фоки); «Если поймашь, счастлива на всю жизнь будешь, у тебя деньги будут, и всё будет» (Красновишерский район, с. В. Язьва). Владелец папоротникова цвета мог стать колдуном: «Цветок-от сорвать надо, из лесу вынести, и колдовать научишься» (Карагайский район, д. Грудная). Цветок способствовал скорой женитьбе: «Папоротник один раз в году цветет. Не сунешься, — черти задавят. Сорвет цветок — значит, женится, может, кто-то, вот и ходят. В 12 часов ночи надо» (Чайковский район, д. Каменный Ключ). Считали, что сорвавший цвет понимает язык растений и животных: «Если найдет человек цветок, то понимает все: разговор птиц, разговор зверей — все понимает» (Ординский район,

с. Красный Ясыл). Бытуют в Прикамье и представления о том, что цвет папоротника способен открывать клады.

Наибольшее число рассказов и поверий связано со способностью папоротникового цвета делать человека невидимым: «Когда, говорит, доберешься, сорвешь папоротник, тогда, говорит, тебя никто не видит. Просто становишься невидимкой» (Чердынский район, с. Камгорт). В одних случаях такая способность приписывалась самому цветку, в других — сорвавшему цвет черти выбрасывали шапку-невидимку: «Сорвешь цвет, а потом чертята придут и шапку-невидимку бросят. Сначала надо очертиться с молитвой. Будут черти бегать. Папорот сорвешь, чертята кинут шапку-невидимку. Надо бежать, если обернешься, то чертята разорвут» (Суксунский район, д. Северная).

Достаточно интересны, но разноречивы представления о том, как выглядит и каким цветом расцветает папоротник. В большинстве рассказов это алый или красный цветок, похожий на огонек: «цветет, пышет, как огоньки — так через весь лес видишь»; «как огонек горит». Подобные представления характерны для большинства русских традиций. Распространены представления и о белом цветке папоротника: «белым он цветет, папоротник»; «папоротник цветет белым, душиной». В д. Горка Куединского района считали, что папоротник цветет голубыми мелкими цветами, похожими на колокольчики. В Карагайском районе считали, что от того, каким цветом расцветет папоротник, зависит благополучие в этом году: «В этот день люди ходили и искали цветки папоротника. Считалось, если найдёшь цветочек аленький, то будет урожайный год, если жёлтый — неурожайный. Также в этот день мужики ходили папоротников цвет искать — невесту выбирать. Если найдёшь цветочек аленький, то невеста попадёт богатая, если синенький, то бедная». Цветовая символика цветка также может быть прочитана в контексте трактовки того или иного цвета в народной культуре. Красный и алый цвет соотносится с огненной символикой папоротника и его цвета, что прослеживается и в названии цветка у некоторых групп славян и его связи с Перуном и молнией [Балов 1896, 138]. Голубой цвет соотносится с небесным, недостижимым, цветом.

Для удачного поиска цветка папоротника необходимы определенные условия и «особое» пространство. Сакральность его достигается как использованием особых природных локусов, так и дополнительными действиями, совершаемыми человеком. Как правило, караулить папоротников цвет отправлялись за пределы деревни, в лес: «надо уйти далеко в лес, чтобы петухов не слышать»; «идти надо далеко, чтоб ни собак,

ни петухов не слышно было». Подходить к цветку «надо было задом», сорвав, идти обратно «не оглядываясь». Все это время нельзя было разговаривать, смеяться. В Куединском районе считали, что необходимым условием было проведение вокруг участников ритуала и цветка дополнительной границы: когда караулили папоротник, «зачеркиваться надо было, чтобы черти не брали», «зачертились в круг, обведут черту: “Черти по-за кругу, а мы в круг”. Но не выдержали, чертей много. Испугались, расчертились, убежали. А не расчертились бы — и черти за тобой побежали». Дополнительная граница и сакральность пространства достигалась и тем, что караулившие закрывались пологом (Ординский район), расстилали овечью шкуру, садились на нее и зачерчивались (Чердынский район). В Чердынском районе считали, что прежде чем сорвать цветок, необходимо пройти через пасть появившейся собаки: «Тут, говорят, собака откроет пасть, через нее надо пройти, через эту пасть, через собачью». В некоторых традициях верили, что сорвать цвет можно только, «разложив на ладони платок и ловить туды цветок-от», или подстелив под папоротник подвенечную скатерть: «Говорили, что подвенечную скатерку надо под него положить, он нападат на нее, под него послать» (Куединский район, с. Урталга).

Подобная организация пространства находит параллели в ритуалах святочных гаданий, представлениях о посвящении колдунов. И в том, и в другом случае вступают в контакт с иным, потусторонним миром. И при святочных гаданиях, и при попытках караулить цвет папоротника проводят границу с иным миром: «обведут черту: “Черти по-за кругу, а мы в круг”»; используют полог и подвенечную скатерть. В рассказах о цветении папоротника и о святочных гаданиях встречаются не только общие способы организации пространства, но и одинаковые сюжеты быличек, как, например, сюжет о гадании с пологом, когда черти находят дырку и кричат: «Эдна дырыш, надо нитьш», и т. д. Однако в случае со святочными гаданиями их проводят за деревней, на росстанях, а на Иванов день ищут более удаленного и менее освоенного пространства. Этот факт объясняется не только тем, что папоротник растет в лесу, но и тем, что в летний период освоенное пространство в результате хозяйственной деятельности выдвигается за пределы деревни, в то время как зимой все, что находится за деревней, наделено статусом «неосвоенного» [Черных 2001].

Сюжет о необходимости пройти через пасть собаки аналогичен рассказам о посвящении колдунов, где посвящаемый также должен совершить подобный акт. При этом человек становится колдуном и полу-

чает способность общаться с потусторонним миром. К необходимости общения с иным миром прибегают и при попытке получить папоротниковый цвет. В данном случае, возможно, этот сюжет вписывается в комплекс представлений, связанных с формами вступления в контакт с потусторонним миром.

Если рассказы о папоротнике известны в Прикамье повсеместно, то рассказы о магических свойствах других растений, цветение которых приурочено к Иванову дню, представлены лишь единичными записями. Невидимым делал человека цветок некоей речной травы (название ее неизвестно), сорванный на Иванов день: «На речке есть трава кудрявая длинная, расцветает в 12 часов ночи. Цвет сумеешь достать, то будешь невидимка. Да никто не может собрать. Никто не может скараулить. Да цветет он разом, моментально, секунда одна» (Бардымский район, с. Печмень). Известны в Прикамье поверья о цветении на Иванов день мужской особи конопли — поскони, также делавшей человека невидимым: «Мой муж со сродным братом пошли конопля караулить. Посконь в конопля цветет. Цветок тоже как воруют. Цветок-невидимка, человек возьмет его — люди с этим цветком не видят. Как он этот цвет сорвет, он хоть где любой магазин возьмет, люди его не видят» (Ординский район, с. Шарынино). Представления о цветении конопли, речного цветка имеют аналоги в других регионах России. С одной стороны, рассказы о цветке конопли, делавшем невидимым, известны у русских Сибири [Болонев 1978, 84], а о траве *купальнике* — у русских Свердловской области [Востриков 2000, 81]. Все они так или иначе соотносятся с более распространенными поверьями о цветке папоротника, одним из свойств которого также была способность делать человека невидимым. С другой стороны, эти примеры находятся в общем контексте представлений о чудесных свойствах растений, природных явлений, проявляющихся в пик летнего периода, когда мир природы достигает наивысшей точки своего развития.

Рассказы о цветении папоротника

При каких условиях можно сорвать цвет папоротника

На Иванов день за папоротником ходят. Идти надо далеко, чтоб ни собак, ни петухов не слышно было. Подходить к нему надо задом. Сорвать цвет, в карман положить — невидимкой будешь. Сорвешь — не оглядываться и говорить нельзя.

*Куединский район, д. Дубовая Гора,
от Вахромеевой Матрены Михайловны, 1927 г. р.*
[Архив МЭ 1996/4–71. Зап. А. В. Черных]

Ходят в лес в 12 часов ночи 7 июля. Там в 12 часов расцветет папорот. Этот папоротов цвет надо сорвать. Сорвешь цвет, а потом чертята придут и шапку-невидимку бросят. Сначала надо очертиться с молитвой. Будут черти бегать. Папорот сорвешь, чертята кинут шапку-невидимку. Надо бежать, если обернешься, то чертята разорвут.

Суксунский район, д. Северная, от Жареновой Нины Ивановны, 1920 г. р.
[Архив МЭ 1992/1–21. Зап. М. В. Крысова]

Ну, старые люди, говорят, находили. Дак прежде чем его собрать, надо крепки нервы, дак да кожаные штаны. А много всяких препятствий. Пока цвет папоротника сорвешь. Да надо его всё перетерпеть, да пережить и пересмотреть. Тут, говорят, собака откроет пасть, через нее надо пройти, через эту пасть, через собачью. Зверь какой-то нападает, надо от него обороница. Когда в этот папоротник-то упираешься, он звенит, брякат. К нему нельзя дойти, Господь не подпускает. Когда, говорит, доберешься, сорвешь папоротник, тогда, говорит, тебя никто не видит. Просто становишься невидимкой.

Чердынский район, с. Камгорт, от Сусловой Марии Петровны, 1926 г. р.
[ФА ПГУ 2000/№ 783–14]

Да как же, святую папору рвали. Надо не бояться, если что-то тебе видится. Надо лежать и смотреть, где загорит папоротник. А в это время-то и страшно. И мишуна приходит, а это всё бесы. А рвут для того, чтобы невидимкой стать.

Кишертский район, д. Осинцево [ФА ПГУ 1994/№ 632–43]

На Иванов день папоротник цветет, цвет папоротника украдешь — невидимкой станешь. Зачеркиваться надо было, чтобы черти не брали.

Куединский район, д. Губаны, от Кадочниковой Ольги Марковны, 1911 г. р.
[Архив МЭ 1996/3–112. Зап. В. А. Базанов]

Раньше-то показывались бесы-то, когда им надо. Вот праздник Иванов день, в 12 часов ночи надо идти за папоротником. У папоротника есть цветок. Если этот цветок найдешь, сдернешь да убежать успеешь — счастье у тебя будет. А нет — тебя бесы поймают. Цветок этот алый. Если поймаешь, счастлива на всю жизнь будешь, у тебя деньги будут, и всё будет.

Красновишерский район, с. В. Язьва [ПГПУ]

В глубокою-глубокою ночь, часов в двенадцать, когда найдёшь папоротников цвет, надо сказать: «Чур мой, чур боговый», после этих слов нужно его сорвать, помолиться на него и хранить целый год.

Гайнский район, с. Монастырь [ПГПУ]

В двенадцать часов ночи на Иванов день папоротник опять, ночью чтоб расцвел, берут. Его зачем-то надо. Поглядеть на него — никак не цветет, у его только прутья вразвалку, сам решеткой. А ходили за цветом. Не, боишься, так не иди. Ночью надо идти, до двенадцати, чтоб в двенадцать там быть. В двенадцать зацветет, недолго, один час цветет. Цветет, пышет, как огоньки — так через весь лес видишь. Цветок-от сорвать надо, из лесу вынести, и колдовать научишься. К 12 часам ночи ты туда должен к этому папоротнику прийти. А вот обратной дорогой, если ты цветок с него сорвешь, дорогу ты не найдешь. Я у мамы слыхала, кто-то раньше пытался этот папоротник всё-таки принести, этот цветок. Пошел и потянул нитку. Так вот я не знаю, пришел он по этой нитке, не пришел. Забыла. Цветок ты найдешь, придешь в 12 часов за ним, но обратной дороги нету.

Карагайский район, д. Грудная, от Мельниковой Р.П., 1935 г. р.

[ФА ПГУ 1998/№ 749–137]

О случайном попадании папоротника

Рассказывали, что цветок надо взять. Нет, наши никто не видели. Какой-то мужик ходил по скотину. Где-то шел, и ему цветок (папоротника) в лапоть попал, а ему навстречу мужик и сменялись. Его, говорит, трудно ведь скараулить, не может человек это вытерпеть, убегает, боится.

Чайковский район, д. Маракужи, от Санниковой Августы Ивановны, 1931 г. р.,

родом из д. Сидорята Еловского района

[Архив МЭ 2001/9–231. Зап. А. В. Черных]

Один мужик ходил по лыко в лес. Бедный он был. Еще кличка Бобино. И ему в лапоть этот цветок воткнулся. Пришел он домой, разулся. И кто-то стучит: «Пустите! Ты на что наш цветок украл?» — «Какой цветок? Не видел, нету ничего.

Вот только лыко принес». — «Нет, у тебя он, ищи». Стали искать, а он в лапоть воткнулся и прямо как огонек горит. Это черти к мужику пришли, они цветок-то и растили. Вот они у мужика цветок папоротника и забрали.

Карагайский район, д. Грудная, от Лучниковой Н. Е., 1910 г. р.

[ФА ПГУ 1998/№ 749–76]

Когда папоротник цветет, черт ходит по лесу и не дает его сорвать. А если человек его сорвет, так он становится невидимым. Мужику одному папоротник попал в лапти, когда он по лесу ходил. И вот, и встретился ему другой дядька и попросил сменять папоротник на лаковые сапоги. А когда тот домой пришел, то никаких сапог не оказалось.

Еловский район, с. Крюково, от Сальниковой Марины Степановны, 1911 г. р.

[ФА ПГУ 1990/№ 615–13]

Он рыбачить пошел. Пришлось через папоротник идти, через лес, он прошел по папоротнику, по папоротнику шел, цветок аккуратно цвел. Он ему в лапти попал. Его не видят. Он пришел домой, разговаривает, рыбу на стол положил. Рыбу-то положил, увидели ее, а его — нет. А когда уж разулся — увидели его. Вот опять же говорят, если только его от себя, то его отбросишь — его уж не увидишь. Да и сам он не видел, это уж случайно ему попал.

Чернушинский район, с. Калиновка,

от Ложкаревой Александры Андреевны, 1918 г. р., родом из д. Коробейники

[Архив МЭ 1997/5–11. Зап. А. В. Черных]

Я вот слышала, что ночью папоротник цветет раз в году, кто его найдет — тот счастливый и желанье сбудется. Один прохожий шел, цвет папоротника ему прилип на лапти. Черт ему и говорит: «Давай сменяем сапоги на лапти». О, ить-о и сменял. Дальше пошел и видит, на ногах-то вместо сапогов — береста. Вот ведь как.

Кудединский район, д. Большие Кусты,

от Шутовой Феклы Ивановны, 1920 г. р.

[Архив МЭ 1994/5–23. Зап. А. В. Черных]

Раньше подолгу служили. Шел солдат со службы. Он сам и не заметил, что к сапогу цветок прилип (он через лес шел). Домой-то пришел к матери, да к отцу, называет: «Мама, тятя». Он их видит, а они его не видят: «Да ты че, грит, мы тебя не видим». Он про себя рассказывает, а они: «Мы тебя не видим». Ну, зачал разуваться, черти его схватили, этот цветок, и унесли. Белым он цветет, папоротник.

Ординский район, с. Шарынино, от Мелкорезовой Любови Яковлевны, 1913 г. р.

[Архив МЭ 1997/1–157. Зап. А. В. Черных]

Говорят, если найдет человек цветок, то понимает все: разговор птиц, разговор зверей — все понимает. На Иванов день ходили. А раньше в лаптях ходили. Один мужик пошел, дак ему цветок этот в лапоть попал, а он о нем и не узнал. А жена его очень не любила собаку и замесила ей что-то неладное. Дак он идет, а собака ему все рассказывает.

Ординский район, с. Красный Ясыл, от Байдиной Анны Андреевны, 1910 г. р.

[Архив МЭ 1997/1–89. Зап. А. В. Черных]

Купалов копоротник цветет. Кто ходит лесом ночью их не видно. Люди шли по копоротнику, их не видно, а говорят, Иванов цвет не кажет.

Чернушинский район, д. Темное, от Софроновой Анастасии Григорьевны, 1913 г. р.

[Архив МЭ 1997/5–45. Зап. А. В. Черных]

Кому достался цветок папоротника

На Иванов день ходили в лес за папоротником. Вот как-то одна женщина пошла. А цветет папоротник в 12 часов. Так она задом (как положено) к нему подошла и цветок сорвала. С тех пор никакой шут ее не брал, а воровала она порядочно.

Куединский район, д. Трегубовка, от Лисиной Ангелины Григорьевны, 1915 г. р.

[Архив МЭ 1996/3–64. Зап. В. А. Базанов]

Говорят, что на Иванов вечер ходили на папоротник, да че, собирали ети. Отчим у меня был, он рассказывал. Они на охоте были, охотилися. Уезжали на всю зиму охотиться, там Кутим есть, дак за Кутим, 40 километров еще. Дак они ето, вот рассказыват, плыли уже домой и где-то ночевать остановились на берегу, на платках. Ну там зверей наловят всякую пушнину. Ну остались, дрова заготовить, сварить там че-то. И етот ночью проснулись или не спали, проснулись, смотрят, етот папоротник, он мне отчим был, смотрим, он расцвел, горит, мелкинскими, мелкинскими. А один-то видно знал и говорит: «Надо собрать, надо собрать». И пошел, платок был, послали, чекали, он на платке-то был, а на второй день посмотрели — нету. Дак он, конечно, не будет казаться-то наверно. А куды он девался потом, и не знают, кто етот платок-то взял. Он не будет гореть все, он невидимкой какой-то был. Хотя че можно взять, никто не увидит.

Красновишерский район, п. Вишерогорск,

от Лыкасовой Валентины Сергеевны, 1929 г. р., родом из д. Велгур

[Архив МЭ 2002/3–186. Зап. А. В. Черных]

Как черти отбирают сорванный цветок

В ночь на Ивана Купала папоротник цветет. У нас один пастух звал с собой ребят, да так один и пошел, не пошли с ним никто. Говорят, надо сидеть долго, ждать, когда цветок зацветет, разложить на ладони платок и ловить туды цветок-от. Вот пастух-то и поймал его. А тут видит, что люди какие-то на лошадях едут, а позади них — воз золота. Они говорят ему: «Дай цветочек, а мы тебе лошадей с возом отдадим». Он и отдал им, оглянулся, пришел в себя — ан на собаках едет.

Красновишерский район, с. Губдор, от Вакориной Т. С., 1912 г. р.

[ФА ПГУ 1984/№ 330–153]

На Иванов день папоротник цветет, его ищут. Надо уйти далеко в лес, чтобы петухов не слышать. Вот мужик один ушел, смелый, на Иванов день. Сидит в лесу, пока время не подошло. Вдруг глядит, откуда ни возьмись люди появились, такие страшнущие. Видится ему, что люди говорят про его:

— Че будем с ним делать?

— Давай захороним.

Они гроб сделали, смеряли мужика — ноги не входят. «Давай, — говорят, — ноги отсекем». Мужик испугался. Очнулся, все дело пропало. Не надо было пугаться. Ему только привиделось, ничего бы с ним не сделали, его только так пугали. Не нашел цвет.

Карагайский район, д. Грудная, от Вяткина Н. М., 1929 г. р.

[ФА ПГУ 1998/№ 749–89]

Ну че было с ним, вот сорвал он цветок папоротника, когда он зацвел, и с ним пошел. И вперед его бегут и доганивают, бить собираются ево. Он все идет, молчит, не оглядывается. А потом уж всяко-всяко стращали и все. И он все идет, не смеется. А потом, говорит, впереди нево ниоткуль взялась курица, запряженная, большущий воз сена везет. Ну, на курице разве большой воз сена увезешь? Вот уж он тут расмехнулся, и все пропало у ево, бесполезно. Только ему все казалось, народ никакой там не бежал, это все биси казались. Ну, дак принес бы этот цветок домой, и, говорят, что с ем надо идти хоть куда воровать, никто не увидит.

Кудинский район, д. Нижний Тымбай, от Логуновой Прасковьи Захаровны, 1908 г. р.

[Архив МЭ 1994/3–18. Зап. А. В. Черных]

Видения тем, кто караулил папоротник

Капарод. Его взять не поймашь. Тятя рассказывал, мало он цветет, только в Иванов день. Надо взять скатерть, подослать, сидеть, чтобы не шевелиться, слова не гово-

ритель. Отец караулил. Вдруг как выскочел. Кони будто набегают, конь скочел, ругает, заяц потом выбежал, прямо на него. Они и не удержали, надо чтобы цветок зацвел, опал на скатерку. Надо было зачерчиваться. Не помню, из парней никто не вытерпел. Надо ничего не бояться, не обращать внимание. Видимо, бывало, кто-то высиживал.

Чайковский район, д. Кемуть, от Чепкасова Ф. К., 1913 г. р.
[Архив МЭ 1995/2–165. Зап. А. В. Черных]

Да, вот папоротник. А вообще он цветет в 12 часов ночи, его сорвать невозможно. В это время всегда лес трещит, елки падают. Ну, а если все-таки сорвешь — делаешься невидимым. Но прежде чем сорвешь — столько увидишь, что с ума сойдешь. Я, когда ребенком был, мы ходили. Так такое там было: сначала ураган, потом кто-то загудел и не допустил до него.

Верецагинский район, д. Артошичи [ФА ПГУ 1991/№ 701–34]

Иванов-от день, ходили по цветок. Сусед все рассказывал: Иванов цветок, капа-род ночью цветет. С этим цветком ты куда зайдешь, тебя не видят. Покажется тебе море, вода, ты все равно иди, не допустят тебя к цветку.

Октябрьский район, с. Бияваши, от Михайловой К. С., 1918 г. р.
[Архив МЭ 1996/4–36. Зап. Е. С. Базанова]

Папоротник цветет, он в лесу один раз в год цветет, его соберешь — он счастья много принесет. В 12 часов ночи надо идти, в одиночку, не разговаривать. Он человеку в руки не дается. Один молодец пошел караулить — смотрит, курица идет, воз сена везет, он захохотал, папоротника и нету.

Куюдинский район, д. Дойная, от Шибко Акулины Ивановны, 1918 г. р.
[Архив МЭ 1996/6–51. Зап. Е. В. Абанькина]

Это мама все говорила, что в Иванов день цветок надо в 12 часов сорвать. Его никто, говорит, не может сорвать. Рассказывала бабушка какая-то, что, говорит, сидели, да как, говорит, собака вышла с крылом. Ага, почудилось. В лесу караулили папоротник. Как, говорит, вышла собака с таким крылом, дак оне уползли без памяти. Никто не может его сорвать.

*Еловский район, д. Дуброво,
от Карлагиной Елизаветы Николаевны, 1920 г. р., родом из с. Елово*
[Архив МЭ 1997/7–58. Зап. М. Е. Суханова]

Ходили цвет караулить. Своих девок посылали, дак они убежат, там шибко блаз-нит. То кто-то с гармошкой придет, попляшут. Цвет нарвешь, че надо возьмешь

в магазине, никто не увидит. На Иванов день и ходят вот это. Говорили, что подвечную скатерку надо под него положить, он нападет на нее, под него послать. А зачертиться не надо.

*Куединский район, с. Урталга,
от Дранишниковой Евгении Александровны, 1912 г. р., родом из д. Горка
[Архив МЭ 1994/1–122. Зап. А. В. Черных]*

Святая папороть была. Караулили ее на определенную ночь, садились. Один раз меня взяли с собой. Караулили мы с мамой и дядей Павлом. Вдруг, кажется, курица воз сена везет, а другие не видели. А с апостолом пойдешь, ничего не увидишь.

*Кишертский район, д. Осинцево, от Дьяковой Пелагии Федоровны, 1919 г. р.
[ФА ПГУ 1984/№ 331–74]*

В лес цветков искать ходили, у нас три храбреца выискались, ходили, говорят, цвет папоротника собирать. Говорят, если выдержать, то невидимкой будешь. Зачертились в круг, обведут черту: «Черти по-за кругу, а мы в круг». Но не выдержали, чертей много. Испугались, расчертились, убежали. А не расчертились бы — и черти за тобой побежали.

*Куединский район, д. Альяши, от Погадаевой Ирины Ефремовны, 1913 г. р.
[Архив МЭ 1995/1–32. Зап. А. В. Черных]*

Баба с дочерью решились сесть караулить папоротник. Пошли в лес, нашли папоротник. Сели, закрылись пологом, а он с дырой был. Вот черту очертили вокруг. Так черти сверху в дырку кричали: «Это дырыш, надо нитыш».

*Ординский район, с. Шарынино, от Мелкорезовой Любови Яковлевны, 1913 г. р.
[Архив МЭ 1997/1–72. Зап. А. В. Черных]*

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Архив МЭ — Архив материалов экспедиций (рук. А. В. Черных, Пермский филиал Института истории и археологии УрО РАН, далее указан год записи, шифр и страница дела)

ПГПУ — Пермский государственный педагогический университет (материалы архива Центра этнолингвистики, номера архивных фондов не указаны)

ФА ПГУ — Фольклорный архив Пермского государственного университета (лаборатория «Фольклор Прикамья» при кафедре русской литературы, далее указан год записи и номер архивного хранения).

ЛИТЕРАТУРА

- Балов 1896 — *Балов А.* К вопросу о характере и значении древних «купальских» обрядов и игрищ // Живая старина. 1896. Вып. 1. С. 133–142.
- Болонев 1978 — *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Востриков 2000 — *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала: Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Вып. 3. Народная эстетика; Семья и родство; Обряды и обычаи. Екатеринбург, 2000.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Черных 2001 — *Черных А. В.* Православная символика в пространстве русской деревни (по материалам этнографических исследований южных районов Пермской области) // Исторический вестник. № 2–3. Материалы международного научного симпозиума «Православие и культура этноса». М. — Воронеж, 2001. С. 164–167.

ИССЛЕДОВАНИЕ ВЫПОЛНЕНО В РАМКАХ ГРАНТА РГНФ № 15-11-59002

«Символические функции объектов традиционной культуры народов Урала».



С. А. Сиднева

«Трава святого Иоанна» в новогреческой и итальянской традиционной культуре

В текстах античных поэм, трактатов, обращений к божествам рассеяны упоминания о чудодейственных травах, способных исцелять раны, превращать человека в различных животных, вызывать страсть, усыплять и т. д. Представления об определенных «волшебных» травах сохранились и в новогреческой и итальянской традиционной культуре.

Среди «волшебных» трав греческого и итальянского фольклора можно выделить такие, которые без труда обнаруживаются в ботанических определителях. Некоторые же растения не поддаются идентификации, оставаясь полностью в сфере «чудесного».

Для сбора и применения волшебных трав важна приуроченность к календарным праздникам. Некоторые из трав получают свои названия от праздников (как, например, «трава святого Иоанна», которой и посвящена данная статья). Часть советов по применению таких чудесных растений перешла и в современные «магические справочники» или даже стала отправной точкой для создания магазинов целительных эликсиров.

Названия *l'erba di San Giovanni* (итал.), *βότανο του Αγ'Ιωάννη του Προδρόμου* (греч.) (букв. 'трава св. Иоанна Предтечи') связаны с днем Иоанна Предтечи, приходящимся в Греции и Италии на 24 июня. В традиционной культуре европейцев именно этот день, совпадающий с летним равноденствием, считается наиболее благоприятным для сбора трав, обладающих целебными и магическими свойствами [КОО 1978, 25–26, 49–50, 59, 77, 97, 110–111, 126 и др.]. В магии важным аспектом всегда была

связь светил и растений¹. По народным итальянским и греческим поверьям, посадка, рост, сохранность растений зависели от лунных фаз, так как проводилась параллель между растущей луной и ростом посевов. Примечательно, что рекомендации производить посадку растений на растущей луне присутствуют и в современных справочниках и садоводческих журналах, на интернет-сайтах разных стран². Травы, собираемые в день святого Иоанна, ценились греками и итальянцами как особенно сильные, так как считалось, что они связаны с энергией двух светил: солнца (огня) и луны (воды).

В Греции была записана следующая песня, исполнявшаяся накануне 24 июня во время сбора трав:

Επ'Αγιο Γιάννη βοήθα με, να πλέξω το γαϊτάνι
Και πλέγοντας και λέγοντας και ψιλοτραγουδώντας,
στη μέση πλέγουν το Χριστό, στην άκρη το βαγγέλιο,
και στο καλό το γύρισμα πλέγουν του Αγη-Γιάννη το βότανο.

[Καραπατάκης 1976, 191]

На день святого Иоанна помоги мне, сплету гайтан³.

Гайтан плетут, тихонько поют,
в середину вплетают Христа, по краю Евангелие,
а на перевязь вплетают траву святого Иоанна.

В песне речь идет об обережном поясе, в который зашивают некую траву святого Иоанна. Что же за растение упоминается в этом тексте? Во многих европейских традициях это название атрибутируется, по большей части, зверобою *Hypericum perforatum*: ср. англ. *St. John's Wort*, рус. *иванова трава*, упомянутые выше итал. *l'erba di San Giovanni*,

¹ См., например, греческий заговор из Отранто (провинция Лечче, Апулия) [Amato 1997, 15]:

Fengo fengari	Луна-лунушка,
filatso-mmu to sitari	сохрани мне пшеницу (хлебушко),
na mi'tto fane i vrculi	чтобы не съела ее саранча,
ce manku i piseddhari.	чтобы не поклевали птицы.

² Достаточно ввести в любой поисковой системе фразу «лунный календарь посевов и роста», чтобы найти большое количество ссылок на «лунно-растительные календари». См., например, следующие электронные ресурсы: Mibius (русский лунный посевной календарь); La luna (итальянский календарь садоводческих работ в зависимости от фаз луны); Βιοδυναμικό ημερολόγιο (греческий лунный календарь сельскохозяйственных работ).

³ *Гайтан* — тесемка для креста, ладанки, оберега; иногда — плетеный шнур с кистями, также с оберегом, который нашивают на подол юбки или на рукава.

греч. *βότανο του Άη Γιάννη του Προδρόμου*. Однако в последних двух традициях под таким наименованием (вариант — *τα λουλούδια του Άη-Γιάννη, fiori di San Giovanni* ‘цветы святого Иоанна’) могут скрываться и другие растения.

В Греции растение с названием *υπερίκο*, которое легло в основу научного наименования зверобоя, упоминалось еще у Галена [Γαληνός, *Περί Κράσεως και Δυνάμεως των Απλών Φαρμάκων*, 12.148] и Диоскорида [Διοσκορίδης, *Περί ύλης ιατρικής*, 3.154] как кровоостанавливающее, мочегонное, успокаивающее средство. Согласно одной из версий, фитоним *υπερίκο* восходит к выражению *υπερ εικων* ‘поверх изображений’⁴, так как древние греки украшали изображения своих богов этим растением [Liddell-Scott 1997, s. v. η υπερεικος; Μιτάκης].

В греческой народной традиции *Hypericum perforatum* имеет также следующие названия: *το βάλσαμο, βαλσαμόχορτο, σπαθόχορτο, περίκη* (искаженное от *υπερίκο*), *λειχηνόχορτο, χελωνόχορτο/χελωνοχόρταρο, κοψοβότανο, ψειροβότανο, θαύμα/χάρη του Θεού, μαστίγιο του διαβόλου*. Большинство из этих наименований соотносится с терапевтическими функциями растения. Так, растение входит как базовый ингредиент в состав многих бальзамов (название *βάλσαμο* ‘бальзам’, *βαλσαμόχορτο* ‘бальзамная трава’⁵), применяется для лечения лишая (название *λειχηνόχορτο* ‘лишай-трава’).

В древности зверобой использовался для исцеления ран от меча («*πληγές από σπαθιά*» — *σπαθόχορτο*), сейчас — от разных видов ран и порезов (*κοψοβότανο* ‘порез-трава’). Эффективностью травы св. Иоанна против болезней можно объяснить название *θαύμα/χάρη του Θεού* (букв. ‘Божье чудо, Божья радость’).

Зверобой считался не только эффективным средством против телесных недугов, но и против депрессии (вообще, это общее свойство «растений святого Иоанна») или против психических расстройств, которые объяснялись влиянием злых сил, одержимостью (название *μαστίγιο του διαβόλου* — ‘бич дьявола’). В этом смысле от чисто медицинского использования растения мы переходим к его магическому применению, которое в греческой традиции было связано с взаимодействием

⁴ На одном из русских сайтов, посвященных терапевтическим свойствам зверобоя, имеется интересная интерпретация этого наименования, восходящая к более поздней средневековой традиции: хранить пучок зверобоя за иконами для отгона злых сил [Маланкина]. Подобное использование подтверждается и греческими информантами.

⁵ Этимология *βαλσαμόχορτο* может восходить также к слову *βαλσαμώνω* ‘бальзамировать’, так как растение использовалось для обкладывания покойника.

со злыми силами, мифологическими персонажами. Зверобой использовался для отгона злых сил и от сглаза. Любопытно, что в наше время в греческой сети магазинов «Kismet-shop» зверобой продается вместе с защитными в пакетик заговорами⁶. С греческим названием *μαστίγιου του διαβόλου* ‘бич дьявола’ и аналогичными функциями соотносится итальянское наименование зверобоя *sacciadiavoli* ‘изгоняющий чертей’. Оба названия имеют средневековый латинский аналог — *fuga demonium* ‘бегство демонов’⁷. В итальянской традиции зверобой привешивался на окно, зашивался в одежду как оберег (вместе с чесноком, полынью⁸ и руты⁹), особенно в ночь св. Иоанна, когда активизировались злые силы [Cattabiani 1997, 203–259]. Без магии зверобоя не обходились и гадания. В ночь св. Иоанна греческие девушки ставили воду с разными травами (зверобой был обязателен), собранными на рассвете, накрывали тканью, давали настояться при луне, затем опускали голову под ткань и пытались уви-

⁶ В рекламном тексте об этом товаре сообщается, что он способен очистить «энергию дома и человека», «превратить отрицательную энергию в положительную», избавить от сглаза и т. д.: «Πακέτο ενεργειακού καθαρισμού χώρου και ατομικού. Μαγική εργασία για να καθαρίσετε ενεργειακά τον χώρο σας (οικία ή επιχείρηση) και εσάς τους ίδιους ατομικά και πνευματικά. Ιδανικό πακέτο για να αποβάλλετε την αρνητική ενέργεια και να την μετατρέψετε σε θετική. Η ενέργεια αυτή συνήθως προέρχεται από ανθρώπινο παράγοντα τον οποίο ο λαός συχνά αποκαλεί ζήλεια ή γλωσσοφαγία <...> Η αρνητική ενέργεια αυτών των ανθρώπων μπλοκάρει τη ζωή σας με αποτέλεσμα να αποτυγχάνετε σε κάποιους τομείς <...> Το πακέτο περιλαμβάνει τα υλικά που θα σας χρειαστούν για να πραγματοποιήσετε την μαγική αυτή εργασία. (βότανα, σκόνες, φίλτρα, κεριά, κρυστάλλους, κτλ) όπως επίσης και αυθεντικό ξόρκι ενεργειακού καθαρισμού που χρονολογείται πάνω από έναν αιώνα μαζί με τις ακριβείς και αναλυτικές οδηγίες διαδραστικής και εκτέλεσης». («Упаковка для энергетического очищения помещения и человека. Магическое воздействие, приводящее к энергетическому очищению пространства вокруг вас (как дома, так и на работе) и вас самих. Идеальный состав для преобразования отрицательной энергии в положительную. Как правило, отрицательная энергия происходит от человеческого фактора, который в народе обычно называют завистью или наговором <...> Отрицательная энергия подобного рода отравляет вам жизнь и мешает вам добиться результатов в разных сферах <...> В упаковке вы найдете все необходимое для магии (травы, порошки, эликсиры, свечи, кристаллы и прочее), а также аутентичный текст заклинания для энергетического очищения, который известен испокон веков, и точные инструкции по его применению») [Kismet-shop].

⁷ Такое же название имеет зверобой во французской традиции — *chasse-diable*.

⁸ Полынь в итальянской народной культуре также часто определяется как *l'erba di San Giovanni* [Cattabiani 1997, 203–257].

⁹ У греков использование руты как оберега отобразилось в языковом клише *ξορκισμένος με τον απήγανο* ‘изгнанный при помощи руты’. Так говорили о *persona non grata*. В пословице, известной в Южной Италии, испытавшей сильное влияние греческой культуры, также упоминается рута: *Ruta ogni male stuta* (Рута любое зло гасит) [Proverbi].

деть суженого [ПМА, ЗС]. Обряд назывался «κλήδονας» ‘клидон’, а вода получила название от праздника — «вода святого Иоанна». В современности этот обряд используется, по большей части, в игровой или постановочной форме на различных фестивалях народной культуры, проводимых в Греции на 24 июня.

Вода святого Иоанна могла применяться для умывания, купания младенцев в терапевтических и превентивных целях как в греческой, так и в итальянской традициях. Вообще, омовение, ритуалы с водой отсылают к идее чистоты в буквальном¹⁰ смысле, а также к крещению Христа Иоанном в водах Иордана. Народные легенды объясняют некоторые свойства зверобоя тем, что он вырос из упавших на землю капель крови святого (после того, как его обезглавили по просьбе Саломеи) [ПМА, ЗС]. Этим же объяснялось свойство зверобоя окрашивать пальцы в красный цвет при растирании цветка [ПМА, София]. Другая легенда говорит о том, что кровь Иоанна упала на цветок, оставив бурые пятна на его лепестках [Scortegagna 2009, 89]. Именно поэтому растение используется против кровотечений. Другое средневековое наименование зверобоя — *ανδρόσαιμον* ‘кровь человека’ — также отсылает к связи растения и крови [Μιτάκης]. Пятна на лепестках напоминают грекам окрас черепахи, чем может объясняться название *χελωνόχορτο/χελωνοχόρταρο* ‘черепашня трава’ [ПМА, ЗС]¹¹. Итальянцы называют ее из-за пятен *millebuchi* ‘тысяча дырок’ (ср. с видовым эпитетом зверобоя *perforatum* ‘продырявленный’) [Pezzella 1989, 162].

Травой святого Иоанна (особенно в греческой традиции) называют также душицу обыкновенную *Origanum vulgare*. Сам святой приобретает «растительный» эпитет Ρήγανός (то ρήγανι ‘душица, орегано’), поскольку на Иванов день приходится, прежде всего, сбор душицы. Функции растения схожи с функциями зверобоя: исцеление от ран, изгнание злых сил, использование в воде святого Иоанна и т. д. Итальянские сайты ссылаются на народную традицию, древнюю магию, античные источ-

¹⁰ Кстати, еще одно народное наименование зверобоя *ψειροβότανο* ‘вшивая трава’ отсылает к использованию травы против вшей, появление которых объяснялось грязью.

¹¹ В словаре растений Ф. Хелдрайха название *χελωνοχόρταρο* атрибутируется зверобоем, а *χελωνόχορτο* — *Strepis bulbosa*. Там же упоминается *χελωνοβότανο* — *Cotyledon horizontalis* [Χελδραϊχ, Μηλιαράκης 1926, 269]. Скорее всего, речь идет об обычной народной практике давать разным растениям по сходству признаков одно и то же наименование. То же можно заметить в отношении *ψειροβότανο*, определяемого в словаре как *Delphinium staphis agria* живокость аптечная [Χελδραϊχ, Μηλιαράκης 1926, 271].

ники и предлагают использовать душицу в качестве средства для улучшения здоровья, очищения и мира семейного очага¹².

Особая разновидность душицы — критская душица *Origanum dictamnus*, греческое народное название которой — *έρωντας*. При описании ее свойств греки ссылаются на древность традиции. Это растение упоминается у Гиппократов, Еврипида (в трагедии «Ипполит» говорится, что богиня Илифия носила его в венке). Этимологически название растения возводит к критским горам Дикти (*Δίκταμνος* — *Θάμνος της Δίκτης* ‘куст Дикти’), Плиний считал его эндемиком [Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, Liber XXV, 92]. В «Энеиде» Вергилия несколько стихов посвящено повествованию о том, как Венера специально отправляется на Крит, чтобы принести оттуда «критскую душицу» и исцелить при помощи этой травы раны Энея:

Hic Venus indigno nati concussa dolore
 dictamnnum genetrix Cretaeta carpit ab Ida,
 puberibus caulem foliis et flore comantem purpureo;
 non illa feris incognita capris gramina,
 cum tergo volucres haesere sagittae.
 hoc Venus obscuro faciem circumdata nimbo detulit,
 hoc fusum labris splendentibus amnem inficit occulte medicans,
 spargitque salubris ambrosiae sucos et odoriferam panaceam.
 fovit ea vulnus lymphae longaevis Iapyx ignorans,
 subitoque omnis de corpore fugit quippe dolor,
 omnis stetit imo vulnere sanguis.
 iamque secuta manum nullo cogente sagitta excidit,
 atque novae rediere in pristina vires¹³.

[Aeneid, Liber XII, 410–424]

¹² «Origano — pianeta Mercurio, giorno Mercoledì se si vogliono favorire divinità associate a Mercurio o alla magia planetaria. Può comunque essere bruciato anche tutti i giorni. Della stessa famiglia della maggiorana, ha un forte potere protettivo sulla famiglia, sulla salute e si usa nelle pulizie per propiziare la serenità del focolare» («Душица — растение, которое соотносится с планетой Меркурий и по средам (итал. *Mercoledì* ‘среда’ — букв. ‘день Меркурия’)» приобретает особую магическую силу. Тем не менее, его листики можно курить в любой день. Душица относится к тому же семейству, что и майоран, и обеспечивает сильную защиту семье, здоровью, а также используется для поддержания мира и покоя семейного очага» [Arte e magia].

¹³ В русском переводе этого фрагмента присутствует ошибка, обусловленная тем, что слово *dictamnus* в современной ботанической терминологии служит для обозначения ясенца *Dictamnus albus*, который принадлежит семейству

Стоит отметить, что народное название растения в какой-то мере связано с богиней любви, так как происходит от слова *έρωτας* 'любовь, страсть, желание'. По сообщению моих информантов с Крита, растение произрастает в труднодоступных местах, для достижения которых требуется действительно сильное желание и настойчивость. Как правило, влюбленный отправлялся за критским орегано для того, чтобы подарить его девушке. По новогреческим поверьям, животные используют критскую душицу для исцеления своих ран [Οικονομάκης; Τεζιάς 2004, 31–33]. Жители острова Крит, как и в древности, прибегают к помощи этого растения для лечения ран и порезов [Οικονομάκης; Τεζιάς 2004, 31–33]. Другие народные наименования душицы соотносятся с ее терапевтическими функциями и могут совпадать с народными названиями других растений, имеющих схожие признаки и свойства: *στοματόχορτο* 'трава для рта' (использовалась против дурного запаха изо рта), *σταματώχορτο* (*σταματώ* 'останавливать' — использовалась для остановки крови), *στομαχώχορτο* 'желудочная трава' (использовалась при проблемах с желудком), *λιβανόχορτο* (по народной этимологии получила название от *λιβάνι* 'ладана' из-за аромата, ассоциирующегося с церковными благовониями), *μαλλιάρχορτο* 'шерстяная трава' (К. Икономакис объясняет такое название пушком, покрывающим листья куста [Οικονομάκης], но есть вариант перевода как 'трава для волос', так как в народной традиции, по свидетельству моей информантки, ее использовали вместе с другими травами в настоях для укрепления волос) [ПМА, КХ].

Разновидность душицы упомянута в народных песнях-советах (один из которых как раз связан с волосами): «Να κατέχαν οι κοτέλες πως

рутовых, тогда как душица *Origanum dictamnus* относится к губоцветным:

Горько Венере глядеть на мученья безвинные сына.

Тотчас она сорвала ясенец на Иде Диктейской —

Стебель с пурпурным цветком, от спелых листьев кудрявый;

Знают эту траву быстроногие горные козы,

Ищут ее, убежав со стрелой пернатой в теле.

Облаком темным лицо окутав, приносит Венера

Травку и тайно ее погружает в блестящую чашу;

Влаге, налитой в нее, придав целебную силу,

Сок амвросии льет и душистый состав всецеляющий.

Рану влагой омыл ни о чем не ведавший Япиг —

Боль немедля ушла и покинула тело Энея,

Кровь перестала течь, осушилась глубокая рана,

Тотчас, покорно руке, без усилья вышло из тела

Жало стрелы, и к царю вернулись прежние силы. [Энеида, кн. XII, 410–424].

κάνουν τα μαλλιά: || Αντωναΐδα και λουλάκι κι έναν άλλο χορταράκι» («Узнали девушки, как волосы украшать/отращивать. || Душица и гиацинт, и еще одна травка») [Καψωμένοο-Χατζιτάκη 1997, 169].

Αντωναΐδα και λουλάκι
κι άλλο ένα χορταράκι
αν τα ξέραν οι μανάδες
δεν εχάναν τα παιδιά τους.

Душица и гиацинт,
И еще одна травка,
Если бы знали ее матери,
Никогда бы своих не теряли детей.

[Καψωμένοο-Χατζιτάκη 1997, 169]

Словом *αντωναΐδα* в греческих источниках часто называют дубровник беловойлочный *Teucrium polium*¹⁴ или душицу мелколистную *Origanum microphyllum* [Χαραλαμπίκη, Βρανάκη, Κολώνη 2008, 102]. Слово *λουλάκι* буквально обозначает 'синька' или 'индиго', но, по утверждению Х. Капсомену-Хадзидаки, в приведенном выше тексте речь идет о *Hyacinthus orientalis*, то есть гиацинте восточном¹⁵.

Примечательно, что в обеих песнях есть «другая травка», название которой не приводится, что может быть связано с ее сакральностью. Незнание создает атмосферу таинственности вокруг травы, наделяет ее особой мистической значимостью и силой. Такого рода растения могут именоваться в новогреческом фольклоре «травой бессмертия», что, в общем, является не столько названием растения, сколько обозначает его основную функцию:

Τόσα βουνά περπάτησες, ουδέ κι αητός αν ήσουν,
γιατί δεν ήύρες στα βουνά τ' αθάνατο βοτάни,
που στο σκοτάδι μυριανθεί και την ημέρα κλειέται,
να φας κι εσύ βαριόμοιρε, ποτέ να μην πεθάνεис.

Сколько гор ты прошел, до которых орел не долетал,
Почему же траву бессмертия не нашел,

¹⁴ См., например: Αντωναΐδα ή Τεύκριο.

¹⁵ Личное сообщение Х. Капсомену-Хадзидаки.

что благоухает в темноте, а днем закрывается,
чтобы отведать ее тебе, злосчастный, и никогда не умирать?
[Ρηγάτος 2003, 69].

В итальянской традиции также упоминается *l'erba invisibile* 'невидимая трава', которую можно увидеть только в Иванову ночь, когда она начинает светиться. В обеих традициях владение знанием о настоящем названии этой травы приписывается мифологическим персонажам (греческие nereиды, итальянские fate 'феи', духи лесов и природы). Однако волшебные растения вроде «травы бессмертия» или «невидимой травы» не принадлежат к «практической» области народной магии и медицины и всецело остаются в области предания, легенды, мифа. Они связаны с древними типологическими мотивами, обладают свойствами, характерными для мирового древа и его инвариантов (древа жизни, древа познания и т. д.). Тем не менее, попытки «идентифицировать» такие растения предпринимаются многими современными «исследователями» (в частности, на разнообразных эзотерических сайтах).

Стоит отметить активизацию некоторых свойств «травы бессмертия» ночью, что является характерным признаком многих «чудесных» трав. В сборнике преданий (1904 г.) основателя греческой фольклористики Н. Политиса приводится легенда о волшебной траве *λαμπεδούσα* или *λαμπεδόνα* (букв. 'светящаяся <трава>'), превращающей всё, чего бы она ни коснулась, в золото. Согласно народным поверьям, у животных, пожевавших этой травы, зубы становятся золотыми. Найти эту траву очень сложно, это можно сделать только ночью, когда она светится, выделяясь среди других трав. Однако не так просто сорвать эту траву, так как она может утратить свой блеск при прикосновении [Πολίτης 1904, 906–908]. Определенные трудности в добывании связаны и с так называемой *σιδερόχορτο* 'железной травой'. Помочь в этом может только умеющий ее находить еж: нужно окурить дымом его норку и закрыть ее с одной стороны. Еж примется искать в земле траву, чтобы открыть норку. Когда он это сделает, надо отнять у него траву. С ее помощью, согласно новогреческому поверью, открывается любая дверь и замок, за которыми хранятся сокровища [Λουκόπουλος 1940, 81–82].

У итальянцев *erba lucente* 'светящаяся трава' имеет те же свойства (которые особенно активизируются в ночь святого Иоанна¹⁶) и этимоло-

¹⁶ Собственно, *l'erba lucente* и есть «невидимая трава», которую можно увидеть только в ночь святого Иоанна [Modugno 2005, 96].

логию, что и греческая *λαμπηδούσα*. Кроме того, это настоящая «трава знания». Человек, который носит ее под рубашкой, может узнать «всю правду», и его невозможно обмануть. Распознать эту траву среди других и привести к ней своего хозяина может молодой бычок, впервые выводимый на пастбище. Она также становится видна в ночь святого Иоанна, но привести к ней могут только коровы или бычки [ПМА, Валле-д'Аоста, долина Сезия; Calvia 1927, 187–206]¹⁷.

Обе травы — «светящаяся» и «железная» — связаны с сокровищами. Одна обращает всё в золото, другая отпирает замки, за которыми оно скрыто. Эти травы соотносятся с мифологемой «растение-ключ», присутствующей еще в античной мифологии. Достаточно вспомнить золотую ветвь, которую Эней, прежде чем спуститься в царство мертвых, по наущению Сивиллы берет с собой, чтобы принести в жертву Прозерпине. Золотая ветвь становится своеобразным «ключом», открывающим вход в царство мертвых [Энеида, кн. VI, 135–155]. Этот мотив интерпретируется и в сказках, где встречается образ золотой веточки, открывающей и закрывающей двери волшебных дворцов, подвалов. Например, в греческой народной сказке «Шапка-невидимка» царевна попадает в заколдованный подземный дворец, открывая его двери серебряной и золотой веточками [Καφαντάρης 1998, 294]. «Светящуюся» траву часто идентифицируют с папоротником, например в славянской традиции говорится о «цветении» папоротника и об «огненной или световой природе его цветка», растение также помогает отыскивать клады [СД 2004, 629].

Идея светящихся трав отсылает к кострам святого Иоанна, которые также были опосредованно связаны с растениями: пепел от таких костров использовался в аграрной магии и применялся, по свидетельству информантов, в качестве удобрения. Примечательно, что упомянутый уже зверобой был связан как с водой, так и с огнем. Его желтые лепестки и пыльца ассоциировались с огнем и солнцем, а зверобойное масло использовалось как средство от ожогов¹⁸. В музее народной культуры на о. Кефалония (Греция) есть любопытный экспонат: изображение зверобоя с рецептом приготовления средства от ожога (см. илл. 1). Интересным является тот факт, что в данном случае растение называется

¹⁷ Примечательно, что эта легенда упоминается на рекламном сайте долины Сезия, который, в свою очередь, использует материалы фольклорных архивов области [Valsesia].

¹⁸ В греческих магазинах и итальянских фитоаптеках зверобойное масло и сейчас продается как средство от ожогов, что сами аптекари возводят к народной традиции.

μαγιολούλουδο 'майский цветок'. Не исключено, что речь идет об ошибке, так как такое наименование характерно в греческой традиции для ландыша и больше нигде не зафиксировано как название зверобоя.

Среди прочих трав святого Иоанна называют упомянутые уже руту, полынь, а также мяту, шалфей, сорго, витекс священный. Примечательно сходство этих растений по магическому использованию и «психософическому» воздействию. Как и зверобой, они популярны при лечении «депрессии». В новогреческом фольклоре листочки шалфея жует Богородица, чтобы умерить свою печаль о распятом сыне [ПМА, КХ]. Эти травы могут входить в состав «воды святого Иоанна». В Италии перечисленные растения можно найти на рынках, устраиваемых в день святого Иоанна. В Риме, например, продажа «трав святого Иоанна» устраивалась в начале XX века у базилики Сан Джованни ин Латерано.

Вообще, данные растения обретали магические свойства и в другие периоды и календарные праздники, но некоторые из них, главным образом, на св. Иоанна, о чем и говорит их общее наименование — травы святого Иоанна. Во главе списка «иоанновских трав» в обеих традициях стоит назвать зверобой, затем идут различные разновидности душицы. Сфера применения трав святого Иоанна касается народной медицины, гаданий, апотропейной магии, в меньшей степени аграрной магии.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ПМА — Полевые материалы автора

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- ЗС — Зоя Саранди, с. Полидендрон (Греция), 1924 г. р., гречанка, записано С. А. Сидневой в 2003 г. Ζωή Σαράντη, Πολύδεντρο
- КХ — Катерина Хараламбу, о. Карпатос (Греция), г. р. неизв., гречанка, записано С. А. Сидневой в 2014 г. Κατερίνα Χαράλαμπος, Κάρπαθος
- София — София, Палеокастрица, о. Корфу, 1943 г. р., гречанка, записано С. А. Сидневой в 2010 г. Σωφία, Παλεοκαστρίτσα, Κέρκυρα

ЛИТЕРАТУРА И СЕТЕВЫЕ РЕСУРСЫ

- КОО 1978 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Маланкина — Маланкина Е. А. Лечебные свойства зверобоя // Greeninfo.ru: информационный портал по садоводству, цветоводству и ландшафтному дизайну. URL: http://www.greeninfo.ru/grassy/hypericum.html/Article/_/aID/5512 (дата обращения: 23.01.2015).
- СД 2004 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3. М., 2004.
- Энеида — Вергилий. Энеида. (Пер. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского) // Электронная библиотека Lib.align.ru. URL: <http://www.2lib.ru/getbook/2180.html> (дата обращения: 23.01.2015).
- Aeneid — Publius Vergilius Maro. Aeneid // Perseus Digital Library. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3Abook%3D12%3Acard%3D411> (дата обращения: 23.01.2015).
- Amato 1997 — I Greci di Terra d'Otranto / a cura di A. Amato. Casarano, 1997.
- Arte e magia — Arte e magia // La casa della magia. URL: <http://lacasadellamagia.blogspot.ru/2013/09/arte-e-magia.html> (дата обращения: 13.11.2015).
- Calvia 1927 — Calvia G. Animali e piante nella tradizione popolare sarda // Il folklore italiano. Napoli, 1927. Fasc. 2. P. 187–206.
- Cattabiani 1997 — Cattabiani A. Florario. Mondadori, 1997.
- Kismet-shop — Ευεργειακος Καθαρισμος // Kismet-shop. URL: http://www.kismet-shop.gr/_____/p489212_7835237.aspx (дата обращения: 23.01.2015).
- La luna — La luna e i lavori nell' orto // Garden roagna vivai. URL: http://www.roagnavivai.it/sito-roagnavivai/Fasi_Lunari/Visualizza_Fasi_Lunari.html (дата обращения: 23.01.2015).
- Liddell-Scott 1997 — Liddell H. G., Scott R. Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης. Αθήνα, 1997.
- Mibius — Посевная таблица, лунный календарь на 2015 год // Mibius. Весь мир онлайн. URL: <http://mibius.com.ua/lunnyy-kalendar/posevnaya-tablitsa-lunnyy-kalendar-na-2015-god.html> (дата обращения: 23.01.2015).
- Modugno 2005 — Modugno N. Il mondo magico della notte e delle streghe. Credenze e rituali che accompagnano il 24 giugno. Roma, 2005.
- Pezzella 1989 — Pezzella S. Magia delle erbe. Roma, 1989.
- Proverbi — I proverbi della regione Campagna // Dialettando.com. Dialetti d'Italia. URL: http://www.dialettando.com/regioni/pages/proverbi_dialetto.lasso?salta-rec=350&cerca=®ione=Campania (дата обращения 29.01.2015).

- Scortegagna 2009 — *Scortegagna U. Medicina dei semplici. Piante officinali delle montagne italiane. Duck edizioni, 2009.*
- Valsesia — Studio Immobiliare Valsesia. URL: <http://www.immobiliarevalsesia.it/cultura/index.html> (дата обращения: 23.01.2015).
- Αντωνιάδα ή Τεύκριο — Αντωνιάδα ή Τεύκριο // Eastmediterranean. URL: http://eastmediterranean.e-lasithi.gr/herbs?product_id=53 (дата обращения: 23.01.2015).
- Βιοδυναμικό ημερολόγιο — Βιοδυναμικό ημερολόγιο Φεβρουαρίου 2014 // Φτιαχνω μόνος μου. URL: <http://www.ftiaxno.gr/2014/01/biodinamiko-imerologio-febrouarioug-2014.html> (дата обращения: 23.01.2015).
- Καραπατάκης 1976 — *Καραπατάκης Κ. Ο Γιάννης στη Λιτσίστα του ορτακοῦ της Αδριανούπολης. Πρακτικά του Β'σμιπόσιου της λαογραφίας. Θεσσαλονίκη, 1976.*
- Καψωμένοο-Χατζιτάκη 1997 — *Καψωμένοο-Χατζιτάκη Χ. Γυναικείες χρήσεις βοτάνων: στο μεταίχμιο της θεραπευτικής και της μαγείας. Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 1997.*
- Καφαντάρης 1998 — *Καφαντάρης Κ. Ελληνικά λαϊκά παραμύθια. Τ. 1. Αθήνα, 1998.*
- Λουκόπουλος 1940 — *Λουκόπουλος Δημ. Νεοελληνική μυθολογία. Ζώα-Φυτά. Αθήνα, 1940.*
- Μιτάκης — *Μιτάκης Μ. Η Εθνοφαρμακολογία του υπερικού // ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΦΑΡΜΑΚΟΛΟΓΙΑΣ. URL: http://www.iama.gr/ethno/Hypericum_files/2Hypericum_Mitakis%20Manolis.pdf* (дата обращения: 23.01.2015).
- Οικονομάκης — *Οικονομάκης Κ. Δ. Ο Ερωνας της Κρήτης [Электронный ресурс] // URL: http://www.cretan-nutrition.gr/wp/?p=101&lang=el* (дата обращения: 23.01.2015).
- Πολίτης 1904 — *Πολίτης Ν. Γ. Παραδόσεις. Μέρος Β' / Εκδ. Π. Δ. Σακελλαρίου. Αθήνα, 1904.*
- Ρηγάτος 2003 — *Ρηγάτος Γ. Η ιατρική στο δημοτικό τραγούδι. Αθήνα, 2003.*
- Τεζίας 2004 — *Τεζίας Σ. Σ. Το Δίκταμο της Κρήτης. Θεσσαλονίκη, 2004.*
- Χαραλαμπίκη, Βρανάκη, Κολώνη 2008 — *Χαραλαμπίκη Ε., Βρανάκη Γ., Κολώνη Κ. Τα βότανα της Κρήτης και οι θεραπευτικές τους ιδιότητες. Ηράκλειο, 2008.*
- Χελδραϊχ, Μηλιαράκης 1926 — *Χελδραϊχ Θ., Μηλιαράκης Σ. Τα δημώδη ονόματα των φυτών. Αθήνα, 1926.*



А. Б. Ипполитова

Петров крест в русских рукописных травниках XVII–XIX веков

Одним из жанров аналитического описания народных представлений о растениях является этноботанический очерк — исследование какого-либо одного значимого для традиционной культуры растения, в ходе которого выявляются признаки и качества этого растения, релевантные для его использования человеком¹. Исследования одного или группы сходных по названиям растений полезны и при изучении «народных» рукописных травников². Дело в том, что особенностями фитонимической системы здесь являются, в частности, омонимия (один и тот же фитоним может относиться к разным растениям, т. е. к разным объектам описания; при этом тексты о таких растениях могут не иметь ничего общего, кроме названий) и полисемия (тексты о растениях представляют собой разошедшиеся варианты одного прототекста, между ними сохраняются общие черты). Например, такие фитонимы, как *адамова глава*, *одолен*, *плакун* или *петров крест* в травниках встречаются в большом числе статей-описаний, не совпадающих текстуально. Анализ совокупности всех имеющихся текстов, связанных с одним из таких фитонимов, позволяет выявить разновидности статей-описаний и понять, как они взаимодействуют друг с другом и изменяются во времени. Кроме того, такой анализ позволяет соотнести отдельные разновидности статей-описаний с различными типами и редакциями

¹ См., например: Судник, Цивьян 1981; Цивьян 1989; Усачева 1991; Топоров 1992; Агапкина 1996; Белова 1997; Дубровина 1999; Часовникова 2003; Колосова 2007; 2008; 2009б; 2010; 2011а; 2011б; 2012 и др.

² О травниках низовой, «неученой» традиции см. подробнее: Ипполитова 2008.

травников, что чрезвычайно важно для изучения текстологии жанра травников в целом. В настоящей статье мы опробуем предложенную методику на примере анализа статей травников XVII–XIX вв., в которых фигурирует фитоним *петров крест*³. В качестве сравнительного материала использованы данные переводного травника 1534 г. и русских диалектов.

Травник Любчанина. Самая ранняя известная нам фиксация фитонима *петров крест* в русском языке относится к 1534 г. Он упоминается в Благопрохладном вертограде, или так называемом Травнике Любчанина, — рукописном переводе сочинения Й. фон Кубе «Gaerde der Suntheit» со средненижнемецкого на русский язык. Перевод был выполнен с любекского издания 1492 г. придворным врачом великого князя Василия III Николаем Булевым [Морозов 2001; 2004; Исаченко 2009, 128–129; Мускала 2012, 259]. Приведем текст о *петрове кресте* по списку Травника Любчанина XVII в. (РНБ):

Трифолиум по-латынски, лот гос зрат или лотус по-гречески, гандакуия или куна, или куф по-арапски, клевер по-немецки, петров крест по-русски.

Деяние.

1. Мистр глаголет, что тех две суть трав: едина огородная, а другая полская⁴. Полская же имеет стебель дву лактей вышиною, многи имеющи отростки, а семя имеет на себе подобно гунбе⁵, но менши. А огородная всем есть знаема, а имеет стебель тонок, три листы имеюще.

2. Он же глаголет, что есть иная трава, которая именуется трифолиум, а растет в воде, имея стебель подобно бобу⁶, семя ея бело. А имеет естество таково, что егда солнце восходит, тогда она на жару из воды явится. А егда солнце зайдет, тогда та трава паки ся в воду похоронит.

³ Подобный анализ некоторых фитонимов травников провела Х. Ходурска, но исследовательница ориентировалась при этом на выявление не текстологических групп, но групп текстов, описывающих один ботанический объект. Поэтому, в частности, о *петровых крестах* Х. Ходурска выделяет лишь три группы текстов [Chodurska 2003, 126–131]. Ср. также: Ипполитова 2012.

⁴ *Полская* — т. е. полевая, дикая.

⁵ *Гунба* — пажитник сеной *Trigonella foenum-graecum*, однолетнее растение семейства бобовых, семена используются в пищу и как лекарственное средство.

⁶ Испр., в ркп. *бобу* (ср. Увар. 387, л. 608 об.).

3. В Вавилонских странах делают хлеб в семенн тое травы. И тот хлеб прият, укрепляет и здравие наводит всей крови в теле человеческом.

4. Трифолиева трава, о коей мы зде пишем, естеством есть горяча и суха в первом ступне.

5. Та трава, варена в воде и пити, ноение⁷ стомаху наводит и болеть из уст выведет.

6. Аще в той же воде намочиш плат и привьеш к торантова гада укушению, тако же и иных гадов укушение заживляет и болеть вытянет.

7. Семя тое травы полския лучши есть и силнее деянием, нежели сама та трава.

8. То же семя толчено присыпем к язвам мехирным, и тако они заживут, и оток поляжет.

9. Мистр глаголет, что семя тое травы, варено в вине и приятно, выгонит скоро водоточивной недуг, аще в начале то приемлем.

10. То же семя, варено в воде и пару, от того, аще женки в детородный уд приемлют, тогда заключение матриково⁸ отворится и вычистися.

11. Мистр глаголет, что огородная трава и с семенем, варена в воде и прията в нутр, болячки или апостемы, кои бывають в персех, от того заживут.

12. Та же вода прията, утробу кровавую уймет, и падушый недуг от того заключается, и водоточивной недуг от того уймется.

13. То семя и с травною варено в вине и приятно, тридневное трясавичное биение от того уймется. [F.VI.9.2, л. 174–175 об.]

Как видно из приведенного текста, в Травнике Любчанина описываются два вида рода клевер *Trifolium* L. (а также упоминается некое водное растение с тем же названием). Оба вида изображены на сопровождающей текст иллюстрации (см. илл. 1). Описание внешнего облика *петровых крестов* в Травнике Любчанина сведено к минимуму (есть данные о стебле, листьях и семенах, но ничего не сказано о корнях и цветах), большее внимание уделено функциям этих растений, оба рекомендовалось использовать в сугубо медицинских целях: для пищеварения, от укусов гадов, при женских заболеваниях, язвах, болячках, «кровоавой утробе» (язва желудка?), падучей, «трясавичном биении», «водоточивном недуге».

⁷ Ноение — пищеварение, переваривание (пищи).

⁸ Матриково — маточное.

Диалектные материалы. В конце XVIII в. фитоним *петров крест* фиксируется в Словаре Академии Российской, причем с иной ботанической атрибуцией: «Петров крест. *Lathraea squamaria*. Трава ежегодно возраждающаяся от корня глубоко в землю идущаго, чешуйчатого, к верху ветвистаго, из коего выходит одинаковой стембель; на коем листки и цветки багрового цвета. Растет в холодной части Европы, по местам тенистым» [САР 4, 786]. По данным «Ботанического словаря» Н. И. Анненкова и СРНГ фитоним *петров крест* в русских диалектах относится более чем к десяти ботаническим видам [Анненков 1878, 57, 58, 106, 108, 154, 186, 236, 295, 322, 375, 392, 396; СРНГ 15, 226; СРНГ 26, 329–330]:

- петров крест чешуйчатый *Lathraea squamaria*, сем. заразиховые (Петерб., Моск.⁹),
- погренок петушиный *Rhinanthus Crista Galli*, сем. заразиховые (Тамб.),
- ладьян трехнадрезный *Corallorhiza innata*, сем. орхидные (Сиб., Волог., Перм.),
- княжик альпийский *Atragene alpina*, сем. лютиковые (Алт.; Перм.),
- астрагал сладколистный *Astragalus glycyphyllos*, сем. бобовые (Тамб., Дон.),
- чина весенняя *Orobus vernus*, сем. бобовые (Нижег.),
- норичник узловатый *Scrophularia nodosa*, сем. норичниковые (Ворон.),
- коровяк обыкновенный *Verbascum Thapsus*, сем. норичниковые (Полт.),
- купена аптечная *Convallaria polygonatum*, сем. иглицевые (Влад.),
- горечавка крестообразная *Gentiana stuciata*, сем. горечавковые (Тамб.),
- зверобой *Nurericum*, сем. зверобойные (Тул.),
- вербейник обыкновенный *Lysimachia vulgaris*, сем. первоцветные (Петрозов.).

⁹ Приводя эти примеры, Н. И. Анненков ссылается на работы Г. Соболевского и И. Двигубского о петербургской и московской флоре [Анненков 1878, 186]. Авторы этих сочинений не ставили себе цель описать народные названия растений. Скорее всего, в данном случае *петров крест* — принятый в то время научный русский термин для обозначения *Lathraea squamaria* [Sobolewski 1799, 147; Двигубский 1828, 320]. Впрочем, это не исключает наличия такого значения в диалектах. В СРНГ это значение приводится со ссылкой на словарь В. И. Даля с пометой «без указания места» [СРНГ 15, 226].

Этот перечень, скорее всего, не полон, так как, во-первых, для некоторых *петровых крестов* в словарях не дается ботаническая идентификация¹⁰, а во-вторых, ряд диалектных значений просто не был зафиксирован¹¹ (так, известное для *петрова креста* по Травнику Любчанина значение 'клевер *Trifolium L.*' в диалектах не отмечено).

Как правило, растения с таким названием (как и другие с компонентом *крест*) имеют какие-либо крестообразные части — обычно корень или листья [Колосова 2009а, 89; Часовникова 2003, 28].

«**Народные**» **травники**. Обратимся теперь собственно к материалам травников. В списках XVII–XIX вв. нами выявлено 43 текста с упоминанием фитонима *петров крест* (а также его синонимов), текстологически они разделяются на десять групп.

Петров крест 0¹²

Известно 2 текста: один конца XVII в. и один XVIII в. [Щук. 285/292, л. 195 об., № 18; Забел. 653, л. 8].

Структура статьи о **петрове кресте 0** содержит следующие элементы:

- Название растения (*петров крест*, <*петров крест*> *другой*).
- Описание внешнего вида (простирается/расстилается по земле, как огуречная плеть; листья «невелики» накрест; цветок белый; корень глубоко крестами; растет кустами).
- Описание локуса произрастания (луга, ровные места).
- Описание функций растения («ко всякому лекарству» [Щук. 285/292]; используется корень [Забел. 653]).

¹⁰ Ср., например, такое описание: «...петроф крест (паразитическая трава на корнях орешника, обычно в руслах рек, крестоцветное растение с большим корневищем в виде креста)» (Дорогобуж. Смол.) [Архангельский 1930, 15]. Речь идет, по-видимому, о петрове кресте чешуйчатом *Lathraea squamaria*. В следующем примере («Петров крест. Травянистое лекарственное растение, дикий хмель» (Пянтег. Чердын.) [СПГ 1, 437]), вероятно, имеется в виду княжик альпийский *Atragene alpina*, так как оба фитонима упоминаются у Н. И. Анненкова как синонимы для этого вида [Анненков 1878, 58].

¹¹ Сплошной просмотр разных диалектных словарей, разумеется, увеличит выборку. Так, например, в книге Л. А. Уткина «Народные лекарственные растения Сибири» (1931) для фитонима *петров крест* указано шесть значений, четыре из них отсутствуют у Н. И. Анненкова и в СРНГ [Уткин 1931, 98].

¹² Поскольку разновидности текстов о *петрове кресте* с № 1 по № 6 были включены в указатель к работе [Ипполитова 2008, 474–475], нам приходится сохранять эту последовательность. Однако, чтобы самый ранний из известных текстов не оказался в конце последовательности, мы решили ему присвоить номер «0».

Примеры текстов:

Петров крест трава, а растет по лугом по ровным местом, простирается по земли, якоже огуречные плети. А цвет на нем белои наверху, якоже шапка, как бы походило на хлопчатую бумагу. А листочки невелики, растут нахрест. А корень его растет глубоко, а все крестами. А растет кустами. А пригодна она ко всякому лекарству.

[Щук. 285/292, л. 195 об., № 18]

Петров крест <...>¹³ Другой растет по лугам кустами и растилайтца по земли, как огурешные плетки, листочки невелики накресте, цвет белои, корень глубоко крестами жь. Корень один обоих годен.

[Забел. 653, л. 8, № 46]

Петров крест 1

Выявлено 16 текстов XVIII в. и два XIX в. [БАН 33.15.192, л. 4 об.–5, № 14; БАН 45.9.21, л. 11–11 об., № 18; Барс. 2257, л. 3–3 об., № 17; Барс. 2273а, л. 23 об., № 2; Губерти 1859, 80–81; ДТЮС, 428–429; Забел. 653, л. 8; Мезен. 91, л. 5–5 об., № 11; Мезен. 92, л. 1 об., № 3; Михайлова 2003, 276; Муз. 4492, л. 17, № 32; Муз. 4693, л. 75, № 671; Новомбергский 1909, 77, № 18; Унд. 1072, л. 33–33 об., № 112; Флор., 6, № 18; Шиб. 289, л. 23 об., № 54; О. VI.19, л. 7, № 21; Q. VI.31, л. 95 об., № 4].

Структура статьи о **петрове кресте 1** содержит следующие элементы:

— Название растения (варианты фитонима: *петров крест* (11 текстов), *крест петров* (3), *иванов крест* (2)).

— Описание внешнего вида (высота «в локоть»; «цвет багров»; кустиками, как «молодая дятлевина»¹⁴; корень крестиками бел/мягкок и мелок, «связан/свился крестами»).

— Описание функций растения (малым детям в молоке от скорби; жене от месячной болезни; от еретика и напрасной смерти/пакости).

Примеры текстов:

Есть трава именем зовется петров крест, ростом в локоть, цвет багров, растет кустиками, что молодой дятлевник, а корень у еи все крестами, крес с крестом связан. Та трава велми добра давать,

¹³ Статья включает в себя описание двух разных *петровых крестов*, поэтому описание первого мы опускаем.

¹⁴ *Дятлевина* — клевер.

скорбе никакая не вяжетце. Или которая жена скорбит месяшно, и давать корень пить, и буде здрава. Или кто поиде в пир, возми корень [с] собой, от еретика и от напрасныя смерти избавит Бог.

[БАН 45.9.21, л. 11–11 об., № 18]

Есть трава иванов крест, растет кустиками, где дятлевина, ростом в локоть, цвет багров, а корень все кресты, связан крест за крест. Давать та трава молодым детям в молоке, ино скорбь не вяжется. Или коя жена месячною одержима, и ту траву утопя, пей и хлебай, минется. А кто поидет в пир, возми с собою от еретиков, помилует Бог.

[Шиб. 289, л. 23 об., № 54]

Петров крест. Растет при реках и на полях кустиками. Похожа на молодую тятловину, листки по отросям круглинки, цвет красен и багрян, корень — все кресты связаны крест за крест. Корень малым детям топить в молоке и давать пить, никаки скорби не вяжутся. Которую женщину месячная одолевает, топить и пить в пару. И итти в путь и взять с собою, Бог избавит от колдунов и от напасти злых человек, повязать на больного, и скажет, кто его испортил.

[ДТЮС, 428–429 (л. 3 об.–4)]

Некоторые описания **петрова креста 1** отклоняются от общей схемы. Название *иванов крест* характерно только для списков поволжского типа [Муз. 4492; Шиб. 289]. В списке Флор. указан локус произрастания («ростет при полях»), «месячная болезнь» заменена на «черную болезнь», слово «пир» в описании функции «от еретика» заменено на «путь». В списке ДТЮС также указан локус («при реках и на полях»), дано описание листьев («листки по отросям круглинки»), «пир» также заменен на «путь», кроме того добавлена новая функция: «повязать на больного, и скажет, кто его испортил». В списке Q.VI.31 более детально описан корень, даже есть указание на его запах: «корень у нея бел, кресты маленькия срослися друг по друг в едино и широко на ладонь, запах от того корени наподобие ладану».

Петров крест 2

Выявлено 6 текстов XVIII в. [Долг. 111, л. 17; Кижи, КП-4281/1, л. 12–12 об., № 28; Муз. 9530, л. 11 об.–12, № 12; ОГВ 1884, № 42, 405–406; Шиб. 289, л. 28, № 65; Q.VI.18, л. 28, № 11].

Структура статьи о **петрове кресте 2** содержит следующие элементы:

— Название растения (варианты фитонима: *петров крест*, *петровской крест* [Муз. 9530]).

— Описание внешнего вида (высота в локоть; «цвет красноват»; корень, как крест; корень «мячок» [Шиб. 289; Муз. 9530]).

— Описание локуса произрастания (при морях, «великих реках», «приполниках» [Шиб. 289; Муз. 9530]; при морях и реках [ОГВ 1884]; при «великих реках», «починах», «болотинках» [Долг. 111]; при «великих реках» и «приполынниках» / «болотниках» [Q.VI.18; Кизи, КП-4281/1]).

— Описание функций растения («порченым» людям с «прострелом» [Шиб. 289; Муз. 9530; ОГВ 1884; Кизи, КП-4281/1]; «угоден давать пить да есть» [Q.VI.18; Долг. 111]).

Примеры текстов:

Есть трава петров крест, растет при морях и при великих реках, и приполниках, ростом в локоть, цвет красноват, а корень как есть самой крест, мячок. Угоден давать порчаным людям топить с прострелом в укусе или в квасу. [Шиб. 289, л. 28, № 65]

Есть трава петров крест, растет при великих реках и приполынниках, ростом в локоть, а цвет на ней красноват, а корень как есть крест. Угоден давать пить да есть. [Q.VI.18, л. 28, № 11]

Петров крест 3

Выявлено 6 текстов XVIII в. и один 1830-х гг. [Долг. 111, л. 17; Кизи, КП-4281/1, л. 12 об., № 29; Муз. 4492, л. 12, № 23; Муз. 9530, л. 11 об.–12, № 12; Пол. 15, л. 178; F.VI.16, л. 1 об., № 4; Q.VI.18, л. 28, № 11].

Структура статьи о **петрове кресте 3** содержит следующие элементы:

— Название растения (*петров крест (2)*, *другой петров крест (2)*, *другой крест петров (1)*, *петровской крест (1)*).

— Описание внешнего вида (высока, «цвет желт»; корень желт [Муз. 4492; Муз. 9530]).

— Описание функций растения (коньям, к сеченым ранам с попутником¹⁵, людям).

¹⁵ Попутник — подорожник.

Примеры текстов:

Другой петров крест, цвет желт, сама высока. И та трава давать конем весма полезно. [Q.VI.18, л. 28, № 11]

Есть трава петров крест, цвет желт, сама высока. Угодна давать коням к ранам сечаным и людям с папутником, помогает Бог. А корень ея желт. [Муз. 4492, л. 12, № 23]

Трава другой петров крест сама высока, цвет желт. Ту траву с травою попутником прикладывать к ранам сеченым.

[Киж, КП-4281/1, л. 12 об., № 29]

Петров крест 4

Выявлено 3 текста XVIII в. [БАН 33.14.11, л. 24–24 об., № 45; Киж, КП-4281/1, л. 35–35 об., № 140; Увар. 705, л. 20 об.–21, № 63].

Структура статьи о **петрове кресте 4** содержит следующие элементы:

- Название растения (*петров крест* (2), *крест петров* (1)).
- Описание внешнего вида (стелется по земле; «цвет синь»; стручки; корень велик, толст, глубоко в земле).
- Описание локуса произрастания (при борах на сильном/главном/глинном месте).
- Описание функций растения (пить порченым в меду; пить в меду с прострелом [Увар. 705]; носить в чистоте для чести [БАН 33.14.11; Киж, КП-4281/1]; малым детям в молоке от скорби [БАН 33.14.11; Увар. 705]; носить при себе от пакости [БАН 33.14.11]).

Пример текста:

Трава петров крест растет при борах на [с]илном месте, по земли стелица. Цвет синь, а отцветет, станут стручки. Корень у ней велик, толст, глубоко в землю растет, едва кто взыщет. Добра сия трава и корень давать по[р]ченным людям, утопя в меду кислом, пить на тоще сердце, всякую порцу выгоняет. И кто в чистоте носит при себе, от всякаго человека чести узрит. И добра малым детям давать пить в молоке утопя, ино и скорбь никакая не вяжица, и не будет никакая скорбь. И носить при себе, от всякой пакости хранит Бог.

[БАН 33.14.11, л. 24–24 об., № 45]

Петров крест 5

Выявлено 2 текста: один XVIII в. и один XIX в. [О.VI.11, л. 10 об., № 64; Q.VI.33, л. 14–14 об., № 71].

Структура статьи о **петрове кресте 5** содержит следующие элементы:

- Название растения (*петров крест*).
- Описание внешнего вида (высота шесть-семь вершков; «цвет желтой», «что яшныя зернята»; без листьев; корень «деряба»¹⁶ или как крестики).
- Описание локуса произрастания («на подморках» / «на полыножках» (?)).
- Описание функций растения (от «уроков», ловить рыбу).

Пример текста:

Трава петров крест, а растет она на подморках¹⁷, а собою в семь вершков и боле, и в шесть. А цвет у нея желтой, что яшныя зернята, а листу никакова нет, а корень у нея деряба или что крестики. И та трава добра на уроки и рыба ловить.

[Q.VI.33, л. 14–14 об., № 71]

Петров крест 6

Выявлен один текст сер. XVIII в. [Забел. 652, л. 9, № 46]. Структура статьи содержит следующие элементы:

- Название растения (*раснт, пускров крест*¹⁸).

¹⁶ *Деряба* — растение плаун булавовидный *Lycopodium clavatum* [АОС 11, 104]. В травнике корень растения сравнивается с побегами плауна, напоминающими еловые веточки.

¹⁷ *Подморки* — ср. *подморный* 'болотистый, низинный' (о почве) [СлРЯ XI–XVII, вып. 15, 284], *подмора* 'плодородная почва'; 'травянистый луг' (Пинеж. Арх.); 'сырое болотистое место' (Пинеж. Арх.); *подморина* 'пахотная земля в низине' (Арх.); 'пахотная земля, поросшая кустарником'; 'залежь' (Арх.); 'неплодородная почва' (Соликам. Перм.); 'низкое сырое место среди поля' (Арх.); 'низкое заболоченное место' (Дальневост. Сиб.); 'место, откуда вытекает родник' (Перм.); 'овраг' (Арх.) [СРНГ 28, 84].

¹⁸ Скорее всего, фитоним был неверно прочитан переписчиком списка; мы предполагаем, что в протографе был именно *петров крест*.

- Описание внешнего вида (высота два-три вершка; толщина «в перст»; «цвет руман», семя, «что муровенныя дети, головки черенки»).
- Описание локуса произрастания (в липняке и в орешнике).
- Описание функций растения (женщинам пить семя или есть сырую траву, чтобы забеременеть).
- Описание времени сбора (собирать цветущую в Николин день).

Пример текста:

Трава раснт растет в липнеке и в арешнике, вышиною в два вершка или в три, толшиною в перст, кругом цвет румян, в них семя, что муровенныя дети, головки черенки. Семя давать пить жене или траву есть сырую, и от того плод бывает. Завут пускров крест. Цвет искать по Николен день. [Забел. 652, л. 9, № 46]

Петров крест 7

Выявлен один текст, известен только по публикации И. Е. Забелина, где датирован XVII–XVIII вв. [Забелин 1912, 262].

Структура статьи о **петрове кресте 7** содержит следующие элементы:

- Название растения (*петров крест*).
- Описание внешнего вида («цвет желт»; стручки; лист, как гороховый; корень долог, на конце корня будто просфора и крест).
- Описание локуса произрастания (по лугам, при буграх и горах, на новых местах).
- Описание времени и способа сбора (показывается не каждому; заломить верхушку, очертить, брать на Иванов или на Петров день; если не заломить, то «перейдет на иное место»).

Пример текста:

Очень премудро вырастает цветок Петров крест, — кому кажется, а иному нет. Растет он по лугам при буграх и горах, на новых местах. Цвет у него желт, отцветет — будут стручки, а в них семя; лист что гороховой, крестом; корень долог, на самом конце подобно просфире и крест. Трава премудрая. Если ее найдешь нечаянно, то верхушку заломи, а ее очерти и оставь, и потом в другое уреченное время, на Иванов или на Петров день, вырой. Если не заломишь ее, то она

перейдет на иное место, на полверсты, а старое место оставит.

[Забелин 1912, 262]

Петров крест 8

Выявлен один текст сер. XVIII в. [Забел. 652, л. 5 об.-6, № 29]. Структура статьи содержит следующие элементы:

- Название растения (*петров крест*).
- Описание внешнего вида (высота в полторы пяди, цветок лазоревый на четыре грани, вверху «востроват», плоды похожи пуговицы, семена белые, листьев нет, корень бел, «сплелся кругом», покрыт будто рыбьей чешуей).
- Описание локуса произрастания (низкие места, липняк, орешник).
- Описание функций растения (корень пить в квасе, «проход укрепитца»).

Пример текста:

Трава петров крест растет в липнеке и в орешнике и на низких местех вышиною пяди полторы, цвет лазоревой на четыре грани, кверху востроват, под цветом что пуговицы, в них семя бело. Ниже цвету листу нет, подде корени каленцо, корень бел, по нем что рыбная чешая платия (?) на лодонь (?). Корень сплелся кругом. Корень пить в квасу и давать пить, проход укрепитца.

[Забел. 652, л. 5 об.-6, № 29]

Петров крест 9

Выявлено 2 текста XIX в. [Муз. 3898, л. 2 об., № 3; F.VI.16, л. 1–1 об., № 3].

Структура статьи о **петрове кресте 9** содержит следующие элементы:

- Название растения (*петров крест*).
- Описание внешнего вида (высота «в локоть»; «видом синя»; «цвет синь или багров, красноват или лазорев»; «на четыре грани»; похож на молодую дятлевицу; корень «синь крестами», «мякоч»; на корне как черная чешуя; настоящий корень глубоко в земле, как крест).
- Описание локуса произрастания (при «великих реках», в лугах / «приполониках» и в степях).

— Описание функций растения («порченым людям» с прострелом; в пути от еретика, злого человека, напрасной смерти; мельнику для запруживания плотин).

Пример текста:

Петров крест растет при великих реках, в лугах и в степях, ростом в локоть, видом синя, походит на молодую дятловину, листочки крестиками, цвет синь или багров, красноват или лазорев, на четыре грани, сверху востроват, под цветом что пуговики белья, а в них семички белья ж, ниже цвету листов нету, подле корня коленцо гладкое, в дягли по 5-ти и по шести коленцов, корень синь крестами или как самой крест, мякоч, а на нем, что чешую рыба черная. Пригодна, утопивши, давать пить порченным людям и утопить вместе с травою прострелом. А корень носить на себе в чистоте от еретников. А естли в путь поидеш, держи на кресте, хранит Бог от злаго человека и от напрасныя смерти. Без нея и мельник не может и плотины запрудить или от порчи удержать. А самой настоящей корень глубоко в земле в косую сажень обрящеш, яко настоящей крест.

[F.VI.16, л. 1–1 об., № 3]

Как видно из схемы описания, текст представляет собой контаминацию статей о **петрове кресте 1** (похож на дятловину, цвет багров, функция «от еретиков»), **петрове кресте 2** («цвет красноват», локус при «великих реках» и «припольниках», функция пить от порчи с прострелом) и **петрове кресте 8** (лазоревый цветок, на четыре грани, сверху «востроват», плоды похожи на пуговицы, белые семена, отсутствие листьев ниже цветка, коленцо около корня, чешуя на корне) с добавлением данных из неизвестного источника (возможно, таким источником послужили собственные наблюдения составителя списков бирюковского типа или их общего протографа¹⁹). В целом описание здесь значительно более подробное, чем в прочих текстах, что характеризует поздний этап развития рукописной традиции травников.

Таким образом, самыми распространенными в травниках были тексты о **петрове кресте 1**, **петрове кресте 2** и **петрове кресте 3** (31 текст, 72%). По-видимому, это связано с тем, что каждая из этих групп текстов встречается в разных типах травников²⁰, а именно:

¹⁹ Подробнее о списках бирюковского типа см.: Ипполитова 2015.

²⁰ О типологии травников см.: Ипполитова 2008, 50–66.

— **Петров крест 1** — 18 текстов XVIII — первой четверти XIX в. (41,9%) — типы Губерти, васильевский и поволжский.

— **Петров крест 2** — 6 текстов XVIII в. (14%) — типы костромской, поволжский, заонежский.

— **Петров крест 3** — 7 текстов XVIII в. — 1830-х гг. (16,3%) — типы костромской, поволжский, заонежский, бирюковский.

Можно предполагать, что первоначально эти тексты появились в несоставных типах травников, а затем стали транслироваться в составные типы.

Еще три разновидности текстов тесно связаны с конкретными типами травников:

— **Петров крест 0** — 2 текста XVII–XVIII вв. (4,7%) — сходные по составу списки Щук. 285/292 и Забел. 653 (близки лальскому типу).

— **Петров крест 4** — 3 текста XVIII в. (7%) — типы петрозаводский, заонежский, владимирский (имеют общее происхождение).

— **Петров крест 5** — 2 текста XVIII–XIX вв. (4,7%) — устюжский тип.

— **Петров крест 9** — 2 текста 1830-х гг. (4,7%) — бирюковский тип.

Наконец, три разновидности известны лишь по единичным текстам, к ним надо искать дополнительные варианты:

— **Петров крест 6** — сер. XVIII в. (2,3%)

— **Петров крест 7** — по публикации И. Е. Забелина, XVII–XVIII вв. (2,3%)

— **Петров крест 8** — сер. XVIII в. (2,3%)

Разделение всей совокупности текстов о *петровых крестах* на текстологические группы позволяет не только соотнести их с определенными типами травников, но и вплотную подойти к вопросу о **ботаническом определении** описываемых растений²¹. Предлагаемая нами ниже идентификация имеет предварительный характер.

Описание **петрова креста 0** достаточно детализировано (стелется по земле, как огуречная плеть, небольшие листья «накрест», белый цветок, растет кустом, корень глубоко крестом) и в целом напоминает луговые травянистые растения семейства бобовых — например, родов клевер (ср. клевер ползучий *Trifolium repens* L. с белыми цветами), горошек, люцерна. Правда, среди *петровых крестов* устной традиции рас-

²¹ О проблеме ботанической идентификации растений травников см.: Ипполитова 2008, 116–119.

тений с белыми цветами нет (за исключением купены, которая лесное, а не луговое растение).

О **петрове кресте 1** говорится, что он похож на молодой клевер (*дятлевину*), т. е., вероятно, и сам принадлежит к роду клевер *Trifolium L.* или, шире, семейству бобовых *Fabaceae*. Учитывая указанную в списках окраску цветка («цвет багров»), можно предполагать, что описывается клевер средний *T. medium L.* либо клевер луговой *T. pratense L.* Изображение этого растения в списке конца XVIII в. Муз. 4492 явно следует тексту, похоже, что художнику описываемое растение в природе не было известно (см. илл. 2). Хотя можно также считать (с некоторой натяжкой), что на иллюстрации изображен петров крест чешуйчатый *Lathraea squamaria*.

Описания **петрова креста 2** (красноватый цветок, крестообразный корень) и **петрова креста 3** (желтый цветок, высокий) содержат слишком мало данных для идентификации. Тем не менее, для **петрова креста 3** можно найти аналоги среди диалектных *петровых крестов*. Желтыми цветами обладают погремок петушиный *Rhinanthus Crista Galli* (Тамб.), астрагал сладколистный *Astragalus glycyphyllos* (Тамб.), вербейник обыкновенный *Lysimachia vulgaris L.* (Петрозав.), зверобой *Hypericum L.* (Тул.) и коровяк обыкновенный *Verbascum thapsus* (Полт.). Высокими среди этих растений являются коровяк, вербейник и, в некоторой степени, зверобой. Фиксация фитонима *петров крест* по отношению к коровяку встречается только в Полтавской обл., поэтому сомнительно, чтобы именно это значение оказалось в травниках²². Поэтому более вероятные претенденты на роль **петрова креста 3** — вербейник и зверобой. Во Владимирской губ. вербейник применяли в припарках от опухолей, грыжи, а также от червей в ранах у скота [Анненков 1878, 205]. Для **петрова креста 3** в травниках известно три изображения, на двух из которых, похоже, представлен действительно вербейник [F.VI.16, л. 1 об., № 4; Муз. 4265, л. 6 об.], третье же следует тексту, а не природной реальности [Муз. 4492, л. 12, № 23] (см. илл. 4–6).

Указание на стручки в текстах о **петровом кресте 4** (стелется по земле, синий цветок, стручки, большой толстый корень) и **петровом кресте 7** (желтый цветок, стручки, листья как у гороха, длинный корень) позволяют с большой долей уверенности отнести эти растения к семей-

²² Впрочем, использование коровяка очень похоже на **петров крест 3**: в Пермской губ. коровяк давали лошадям от опоя, присыпали порезы и раны; в Орловской губ. лечили лошадей, падающих на ноги; во Владимирской губ. мазью из семян мазали раны для прекращения воспаления [Анненков 1878, 375].

ству бобовых. По диалектным данным лишь два *петровых креста* относятся к этому семейству: чина весенняя *Orobus vernus* (Нижег.) с синелиловыми цветами и астрагал сладколистный *Astragalus glycyphyllos* (Тамб.) с желтыми цветами. Однако чина имеет прямостоячий, не стелющийся стебель, а астрагал — желтые цветы, поэтому оба на роль **петрова креста 4** не подходят. Описание **петрова креста 4** похоже на *пяτροў хрѣст* из смоленских материалов В. Н. Добровольского: «Краска зялёненька, сининькии твяточки, а ростам ина набальшая, верхка два, три, растет у лясу. Коринь на христ у тоўстый перст» [Добровольский 1891, 222], но ботаническая идентификация здесь также отсутствует. Что касается **петрова креста 7**, то его описание действительно похоже на астрагал, имеющий желтые цветы, плоды в виде стручков, напоминающие горох листья и длинный корень, уходящий на глубину до 80–90 см.

Несмотря на достаточно подробное описание **петрова креста 5** (высота 6–7 вершков, без листьев, желтый цветок, похожий на ячменное зерно, корень как «деряба» (плаун) или крестики, растет в сырых местах), идентифицировать растение сложно. Из *петровых крестов* устной традиции к этому образу более-менее подходит лишь погремек (небольшой размер и наличие желтого цветка). Впрочем, возможно, речь в тексте идет о *Lathraea squamaria* L. Дело в том, что в фазе плодоношения растение приобретает вместо красноватого бледно-желтый оттенок, а общий вид его чем-то напоминает созревший ячменный колос. В этом случае совпадают и прочие признаки — произрастание в сырых местах и крестообразный или похожий на плаун корень.

Описание **петрова креста 6** по целому ряду параметров сходно с внешними признаками петрова креста чешуйчатого *Lathraea squamaria* L.: высота 2–3 вершка, толщина «в перст», семена, как «муровенныя дети» (у *Lathraea squamaria* L. мелкие черные семена), растет в липняке или орешнике, искать на Николин день, т. е. 19 мая по нов. ст. (именно в это время в средней полосе цветет *Lathraea squamaria* L.).

Указание на чешую на корне **петрова креста 8**, а также прочие детали (растет в липняке и орешнике, на низких местах, высота в полторы пяди, цветок «лазоревый», «на четыре грани», сверху «востроват», плоды похожи на пуговицы, отсутствие листьев, белый корень) весьма напоминают петров крест чешуйчатый *Lathraea squamaria* L. (ср. выше описание этого растения в [САР 4]: «Трава ежегодно возраждающаяся от корня глубоко в землю идущаго, чешуйчатого... »).

Описание **петрова креста 9** является, как мы уже отмечали выше, следствием контаминации. Возможно, составитель этого текста и имел

в виду какое-то реальное растение, но какое именно — сказать сложно. В рукописи Муз. 3898 имеется изображение **петрова креста 9** [Муз. 3898, л. 2 об., № 3], но идентифицировать по нему растение затруднительно (см. илл. 3).

Если посмотреть на всю совокупность текстов о *петровых крестах*, то можно заметить, что некоторые из приписываемых этим растениям функций повторяются. Так, малым детям «от скорби» рекомендовалось давать **петров крест 1 и 4**, от порчи — **петров крест 2, 4 и 9**; от еретика — **петров крест 1 и 9**; женщинам — **петров крест 1, 6** (такой же функцией наделяется *петров крест* и в Травнике Любчанина). Причины таких совпадений могут быть различными: 1) статьи отражают одни и те же сведения, бытовавшие в устной традиции; 2) в процессе бытования в рукописной традиции статьи влияли друг на друга (генетическое родство статей либо контаминация).

Некоторые из функций *петровых крестов* в травниках коррелируют с данными фольклорной традиции²³. Приведем некоторые примеры.

Петровы кресты, как правило, считались **оберегом** для разных случаев. В следственном деле о колдовстве 1721 г. фигурируют «два корешка травные, что слывет *петров крест*» («два корешка маленькие приметы на них крестики и будто чешуя рыба»). Их вырыл дворник Тимофей Мокруша «до Троицына дни» за Москвой-рекой в Воробьевской роще для тульского подьячего Павла Петрова, чтобы к нему был добр воевода [Новомбергский 1909, 136–137]. Упоминание сходства оболочки корня с рыбой чешуей позволяет предполагать, что Тимофей Мокруша откопал корень растения петров крест чешуйчатый *Lathraea squamaria*. По данным С. В. Максимова, «“Петров-Крест” — трава, похожая на простой горох без стручков. (Крест находится в корне, на глубине двух аршин, и вполне предохраняет и от колдунов, и от нечистой силы)» (место записи не указано) [Максимов 1994, 390]. Сходные поверья бытовали в Сибири: «Есть еще трава, называемая Петров крест; говорят, что ее может найти не всякий, но попадает она только счастливым; ее зашивают в платье и думают, что у кого есть при себе Петров крест, к тому

²³ Образу *петрова креста* в фольклоре посвящены работы Н. А. Криничной и А. В. Часовниковой [Криничная 1998; Часовникова 2003, 25–89]. Однако круг источников о фольклорных представлениях об этом растении, как кажется, может быть расширен; прежде всего необходимо выявление публикаций в провинциальной дореволюционной периодике.

не прикоснется никакая нечистая сила. Листья Петрова креста и корень похожи на крест». [Авдеева 1842, 136]. В Москве в XIX в. *петров крест* входил в состав свадебного оберега для невесты: «При отпуске невесты она (знахарка. — А. И.) собственноручно подвязывает ей известный карман с разным снадобьем, собираемым по различным рецептам. Один из славных рецептов, так называемый Мячкинской, по имени знаменитой лекарки Мячкинской, собиравшей его в свое время. По этому рецепту кладут в карман: четверговую соль, богоявленскую свечку, свечку от Гурия, Самона и Авивы, корень петрова креста, деревянную палочку с двенадцатью зарубками, маковую головку, кусочик хлеба, булавку, иголку, розовую шолковинку и какое-то писаное заклинание от порчи, за которое мы дорого дали бы, если б ктонибудь потрудился нам его доставить» [Прыжов 1862, 15]. В Пермской губ. корню *петрова креста* *Corallorhiza innata* приписывали «чудесные свойства делать счастливым всякое предприятие, ограждать от всяких несчастий и от болезней и т. п., для чего носят его при себе, хранят дома и т. д. Внутрь употреба. от лихорадки» [Анненков 1878, 396].

В той же Пермской обл. *петров крест* (он же *дикий хмель*, т. е., видимо, княжик альпийский *Atragene alpina*) использовали, чтобы **маленькие дети** хорошо засыпали: «Стебелек такой долгой — петров-то крест; корешок у его недолгой такой, криульчатой, робята малыньки не спят, дак поишь их петровым крестом» (Пянтег. Черд.) [СПГ 1, 437].

В травниках только в тексте о **петрове кресте 5** говорится об использовании растения для **ловли рыбы**: «И та трава добра на уроки и рыба ловить» [Q.VI.33, л. 14 об., № 71]. Рукописи, содержащие этот текст, происходят с территории Русского Севера (Великий Устюг), поэтому можно предполагать, что речь идет о локальном поверье. Сходные сведения зафиксированы С. В. Максимовым (но без указания территории: «Удачи рыболовов также находятся во власти водяных. Старики до сих пор держатся двух главных правил: навязывают себе на шейный крест траву Петров крест²⁴, чтобы не «изурочилось», т. е. не появился бы злой дух и не испортил всего дела» [Максимов 1994, 82–83]); в Вельском уезде Вологодской губ. («Петров крест. Полезна для охотника-рыболова» [Шустиков 1895, 198]); в Вятской губ. («Ап. Петр привязывал петров крест *Lathraea squamaria* к сетям и ловил много рыбы, поэтому и рыбаки привязывают» [Верещагин 1898, 118]).

²⁴ *Петров крест* — он же заячий горошек. (Прим. С. В. Максимова)

Как и в травниках, в устной традиции имеются данные об использовании *петровых крестов* при **женских заболеваниях**. Так, согласно следственному делу 1721 г. крестьянин с. Покровского Галицкого уезда Купреян Аврамов, лечивший «людей от лихаратки, от французской, от грыжи, от волосатика, от колотья воткою, травами» имел в «узлу коренья слывет Петров крест, от болезни после родов женщинам» [Лавров 2000, 110].

Соответствия таким функциям *петровых крестов* травников, как польза для лошадей, использование от порчи, а также помощь мельнику в запруживании плотины, в данных устной традиции пока не обнаружены.

* * *

Приведенные материалы позволяют проследить историю фитонима *петров крест* в рукописной традиции с XVI по XIX в. Его устойчивость (из синонимов в травниках имеется только *иванов крест*, не зафиксированный в диалектах) и популярность (встречается почти во всех известных типах травников²⁵) связана с прозрачной внутренней формой, а также корреляцией с устной традицией — переписчики рукописей «опознавали» фитоним как знакомый и передавали его без искажений (другой вопрос, что за текстом для них мог стоять совсем иной образ, нежели описывался). Разделение статей о *петрове кресте* на текстологические разновидности дает возможность соотнести их с определенными типами травников, а также сопоставить некоторые из выявленных разновидностей с реальными ботаническими видами.

Сравнение с данными устной традиции XVIII–XX вв. (пока явно неполными) об использовании различных *петровых крестов* показывает, что часть функций, приписываемых растениям с таким названием, коррелирует с данными травников (оберег, при женских болезнях, для малых детей, в рыболовстве), часть же известна пока только по травникам (для коней²⁶, от порчи, для мельника).

²⁵ Из 11 выделенных типов травников *петров крест* отсутствует только в двух — шукинском и вахрамеевском.

²⁶ Приведенные выше данные о применении вербейника и коровьяка (см. с. 306) при лечении лошадей относятся к тем местностям, где эти растения не носили названия *петров крест*.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- БАН — Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург). Отдел рукописей.
- БАН 33.14.11 — Травник посл. четв. XVIII в. 47 л. 8°. БАН.
- БАН 33.15.192 — Травник третьей четв. XVIII в. 14 л. 8°. БАН.
- БАН 45.9.21 — Травник 1792 г. 30 л. 16°. БАН.
- Барс. 2257 — Сборник посл. четв. XVIII в. 40 л. 4° (в составе два травника: 1) л. 1–17 об., 2) л. 19–20 об., 36–40). ГИМ. Собр. Е. В. Барсова, № 2257.
- Барс. 2273а — Сборник-лечебник втор. четв. XVIII в. 30 л. 8° (в составе — травник, л. 23–30 об.). ГИМ. Собр. Е. В. Барсова, № 2273а.
- ГИАЭМЗ «Кизи» — Фонды Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кизи» (Петрозаводск).
- ГИМ — Государственный исторический музей (Москва). Отдел рукописей.
- Долг. 111 — Травник нач. XVIII в. 30 л. 8°. РГБ. Собр. С. О. Долгова, № 111.
- Забел. 652 — Сборник-лечебник сер. XVIII в. 43 л. 8° (в составе — травник, л. 1–10). ГИМ. Собр. И. Е. Забелина, № 652.
- Забел. 653 — Сборник лечебного и хозяйственного содержания кон. XVIII в. 4° (в составе — травник, л. 2–18 об., 32–60 об.). ГИМ. Собр. И. Е. Забелина, № 653.
- ИРЛИ — Древлехранилище Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН (Санкт-Петербург).
- Кизи, КП-4281/1 — Травник конца XVIII в. 48 л. 8°. ГИАЭМЗ «Кизи».
- Мезен. 91 — Травник конца XVIII в. 14 л. 16°. ИРЛИ. Мезенское собр., № 91.
- Мезен. 92 — Травник XIX в. 12 л. 8°. ИРЛИ. Мезенское собр., № 92.
- Муз. — РГБ. Музейное собр.
- Муз. 3898 — Травник XIX в. 32 л. 4°.
- Муз. 4265 — Травник лицевой нач. XX в. 58 л. 4°.
- Муз. 4492 — Сборник-лечебник кон. XVIII в. 86 л. 8° (в составе — лицевой травник, л. 5–61 об.).
- Муз. 4693 — Сборник апокрифов и выписей из лечебника перв. четв. XIX в. 79 л. 4°.
- Муз. 9530 — Травник XVIII в. 133 л. 8°.
- Пол. 15 — Сборник-лечебник сер. — третьей четв. XVIII в. 185 л. 2° (в составе — травник, л. 177 об.–185 об.). РГБ. Собр. С. Л. Полякова, № 15.
- РГБ — Российская государственная библиотека (Москва). Отдел рукописей.
- РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург). Отдел рукописей.
- Увар. 387 — Благопрохладный вертоград. Сер. XVII в. 746 л. 1°. ГИМ. Собр. А. С. Уварова, № 387.
- Увар. 705 — Травник сер. XVIII в. I+36 л. 4°. ГИМ. Собр. А. С. Уварова, № 705.

- Унд. 1072 — Сборник выписок из лечебника, травника, астрологических сочинений 1703, 1705 гг. 160 л. 8° (в составе — выписки из травника, 1703 г., л. 4–4 об., 25а об.–37 об.). РГБ. Собр. В. М. Ундольского, № 1072.
- Шиб. 289 — Травник лицевой сер. XVIII в. 39 л. 8°. РГБ. Собр. П. П. Шибанова, № 289.
- Щук. 285/292 — Сборник-лечебник посл. четв. XVII в. 231 л. 4° (в составе — травник, 192–231 об.). ГИМ. Собр. П. И. Щукина. № 285/292.
- F.VI.9/2 — Благопрохладный вертоград. XVII в. 408 л. 1°. РНБ.
- F.VI.16 — Травник XIX в. 34 л. 2°. РНБ.
- O.VI.11 — Травник XVIII в. 16 л. 8°. РНБ.
- O.VI.19 — Травник XVIII в. 11 л. 8°. РНБ.
- Q.VI.18 — Сборник-лечебник втор. пол. XVIII в. 39 л. 4° (в составе — травник, л. 2–3 об., 25–39 об.). РНБ.
- Q.VI.31 — Лечебник XVIII в. (до 1770 г.). 132 л. 4° (в составе — травник, л. 95–98 об.). РНБ.
- Q.VI.33 — Сборник-лечебник второй четв. XVIII в. 44 л. 4° (в составе — травник, л. 1–17 об.). РНБ.

ЛИТЕРАТУРА

- Авдеева 1842 — *Авдеева К.* Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Агапкина 1996 — *Агапкина Т. А.* Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) // Кодови словенских култура. 1996. Бр. 1. Година 1. С. 7–22.
- Анненков 1878 — *Анненков Н.* Ботанический словарь. СПб., 1878.
- АОС 11 — Архангельский областной словарь / Под ред. О. Г. Гецовоной. Т. 11. М., 2001.
- Архангельский 1930 — *Архангельский В. М.* Из материалов летней экспедиции 1927 года по Дорогобужскому уезду бывш. Смоленской губернии. Ч. 2. Словарь района. Смоленск, 1930.
- Белова 1997 — *Белова О. В.* Легенда о дятле и разрыв-траве в книжной и устной традиции // Живая старина. 1997. № 1. С. 34.
- Верещагин 1898 — *Верещагин Г. Е.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями // Этнографическое обозрение. 1898. № 3. С. 113–151.
- Губерти 1859 — Книга, глаголемая травник [Публикация В. В. Губерти] // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. Кн. 1. СПб., 1859. С. 76–83 (4-я пагинация). [Травник XVIII в.]
- Двигубский 1828 — *Двигубский И.* Московская флора. М., 1828.

- Добровольский 1891 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891.
- ДТЮС — Действующий травник из Южной Сибири / Подгот. текста, предисл., словарь В. А. Липинской, Г. А. Леонтьевой // Традиционный опыт природопользования в России / Отв. ред. Л. В. Данилова, А. К. Соколов. М., 1998. С. 414–479. [Травник конца XVIII в. Алтайский краевой краеведческий музей. № ОФ 14159/173]
- Дубровина 1999 — *Дубровина С. Ю.* Библиейские сюжеты в народных легендах о растениях // Живая старина. 1999. № 2. С. 8–9.
- Забелин 1912 — [Выдержки из травников XVII–XVIII вв.] // *Забелин И. Е.* История русской жизни с древнейших времен. Ч. II. История Руси от начала до кончины Ярослава I / 2-е изд. [1-е изд.: М., 1879]. М., 1912. С. 261–268.
- Ипполитова 2008 — *Ипполитова А. Б.* Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.
- Ипполитова 2012 — *Ипполитова А. Б.* Еще раз о траве плакун в русских рукописных травниках XVIII — начала XX в. // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы II международной научной конференции, Екатеринбург, 8–10 сентября 2012 г. Ч. 2. Екатеринбург, 2012. С. 38–40.
- Ипполитова 2015 — *Ипполитова А. Б.* Травники нижегородского мещанина Ивана Бирюкова: проблемы атрибуции и место в рукописной традиции // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 17. Фольклорные традиции в поликультурных зонах России. М., 2015. С. 116–131.
- Исаченко 2009 — *Исаченко Т. А.* Переводная московская книжность. Митрополичий и патриарший скрипторий XV–XVII вв. М., 2009.
- Колосова 2007 — *Колосова В. Б.* Этноботанические заметки. I. Василек // Славяноведение. 2007. № 6. С. 71–79.
- Колосова 2008 — *Колосова В. Б.* Этноботанические заметки. II. Подорожник // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2008. СПб., 2008. С. 468–480.
- Колосова 2009а — *Колосова В. Б.* Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М., 2009.
- Колосова 2009б — *Колосова В. Б.* Этноботанические заметки. III. Крапива // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2009. СПб., 2009. С. 400–411.
- Колосова 2010 — *Колосова В. Б.* Этноботанические заметки. IV. Цикорий // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2010. СПб., 2010. С. 284–293.
- Колосова 2011а — *Колосова В. Б.* Этноботанические заметки. V. Акони́т // Славяноведение. 2011. № 4. С. 65–74.

- Колосова 2011б — Колосова В. Б. Этноботанические заметки. VI. Пижма // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 171–186.
- Колосова 2012 — Колосова В. Б. Этноботанические заметки. VII. Тысячелистник // Славяноведение. 2012. № 6. С. 43–54.
- Криничная 1998 — Криничная Н. А. Петров крест — символ рыбацкого счастья // Русская речь. 1998. № 5. С. 87–91.
- Лавров 2000 — Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000.
- Максимов 1994 — Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.
- Михайлова 2003 — Тексты травников, извлеченные из дел // Михайлова Т. В. Колдовские процессы в России: официальная идеология и практики народной религиозности (1740–1801 гг.). Дисс. ... канд. историч. наук. СПб., 2003. Приложение 6. С. 273–285. [Травник из следственного дела 1749 г. (РГИА. Ф.796. Оп. 30. Д.18. Л. 331–338 об.)]
- Морозов 2001 — Морозов Б. Н. К истории Травника Любчанина 1533/34 г. // Археографический ежегодник за 2000 год. М., 2001. С. 112–114.
- Морозов 2004 — Морозов Б. Н. Травник из Постельной казны Ивана Грозного? Харьковская рукопись 1534 г. — новый памятник книжной мастерской митрополита Даниила (Первые итоги изучения) // Археографический ежегодник за 2002 год. М., 2004. С. 73–85.
- Мускала 2012 — Мускала Ю. К текстологии Травника Любчанина (некоторые наблюдения) // И. И. Срезневский и русское историческое языкознание: к 200-летию со дня рождения И. И. Срезневского: сб. статей Международной научной конференции, 26–28 сентября 2012 года / Отв. ред. И. М. Шеина, О. В. Никитин. Рязань, 2012. С. 258–267.
- Новомбергский 1909 — Новомбергский Н. Я. Слово и Дело Государевы (Материалы). Томск, 1909. Т. 2.
- ОГВ 1884 — Самолечение простого народа по травникам // Олонекские губернские ведомости. 1884. № 40. С. 385–386. № 41. С. 395–396. № 42. С. 405–406. № 43. С. 414–415. № 44. С. 423–424. № 45. С. 430–431. № 46. С. 441–442. [Статьи из травника 1767 г.]
- Прыжов 1862 — [Прыжов И. Г.] Сказание о кончине и погребении московских юродивых Семена Митрича и Ивана Яковлевича. М., 1862.
- САР 4 — Словарь Академии Российской. Ч. 4. От М до Р. СПб., 1793.
- СлРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. Г. А. Богатова, Д. Н. Шмелев. М., 1975–. Вып. 1–.
- СПГ 1 — Словарь пермских говоров. Вып. 1. Пермь, 2000.

- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сорокалетов. Л., 1965–. Вып. 1–.
- Судник, Цивьян 1981 — Судник Т. М., Цивьян Т. В. Мак в растительном коде основного мифа (Balto-balkanika) // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981. С. 300–317.
- Топоров 1992 — Топоров В. Н. Мандрагора // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1992. Т. 2. С. 102–103.
- Усачева 1991 — Усачева В. В. Этноботанический этюд: базилик *Ocimum basilicum* L. // Studia slavica / Языкознание. Литературоведение. История. История науки. К 80-летию С. Б. Бернштейна / Под. ред. Р. В. Булатовой. М., 1991. С. 92–99.
- Уткин 1931 — Уткин Л. А. Народные лекарственные растения Сибири. М.—Л., 1931.
- Флор. — Травник // Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879. С. 3–15. [Травник перв. пол. XVIII в.]
- Цивьян 1989 — Цивьян Т. В. Заметки по балто-балканскому мифологическому гербарю: рута // Балто-славянские исследования 1987. М., 1989. С. 69–73.
- Часовникова 2003 — Часовникова А. В. Христианские образы растительного мира в народной культуре. Петров крест. Адамова голова. Святая верба. М., 2003.
- Шустиков 1895 — Шустиков А. Тавреньга // Живая старина. 1895. № 2. С. 182–198.
- Chodurska 2003 — Chodurska H. Ze studiów nad fitonimami rękopiśmiennych zielników wschodniosłowiańskich XVII–XVIII wieku. Kraków, 2003.
- Sobolewski 1799 — Sobolewski G. Flora Petropolitana. Petropoli, 1799.

Статья написана при поддержке гранта РГНФ

«ТЕКСТОЛОГИЯ РУССКИХ ТРАВНИКОВ XVII — НАЧАЛА XX в.:
ИССЛЕДОВАНИЕ И ТЕКСТЫ» (№ 14-04-00508).



И. Шуплинска

Batviņš 'свекла' в латгальском
культурном пространстве:
лингвокультурологический аспект

Интерес к обозначенной в заглавии теме появился при разработке концепции «Лингвотерриториального словаря Латгалии» [Шуплинска 2012а, 13–16] и сборе материалов о латгальских традициях (преимущественно на латгальском языке¹). Эта работа велась научными сотрудниками Резекненской Высшей школы². На данный момент указанный словарь является наиболее полным энциклопедическим междисциплинарным изданием по латгалистике. Особенность словаря состоит в том, что он:

- помогает понять и определить, *что* такое латгальская латышскость, *какова* она, каким образом она будет формироваться в будущем;
- демонстрирует, что продолжающееся столетиями сосуществование различных культур не уничтожило характерные для латгальцев ценности;
- обозначает контуры культурного пространства латыша Латгалии (то есть латгальца) [Шуплинска 2012а, 15].

Основу словаря составили данные, выявленные в публикациях о латгальской культуре и в архивных документах, а также результаты полевых исследований в Латгалии³. Кроме того, был проведен опрос коренных жителей Латгалии⁴, что позволило выявить и представить в словаре

¹ О латгальском языке см.: Брейдак 2006, 193–214.

² С 1 января 2016 г. — Резекненская технологическая академия (РТА).

³ Частично представлены на специальном сайте РТА, посвященном латгальскому фольклору [Latgaliēšu folklorā].

⁴ О результатах см.: Šuplinska 2010.

такие концепты латгальской культуры, как календарные обряды и традиции, наиболее характерные антропонимы, гидронимы, значимые персоналии, произведения литературы и искусства, названия организаций, реалии латгальского быта, типичные объекты культурной среды и ландшафта⁵.

Объект исследования настоящей статьи — концепт *batviņš* ‘свекла’ — на начальном этапе подготовки словаря отсутствовал в списке латгальских концептов. В вопросник открытого типа вошли 470 слов и словосочетаний, характеризующих, по мнению исследователей, историю, культуру, фольклор, язык, природные факты и явления Латгалии. В опросе участвовало 1959 респондентов.

Около трети предварительно предложенных учеными концептов совпали с мнением местных жителей и были впоследствии включены в словарь. Но в процессе опроса респонденты назвали еще более 800 значимых для латгальской культуры, быта и языка слов и словосочетаний, из которых словарными статьями стали девять: *Daugavpils teātris* ‘Даугавпилсский театр’, *Rēzeknes Tautas teātris* ‘Резекненский народный театр’, *azars* ‘озеро’, *patmalis* ‘мельница’, *Katerinys ceļš* ‘Катерининская дорога’, *Jānis Streičs* ‘Янис Стрейч’, *Ontons Kūkojs* ‘Антон Кукойс’, *Pujati* ‘Пуяты’, *batviņš* ‘свекла’. Оглядываясь на проделанную работу, можно только удивляться, как такая многозначная лексема как *batviņš*, обозначающая одну из популярнейших в Латгалии сельскохозяйственных культур (наряду с такими как *bulbys* ‘картофель’ и *luni* ‘лен’), не попала сразу в поле зрения ученых.

Цель данной статьи — раскрыть значения концепта *batviņš* ‘свекла’ в латгальской фольклорной традиции, а также его роль в крестьянском быту и в латгальской литературе.

Теоретической основой исследования стали научные работы, рассматривающие термины *концепт* [Lakoff, Johnson 1980; Караулов 1987; Wierzbicka 1997; Степанов 2004; Воркачев 2005] и *ментефакт* [Красных 2003; Крючкова 2009] с точки зрения лингвокультурологии, лингвоконцептологии и когнитивной лингвистики.

Источниками для анализа стали публикации (преимущественно книги кулинарных рецептов)⁶ и полевые материалы из Андрупенской волости Дагдского края (2011) и из Балтинавского края (2013), собран-

⁵ См.: Добровольская 2014, 180–181.

⁶ Книги кулинарных рецептов: Masiļūne 1993; 2004; Kovajenko 2004; Kozaička 2014. О растительных красителях см.: Madre 1990 и др.

ные по вопроснику, в который был включен пункт о типичных блюдах латгальской кухни⁷.

Прежде, чем перейти к рассмотрению концепта *batviņš*, следует остановиться на семантике самого слова. *Batviņš* (синонимы — *buraks*, *sviklis* и др.) — многозначная лексема, чаще используемая во множественном числе (*batvini*) для обозначения: 1) корнеплодов различных видов свеклы (столовой, кормовой, реже сахарной) — растения из рода свекольных (*Beta vulgaris*) семейства маревых (*Chenopodiaceae*); 2) части этого растения — только корнеплода либо только ботвы; 3) холодного или горячего супа из свеклы [Шуплинска 2012б, 64].

Подробный анализ лексем *batviņš*, *bačīņi*, *bočīņi* (и других близких) и их распространения в латгальском языке дала Б. Бушмане, а заимствованных названий крестьянских блюд (в том числе свекольных) — А. Рекена. Эти лингвистические работы позволяют говорить, что, во-первых, слово *batviņš* в латгальском заимствовано из славянских языков и может быть одним из так называемых «совместных славизмов», которые «отмечены в Полесье в белорусских и польских говорах и в литовском языке» [Rekēna 1986]; во-вторых, трудно определить лингвистические границы использования латгальских вариантов обозначений свеклы [Višmane 2000, 86], так же, как практически невозможно определить, как изменялось значение лексемы (растение в целом — части растения (ботва либо корнеплод) — блюдо) и как переплелись рецепты приготовления свеклы (см. ниже примеры славянской и латгальской кухни).

Хотя Б. Бушмане и А. Рекена не отмечают, из какого именно языка в латгальском появились названия свеклы и свекольных блюд, некоторые факты указывают на наиболее вероятное посредство польского. Во-первых, свекла появилась на нынешней территории Латгалии в эпоху ее принадлежности Речи Посполитой (XVI–XVIII вв.). Во-вторых, не исключено, что распространению «заимствованных славянских названий блюд способствовала совместная работа латышских и польских работников на кухне помещиков» [Rekēna 1986, 214]. В-третьих, в словаре Екаба Ланге (XVIII в.) слово *bačīņi* переводится как «*der Polen Beetenkohl*» («польская свекольная ботва») [Lange 1773, 51]. И хотя А. Рекена пишет, что «слово *batviņi*, как и литовское *batvinai* ‘суп из квашеной свеклы, свекольных листьев’, взято из русских говоров или белорусского языка» [Rekēna

⁷ Эти материалы частично доступны на DVD: Šuplinska, Justs 2011; 2014.

1986, 219]⁸, она же указывает на близкие польские лексемы: *botvina*, *boćwina* [Там же, 219].

В самом раннем латгальском издании, содержащем хозяйственные советы и кулинарные рецепты, не упоминаются ни блюда из свеклы, ни слово *batviņš* [Macilewicz 1850]. В середине XIX в. ксендз Езуп Мацилевич писал, что крестьянин должен подготовить на целый год не только «*Kopustu, Rocieniu, Buraku* (курсив мой. — И. Ш.), *Gryziniu un Burkonu, bet' Siejpuļu, wyssajdu zierniu, Ogurczu*» <капусту, репу, свеклу, брюкву, но и лук, разный горох, огурцы> [Macilewicz 1850, 24]. Из этой цитаты следует, что свекла в XIX в. считалась уже обычным продуктом. Хотя сочинение Е. Мацилевича написано на южнолатгальском диалекте, автор употребляет не характерное для этого диалекта слово *batviņš*, но вариант *Buraks*, зафиксированный, судя по доступным источникам XX в. и указанию Б. Бушмане, во многих регионах Латвии [Vušmane 2000, 78].

О влиянии славянских языков свидетельствуют и такие названия свеклы в латгальском как *buraks* и *sviklis*. Именно эти лексемы в латгальском можно считать среди прочих названий свеклы:

1) самыми распространенными (в «Словаре калупского говора» для *Beta vulgaris* приводится слово *buruoks*, его деминутивная форма *buraceņš* — 'столовая свекла', слово *batvini* — 'холодный свекольный суп' [Reķēna 1998, 200]);

2) наиболее древними, т. к. они встречаются в названиях населенных пунктов (деревни *Svikļu* в Веремской и Наутренской волостях Резекненского края, в Салнавской волости Карсавского края).

От этих лексем образованы фамилии *Buraks*, *Burakovs*, *Sviklis*, *Svikļs*⁹, но не исключено, что это следствие политики русификации [Шуплинска 2012б, 64].

Трудно объяснить причины, но уже в 1920–1930-х гг. в специальном сельскохозяйственном издании «*Latgolas Zemkūpis*» («Земледелец Латгалии», 1925–1935 гг.) времен Первой Латвийской республики значение слова *batviņš* сужается: *runkuli* — это 'кормовая свекла', *golda batvini* — 'столовая свекла', *cukra batvini* — 'сахарная свекла'. В настоящее время слово *batviņš* чаще употребляется как обобщенное название корнеплодов различных видов свеклы.

⁸ Ср. в русских псковских говорах: *ботва* 'свекла', 'холодный суп из свеклы с огурцами и луком, свекольник', 'листья свеклы'; *ботвинья* 'свекла'; в русских говорах Латвии: *ботвинник* 'свекольная ботва', 'окрошка, холодный борщ', *ботвинья* 'свекла' [СРНГ 3, 134]. (Прим. сост.)

⁹ Фамилии, происходящие от слова *batviņš*, не зафиксированы.

Лингвист Ю. С. Степанов выделяет «три компонента, или три “слоя”, концепта: (1) *основной, актуальный признак*; (2) *дополнительный, или несколько дополнительных, “пассивных” признаков, являющихся уже неактуальными, “историческими”*; (3) *внутреннюю форму, обычно вовсе не осознаваемую, запечатленную во внешней, словесной форме*» [Степанов 2004, 46].

В историко-культурном контексте Латгалии у концепта *batviņš* эти три слоя будут следующими: 1) свекла как кулинарный объект; 2) свекла-корнеплод и традиции ее выращивания (1920–1930-е гг., советское время); блюдо крестьянского рациона; 3) свекла как краситель; свекла в народной медицине.

Актуальный слой понимания концепта свеклы связан с **кулинарными объектами**. В наши дни в Латгалии известно два вида супа из этого овоща: *свекольник* и *борщ*.

Свекольник (*batvini, kolodņiks, hlodņiks, soltais supš*), согласно кулинарным словарям, имеет польско-литовско-белорусское происхождение (ср. польск. *chlodnik*). *Борщ* же, как отмечает В. В. Похлебкин, — «основное первое блюдо украинской кухни. Получило широкое международное распространение и признание. Имеет около дюжины разновидностей» [Похлебкин 2002]. Название супа *борщ* в русском языке произошло, по М. Фасмеру, вследствие переноса — первоначально так назывался суп из растения *борщ* ‘борщевник *Heracleum spondylium*’, позже такой суп стали варить из свеклы [Фасмер 1, 198]. В. А. Меркулова предлагает иную схему: *борщ* ‘название растения со съедобной зеленью’ → ‘зелень, ботва вообще у разных съедобных растений’ → ‘суп из зелени, ботвы, главным образом из свеклы’ [Меркулова 1967, 60].

Интересно, что этимологически близкие названия блюд из свеклы (общий корень *botv-*) в латгальском, русском и белорусском языках обозначают разные по рецептуре кушанья:

— *botva* (латгал.) — ‘еда (блюдо) во время поста — вареная, порезанная, квашеная свекла’ [Vušmane 2000, 83];

— *batvini, batviniķs* (латгал.) — ‘холодник’ [Vušmane 2000, 81];

— *ботва* ‘холодный суп из свеклы с огурцами и луком, свекольник’ (пск.), *ботвинник* ‘окрошка, холодный борщ’ (рус. латв.) [СРНГ 3, 134]; *ботва* ‘холодное кушанье из кваса и зелени’ (пск.); *ботвинья* ‘суп из вареного щавеля, яйца, мяса или рыбы’ («батвинья — шшявель варуть, яичка туды, патом мясца или рыбину») (пск.); ‘суп из сыворотки, свекольной ботвы, муки и сала’ («папробуй диравенскую батвинью, сыраватки влила, ад буракоу бурашнику, жменьку мучыцки и сальца чуть-чуть») (пск.);

‘суп из вареной свеклы, свекольного отвара, огурцов и сметков’ («Батвинью зделай, вот вкусна, варицца свёкла, растекать яё мелка-мелка, залить сокам, што варена, агурцы, сметки, сметаны не кладут») (пск.) [ПОС 2, 133–134];

— *ботвинья* — «холодное, обычно рыбное кушанье на квасу с вареными травами (щавелем и др.), ботвою свеклы и мелко искрошенными овощами (огурцом и луком)» [Зданович 2001];

— *бацвінне* (белорус.) — традиционный горячий суп из квашеной свеклы на бульоне из косточек, с добавлением яйца [Козаўіка 2014, 46].

Отметим, что ботвинья с рыбой не зафиксирована в рецептах Латгалии, а вот параллельные названия *ботвинье* / *холодник* использовали русские в Латгалии [Реķēна 1986, 219].

Точной информации об истории выращивания свеклы в Латгалии нет. Можно только предположить, что это произошло в XVI — XVII вв., когда были известны уже и столовые, и кормовые формы свеклы. Территория Латгалии с XVI в. входила в состав Речи Посполитой, а с конца XVIII в. — в Российскую империю, поэтому основной хозяйственной и социальной единицей в сельской местности здесь вплоть до аграрной реформы 1920–1937 гг. была деревня (*sādža, sola, cīms, dzeraune*). «Одним из основных принципов хозяйствования в деревне было согласование хозяйственной деятельности между отдельными ее членами, подчинение меньшинства большинству. С одной стороны, деревня руководствовалась принципами коллективизма и взаимопомощи, с другой стороны, вся хозяйственная жизнь была подчинена диктату деревни, который определялся системой чересполосицы. Сев, уборку урожая и сенокос вся деревня должна была производить одновременно, чтобы не навредить хозяйству соседей» [Малаховскис 2012, 656]. Это означало, что до 1930-х гг. посев свеклы (кормовой и столовой) был совсем небольшой, так как земли было очень немного и сеяли сугубо для нужд собственного хозяйства — для стола и на корм скоту. Чаще всего в рассказах людей 1900-х — 1920-х гг. рождения встречаются упоминания о квашеной свекле (*kvaseiti batvini*): ее квасили в простокваше, уксусе либо тем же способом, что и капусту; ее ели во время поста, так же как и блюдо *botva* ('вареная, порезанная, квашеная свекла'). А так как рацион крестьян в период между рождественскими праздниками и новым урожаем был весьма скромным, то квашеная капуста и свекла были и повседневной едой.

Расцвет возделывания свеклы в Латгалии относится к 1930-м гг., когда крестьяне стали приобретать землю в собственность и зарабатывать выращиванием льна и сахарной свеклы, а также свиновод-

ством. Именно в это время латгальцы осваивают новые **кулинарные рецепты**: из сахарной свеклы начинают делать различные сиропы, а из столовой свеклы — свекольную брагу: «из красной свеклы делаем хорошее вино, свеклу вывариваем, процеживаем. В содержимое добавляем дрожжи, засыпаем сахаром и оставляем на неделю бродить» [Reķēna 1998, 200]. В 1930–1990-е гг. сок столовой свеклы использовался также в качестве пищевого красителя, придававшего алый цвет розам из масла и сахарной глазури — украшениям блюд свадебного стола.

Во времена Латвийской Республики (1918–1940) городская культура начинает сильно влиять на сельскую, что коснулось, в частности, косметических средств. Но так как косметику купить в деревне редко кто мог, то в качестве румян начинают использовать сок свеклы. Интересно, что на селе эти природные румяна продолжали использовать и в 1960-е гг., не спеша переходить на покупные косметические средства. Это было связано и с тем, что католическая вера отдавала предпочтение естественной красоте. Наглядным примером может служить цитата из письма латгальского писателя Константина Строда, который писал о своей супруге поэтессе Марии Анджане: «Она никогда не красилась, только в молодости, если хотела, чтобы губы были поярче, то брала немного свекольного сока» [Strods 1995]. Отметим, что эта семья не нуждалась в средствах.

Резкие перемены в ценностях, быту, социальной и этнической структуре общества происходят после вхождения Латвии в состав СССР и окончания Второй мировой войны. Суровым репрессиям подверглось крепкое и развитое сельское хозяйство, религия, насильственно создавались колхозы. Казалось бы, эти перемены далеки от способов выращивания свеклы и кулинарных традиций. Но оказывается, они связаны непосредственно. Хозяйственная (точнее, бесхозяйственная) структура колхоза не только остановила развитие сельского хозяйства, но и отбросила его к концу XIX в. как по использованию техники, так и по отношению к человеку. Люди в сельской местности жили без паспортов, без права переезда на другое место жительства, без зарплаты вплоть до 1960-х гг. А что со свеклой? Выращиванием овощей для собственных нужд стали заниматься, как и в начале XX в., в минимальном объеме. Несмотря на запреты, старшее поколение продолжало соблюдать посты и в советское время, но квашеная капуста и свекла на столе появлялись реже, их заменяли постной кашей, рыбой¹⁰.

¹⁰ В Латгалии много озер, поэтому рыба была доступным продуктом.

Традиции свадебного застолья в советское время сохранялись, несмотря на разного рода изменения. Еще в 1960-е гг. на свадебном столе почти не было салатов, большинство блюд были мясными. А с конца 1960-х — начала 1970-х гг. неотъемлемой составной частью свадебного стола, а потом и всех праздников, стала «селедка под шубой», или «шуба». Как указывают хозяйки, опрошенные в Андрупенской волости Дагдского края (ПМ РВШ) и Балтинавском крае [Šuplinska, Justs 2014], составляющие этого блюда могли варьироваться: к традиционному составу (селедка, картошка, лук, свекла, майонез) чаще всего добавлялись морковка и антоновские яблоки, могли отсутствовать лук, майонез (его заменяли сметаной) и даже сельдь (вместо нее использовали рыбные консервы), но свекла присутствовала всегда. Знаток латышской и латгальской кухни Н. Масилуне отмечает такое латышское название салата, как *siļķe pižžamā* (букв. ‘селедка в пижаме’) [Masiļune 1993, 82]; как показывает рецепт, тут представлены все вышеупомянутые традиционные ингредиенты «шубы», а название акцентирует слоистую структуру салата — по аналогии с распространенными в советское время пижамами в полоску. Но в Латгалии такое название не встречается. Любопытную версию о происхождении салата и его названия в России можно найти на современных интернет-ресурсах: «Салат “Сельдь под овощной шубой” был изобретен еще в 20-х годах XX века владельцем московской сети столовых и трактиров, купцом Богомиловым. Согласно легенде, изначально название блюда звучало как “Ш.У.Б.А.,” что можно было расшифровать следующим образом: “Шовинизму и упадку — бойкот и анафема”. С самого начала в рецепт салата входило любимое лакомство пролетариев — селедка, а также картошка, лук и морковь — традиционная пища крестьян. Слои отварной тертой свеклы, который покрывал салат, символизировал собой коммунистическое красное знамя. Поэтому сытная и вкусная закуска, объединяющая основные позиции тогдашней власти, пришлась по душе всем гостям трактиров» [Классический рецепт].

Так как селедка была довольно дорогой, то многие хозяйки раскрывали и такую тайну свадебного стола: «селедку клали только по “углам” овальной тарелки. Гость попробовал, хороша шуба, следующий взял, так и съели, и сэкономили» [ПМ РВШ, Мария Свилпе 1937 г. р., уроч. с. Лейдумы, с. Балтинава Балвского р-на, 2013 г.]. Надо добавить, что «шубу» всегда старались разместить в селедочнице — длинной овальной тарелке, предназначенной для рыбы. В наши дни из-за обилия разных салатов «шуба» готовится реже, но в деревнях представители поколения 1940–1960-х гг. по праздникам всё еще ее готовят.

В общей истории свеклы смысловые и функциональные значения, которые в наши дни забыты или используются намного реже, связаны с восприятием свеклы как **красителя** шерстяной (реже льняной) пряжи и тканей и как **средства народной медицины**.

Еще во время Второй мировой войны почти в каждой сельской семье имелись ткацкие станки и женщины ткали покрывала, полотенца и всё, что нужно для изготовления приданого, одежды и хозяйственных нужд. Чтобы как-то разнообразить цветовую гамму, нитки красили и натуральными (природными), и искусственными красителями. Для этого использовалась, в частности, красная свекла, но поскольку без искусственных добавок оттенков получался тускло-оранжевый или бледно-красный [Madre 1990, 24], то для получения насыщенного красного цвета чаще покупали искусственные красители. В советское время традиция крашения практически исчезла, так как не было ни исходных материалов, ни времени для такого занятия. Традиция ткачества возобновилась в народных творческих студиях в 1980-е гг.; в наши дни есть школы и студии по всей Латвии, где можно научиться этому народному ремеслу (в Латгалии — в Резекне, Балтинаве, Ливанах, Лудзе). Участники этих студий возобновляют и традицию окраски ниток природными средствами.

Еще реже среди информантов встречаются люди, обладающие знаниями о **народной медицине**. В народной памяти сохранились знания о разных лекарственных травах, иногда их собирают по инерции и используют не по необходимости, а для профилактики. Сохранились и знания о том, какие растения от чего помогают, в частности, о том, что красная свекла помогает регулярному обмену веществ. Некоторые информанты сообщают, что столовая свекла помогает при высоком давлении, но в основном это уже сведения из книг или от врачей.

Употребляя свеклу в пищу с июля по апрель, латгальский крестьянин, сам того не осознавая, заботился о своем здоровье, ведь свекла регулирует обмен веществ и кровяное давление, улучшает циркуляцию крови и укрепляет память [Сокольский 2005]. К сожалению, в наши дни, даже имея информацию о лечебных качествах свеклы, способах приготовления свекольного сока и особенностях его употребления, люди больше пользуются химическими средствами.

Своего рода уникальным «слоем» понимания концепта *batviņš* стал **сборник стихов** латгальского поэта, уроженца Резекне (1968) Валентина Лукашевича «Vot taidi vot i batvini» (2006, букв. 'Вот такая

(-ой) вот свекла/ботва/свекольник'¹¹) — повествование о латгальце, который ищет концы, не зная начал, и живет как придется. С одной стороны, сборник стихов и его название отвечает актуальному содержанию поговорки «*Vot taidi vot i batvini*». Обычно она используется как заключительная формулировка устного рассказа, которая косвенным образом выражает удивление рассказчика по поводу изложенных им событий, подчеркивая их непредвиденность, и нередко заставляет слушателя поменять отношение к сказанному. Правда, сегодня многие молодые пассивные носители латгальского языка уже воспринимают выражение «*Vot taidi vot i batvini*» в буквальном смысле. С другой стороны, многозначность лексемы *batviņš* не дает и в ситуации с поговоркой точно понять, имеется ли в виду наземная часть свеклы (ботва), ее корень или даже суп.

Надо подчеркнуть, что поговорка «*Vot taidi vot i batvini*» впервые в письменном виде появляется именно в сборнике В. Лукашевича, в устной речи привычнее слышать ее эквивалент «*Tādi, lūk, pīrāgi*» (букв. 'Вот такие пироги'). Судя по доминирующему настроению сборника, латгальская поговорка привлекает автора многозначительной недосказанностью. Именно сема неопределенности, которая видна в толковании обеих поговорок, ближе всего к латгальскому контексту. И это связано уже с внутренним слоем понимания концепта *batviņš*.

В наши дни концепт *batviņš* теряет свое значение: сегодня у жителей Латгалии сохраняются пассивные знания о многозначности лексемы *batviņš* и о былой роли свеклы в повседневной жизни крестьянина, но в активном бытовании осталась только кулинарная традиция использования свеклы. До некоторой степени еще актуальна поговорка *sorkons kai batviņš* 'красный как свекла', *sorkst kai buraks* 'краснеет как свекла' [Širins 2005, 9], но загадку о свекле *žids pērti, borda orā* 'еврей в бане, борода на улице' [Smelters 1899, 10] сегодня способны отгадать немногие: еврей больше не продают семена свеклы, да и сама свекла в наши дни бывает не только красного цвета. Также и русская поговорка «Из свеклы и кормок, и сахарок» [Мокиенко и др. 2010, 788] не всегда понятна молодым горожанам.

¹¹ Ср. латышскую поговорку «*Tādi, lūk, pīrāgi*» и ее русский вариант «Вот какие (вот такие) пироги», т.е. «Вот какие (такие) дела, вот как (так) сложились обстоятельства» (в разг. речи) [СНС 1995, 518]; а также рус. «Вот такая вот ботва», где слово *ботва* употребляется в значениях 'демагогия', 'группа неосновных (второстепенных) вещей', 'непонятное, неважное' [Мельник 2004]; также «Вот такая вот петрушка».

ЛИТЕРАТУРА И АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- Брейдак 2006 — *Брейдак А.* Латгальский язык // Языки мира: Балтийские языки / Ред. колл.: В. Н. Топоров, М. В. Завьялова и др. М., 2006. С. 193–214.
- Воркачев 2005 — *Воркачев С. Г.* Лингвоконцептология и межкультурная коммуникация: истоки и цели // Филологические науки. 2005. № 4. С. 76–83. (URL: <http://lincon.narod.ru/umbrella.htm> (дата обращения: 19.12.2015)).
- Добровольская 2014 — *Добровольская В. Е.* Тайны латгальского мира // Традиционная культура. 2014. № 1. С. 179–181.
- Зданович 2001 — *Зданович Л. И.* Кулинарный словарь. М., 2001. (URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_culinary/300/%D0%B1%D0%BE%D1%80%D1%89 (дата обращения: 19.12.2015)).
- Караулов 1987 — *Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность. М., 1987.
- Классический рецепт — Классический рецепт приготовления «Селедки под шубой» // URL: <http://www.dompovarov.ru/salaty/salat-seledka-pod-shuboj> (дата обращения: 19.12.2015)).
- Красных 2003 — *Красных В. В.* «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? М., 2003.
- Крючкова 2009 — *Крючкова Н. В.* Языковая концептуализация натурфактов: Элементы природного ландшафта // Известия Саратовского университета. Новая серия. Социология. Политология. 2009. Т. 9. Вып. 1. С. 53–57. (URL: http://www.sgu.ru/sites/default/files/journals/izvestiya/pdf/2013/12/13/2009._tom_9.1.15.pdf (дата обращения: 19.12.2015)).
- Малаховскис 2012 — *Малаховскис В.* Деревня // Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Т. 1 / Ред.-сост. И. Шуплинска. Резекне, 2012. С. 655–657.
- Мельник 2004 — *Мельник Я.* Словарь криминального и полукриминального мира: мат, сленг, жаргон (URL: <http://fenua.academic.ru/320/%D0%91%D0%BE%D1%82%D0%B2%D0%B0> (дата обращения: 19.12.2015)).
- Меркулова 1967 — *Меркулова В. А.* Очерки по русской народной номенклатуре растений. (Травы. Грибы. Ягоды). М., 1967.
- Мокиенко и др. 2010 — *Мокиенко В. М., Никитина Т. Г., Николаева Е. К.* Большой словарь русских пословиц. М., 2010.
- ПМ РВШ — Полевые материалы Резекненской Высшей школы
- ПОС 2 — Псковский областной словарь с историческими данными / Ред. колл.: Б. А. Ларин, А. С. Герд и др. Вып. 2. Л., 1973.
- Похлебкин 2002 — *Похлебкин В. В.* Борщ // *Похлебкин В. В.* Кулинарный словарь. М., 2002. (URL: http://rus-food-recipes.ru/P_00/2/63.htm (дата обращения: 19.12.2015)).

- СНС 1995 — Словарь новых слов русского языка (середина 50-х — середина 80-х) / Под ред. Н. З. Котеловой. СПб., 1995.
- Сокольский 2005 — *Сокольский И.* Полезны и верхки и корешки // Наука и жизнь. 2005. № 4. (URL: <http://www.nkj.ru/archive/articles/793> (дата обращения: 19.12.2015)).
- СРНГ 3 — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин. Вып. 3. Л., 1968.
- Степанов 2004 — *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры. М., 2004.
- Фасмер 1 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Под ред. Б. А. Ларина. Т. 1 (А-Д). М., 1964.
- Шуплинска 2012a — *Шуплинска И.* Введение // Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Т. 1 / Ред.-сост. И. Шуплинска. Резекне, 2012. С. 13–16.
- Шуплинска 2012b — *Шуплинска И.* Свекла // Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Т. 1 / Ред.-сост. И. Шуплинска. Резекне, 2012. С. 64–66.
- Bušmane 2000 — *Bušmane В.* Aizguvumi bačiņas, batviņi, botva un to leksikogrāfisks interpretējums // *Linguistica Lettica*. Т. 6. Rīga, 2000. 64.–86. lpp.
- Kovaļenko 2004 — *Kovaļenko S.* Latgales pavārgrāmata. Madona, 2004.
- Kozačuka 2014 — *Kozačuka T.* Latgales reģiona un Vitebskas apgabala kulinārais mantojums. [b. v.], 2014.
- Lakoff, Johnson 1980 — *Lakoff G., Johnson M.* *Metaphors We Live By*. Chicago, 1980.
- Lange 1773 — *Lange J.* *Vollständiges deutschlettisches und lettischesdeutsches Lexicon*. Bd. 2. Oberahlen-Mitau, 1773.
- Latgaliešu folklorā — Latgaliešu folklorā (URL: <http://folkloru.lv> (дата обращения: 19.12.2015)).
- Madre 1990 — *Madre I.* Krāsošana ar augu krāsvielām. Rīga, 1990.
- Macilewicz 1850 — *Macilewicz J.* Pawujciejszona un wyssajdi sposobi diel' ziemniku łatwiszu. Wilna, 1850.
- Masiļūne 1993 — *Masiļūne N.* Lauku virtuve. Rīga, 1993.
- Masiļūne 2004 — *Masiļūne N.* Latviešu nacionālie ēdieni. Rīga, 2004.
- Reķēna 1986 — *Reķēna A.* Slāvismi Latgales dienvidu izlokšņu ēdienu leksikā // *Raksti valodniecībā / A. Reķēna*. Т. 1. Rīga, 2008. 211.–246. lpp.
- Reķēna 1998 — *Reķēna A.* Kalupes izlokšnes vārdnīca. Т. 1. Rīga, 1998.
- Smelters 1899 — *Smelters P.* Tautas dzišmu, posoku, meikļu un parunu Woceleite. Rīga, 1899.
- Strods 1995 — *Strods K.* Vēstule raksta autorei, datēta ar 1995. gada 29. martu.
- Širins 2005 — *Širins L.* Dzeivam dzeivē dzeiva dzeive... Rēzekne, 2005.
- Šuplinska 2010 — *Šuplinska I.* Latgales lingvoteritoriālās vārdnīcas koncepti // *Via Latgalica*. Т. 3. Rēzekne, 2010. 124.–133. lpp.

- Šuplinska, Justs 2011 — *Šuplinska I., Justs M. Ondrupinis roksti* (DVD). Rēzekne, 2011.
- Šuplinska, Justs 2014 — *Šuplinska I., Justs M. Baļtinovys receptis* (DVD). Rēzekne, 2014.
- Wierzbicka 1997 — *Wierzbicka A. Undersatnding Cultures Through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, and Japanese*. NY—Oxford, 1997.



МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
ОБРАЗЫ В ЛИТЕРАТУРЕ
И НАРОДНОМ ИСКУССТВЕ





Н. И. Ефимова, Т. А. Золотова

К вопросу о фольклорной основе
образов «антигероев»
в современной английской
массовой литературе

В центре внимания настоящей статьи — проблема интерпретации мотива змеборства в популярных образах и сюжетах современной английской литературы. Культура XX–XXI вв. оказалась на удивление восприимчивой к одному из древнейших мифологических образов. Это наблюдение, безусловно, касается фантастического жанра, а именно — фэнтези, одного из наиболее влиятельных видов как массовой литературы, так и живописи, музыки, кино, индустрии компьютерных игр.

Образ дракона/змея актуализировался в современной европейской и американской культуре благодаря популярности творчества Дж. Р. Р. Толкина и других авторов фэнтези (Р. Говарда, Э. Берроуза, М. Муркока, Р. Желязны, Л. Спрэг де Кампа, Э. Маккефри и др.), а также благодаря активной позиции любителей данного вида литературы, создавших в 1974 году настольную ролевую игру «Dungeons and Dragons» («Подземелья и драконы»). Со временем настольные игры уступили место компьютерным, функционирующим в целом по законам знаменитой D&D. Тенденция к использованию образа дракона и связанных с ним игровых задач сегодня переживает бум: за последние годы были выпущены дополнения к самым знаменитым фэнтези-брендам игровой индустрии («World of Warcraft», «Elder Scrolls»), чей сюжет определяется драконоборческими мотивами.

Любопытно отметить, что образ дракона в литературе, кино и игре популяризировал именно англосаксонский мир. Соответственно, интересно выявить как истоки данного мотива на материале именно

этой культуры, так и возможности развития персонажа в рамках архетипического текста. В предшествующих статье исследовательских работах, посвященных выявлению традиций поединка героя и его противника в английских сказках, легендах, эпической поэме «Беовульф», были предложены следующие варианты:

1) дракон в большинстве сюжетов архаического и классического английского фольклора представлен змеем-«червем» — похитителем и людоедом; драконом-стражем клада, также несущим функцию разрушения; антропоморфным чудовищем;

2) для поединка героя со змеем необходимы особое оружие и особые доспехи;

3) змееборец, как правило, — герой-миссионер (см. об этом подробно: Rauer 2000).

Составляющие блок змееборчества мотивы, как универсальные, так и национальные, оказались весьма востребованными в современной англоязычной массовой литературе, но одновременно подверглись и существенным изменениям: «Драконы продолжают жить в массовой культуре и литературе, но не как статичные образцы, а как образы, которые можно использовать по-разному и с различной целью»¹ [Unerman 2002, 94]. Обратимся к наиболее заметным произведениям этого плана (принадлежащих перу Дж. Р. Толкина, Дж. Роулинг и некоторых других авторов).

На первый взгляд, мотивный блок змееборчества во «Властелине колец» Дж. Р. Толкина и «Гарри Поттере» Дж. Роулинг представляется невыразительным: главный противник Гарри — волшебник Волан-де-Морт — человек, волшебник-полукровка; оппонент Фродо — темный властелин Саурон, в прошлом — также антропоморфен, на момент повествования лишен плотского обличья. Однако при более внимательном прочтении можно прийти к выводу о том, что в данных произведениях антропоморфное существо (встречавшийся нам в английской фольклорной традиции человекообразный монстр) может представлять собой символического дракона.

Дж. Роулинг и Дж. Р. Толкин, будучи английскими писателями, не могли не знать, какое значительное место занимают драконы в легендах Великобритании. Поединок героя со змеем в эпических текстах неоднократно становился предметом их серьезного литературоведческого анализа. В частности, в результате серии подобного рода исследований

¹ Перевод Н. И. Ефимовой.

Дж. Р. Толкин пришел к следующему выводу: «На драконах как бы стояло клеймо с надписью “волшебное”. Где бы ни появился дракон, он принадлежал Иному Миру. Мне всегда хотелось писать о драконах» (цит. по: Колберт 2002, 67). Первоначально данная традиция осмысливается в творчестве Толкина в пародийном ключе («Фермер Джайлз из Хэма», «Хоббит»). В этих произведениях поединок «носит скрытый характер, проявляется в форме словесной игры, состязания в красноречии»², тем не менее, дракон из «Хоббита», Смоуг, обладает и типичными чертами змея: это змей-страж, стерегущий сокровище в пещере, змей-разрушитель, он хитер, тщеславен. Однако в целом сюжет Толкина еще значительно отличается от традиционного: гибель змея не ведет к ликвидации беды.

В трилогии «Властелин Колец» толкиновский дракон претерпевает дальнейшую эволюцию. Впервые на страницах произведения образ дракона появляется в виде фейерверка: «огненно-золотой дракон... до ужаса настоящий: огонь валил из пасти, сверкали глаза, и трижды он пролетел над толпой с оглушительным грохотом» [Tolkien 1995, 27]. Фейерверк мага — предвестник реальной угрозы: девять бесплотных слуг Саурона получают в услужение летающих ящеров, внешне подобных драконам. Если в народных сказках змей — существо одушевленное, то ящер Толкина — не более чем злобное животное: «...крылатое чудовище, похожее на исполинскую птицу без перьев. Кожистые крылья, растянутые между длинными когтистыми лапами, издавали ужасный смрад... Это было порождение древнего мира, птенец последнего, забытого временем выводка, родившегося где-то в затерянных горных дебрях»³ [Толкиен 1993, 173]. Как традиционного сказочного змея его можно воспринимать только в единстве с всадником: «На спине сидел всадник, огромный и грозный, закутанный в черный плащ. Железная корона венчала его, но между короной и плащом был мрак и мертвенный блеск глаз. Это был Предводитель Назгулов» [Там же]. В романе есть эпизод поединка Йовин с Предводителем Назгулов, в котором змееборческая традиция представлена наиболее полно, как в классическом эпосе. Создается впечатление, что во «Властелине колец» автор как бы возвращается к традиции, шаг за шагом реконструируя необходимые элементы — изменение

² О трансформации мотива поединка в произведениях Дж. Р. Толкина в зависимости от типа сказочного повествования (сатирическая, фантастическая, приключенческая, морализаторская сказка) см.: Лузина 1995.

³ Здесь и далее текст трилогии Дж. Р. Толкина цит. по: Толкиен 1993.

в природе, появление противника, словесная перебранка, мотив изначального противника, непосредственное столкновение.

Завуалированный змееборческий элемент несет в себе и поединок главного героя Фродо и Саурана. Традиционный мотив здесь настолько модифицирован, что столкновение противников в полном смысле данного слова даже нельзя назвать поединком. Однако при внимательном рассмотрении становится ясно, что в сюжетной коллизии присутствует весьма значительная степень змееборческой символики. Цель квеста Фродо — пробраться во владения Саурана, разыскать Ородруин (Огненную Гору) и уничтожить в жерле этого вулкана Кольцо Власти — средоточие силы и надежды Темного Властелина. Другой способ избавиться от Кольца — его уничтожение в пламени дракона, но их в Среднеземье больше нет, поэтому и выбран путь к Огненной Горе. Это название совмещает в себе два признака традиционного змея: огненное существо, живущее в горах. Следовательно, можно говорить об Ородруине как о субституте змея. Своеобразно интерпретирован и мотив изначального противника: между Фродо и Сауроном существует сильная магическая связь, создаваемая Кольцом Власти, частью сущности повелителя Зла.

Весьма любопытно воссоздается и бой с драконом в книгах Дж. Роулинг. С. Юнерман пишет о том, что драконы Дж. Роулинг — «опасные, неуравновешенные, но не злые животные. Настоящие испытания, с которыми сталкивается Гарри, — это борьба с лордом Волан-де-Мортом и его сторонниками. Драконы не представлены как существа, подвластные Волан-де-Морту» [Unerman 2002].

В английской литературе, действительно, есть примеры, когда в одном произведении действуют как бы два вида драконов [Пратчетт 2004]. Один вид — болотные драконы, маленькие и проворные, их держат как домашних животных, другой — великий дракон, вымирающий вид, его представитель способен стать достойным оппонентом для героев, наделен разумом и телепатической речью. В мире Дж. Роулинг тоже живут драконы — волшебные животные; уход за ними, их изучение — редкая и уважаемая профессия; Министерство Магии внесло крылатых змеев в список особо опасных животных, содержание которых в домашних условиях карается законом; драконы необходимы в магической практике (существует 12 способов использования драконьей крови), драконья кожа представляет собой особо прочный и модный материал и пр. Эти драконы как раз и есть «опасные, неуравновешенные, но не злые животные», неподвластные Волан-де-Морту. Такими мы видим перепончатого крылатого любимца Хагрида дракона Норберта, гигантскую огне-

дышащую дракониху, «задание» Гарри на турнире Трех Волшебников, и дракона — стража сокровищ в банке Гринготтс. Казалось бы, создав подобный образ, Дж. Роулинг отказалась от традиционного представления о змее как о воплощении зла. Однако писательница все же использует и атрибутику, и функции фольклорного дракона, но если дракон Т. Пратчетта, например, наделяется некоторыми человеческими чертами, то у Дж. Роулинг, наоборот, человек получает черты змея, несет его функции; в лице Волан-де-Морта мы имеем дело с символическим драконом.

По мере развития сюжета серии о Гарри Поттере можно обнаружить все новые подтверждения того, что оппонента Гарри можно рассматривать как существо змеевидной природы и как персонажа, выполняющего традиционные функции змея. Постараемся пронаблюдать диаду «волшебник-змея», пользуясь примерами из произведений Дж. Роулинг.

Уже из первой книги — «Гарри Поттер и философский камень» — становится известно, что лорд Волан-де-Морт обучался в школе волшебников Хогвартс на факультете Слизерин, на гербе которого изображена змея. Интересно само название — Слизерин (*Slitherine*), от англ. *slither* — «скользить, извиваться». Основатель факультета, Салазар Слизерин, был искусным темным магом, уникальной способностью которого считали владение языком змей. Змееуст Слизерин соорудил в Хогвартсе Тайную Комнату, прибежище василиска, подчинявшегося исключительно прямому наследнику Салазара, коим и был Волан-де-Морт, также говорящий на змеином языке.

Обладая неполноценным телом, Темный Лорд поддерживает свое существование ядом огромной змеи Нагайны (*Nagini*) («нага» на санскрите означает «змея», в буддизме и индуизме наги — род многоголовых змеев-полубогов [Колберт 2002, 119]). Она постоянно сопровождает Волан-де-Морта, упоминается в эпизоде возрождения злого волшебника. На генетическую связь со змеей указывает и тот факт, что Волан-де-Морт, не имея собственного тела, предпочитал вселяться в змей [Rowling 2000, 567], а его контрзаклятие принимало вид змеи: «...огненная веревка превратилась в змею, она тотчас же высвободила Волан-де-Морта и, яростно шипя, развернулась к Дамблдору. Волан-де-Морт исчез; змея взвилась, готовясь нанести удар» [Rowling 2004, 718].

По мере развития повествования автор всячески укрепляет связь антагониста со змеей, в частности, с его фамильяром Нагайной. В шестой книге серии Дж. Роулинг раскрывает причину неуязвимости Волан-де-Морта — в юности волшебник совершил акт черной магии, расщепив свою душу на семь частей и «привязав» каждую из них к определенному

материальному объекту, называемому «крестраж». Подобно славянскому Кощею, Волан-де-Морт ревностно оберегает эти хранилища своего духа. Одним из них и становится змея Нагайна.

Змеиные черты придаются и внешности Волан-де-Морта, при описании его лица постоянно используются эпитеты *snake face, snake-like face*: «высокая худая фигура в капюшоне, жуткое змеиное лицо было белым и изможденным, багровые глаза с неправдоподобно узкими зрачками смотрели в упор» [Rowling 2000, 558].

Налицо не только физическое сходство со змеей, но и некое подобие многоголовости: вступив в схватку со сторонником Волан-де-Морта, профессором Квиррелом, Гарри узнает о том, что последний под тюрбаном скрывает голову Волан-де-Морта. Этот мотив символически представлен и в интриге с крестражами: чтобы убить Волан-де-Морта, необходимо уничтожить семь крестражей, как бы отрубить семь голов.

Можно предположить, что из всех мотивов, связывающих Гарри и его оппонента, главным в книгах Дж. Роулинг явился своеобразно интерпретированный мотив «изначального противника». По ходу повествования читатель обнаруживает прямые и косвенные доказательства некой необъяснимой связи Гарри с Волан-де-Мортом. В первую очередь, такая связь просматривается в младенческом подвиге Гарри и «знаке смерти» — шраме, который начинает болеть при приближении Волан-де-Морта. Злого волшебника и Гарри объединяют происхождение и умение говорить на змеином языке. Волшебные палочки противников имеют в основе одну и ту же магическую субстанцию. Читатели романа неоднократно становились свидетелями способности Гарри на расстоянии улавливать эмоции Темного Лорда и умение последнего временно овладевать сознанием Гарри (см. главу «Глазами змеи» в книге «Гарри Поттер и Орден Феникса») или его телом. Наконец, само возрождение Темного Лорда возможно лишь с участием Поттера. Однако лишь в конце пятой книги мотив «изначального противника» звучит в полную силу: выясняется, что существует пророчество, связывающее мальчика и Волан-де-Морта: «Грядет тот, кто одолеет Темного Лорда... рожденный от тех, кто трижды бросал ему вызов... рожденный на исходе седьмого месяца... и Темный Лорд отметит его как равного, но тот будет обладать силой, неведомой Темному Лорду... и один погибнет от руки другого, ибо ни один не сможет жить, пока живет другой...» [Rowling 2004, 741].

Данный мотив остается ведущим в шестой и седьмой книгах, причем Дж. Роулинг многократно усиливает его значение для сюжета и дает обоснование драматически звучащему пророчеству. Более того,

он актуализируется благодаря интриге, связанной с поисками крестражей, с одной стороны, и квесту по добыванию «даров смерти» — своеобразного Грааля волшебного мира — с другой. Уже создав все крестражи и подкрепив успех колдовства сакральным числом «7», Волан-де-Морт совершает очередное убийство (а именно убийство — непереносимое условие изготовления этого «темного» артефакта), невольно порождая еще один крестраж, восьмой, в лице планируемой жертвы — младенца Гарри Поттера. Таким образом, Гарри Поттер в буквальном смысле несет в себе часть сущности антагониста.

Сюжетная линия, связанная с «дарами смерти» — мантией-невидимкой, возрождающим камнем и бузинной палочкой, также служит реализации мотива «изначального противника». Дж. Роулинг вводит в повествование полный текст сказки о легендарных братьях Певел, которые удостоились даров самой Смерти. Причем старший брат, жаждущий могущества и получивший в свое распоряжение самую сильную волшебную палочку, — предок Волан-де-Морта, а младший, располагающий мантией-невидимкой и наиболее мудрый, — предок Гарри Поттера. Таким образом, кроме магической связи, антагониста и протагониста сближают узы родства.

Любопытно, что в книгах Дж. Роулинг символический дракон выполняет и некоторые типичные функции змея:

1) змей-разрушитель; змей, несущий смерть: так, Волан-де-Морт убивает родителей Гарри Поттера, а также совершает серию убийств до этого и после. Всех людей и животных, в которых вселяется бестелесный маг, настигает скорая смерть. Возрождение Темного Лорда происходит на кладбище. Новообретенное тело Волан-де-Морта напоминает традиционное в европейской культуре изображение смерти;

2) змей-похититель: Волан-де-Морт похищает Джинни Уизли («Гарри Поттер и Тайная комната»), самого Гарри и его соученика Седрика Диггори («Гарри Поттер и Кубок Огня»), многих второстепенных персонажей. Можно также говорить о Волан-де-Морте как о змее-похитителе душ: заколдованный им дневник овладевает душой Джинни Уизли и за счет нее воскрешает своего хозяина Тома Реддла. В этой же функции в третьей книге выступают дементоры;

3) змей-поглотитель: Гарри спускается в Тайную комнату, где его ожидает василиск и Том Реддл, это помещение выступает неким субститутом змеиного чрева;

4) змей-хтонический персонаж: в этой функции Волан-де-Морт выступает косвенно. Волан-де-Морт — волшебник, «дальше всех ушед-

ший по тропе бессмертия». Ему ведомы многие секреты выживания с телом и без него, но он никогда не пересекал последнюю черту, и все его усилия направлены на преодоление собственной смерти. Поэтому он действительно находится как бы на грани двух миров. Все испытания Гарри, так или иначе, связаны с Волан-де-Мортом, подход к образу Гарри как к мифологическому и сказочному персонажу логически обуславливает отношение к Волан-де-Морту как к хтоническому существу, участвующему в обряде инициации героя.

Что касается самого поединка, то наиболее близко к фольклорной змеборческой традиции его описание представлено во второй книге («Гарри Поттер и Тайная комната»). Этот эпизод во многом напоминает мифы, заключает в себе целый ряд архетипических представлений.

Гарри Поттер, воспользовавшись искусством змееуста, открывает путь в Тайную комнату, в которой находится василиск — чудовищная змея, обладающая огромными ядовитыми клыками и смертоносным взглядом (речь идет о настоящем монстре, достойном противнике древнего героя). Задача Гарри — спасти сестру друга (в последних книгах серии именно эта девушка становится возлюбленной и женой Гарри Поттера, отметим также, что спасение девушки — традиционная цель героя). В Тайной комнате Гарри сталкивается как бы с двумя эманациями дракона-Волан-де-Морта: василиском, олицетворяющим слепую животную жестокость, и бесплотным Томом Реддлом, коварным убийцей, поддерживающим свое существование за счет жизненной энергии Джинни. По приказу Реддла василиск появляется изо рта огромной статуи чародея Слизерина. Упоминание о пасти чудовища «от земли до небес» (мифологический мотив ритуального поглощения героя в ходе инициации) находим и далее: «Он видел огромные окровавленные глазницы, пасть, готовую поглотить его целиком, усеянную острыми блестящими смертоносными клыками, и каждый был не короче его меча...» [Rowling 1998, 235]. Любопытно, что сначала Гарри только слышит прибытие василиска, он закрыл глаза, опасаясь встретиться со змеем взглядом. Эта временная слепота позволяет отнести героя к лиминальным персонажам. Гарри одерживает победу над василиском при помощи феникса, ослепившего змею, а затем залечившего смертельную рану на теле Гарри, и меча, появившегося из Распределяющей шляпы. Пожалуй, это единственный поединок в «Гарри Поттере», когда герой сражается традиционным оружием и применяет недюжинную физическую силу. Гарри вонзает ядовитый клык василиска в дневник — сущность призрака Тома Реддла, таким образом он избавляется от Волан-де-Морта и возвращает к жизни

девочку. Феникс уносит Гарри и Джинни с места сражения (чудесное спасение при помощи волшебного животного).

Безусловно, поединок во второй книге о Гарри Поттере весьма узнаваем: читатель имеет дело с давно знакомыми образами — благородный рыцарь с мечом, спасающий девушку, коварный и могущественный змей, животное-помощник, благодарный верный друг-оруженосец и пр. Известен поединок и с точки зрения воссоздания английской традиции: василиск имеет очевидное сходство со змеем-«червем» (как внешне, так и в плане среды обитания), способ убийства традиционен — дракон поражен ударом меча в горло.

Другие эпизоды столкновения Гарри с его драконом не столь наглядны: Дж. Роулинг искусно интерпретирует традицию на разных уровнях, трансформации подлежит сама ситуация боя и его исход, образ змея и образ героя-змееборца. Однако финальный поединок, безусловно, заслуживает особого внимания, в том числе и с точки зрения рассматриваемого нами змееборческого мотивного блока.

Сюжетный ход с крестражами и «дарами смерти» позволил автору искусно обыграть ситуацию поединка, продлить его во времени и пространстве. «Обезглавливание» символического дракона началось еще во второй книге, когда был уничтожен первый магический объект — дневник Тома Реддла. Второй крестраж — кольцо (фамильная драгоценность предков Волан-де-Морта) — закончил свое существование благодаря усилиям Дамблдора и косвенно послужил причиной его смерти, причем это событие привязано хронологически к сюжету шестой книги. Два крестража (медальон и чашу) в результате тяжелых личных испытаний уничтожили близкие друзья Гарри — Рон и Гермиона. Пятый артефакт — диадема, которая погибла в «адском огне», вызванном персонажами-вредителями. В роли змееборца побывал также друг Гарри Поттера Невилл Долгопупс, причем его личный поединок отвечает фольклорным стандартам в большей степени: после беседы с Волан-де-Мортом, содержащей взаимные угрозы и браваду, Невилл поражает змею Нагайну гриффиндорским мечом, волшебным образом оказавшимся в руках героя (в принципе, повторяется ситуация боя из второй книги). Так оказались поверженными шесть «голов» символического дракона.

Собственно поединок между самим Гарри Поттером и его оппонентом представлен в двух сценах, причем они разнесены не только по двум разным главам, но и разделены еще одной. Подобное композиционное решение во многом связано с авторской интерпретацией мотива изначального противника. Исходя из ситуации с крестражами, Волан-де-

Морт должен убить Гарри, и только тогда он сам станет уязвимым. Осознание этого факта заставляет Гарри Поттера добровольно прийти к врагу и подвергнуться смертельному проклятию. Однако автор не стала жертвовать своим лучшим героем, что объяснимо множеством факторов — читательскими симпатиями, собственными эмоциями, наконец, законом поэтики «счастливого конца». И тогда Дж. Роулинг элегантно использует мотив изначального противника, предположив, что, убивая Гарри Поттера, Волан-де-Морт в силах уничтожить только часть собственной души, заключенной в теле мальчика. Ради будущей победы Гарри, причем победы полной, не омраченной внутренним конфликтом, как это произошло с героем Толкина, необходимо разорвать «темную» связь с антагонистом, что и было сделано. Действие главы, служащей неким «буфером» между сценами поединка, происходит в иномирии, причем Гарри видит себя целым и невредимым, в то время как неподалеку корчится в муках маленькое окровавленное существо — все, что осталось от души Волан-де-Морта. Здесь Гарри беседует со своим наставником, «дарителем» Дамблдором, проникая в сущность происходящего.

Освободившись от магической связи с врагом, Гарри готов вступить с ним и в реальный бой, поданный автором как магическая дуэль. В ходе поединка большую роль вновь играет мотив изначального противника, но на этот раз интерпретируется потенциал «даров смерти». Стремясь преодолеть родство палочек, о котором говорится еще в четвертой книге, Волан-де-Морт посвятил себя поиску самой могущественной палочки, некогда принадлежавшей его тщеславному предку. Обладание этим артефактом представляется Волан-де-Морту решающим козырем в поединке, однако в результате нескольких сюжетных ходов настоящим хозяином бузинной палочки оказывается Гарри, и очередное смертельное заклятие злого волшебника обращается против него самого. Гибель лорда Волан-де-Морта лишена всяческой поэтизации, автор одновременно лишает его и жизни, и репутации величайшего злого колдуна, намеренно используя его «неволебенное» имя: «Том Редд рухнул на землю, воплощая собой полную завершенность мирских забот: обмякшее хилое тело, пустые белые руки, застывшее, отсутствующее выражение змеиного лица» [Rowling 2007, 597].

Подводя итоги, хотелось бы обратить внимание на принципиальное в реализации замысла решение Дж. Роулинг развести понятия «змей» и «дракон»: драконы для нее — это лишь волшебные животные, их поведение, соответственно, не подлежит этической оценке, тогда как «змей» или «змея» — образ, имеющий сугубо негативную окраску,

соотносимый с враждой, предательством, черной магией, разрушением, смертью. В мировой культуре данный символ имеет приблизительно то же значение, змея олицетворяет силу, коварство, хитрость, тьму, зло, порчу; особо отрицательные черты змея приобретает, если имеет место противопоставление «змея — орел, змея — олень», что символизирует конфликт сил небесных и хтонических. В тексте Дж. Роулинг содержатся такие оппозиции: василиск (Волан-де-Морт) — феникс (символический орел), дементоры — олень-патронус. Таким образом, фигура «символического дракона», лорда Волан-де-Морта, насквозь пронизана змеиной символикой, и, тем не менее, змеевидная природа антагониста показана косвенно. Он остается антропоморфным существом, более того, это человек и даже не чистокровный волшебник, сходство со змеей он приобретает, видимо, в период полной отдачи темным искусствам, когда реанимируется генетическая связь с Салазаром Слизерином. Эффект от змееподобной внешности Волан-де-Морта иногда усиливается присутствием другого монстра — василиска, змеи, но они не самостоятельны. Благодаря им, однако, сохраняется традиционное представление о змее как о существе огненном, водяном, горном и др. Персонажи Дж. Роулинг не принадлежат «свету» или «тьме» в силу какой-то мифологической обусловленности — это их выбор, и Волан-де-Морт сознательно выбирает «змею», тогда как Гарри решает в пользу гриффиндорского льва.

Можно сказать также, что Дж. Роулинг, создав образ Волан-де-Морта — человека и подкрепив его «напарником» змеевидной природы, отдала дань английской змееборческой традиции, а именно, заключенной в ней возможности существования дракона — главного оппонента двух типов — антропоморфного монстра и змея. Как показал финал произведения, важнейшее значение в повествовании о Гарри Поттере имеет и мотив «изначального противника». Сюжетный поворот с предсказанием, а также с далеким родством оппонентов говорит о сохранности данного мотива практически в традиционном виде. И в конце романа «рожденный от змея» действительно убивает змея. Однако Дж. Роулинг допускает авторскую интерпретацию данного мотива, сочтя логически и этически верным лишить героя-змееборца змееподобных черт в той мере, в какой они появились в результате темного колдовства.

Затем, ее змей убивает нетрадиционным способом, он способен разрушить не только и не столько физический мир, сколько мир духовный. Причиненный им ущерб — это, в том числе, и всеобщий нравственный хаос. Хтонический змей Дж. Роулинг имеет совершенно особые отношения со смертью: его главная цель — бессмертие, а главная

слабость — страх смерти; он долгое время находится на грани между мирами, однако никак не может рассматриваться как страж входа в иномирие. Змей Дж. Роулинг выступает и как традиционный похититель.

Дж. Роулинг часто меняет и традиционную ситуацию боя, характерными чертами можно считать предвосхищение встречи с противником посредством активизации «знака смерти», длинный диалог протагониста и антагониста, заключающий в себе традиционную перебранку, мотивировку причин происходящих событий, рассуждения на тему изначального противника; есть в книгах Дж. Роулинг также и «чудесное спасение».

Таким образом, в современной массовой литературе поединок героя со змеем зачастую становится кульминационным моментом повествования. При этом данный мотив оказывается, наверное, интереснее любого другого с точки зрения его трансформации. Особенно выразительно в этом плане творчество Дж. Роулинг. Подобно многим писателям-современникам, она осуществила перенос традиционных функций змея на человека, или же, по крайней мере, на антропоморфное существо, обладающее атрибутикой змея. Здесь в какой-то мере отразилась британская традиция, связывающая противника героя-змееборца с драконом, с человекообразным чудовищем, с дьяволом; Вола-де-Морт воплощает в себе все три ипостаси, и протагонист сражается с «символическим драконом». Атрибутика «символического дракона» может быть крайне красноречива: антропоморфный противник выступает в сопровождении змеи, василиска и пр., благодаря такому спутнику символический дракон может вступить в традиционный поединок с героем. Модификации подлежит сама ситуация боя, его исход, образ героя-змееборца и образ самого змеевидного антагониста. Особенно ярко автор использует возможности мотива «изначального противника»: не ограничиваясь указанием на мистическую связь персонажей через предсказание или родство, Дж. Роулинг подчеркивает некую личностную связь, сходство судеб и характеров, словно акцентируя справедливость юнгианской трактовки мифологического эпизода сражения героя с драконом — собственной «тенью».

Работая в жанре фэнтези, автор не стремится создать стилизацию под сказку или миф в масштабе всего произведения (последний том «поттерианы» содержит вставные тексты сказок, стилизованные под фольклорные). Фольклорный «текст» введен в повествование опосредованно, настолько, насколько подобное «включение» необходимо для реализации специфики жанра и, в частности, для осуществления сюжета-

квеста. Принципиально важно и то, что именно сказочно-мифологическая традиция определила принадлежность «Гарри Поттера» к жанру фэнтези.

Во-первых, главный герой книги Дж. Роулинг, эволюционируя от сказочного «запечника» к «универсальному герою», вполне отвечает требованию к «фэнтезийному» протагонисту: постепенное осознание собственной миссии и «вынужденный» подвиг. Сделав своего героя ребенком, то есть существом заведомо зависимым и слабым, но способным к личностному и социальному росту, Дж. Роулинг только подчеркнула особенность главного персонажа книг фэнтези, а заодно предопределила принадлежность «Гарри Поттера» к детской фэнтези⁴.

Во-вторых, особое значение имеет трансформация образа иномирного пространства в виде замка — типичной квестовой локации, неперемного атрибута фэнтези «меча и колдовства» как наследницы готических традиций.

В-третьих, предпринятая Дж. Роулинг интерпретация образа квестового противника как «символического дракона» также относит серию о Гарри Поттере к жанру фэнтези, для которого типичны ситуации драконоборчества в самых разных модификациях⁵.

Немаловажно для соответствия жанровой специфике фэнтези и то, каким образом Дж. Роулинг вводит фантастическое в свой мир. В данном случае волшебное и неволшебное сосуществуют в пределах одной реальности, магические и немагические предметы как бы подменяют друг друга функционально и внешне, дублируются, передавая «мировое» устройство так называемой «низкой» фэнтези.

Фольклорные архетипы под влиянием авторского замысла отразились в тексте «Гарри Поттера» особым образом. Однако они все же

⁴ С другой стороны, в случае «Гарри Поттера» не следует ограничиваться рамками детской фэнтези. В англоязычном мире принято разделение книжной продукции для детей и юношества на «children's books» и «young adults' books» — персонаж Дж. Роулинг «растет» постепенно, чем способствует переходу книги из детской фэнтези в подростковую, а далее — в «фэнтезийное» произведение для юношества.

⁵ Для доказательства последнего можно исследовать многочисленных змееподобных антагонистов в творчестве литературных предшественников Дж. Роулинг, а можно обратиться уже к результату деятельности фэнтези-авторов и их поклонников — к фэнтези-культуре, проявляющейся, помимо живописи и графики, музыки folk и кинофэнтези, еще и в ролевых компьютерных и настольных играх. Первая культовая игра называлась «Dungeons and Dragons» («Подземелья и Драконы»), подобным наименованием кратко передается суть и атмосфера фэнтезийного квеста.

остались узнаваемыми и в контексте современного произведения обрели мощный энергетический потенциал: он реализуется в творчестве поклонников «сериала» Дж. Роулинг; книга все еще продолжает новую жизнь — жизнь вне переплета.

ЛИТЕРАТУРА

- Колберт 2002 — *Колберт Д.* Волшебные миры Гарри Поттера. М., 2002.
- Лузина 1995 — *Лузина С. А.* Художественный мир Дж. Р. Р. Толкиена: поэтика, образность. Автореф. ... дис. канд. филол. наук. М., 1995.
- Пратчетт 2004 — *Пратчетт Т.* Стража! Стража! / Пер. с англ. С. Жужунавы под ред. А. Жикаренцева. М., 2004.
- Толкиен 1993 — *Толкиен Дж. Р. Р.* Властелин Колец. Кн. 4–6 / Пер. с англ. Н. Григорьевой, В. Грушецкого. М., 1993.
- Rauer 2000 — *Rauer C.* Beowulf and the Dragons: Parallels and Analogues. Cambridge, NY, 2000.
- Rowling 1997 — *Rowling J. K.* Harry Potter and the Philosopher's Stone. London, 1997.
- Rowling 1998 — *Rowling J. K.* Harry Potter and the Chamber of Secrets. London, 1998.
- Rowling 1999 — *Rowling J. K.* Harry Potter and the Prisoner of Azkaban. London, 1999.
- Rowling 2000 — *Rowling J. K.* Harry Potter and the Goblet of Fire. London, 2000.
- Rowling 2004 — *Rowling J. K.* Harry Potter and the Order of Phoenix. London, 2004.
- Rowling 2007 — *Rowling J. K.* Harry Potter and the Deathly Hallows. London, 2007.
- Tolkien 1995 — *Tolkien J. R. R.* The Lord of the Rings. London, 1995.
- Unerman 2002 — *Unerman S.* Dragons in Twentieth-Century Fiction//Folklore. 2002. Apr. Vol. 113. No 1. P. 94–101.



А. Г. Кулешов

Мифологические образы в русской глиняной игрушке

Традиционная русская глиняная игрушка, которую мы знаем по произведениям многих художественных промыслов и которая так удивляет нас своей оригинальностью, яркостью и разнообразием, на самом деле представляет собой очень сложное культурно-историческое и художественное явление. Во многих отношениях это явление уникально в нашей народной культуре. Уникальность его состоит, прежде всего, в самой художественной природе, соединяющей сразу три начала (пластическое, цветковое и орнаментально-декоративное). Кроме того, его уникальность — в неоднозначной функциональности. Это — и игрушка, предмет забавы, и то, что используется в праздничном ритуале, то, что имеет определенное значение в воспитательном и образовательном процессе, и то, что доставляет удовольствие своей красотой и нарядностью. Уникальность этого явления состоит и в его широких связях с другими видами народного творчества (в том числе с областью фольклорно-поэтической и музыкальной), а также в способности отражать разные этапы исторического развития в своей типологии и стилистике. Не случайно поэтому, что в современной глиняной игрушке сосуществуют и очень архаичные, и трансформированные образы.

Самостоятельным видом народного искусства игрушка стала только выделившись из единого гончарного комплекса, что, по археологическим данным, произошло, вероятно, в конце XVIII — начале XIX в. Сформировалась же как художественное явление она позднее, уже в первой половине XIX в., в результате синтеза крестьянской культуры и культуры городской, связанной со светскими представлениями. Условно-

обобщенное, символическое и живое реальное, жанрово-бытовое и декоративное, соединившись, дали в итоге интересные сочетания и результаты. В этом, собственно говоря, и заключается суть феномена русской игрушки, и в этом — объяснение ее двойственности. В ней сохранились глубинные связи с мифологией, культами и, вместе с тем, присутствует стремление к живым контактам с реальностью. Все это отражают типология, формальные особенности и сами изобразительные решения в русской глиняной игрушке.

Сама природа русской глиняной игрушки, ее связь с глубинными слоями народной культуры и древними языческими представлениями уже определяет мифологический характер ее образов. Это относится и к антропоморфным женским изображениям, которые изначально служили воплощением образа «богини-матери», покровительницы всех природных сил, и к изображениям животных и птиц, служивших когда-то атрибутами верховных божеств.

Самый сложный по своему содержанию мифологический образ в глиняной игрушке — это образ Древа. Древо («священное древо», или «древо жизни») как всеобъемлющий символ плодородия, вечного возрождения и вечной жизни, природного изобилия существовал у всех земледельцев, в том числе и у древних славян. Он соотносился как с магией плодородия, так и с защитительной магией, имел прямую связь с верховным женским божеством — «богиней-матерью», подательницей плодородия, владычицей зверей и птиц, покровительницей семьи и рода. Образ Древа нередко встречается во многих памятниках народной культуры: в произведениях устного, музыкального и изобразительного творчества. Он имел и более сложное космогоническое содержание — соединял разные уровни жизни, разные зоны и миры (небесный, земной и подземный — божественный мир, мир живых и мир мертвых). В этом своем значении он является разновидностью более емкого понятия — Мирового древа [МНМ 1980, 396–406].

В традиционном русском искусстве образ Древа интересно воплощен разными его видами: резьбой и росписью по дереву, кованым металлом и народной керамикой, вышивкой и кружевом. В пластическом, живописном и орнаментально-декоративном его преломлении образ Древа дает и русская глиняная игрушка. Причем его воплощения иногда оказываются очень архаичными и самобытными. Интересные образцы, в частности, дают игрушки из деревни Хлуднево Калужской области, где этот образ был довольно популярен. В условно-обобщенных формах хлудневские мастера воспроизводят Древо как образ сакральный по сво-

ему значению. Иногда они изображают его ствол и ветви, иногда применяют прием ярусного построения. Неизменным остается только одно — Дерево на разных уровнях всегда населяется большим количеством всевозможных существ в виде мелких фигурок. Это и младенцы, и разнообразные зверюшки и птицы, выглядывающие или выпрыгивающие из его ветвей. Все это ярко, живо, подвижно и очень нарядно. На белом грунтованном фоне глины яркие краски этих игрушек четко выделяются, а дополняющие их орнаментальные мотивы делают изображения и необычные композиционные решения особенно выразительными. Невольно складывается впечатление непрерывной жизненной цепи, постоянного возрождения и неизменной цикличности. Все эти существа воспринимаются как добрые духи, препятствующие проникновению злых сил, враждебных человеку, а само Дерево представляется оберегом, залогом надежной защиты [Кулешов 2012, 74–81, гл. 2, разд. «Образ Древа...», илл. 1–6].

Неудивительно, что вместо изображения Древа в произведениях народного искусства иногда появляется и образ самого женского божества — Богини-матери, которая, будучи покровительницей всех природных сил, тоже выступает в роли защитницы. В архаичной хлудневской игрушке такой символический образ Бабы-Богини, Бабы-Древа был очень распространен, видимо, с древних времен. За ним — непрерывающаяся традиция, как и за образом самого Древа, что подтверждает археологический материал — недавние калужские раскопки. Фигурки глиняных Баб, Баб-Древ тоже встречаются в сочетании с изображениями зверей и птиц, как это было в игрушках с Древом. Зверюшки и птицы выпрыгивают здесь уже не из ветвей, а из складок их широких юбок. На то, что это не простой, а мифологизированный образ, могут указывать детали, — например, форма головного убора или птицы, разместившиеся на голове такой Бабы-Богини вместо убора. А птицы связаны, как известно, с другим, небесным миром [Кулешов 2012, 82–94, гл. 2, разд. «Женский образ...», илл. 2, 9, 10].

Более сложный символический образ, соотносящийся уже с космогоническим образом Мирового Древа, — это хлудневская игрушка, называемая Каруселью, или точнее, — Древом-Каруселью. Ее тоже издавна делали здешние мастера-игрушечники. В этом образе выражена не только символика вечного плодородия и вечного возрождения жизни, начавшейся когда-то с появления растений, птиц и животных. В нем выявлена и символика разных жизненных уровней, и история мироздания в целом, символика космических зон, соединяющих разные миры. В хлудневских Каруселях мы как раз и встречаемся с пластическим выра-

жением такой модели мира. Хлудневское Древо-Карусель — это всегда трехъярусная композиция и очень простая, ясная конструкция: либо три диска, нанизанных на ствол дерева, как колеса, насаженные на ось, либо три условных уровня, одновременно и разграниченные, и объединенные в одно целое при помощи сине-красной перевити. Синий, красный и белый (цвет неба, солнца и облаков) положены в основу этого символического образа. Синим и красным раскрашены и фигурки птиц — небесных вестников и жителей других миров. В отличие от скульптурных изображений Древа и Бабы-Древа, в Карусели используются только изображения зверей и птиц, без детей, и любопытно, что именно птицы показываются мастерами на всех уровнях, повсюду. А завершает Карусель чаще всего солярный символ — голова коня, фигурка сидящего на вершине белого kota или что-то другое [Кулешов 2012, гл. 2, разд. «Образ Древа...», илл. 11–13].

Образ Древа можно увидеть и в пензенских игрушках из деревни Абашево, где существовал издавна и существует до сих пор очень самобытный игрушечный промысел. Эти игрушки тоже относятся к архаичному типу и по своей образности близки очень древним, даже дославянским памятникам. Образ оленя, с его ветвистыми рогами, напоминающими ветви реального дерева, у многих народов ассоциировался с образом священного дерева. В Абашеве постоянно делали глиняные фигурки оленей, где эти животные представлялись с большими красивыми рогами и наклепными украшениями в виде плетеных ожерелий и круглых бляшек на груди, имитирующих золотые звезды. Параллельно с такими изображениями существовал и другой образ — Олень-Древо. В этом образе вместо ветвистых рогов лепилось само Древо, очертаниями напоминавшее большую ель. Игрушки и первого, и второго типа всегда раскрашивались (они никогда не были глазурованными), и раскраска эта имела определенную символику. Голова и туловище оленей могли быть либо синими, как небо, либо красными, как солнце, либо зелеными, как листья деревьев. Золочение, которое использовалось в деталях, делало эти образы необыкновенно нарядными, сказочными. Любопытно, что этот архаичный образ в Абашеве почти совсем не изменился, — разве только стал иногда мельче в масштабе (у известных здешних мастеров он был крупным, скульптурным, в массовом же производстве сохранять это было сложно) [Кулешов 2012, 82–94, гл. 2, разд. «Образ Древа...», илл. 7–10]. В этих местах традиция сохранила архаичный образ нетрансформированным, что говорит об ее устойчивости. Но это не значит, что образ Древа в русской игрушке не развивался во времени.

На определенном этапе появились образы переходного типа, а затем и образы трансформированные, причем настолько, что кажутся уже не связанными с образом Древа. Этот процесс перерождения, трансформации демонстрирует такой широко известный игрушечный центр, как Дымково. В вятской глиняной игрушке появляются со временем иные образы Древа: мифологический, но уже христианский по своему содержанию, образ райского древа; условный, обобщенный, декоративный, с пышной зеленью, диковинными цветами и плодами, и более понятный, приближенный к реальности, образ дерева с птицами. Итогом произошедшей трансформации можно считать и образ знаменитой ярмарочной Карусели. Он и теперь остается очень популярным в Дымкове. При внимательном анализе этого изображения оказывается, что и оно имеет некоторую связь с древним образом Древа. Диск-основание с фигурами животных, движущихся по кругу, опорный ствол и зонт купола с узорами, часто в виде цветных лучей, и всегда завершение в виде солярного символа: головы коня или птицы. Трансформация изменила древний образ Древа-Карусели, но он все еще угадывается в современных формах, является отголоском древней образности [Кулешов 2012, гл. 2, разд. «Образ Древа...», илл. 17].

Еще один интересный мифологический образ в русской глиняной игрушке — образ Полкана, или Китовраса. Его создала известная каргопольская мастерица из деревни Гринёво Ульяна Ивановна Бабкина. До У.И. Бабкиной такого самостоятельного образа, как Полкан, в глиняной игрушке Каргополя не существовало. Объемные изображения Китовраса использовались иногда в керамике Скопина — знаменитого рязанского гончарного центра. В фигурных декоративных глазурованных вазах конца XIX — начала XX в. образ Китовраса удачно вписывался в разные композиции. Однако это были не игрушки, т. е. самостоятельно существующие скульптурные изображения, а изделия, находившиеся в определенном контексте и имевшие законченную пластическую форму. Встречались, впрочем, и самостоятельно существовавшие фигурки-игрушки такого типа. Их делали только в Абашеве, и назывались они «Сеятель», но широкого распространения они все-таки не имели.

Китоврас — мифологическое существо, упоминания о котором встречаются в древнерусских апокрифах. Известно, что этот образ ведет свое происхождение от древнегреческих кентавров. На Русь он попал через византийскую традицию, с которой связана и его иконография в русском искусстве. Ранние варианты данного образа мы можем найти и в декоративно-прикладном искусстве Великого Новгорода, и в камен-

ных владими́ро-сузда́льских рельефах, и в красных печатных изразцах XV–XVI вв., происходящих из разных центров [Розенфельдт 1961, 257; Вагнер 1964, 114; Овсянников 1968, № 65; Даркевич 1972, 75, 147; Чернецов 1975, 101; Немцова 1991, 87–88].

В XVII–XVIII вв. под влиянием фольклора, а также с появлением переводных западноевропейских произведений героической направленности (таких, как «Сказание о Бове Королевиче», «Повесть о Петре Златых ключей», «Сказание о Еруслане Лазаревиче», «Александрия») значительно усложняется, обогащается образный арсенал изобразительного народного искусства [Кузьмина 1964]. Это отражают разные его виды: роспись и резьба по дереву, изразцы и, конечно, лубок — рисованный и печатный. Лубочные картинки, увлекательные, нравоучительные, задорные, быстро распространявшиеся по всей территории России, доходили до самых отдаленных уголков и оказывали самое непосредственное влияние на развитие народной культуры [Ровинский 1881].

Образ Китовраса изначально был связан в русской традиции в основном с историей царя Соломона. Существо дикое, Китоврас был изловлен царем Соломоном и жил потом в его дворце, потому что обладал чудесным даром предсказания и особой мудростью, которая удивляла людей. В русских сказаниях Китоврас был известен также как мудрый, вещий царь, который правил где-то за морем в граде Лукорье, днем властвовал над людьми, а ночью — над зверями. Погиб он от руки царя Соломона, так как покушался на честь его жены и поплатился за это [Веселовский 1921, 241–244, 252–256].

В русской традиции Китоврас — получеловек-полуконь, персонаж мудрый, добрый, дикий, сильный, вольный и разгульный. В древнегреческой мифологии кентавры были по существу такими же, так как вместе с силенами, сатирами и менадами входили в свиту Диониса.

Сложность заключается в том, что довольно часто образ Китовраса путали в народе с Полканом — героем другого известного произведения, эпизоды которого воспроизводили многие лубочные картинки — «Сказания о Бове Королевиче». Бова Гвидонович — добрый рыцарь, который совершает чудеса храбрости во имя своей любви к Дружневне, дочери короля Зензивия Андроновича. Бова попал к нему, бежав из родного края, потому что правили там его злая мать и жестокий отчим Додон. Бова один побеждает вражеские рати, его не останавливают опасности. Козни одного из царедворцев заставляют Бову пройти множество испытаний, но он одерживает верх над всеми недругами. Одним из них был и могучий богатырь Полкан, получеловек-полусобака, которого специ-

ально наслали на Бову. Однако после битвы королевич не только заключил с ним мир, но и сделал своим другом и союзником [Повесть о Бове 2006].

Вполне естественно, что образы Полкана и Китовраса могли совместиться в народном сознании. Подобные совмещения мы и наблюдаем в области народной глиняной игрушки. То, что было названо У.И. Бабкиной Полканом, по сути является Китоврасом, так как это получеловек-полуконь. Живописные и графические изображения в народном искусстве также воспроизводят в основном Китовраса. Отдельные лубочные изображения, если они и были, не давали сложившейся типологии изображения получеловека-полусобаки.

Образ Полкана, воплощенный У.И. Бабкиной, был сразу же принят и специалистами, и любителями. Он стал широко популярным и вошел в арсенал современной каргопольской игрушки. Произошло это не случайно, но потому, что к этому времени уже существовала, была подготовлена та художественная основа, на которой мог возникнуть такой образ. Бабкина, будучи очень одаренным от природы мастером-игрушечником, воспитанным на традиционных образцах, интуитивно почувствовала это. От нее требовали новых образов (такова была установка на комбинате), и она как человек, влюбленный в свое дело, прекрасно чувствующий материал и пластическую форму, сама давно жившая в мире сказки, без всякого внутреннего напряжения создала этот образ. Он был очень искренним, естественным и органичным. Недаром Бабкина была когда-то ученицей Дружининых — старых мастеров, работы которых отличались особой скульптурностью. Она соединила распространенный в каргопольской игрушке образ крестьянина и традиционный образ коня, отработанный здесь многими поколениями мастеров. Получилось без труда: выше пояса — мужичок, остальное — конь. Раскраска густая, контрастная, в сочетании с живым быстрым рисунком и умело найденными деталями (например, непрменный солярный знак на его груди) сделали данный образ ярким, экспрессивным и запоминающимся в духе других игрушек Бабкиной. Главное — он полностью соответствовал содержанию тех персонажей, которые давно существовали в местных народных сказках и легендах. У Бабкиной Полкан — веселый, удалой богатырь в нарядных одеждах, в белой праздничной рубашке, в массивной грибообразной шляпе, у него широкая окладистая борода, румянец во всю щеку, иногда он — с трубкой, чаще — с гармошкой, на которой играет [Кулешов 2012, 147–155, гл. 3, разд. «Традиция и новые образы ...», илл. 24–27]. По существу, Бабкина ни в чем не нарушила бытовавшие здесь традиции, дала образ

«изнутри» этой традиции, продолжив общую линию развития. Были потом жанровые композиции, которые не очень удавались Бабкиной (именно потому и не удавались, что не были подкреплены традицией). Однако данный образ можно считать явной ее победой.

Неудивительно, что именно в Каргополье, на севере, в стране лесов и охотников появились такие мифологические образы, как Медвежахи и Оленихи.

Подобно образу Бабы-кормилицы Медвежахи и Оленихи представляются либо с калачами (символом урожая), либо с младенцами на руках (как защитницы всего живущего, покровительницы рода и семьи). По сути своей это изображения амбивалентного характера, сочетающие символику женского (образ бабы) и мужского (образы промысловых животных). В качестве примера каргопольских игрушек такого типа могут быть Медвежахи еще одной известной здешней мастерицы — К. П. Шевелёвой. Они, как и образы У. И. Бабкиной, отличаются индивидуальной манерой в пластическом и цветовом решении, выделяются особой живостью и декоративностью [Кулешов 2012, 82–94, гл. 2, разд. «Женский образ...», илл. 11]. Данные образы популярны в каргопольской игрушке с глубокой старины, потому что они тесно связаны с местными верованиями и народными представлениями. Такие игрушки были у многих местных мастеров, в том числе и у таких знаменитых, как И. В. Дружинин и У. И. Бабкина. Эти образы трансформировались с течением времени в своем содержании, но в типологии изображения сохранили многие особенности.

Из диких животных самым распространенным в русской глиняной игрушке был, конечно, медведь (особенно в северной игрушке, где этот образ сохранил связь с древними мифологическими представлениями). Медведь в древности у разных народов — существо культовое, почитаемое, связанное с ранними первобытными представлениями о тотемном предке. Медведь — хозяин лесов, покровитель зверей и помощник людям. Это именно он научил их многим полезным делам — бортничеству, охоте, рыбной ловле. Наделенный силой плодородия, он влияет не только на урожай хлеба, но и на приплод скота, на рождение детей, а потому — и на благополучие рода, семьи. Медведь может быть одновременно и страшен своей неумолимой силой, и добр. У славян он считался покровителем людей и защитником всякого скота, поэтому его испокон веков почитали все крестьяне. Произносить его имя боялись, поэтому пользовались только иносказанием — «ведающий мед, любящий мед». Хорошо известна также связь медведя со святыми Сергием Радонежским

и Серафимом Саровским, которые дружили с медведями и кормили их из рук. Медведь был постоянным символом в древних гербах в Европе и на Руси (Ярославль, Ростов Великий) [МНМ 1982, 128].

Изображался медведь чаще всего как человек, стоящим на задних лапах с поднятыми передними. В них он может держать разные дары или любимые им предметы, иногда обереги — например, гудок, звук которого должен отпугивать злые силы.

Среди игрушек каргопольских мастеров особенно близки мифологическим представлениям древности были игрушки И. В. и Е. А. Дружининых, сохранявших в своем творчестве традиции крестьянской северной игрушки XIX — начала XX в. Их медведи, суровые, сильные, близки еще лесному божеству, хозяину здешних мест. Они могут изображаться с чашей или гудком, а могут представляться в поединке с охотником или каким-то животным (например, с кабаном, оленем или быком). Медведь у них сохраняет определенную дистанцию по отношению к людям, он и выделяется, и остается неприступным, хотя и выходит к ним [Кулешов 2012, 115–130, гл. 2, разд. «Образы животных и птиц...», илл. 63–64; 132–146, гл. 3, разд. «Каргопольские мастера ...», илл. 10, 12–14].

Совсем иными, гораздо менее архаичными, скорее жанровыми, кажутся медведи в игрушках У.И. Бабкиной, мастерицы, работавшей в основном уже в 1940–1970-е гг. У нее они выглядят сказочными, добродушными. Они существуют вместе с людьми и даже участвуют в их веселых праздниках. Они мифологичны, но уже на другом уровне осознания мифологического образа. В художественном отношении интересны и работы Дружининых, и работы У.И. Бабкиной. И те, и другие отличаются пластическим и живописным мастерством, живостью, яркостью и характерностью образа [Кулешов 2012, 115–130, гл. 2, разд. «Образы животных и птиц...», илл. 66; гл. 3, разд. «Каргопольские мастера...», илл. 22].

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994.
- Вагнер 1964 — *Вагнер Г. К.* Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. Юрьев Польский. М., 1964.
- Веселовский 1921 — *Веселовский А. Н.* Собрание сочинений. Т. 8. Вып. 1. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Пг., 1921.

- Даркевич 1972 — *Даркевич В. П.* Путиами средневековых мастеров. М., 1972.
- Кузьмина 1964 — *Кузьмина В. Д.* Рыцарский роман на Руси: Бова, Петр Златых Ключей. М., 1964.
- Кулешов 2012 — *Кулешов А. Г.* Русская глиняная игрушка как вид народного творчества. Истоки и типология. М., 2012.
- МНМ 1980, 1982 — Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М., 1980. Т. 2. М., 1982.
- Немцова 1991 — *Немцова Н. И.* Владимиро-суздальские рамочные изразцы // Памятники русской архитектуры и монументального искусства. Пространство и пластика. Вып. 4. М., 1991. С. 75–94.
- Овсянников 1968 — *Овсянников Ю. М.* Русские изразцы. Л., 1968.
- Повесть о Бове 2006 — Повесть о Бове королевиче (Подгот. текста и коммент. А. М. Панченко) // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. Т. 15: XVIII век. СПб., 2006. С. 235–258.
- Ровинский 1881 — *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. Кн. 1. СПб., 1881.
- Розенфельдт 1961 — *Розенфельдт Р. Л.* Красные московские изразцы // Памятники культуры: Исследования и реставрация. Вып. 3. М., 1961. С. 228–241.
- Чернецов 1975 — *Чернецов А. В.* Древнерусские изображения кентавров // Советская археология. 1975. № 2. С. 100–119.

МУЗЕЙНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ

- ВМДПНИ — Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства (Москва).
- ГРДНТ — Государственный российский дом народного творчества (Москва).
- КОХМ — Калужский областной художественный музей.

ИЛЛЮСТРАЦИИ К СТАТЬЕ НА ЦВЕТНОЙ ВКЛЕЙКЕ

- Илл. 1. *М. В. Самошенкова.* «Древо». 1990-е гг. Хлуднево, Калужская область. КОХМ.
- Илл. 2. *М. В. Самошенкова.* «Древо». 1991. Хлуднево, Калужская область. ГРДНТ.
- Илл. 3. *Т. В. Полубинская.* «Древо». 1970-е гг. Хлуднево, Калужская область. ГРДНТ.

- Илл. 4. *М. В. Самошенкова*. «Баба-Древо». 1979. Хлуднево, Калужская область. ГРДНТ.
- Илл. 5. *А. Ф. Трифонова*. «Баба-Богиня». 1980. Хлуднево, Калужская область. КОХМ.
- Илл. 6. *К. П. Трифонова*. «Баба». 1980. Хлуднево, Калужская область. КОХМ.
- Илл. 7. *А. В. Студницкая*. «Древо-карусель». 1970-е гг. Хлуднево, Калужская область. ВМДПНИ.
- Илл. 8. *Неизвестный мастер*. «Древо-карусель». 1960-е гг. Хлуднево, Калужская область. ВМДПНИ.
- Илл. 9. *Т. Н. Зоткин*. «Олени». 1970-е гг. Абашево, Пензенская область. ВМДПНИ.
- Илл. 10. *Т. Н. Зоткин*. «Олень-Древо». 1960-е гг. Абашево, Пензенская область. Из коллекции Г. П. Мельникова.
- Илл. 11. *А. С. Фалалеева*. «Райское Древо». Начало 1990-х гг. Дымково, Кировская область. ВМДПНИ.
- Илл. 12. *Е. С. Удальцова*. «Дерево с птицами». 1990-е гг. Дымково, Кировская область. Из коллекции Г. П. Мельникова.
- Илл. 13. *Н. П. Борнякова*. «Карусель». 1999. Дымково, Кировская область. Из коллекции Г. П. Мельникова.



ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ
ПО ДЕМОНОЛОГИИ





О. В. Белова

Мифологические представления и поверья хутора Крымский Усть-Донецкого района Ростовской области

В этой публикации представлены материалы, рассказывающие о мифологических представлениях жителей хутора Крымского (Усть-Донецкий район Ростовской области), об обычаях и обрядах, связывающих земной мир с областью потустороннего.

Народно-мифологические представления донского региона описаны довольно подробно; диалектологические, этнолингвистические и фольклористические исследования посвящены как системе мифологических персонажей в целом, так и отдельным персонажам, наделяемым в народной традиции сверхъестественными свойствами [Архипенко 1998; 1999; 2000а; 2000б; 2002; 2003; 2004; Власкина 1998; Проценко 1998]. Наша публикация является скромным вкладом в копилку данных по народной демонологии донского казачества, представляя материалы одной узколокальной традиции. Народно-мифологические поверья, зафиксированные в хуторе Крымском, органично сочетаются с «общедонской» (и шире — южнорусской) традицией, демонстрируя при этом и яркие образцы местных поверий.

Как показывают записанные в 2011 г. рассказы, народная демонология, равно как и мир чудесного, остаются живой традицией. Для большинства наших информантов встречи с проявлениями иного мира являются их личным опытом; это свидетельствует о том, что и в наше время «мифологическое» не перестает быть актуальной сферой народного мировосприятия. Все записи, кроме специально оговоренных случаев, сделаны автором публикации.

«У нас в Крымском много колдунов»

«Свадебный колдун» — один из наиболее значимых персонажей донской народной демонологии (см.: Проценко 2000). Фольклорно-этнографические материалы разных лет подтверждают, что фигура «знающего», магического специалиста всегда оставалась в сфере внимания носителей традиции. Так случилось, что в Усть-Донецком районе хутор Крымский славится как «хутор колдунов» и рассказы о местных «знающих» бытуют далеко за его пределами. Не менее колоритны истории о колдунах, посылающих порчу, и о целителях, снимающих сглаз.

Никанор Денисыч

У нас дед был, Гриша Сом кличка. Им путали! А у него дед был колдун, и он немножко так, это самое... <умел колдовать>. На Мотне напротив бабушки там замуж выходила женщина, и его отца — Никанор звали — этот Григорий Никанорыч, а тот Никанор как-то... Денисыч. И он такой был, он колдовал, магическую силу имел. Он никого там не убивал, он... Такой обычай был. Если там где-то свадьба, пир, то его зовут. А уж его дело — отказаться или прийти. Он скажет: «Да не, спасибо, не приду». А этим говорят: «Старого Никанора позовите, как бы чего не вышло». — «А, да пошёл он в болото!» Не позвали. И вот невесту приехали — сосватали — забирать, лошади распрягаются, колёса соскакивают! Бабушка Галинкина, моей жены, Нюра, она ж напротив жила, говорит: «Да чё делать — идите Никанора позовите». — «Никанор Денисыч! Да прости, забыли позвать! Да вот так и так, у нас там беда и всё такое!» — «Ну-ну, спасибо, идите-идите, всё будет нормально!» И всё утихло. Это такие байки, конечно, но вообще может быть. Больше, конечно, приворот, конечно. Чудеса всякие бывают. [ТАА]

Колдун наводит порчу на свадьбе

ЕЕФ: Вот я в Ольховке жила, это шесть километров <от Крымского>, так вот хозяйка моя, бабушка, рассказывала. Жил у них в Ольховке такой мужчина, в общем, старичок, пожилой уже мужчина, который что-то умел наговаривать. Вот во время свадьбы — раньше ж на лошадях везли молодых — во время свадьбы, вот едут на лошадях, везут жениха с невестой, а лошади могли пойти свободно. Эта телега или что там остается, а они пошли себе, никто их не распрягал, ничего. Люди обладали каким-то свойством, талант — или добро делали, или зло делали. Ну, это своего рода шутка.

Соб.: Это он просто пошутил или отомстил за то, что не позвали на свадьбу?

ЕЕФ: Да, и это, обижался и... Обязательно в первую очередь шли и его первым приглашали. И однажды у его родственников была свадьба. И они пришли и гово-

рят: «Ты ж, пожалуйста, ну ничего не сделай!» Он обещал, однако потом не удержался — он себя плохо чувствовал тогда, не по себе ему было — и он сделал так, что дружбó, руководитель, наложил в штаны! Вот что-то он должен был сделать! Если ему сделали неприятно, он этим людям тоже что-то делал. Пошли и просили: «Ты ж, пожалуйста, ничего не делай!» Ну и он сделал! [ЕЕФ]

Колдун Гриша Сом

КНВ: А вот этот дядька Миша — Сом его дразнили, фамилию не помню, Миша Сом... Гриша? дядька Гриша Сом! — такой здоровый детина был! под два метра ростом. Такой на мотоцикле на зелёном вечно ездил. Я его, чего-то помню, в детстве боялась. Вот он занимался нехорошей приворо́жкой.

Соб.: Мог порчу напустить?

КНВ: Да, чего-то в этом роде. Если там кто-то чего-то сказал, а не понравилось: «Я тебе сделаю!» Глядишь, а потом что-то у человека случилось. [КНВ]

Колдунья Маня Чебулда

Особенно была женщина у нас про прозвищу Маня Чебулда¹, Мария её звали, а кличка Чебулда, почему — не знаю, что это означает. Вот её боялись. Очень много гадостей делала. Она могла и хорошее, но хорошее она меньше делала, а больше вот неприятностей. Ну, вот, например, родственница была, и она была на работе и она к ней пришла, и они что-то... и она к ней — ладошку положила на спину, и вот эта Шура заболела, заболела, заболела, и кончилось тем, что умерла. А врачи не могли определить болезнь. Та в чем-то ей отказала, и вот она так вот... А мне, например, добро сделала она же. Заболел у меня палец, боли такие страшные, я не могла ни писать, ничего. И свекровь меня — а я и не знала о её существовании, говорит: «Пойдём со мной». Ну, пришли туда к ней. Она: «Что ж, милая, так долго продержала?» И она мне шептала что-то там. Я три раза к ней ходила — и всё! А это какая-то старинная болезнь — то ли рожа, то ли сибирька², так раньше называли. [ЕЕФ]

Сестры-колдуньи

КНВ: Бабушки <были>. К одной даже я ходила, царство ей небесное. Дело было совсем по молодости. Как вам сказать — это личное. Парень один нравился мне. А потом я прослышала, что она... на фотографию. Ну, я ходила к ней. Но это голый номер, честно скажу! Ничего не вышло.

Соб.: Она гадала?

¹ См. объяснение информантом этого прозвища в следующем тексте.

² *Сибирка* — нарыв, гнойное воспаление кожи.

КНВ: Нет. Она как-то хотела меня приворожить. Чи его? Но ничего из этого не вышло. Я как-то в это не верю. А еще у нас две женщины на Горе жили. Они оба покойницы. «Чебулда» да «Чебулда» — дразнили её. Ну, это нехорошее, конечно, название, это, как я понимаю, как беспардонный человек. И она занималась. И я, помню, к ней даже ходила, мужа своего хотела полечить <от пьянства>. Она как-то наговаривала воду. И ещё она лечила. Пупки лечила, животы сорванные лечила. И у неё получалось. Она долго работала медсестрой в больнице. Может чего-то... а, может, Бог дал! Как её звали? Забыла. Тётя Маруся — сестру <ее звали>. [КНВ]

Толя Шашлов выливал воском испуг

ЕЕФ: Вот сосед у нас, говорят, был, он тоже этим занимался.

ЕП: Толя Шашлов?

ЕЕФ: Он лечил глаза, испуг.

ЕП: Испуг он воском выливал.

ЕЕФ: Воском на тарелке или воду как-то над головой лил и сам говорил — испугался собаки или чего. А баба Сара она лечила — он испугался чего-то, он спал ночью и как закричит: «Ой, черви на меня лезут! Мама, черви!» И она ходила. Но она как: стригла волосы, состригала у него, яйцо, в яйцо это <в сырое яйцо волосы вкладывали> и куда-то закапывали <...>

ЕП: Деда Толю я помню отлично, он умер года три назад. А племянник еще лежал грудной, когда меня в армию забирали, я помню. Я когда в армию уходил, Санька лежал ещё в кровати. Я помню, как Шашлов его отливал от испуга. Он выливал это воском. И называется способ — «выливать воском» это всё. [ЕЕФ + ЕП]

Толя Шашлов лечил

КНВ: Был мужчина один у нас. Его уже даже в живых нет. Жил он та-а-ам на Горе <один из концов хутора>. Вот этим он обладал.

Соб.: Он тоже лечить мог?

КНВ: Да. И ещё — дядька Толя Шашлов. Вот он лечил глаза, испуг. Даже кода его инсульт стукнул, его вылечили, подняли на ноги, он мне говорит: «Наташенька-а, там когда полнолуние?» Ну я же знала, я ему всегда говорила: «Дядь Толь, такого-то числа полнолуние». Он говорит: «Ну спасибо, дай Бог тебе здоровья!» Он лечил. Я знаю, что приводили людей, детей.

Соб.: Он словами лечил?

КНВ: По-моему, чё-то словами... Это что-то от Бога, наверно, дано. [КНВ]

Мальчика лечили непитой водой

Вообще даже до сих пор, сколько я общаюсь в людьми в Усть-Донецке по работе там, узнают, что я с Крымского, то: «У вас же там колдунов море!» Было много. Сей-

час их не стало уже. <...> А меня тётушка, царство небесное, тоже глазили меня, что я не мог глаза открыть. Я сейчас помню, я был школьником, после новогоднего утренника в школе я не мог посмотреть мультфильм, я вот так смотрел телевизор <прищуривается>, только чуть-чуть мог открыть глаза. И меня отвела тётушка к одной знакомой, сейчас её тоже уже нет, и она погнала своего мужа в колодезь, он набрал ведро воды непитой, она отлила в 700-граммовую банку, я сидел всё это время, пока она меня вела, с закрытыми глазами, как слепец, шёл за ней. И она зажигала спички, что-то шептала, бросала спички в банку с водой, эти спички мгновенно тонули. И потом этой водой она меня сбрызнула, и всё — глаза хлоп! так со щелчком аж открылись. Вот после этого я верю, что говорят, что у нас в Крымском много колдунов! Я знаю, я не удивляюсь! Я знаю, что они есть! Просто есть чёрные, есть белые, есть которые помогают и есть которые вредят. [ЕП]

Снимают глаза при помощи спичек и воды³

В детстве в летнюю жару замерзал — ходил в зимнем. Соседка позвала, усадила, стала бросать горящие спички в банку с водой. Спички тонули, потом всплыли — и холод прошёл. Их две сестры было — одна ведьма, а другая знахарка, спасала от порчи. [М]

Конокрады заговаривают лошадей, чтобы не ржали

Дед был у меня, материн отец, он из казацких кровей. Абызовы. Это такой был род — истинно казаки! Их предок, Пётр Петрович был, Абызов, он был истинный казак, конокрад был! Они же в Турцию чего ездили — лошадей наворуют и туркам лошадей продают, или у них чего-то украдут, у турков. Казаки — это ж разбойники! Они не в смысле что людей там... но если пришлось, приходилось и убивали, конечно. Так вот он был такой бо-о-ольшой мужик, и тоже — гипноз у него был. У него и у его сподвижника — Стеша Зимовейский тут был. Тоже фамилия, ну, Разин, он же с Зимовейской станицы! Это тоже казак был — Стефан Зимовейский. И вот он тоже с ним лошадей воровал. Он подойдёт, лошади ж ночью, они ж фыркают, ржать начинают, и он пошепчет — ни одна лошадь не заржёт. Он успокоит, так: «Петя!» А Петя такой был — к лошади раз! подсел под неё и понёс! Да, такой был мужик! Вот я вам покажу — там жёрнов лежит, 320 килограмм. И вот мужики грузить тару: «Петро Петрович! Да помоги!» — «Господи, благослови!» <показывает: крестится>, — берёт 320 килограмм в развóд, ну, телега, по-казацки <развод>, а там <телега>, и ложит. [ТАА]

³ Зап. В. Я. Петрухин.

Что такое ведьма

А чего со мной говорить, я ж не бабка, не повитуха и не ведьма. Хотя меня уже сколько раз называли ведьмой! Заявление даже писали на меня. Я вам расскажу потом. Просто сказали, что я ведьма. А я говорю — что за слово «ведьма», вы хоть соображаете? От слова «ведать» — «знать»! Это же прекрасно! И тем более, если помогаешь человеку, это ж вообще хорошо! [КНВ]

Домовой, летучий змей и другие

Домовой проказничает в доме

Соб.: А про домовых рассказывали?

ЕЕФ: Между прочим, рассказывали. Вот там у нас женщина жила с семьёй. Они, значит, как: большой дом был с низами, вот как двухэтажный — и низы. В нём потом жили родители, а они рядышком в этом же дворе построили себе небольшой флигелёк — прямоугольный длинный. Потом родители умерли, а стали приезжать к ним внуки из Шахт. И они в доме их поселяли — что хотите там и делайте, и убирала они там сами, всё. И вот где-то у них висела на стене гитара. Придут — гитара на другом месте. Или всё переворошено вот так. Или они на улице, в доме знают, что никого нет, а слышат шаги там — кто-то топает. И вот несколько раз, придут вот внуки: «Ба! Ты была в доме?» Она: «Не была». А там всё на другом месте, переставлено, передвинуто. И они говорят: домовой что ли? Ой, у меня аж волосы поднимаются! Полезли — на чердаке слышали шаги. Это сейчас чердак, а раньше называли *полати*. На полатах, говорит, слышим. Ну и вроде бы кто-то полез и видел что-то там такое чёрненькое. А кто его знает? Ну а потом они посветили, перекрестили там, и пропали эти шаги.

Соб.: Почему он беспорядок устраивал?

ЕЕФ: Наверно, что-то не нравилось. А потом, домик здесь видела — обрушенный угол? Там жила Наташина <соседка и приятельница ЕЕФ> мама. И вот я зайду к ней, мы очень с ней дружили, она хорошая женщина была, жизнь и судьба у неё была тяжёлая сложилась. И картина висела — дубовая роща. И вот она — у неё телевизора не было — бывала я у неё, говорю: «Петровна, пойдём к нам, телевизор, передача хорошая!» Она: «Ну, Кузя, я пошла!» Я говорю: «А кому вы говорите?» Она: «А вот у меня мой домовый сидит! Вон старичок — видишь на картине?» Я не вижу, а она видит его! И потом она уезжала к сыну жить и валенок взяла, значит: «Кузя, давай сюда, прыгай ко мне!» И валенок — с ним села и уехала. «Во, я Кузю заберу с собою!» И он не делал ничего. Она его ласково называла. «Кузя, поехали со мной, поедём!» Вот-вот: «Кузечка, я пошла!» Или приходит: «Кузя, здравствуй!», «Доброе утро!» — с ним общалась. [ЕЕФ]

Домовой из валенка

КНВ: У меня жила здесь мама. Она когда уезжала к сыну, я ей говорила: «Ма, ну не продавай дом. Мало ли чего, может, вернёшься! Я пригляжу, чего там — землянка! Ну в узел собери свои тряпки, принеси, пусть лежат, и езжай». А у меня тогда было и в семье неурядицы, и со здоровьем, работы не было, и всё это я одна билась как печенёга⁴. И она уехала.

А у неё был домовёнок. Она сама его сделала. Слово домовёнок — это... Свет, иди-ка сюда! Она сама, Света моя, видела. Помнишь, у бабушки был валеночек, домовёнок, она его всё облагораживала. Ну, как говорится... Домовой — дом стережёт. Их и продают сейчас. Только его если посвятить в церкви, он приобретает какую-то... или ценность, или... оберэг. Вот как оберег. Вот она его забрала туда.

Соб.: А как он выглядел?

КНВ: Валенок, старый валеночек. Серого цвета. Она его вот так обрезала <по щиколотку>, красиво его обшила, как-то там украсила его, ну жила ж она одна. Она с ним разговаривала и здоровалась, и... Я к этому вообще относилась всегда спокойно.

Соб.: Его можно в церкви освятить?

КНВ: Да, даже обязательно. Испокон веков так и было. И она туда его забрала, он там у неё на шифоньере был. И когда она вот умерла, мне та невестка, новая жена брата, говорит мне — а я человек открытый, простой... Я когда уезжала, он мне говорит: «Наташа, возьми этот валеночек бабушкин и брось ей во двор. Это ж её бывший двор. Ну я, дура, так и сделала. Я и не заходила во двор. Я не спросила — зачем, для чего, от чего... Короче, я это и сделала. Потом эта хозяйка, мать её ети, прости меня, Господи! девчонка, а у самой уже трое детей: «Ой!» — подошла к горóже⁵ чистить. «Ой, там какой-то валенок, я не знаю, кто-то подбросил!» Да я говорю: «Никто не подбрасывал! Нинка попросила, я и бросила через этот... и к вам не заходила. Чего ж ты не помнишь этот валенок, он же у бабки постоянно...» А она, моя мать, дружила с ихней бабкой. И с ними ходила, ещё им прислуживала, детей нянчила моя мать. И потом в прошлом году, в мае месяце, они написали на меня телегу в совет. Меня председатель вызывает. Они там всякой гадости столько понаписали, что я две недели отходила. Для меня был шок, что я услышала там. Я говорю: «Я не понимаю, почему я ведьма?» <Написали> что я террористка, разрушила им дом, претендую на ихний двор, колдунья, ведьма. Всякое в жизни было, но таких дураков я ещё не видела! <...> А потом я говорю, слава тебе Господи, я хоть на старости лет стала ведьмой! Это ж от слова «ведать» — «знать»! Это ж прекрасно! <Про домо-

⁴ Ср. донскую поговорку *Биться как печенег об зель* — 'трудиться без устали, бесперывно' [СРНГ 26, 347].

⁵ *Горóжа* — забор, ограда.

вёнок». Они разные бывают. И куколками, и это... Но испокон веков это считается как оберег дома.

Соб.: А раньше тоже таких делали?

КНВ: Конечно! Я помню, мы жили там в землянке, я помню — что-то тоже какое-то было. Были иконочки в старину. Делали как: вот дом, вот стена, вот угол. И тут вверху типа как деревяшка какая-то в глину вмазывалась. И стояла иконочка и типа какого-то оберега. С чего угодно, можете даже с тряпки <сделать>, с соломы, сплести, связать, это что угодно может быть. И вот это ставишь, и оно тебя оберегает. От слова «дом ведёт» — «домовёнок». То есть охраняет! <...>

Соб.: В доме живет домовой?

КНВ: Конечно.

Соб.: Его можно увидеть?

КНВ: Нет. Потому что знаете, моя мама умерла там у них, а сын ихний женился (её сын, невестки другой сын), и они некоторое время жили там после смерти матери. И вот мне эта девочка, Лариса, говорила: «Тётя Наташа, вы знаете, невозможно было, вот как что-то тарыхтит, что-то вот тут бегают». Ну, Нина — она набожная женщина, невестка теперешняя брата жена, занимается ещё врачеванием. Это дело ихнее — она, конечно, ей внушала, что после моей матери чё-там такое...

Вот она <жена брата> мне и сказала — ты его отведи. Хотя так логически рассудить, я считаю, что неправильно сделала. Это я потом думала долго. Мать же продала <дом> и уехала!

Соб.: То есть это уже не его дом?

КНВ: Да конечно! <...> Мать взяла его с собой, он, как положено, с ней и был.

<Сказала соседке, которая нашла в огороде валенок>: «Не нужен он тебе, возьми да и выброси». И она его зажгла. Сутки горел! Вот этот запах шерсти сутки стоял! Она: «Ой! Никак не сторит! Никак не сторит!» А когда я невестке первой сказала, она говорит: «Ой! Какая ж она глупая, это ж вообще нельзя было жечь! Лучше б мне отдали». Обереги жечь нельзя. Она, говорит, себе только худше сделала. [КНВ]

Домовой приходит ночью

ТАА: ... Русский мужик, как говорят, пока гром не грянет, не перекрестится. Всякое бывает. <...> Такой случай вам расскажу. Жена работала на железной дороге приемосдатчицей, и на электричке утром, посменно — день-ночь, ночь-день, в ночь пойдёт, потом двое-трое суток дома, потом в день. Тут электрички ходили, она на электричке утром часа в 4 приезжала. Летом, зной такой! я на полу постелил, вентилятор когда включал, когда не включал, лежу и что-то так глянул — рассветает. Опять глаза закрыл и слышу — типа как бы шагов. И раз — мне так волос на щёку. Я думаю — жена пришла, ложится рядом, что тут такого? И мне так руку раз — на живот. Я что-то такое, задней мыслью — ну, не сплю! — просыпался, гляжу,

только-только сереет. Думаю — возьму за руку-то! Раз, дернул — ватная рука-то! Я — ну, представляете! — я эту руку так, напрягся, а она тяжёлая! И резко-то я — раз! и мне сразу волос раз, ну как кто поднялся и: туп-туп-туп... а дверь открыта настужь! Я с тех пор стал запираяться. После этого случая — бабушкам там рассказал, они крестов там попонаставили. «Вот дом не освятили, надо освятить там...» Не помню — освятили или нет, уже дело было осенью, на кровати — у нас две комнаты были. Тоже жены нету, она на работе, я с вечеру кота выгнал, чтоб он не просился, не будил меня, запёрся — лежу. Вот такое чувство, да не чувство — одеяло с меня кто-то стягивает! Я аж это самое — включил свет, ночник, ночная лампа тут стояла, ну — стянуто одеяло. Я так — а уже ж подсознание-то работает, чё-то такое не то. А лёг, одеяло натянул, лежу. А мне ж бабки научили — если что-то будет, перекрестись и скажи: «Господи, благослови», — или что-то там, — «помилуй! Кровь защити...» — какую-то молитву. Я лежу — кошка прыг мне опять на живот! Я лежу, думаю: «Кота выгнал, какая кошка?» Пробую поднять — сил нет поднять, такая тяжесть лежит, такой комок, тяжесть такая! Ну, чё делать, надо молитву читать! Я только два слова произнёс: «Господи, благослови...» Там какая-то молитва: «Господи, благослови, кровь защити и помилуй...», — там вот такая есть. Я только два слова произнёс — как я сбросил эту тяжесть вместе с одеялом, всё полетело! А вот так кровать — тут трельяж, <в>от тут форточка. И всё это затарахтело по трельяжу, зазвенело — там же все эти пузырьки, духи, одеколон, вся эта дребедень затарахтела... и в форточку туда — плюх! Опять жене рассказал, она у меня такая, она не берёт здорово это в голову, ну, такое впечатление, что я заснул и мне приснилось это. Но я-то ж знаю, что я не спал! Потом мы от стенки эту кровать перенесли к форточке. Вечером ложимся спать, она свет — плюх! — выключила, лежим. Вдруг в форточку над нами — это уже жена лежит со мной рядом! — в форточку что-то фшить! пролетает, и так шлёп! и... <изображает дробный стук> по комнате. Я говорю: «Ты слышала?» Она говорит: «Слышала». Она встала, кошку выгнала с хаты.

Соб.: Как бабушки вам объяснили, что это было?

ТАА: Да ну, нечиста сила — как они объяснят!

Соб.: А какая нечистая сила?

ТАА: Дак это ж домовой <...> Если вот рука когда легла вот эта ватная, надо мне было поднять руку и спросить: к добру или к худу? Вот так бабушки говорили. <...>

Соб.: Что будет, если спросишь?

ТАА: А он говорит: к худу или к добру. Он таким говорит шёпотом. Это уж они мне объясняли, что там делать. [ТАА]

Человека сбрасывает с кровати некая сила

ТАА: А потом... мать у меня приболела, лежала перед смертью, ну, ругались мы с ней там... она коммунистка была, а боговерующая такая стала, в общем... Ну, она

мне говорит (а она в молодости могла коров там лечить, черви когда заводятся, она заговаривала и чё-то там проходило. Ну она лунатила, по крыше ходила ночью с моей крёстной). Она говорит: «Ну, я тебе, типа того что устрою...» И вот она помирает, ну всё — похоронили, помянули. И в эту же ночь, как похоронили, тем более, что мы помянули, выпили, конечно, с соседом, сидели... Я пришёл, и вот первое, второе, вот третье окно <показывает> у нас, а вот тут диван, ну, я на диване лёг, и я слышу, что кто-то топает. Такие вот прям шаги. И меня с дивана ка-а-а-к сбросит на пол! И опять шаги — как кто-то ушёл. И жена это слышала!

Соб.: Вы думаете, это матушка ваша приходила?

ТАА: Я так думаю, что это всё дело рук человеческого сознания, но факт тот, что сознание — через сознание действует чужое сознание, накладывается на твоё сознание — это же надо силу, проекцию такую создать же!

Соб.: Но вы же кроме того чувствовали тяжесть? А какое оно было — мохнатое, не мохнатое?

ТАА: Я не пробовал! Потому что это было через одеяло. Но мохнатое было, что на щёку, как волос женский!

[ТАА]

Умерший муж прилетает через трубу

Представления о «ходячих покойниках» — одна из универсалий народной демонологии. При этом каждая локальная традиция обычно имеет в своем распоряжении былички, содержащие оригинальные мотивы (это касается обстоятельств превращения покойника в «ходячего мертвеца», его облика и способов избавления от него). В рассказах из хутора Крымского этот персонаж явно представляет собой модификацию образа летучего змея, прилетающего к своей жертве и проникающего в дом через печную трубу⁶.

ТАА: Поля-то сто лет прожила, была мать — бабка Устинья. У неё Серёжа муж был, я его, конечно, не помню, бабу-то Устинью помню, а его нет. Ну вот он, тоже типа как я, с матерью ругался, и они там чего-то ругались. И он тоже говорит: «Вот я тебе устрою!» Они тут наблюдали, что в трубу чё-то залетало, вот дом, сейчас Брындин живёт, кстати, казачий тоже курень, он сохранился. Вот по проулку, за зелёным заборчиком, проулок прямо упирается в этот дом. Она не поняла сна-

⁶ Обычно в быличках такого типа говорится об огненном шаре, огненном снопе, «коромысле», «метле», залетающих в трубу; оказавшись в доме, «змей» принимает облик покойного человека. Ср. зафиксированное на Среднем Дону (Волгодонский р-н Ростовской обл.) представление о «ходячем покойнике» без спины, который стал «лягать, хадить, от как он раньшы» к своей жене [Власкина 2000, 15].

чала, а ей говорят: «Ты чего чёрная вся?» А потом говорит: «Серёжа ночью приходил — бьёт!»

Соб.: Это он после смерти приходил?

ТАА: Ну да! Это бабушка мне рассказывала.

Соб.: А в трубу что им залетало?

ТАА: Ну он! Типа того, что он прилетал в трубу, они там были молодыми и вроде как наблюдали — моя бабушка рассказывала. А бабушка у меня такая — что соврать она никогда не соврёт! Она очень честная была и собственно говоря, воспитывала она меня, а не мать.

Соб.: Не рассказывали, что можно так сделать, что в трубу летает кто-то и носит деньги?

ТАА: Я насчёт денег не знаю, а вот это было. Тут это весь куток называется — вы ж знаете, по-казацки, околоток — это у... район, а куток — это от той улицы до той улицы, это дворов 12, это куток. И весь куток знал это. И мы знали. Там корчужка стояла, там все сидели, и, «может, при нас чего прилетит?» — наблюдали <смеется>.

Соб.: А что в таких случаях делать надо?

ТАА: Вот я говорю — там есть такие молитвы.

[ТАА]

Пьяного деда водили черти

«С вином родились, с вином и помрём», — это песня казацкая! Напивались, вот этот дед — и черти водили, и чё только... Напивается до чёртиков, напьётся, и тебе кажется, что кто-то пришёл за тобой. Ага, пошли, говорит. Дед-то рассказывал: «А чё, грит, пришли за мной, кричит это: “Куля, пришли за мной, я пошёл!”». А она — кто? ночь, кто знает... Ну, пошёл и пошёл дед. А потом уже, как знали за дедом, идут, а ему кажется, что его в компанию пригласили — с гармошкой все, поют, обнимаются: «Пошли! Пошли! Пошли, Коля, пошли!» Потом раз! вот только — уже вот так <по грудь> в воде стоит! Вот это называется «черти водят».

[ТАА]

Умершая жена навещает мужа

Я не знаю, чем это объяснить, может переживает... У нас несколько лет назад у одного мужчины умерла жена. И вот он, видно, до того тосковал, страдал, что она каждую ночь к нему приходила. Он говорит: «Ко мне приходила Зина сегодня, вот мы с нею сегодня разговаривали». И родственники боялись, чтобы у него головой беспорядок не случился. И даже половой акт у них был, да. И настолько он скучал за нею, страдал, что вскорости тоже умер.

[ЕЕФ]

Дед Бабай и Хока

ЕП: Дед Бабай! В моём детстве был Дед Бабай. Жил он вон там в абрикосе почему-то, мимо которой... мы на этой абрикосе жили днём. Зимой мы мимо неё катались на санках, горка была вообще знаменитая. Но Дед Бабай — это было всё! «Иди домой, а то сейчас Дед Бабай!» И ты бросаешь всё, и летишь домой, потому что сзади где-то Дед Бабай какой-то, и почему-то именно в этой абрикосе он жил.

Соб.: Других детей тоже пугали им или только вас?

ЕП: Это все мои ровесники, как мы росли всей улицей, здесь ко́дла была такая, многочисленная ватага! Но все боялись Деда Бабая. Дед Бабай куда-то пропадал с рассветом, и на закате он почему-то там оказывался.

Соб.: А зимой был Дед Бабай?

ЕП: Зимой Дед Бабай куда-то прятался, я не знаю, потому что мы на санках катались уже затемно и пролетали мимо этого дерева.

ЕЕФ: Абрикоса была... такой у нее ствол раскидистый был, и детвора отшлифовали ствол абрикосовый. Он шершавый, а этот как полированный был.

ЕП: Мы ж жили на ней!

ЕЕФ: Любили дети это дерево.

ЕП: Оно кормило нас.

ЕЕФ: Девчонки особенно. Это ж сейчас шапочки, а раньше платочки — «матрёшки» называли: красные, жёлтые, зелёные, синие у них. И вот как радуга на этом дереве появлялась!

Соб.: А Деда Бабая вы придумали?

ЕП: А кто придумал — неизвестно.

ЕЕФ: Вообще был Дед Бабай. А сейчас никто ничего не боится. [ЕЕФ+ЕП]

ЕЕФ: У нас в Каменске тоже был Бабай. И в области у нас Бабай. Дед Бабай звали. Хока ещё! Вот тоже — Хока. Какое-то существо неизвестное.

Соб.: Человеческое или звериное?

ЕЕФ: А кто его знает! Говорили: «Вот смотри, там Хока сидит!»

Соб.: А где он сидит?

ЕЕФ: Ну где-то или под кроватью, или в углу где-то вот. Или куда ребёнок хочет идти, а родители не хотят, чтоб он туда: там Хока сидит!

Соб.: То есть Хока не обязательно в доме?

ЕЕФ: Где угодно может он быть. «Хока там съест тебя! Или Бабай придёт заберёт!» [ЕЕФ]

Поминальная обрядность: «Проводы души»

ТАА: Это на девятый день. «Проводы души». Собираются, читают молебен такой. И потом — вот мать провожали ж — потом кто-то вперёд, кого-то после, заставляют идти первым, за калитку, всё... За калитку, а потом до кладбища вообще-то должны идти, я так думаю. Но не ходили мы до кладбища. С дому проводили и всё, за калитку. Полотенце не вывешивают, просто когда человек умирает, полотенцами занавешивают все стеклянные и зеркальные предметы. А потом эти полотенца снимают. <...> Это на девятый день, это считается, что проводили и теперь душа пошла по мытарствам. 40 дней она там ходит.

Соб.: А в 40 дней что делают?

ТАА: А в 40 дней поминают, зовут, на 40 дней приглашают кого там... На первый день, когда похоронили и поминают, кто хочет — калитку открывают настежь и двери — кто хочет, тот и заходит. Три рюмки обязательно должен выпить. Положено выпить. А 40 дней — это уже кого захотят. На девять дней пекут пышки и разносят по куткѹ.

[ТАА]

Соб.: Что значит «душу выводить»?

ЛНА: Молитву читаем, и всё. Полотенчик не вывешивают, а ето, псалтырь несут. И ето, иконочку. И какая-нибудь небольшая девочка или мальчик идёт последом за нами. И всё. Молитву читаем да поём.

Соб.: Кто исполняет этот обряд — родственники или приглашенные?

ЛНА: Церковные. Батюшка душу выводить не нужен. Он только отпоёт, да и поедет. Душенька здесь бывает сорок дней <...> Говорять батюшки, что она только три дня бывает здесь, а потом улетает. Неправда. Она сорок дней все тут бывает <...>

Соб.: Зачем, когда душу выводят, мальчик или девочка?

ЛНА: Ну, она ж не грешная.

Соб.: До какого возраста считается, что душа не грешная?

ЛНА: Да уж в семь лет будет грешна!

[ЛНА]

ЕЕФ: Это есть обычай — когда умер человек. И вот когда проходит сорок дней, вот умер человек, проходит девять дней когда со дня смерти — разносят пышки. Пышечки с мёдом смазанные. И проносят — соседям, по улице знакомым. А на сорок дней — обед. И выводят душу. Кто-то из детей или внуков берут иконочку, а иконочка чтоб была или в платочке, или полотенце маленькое такое небольшое. Он идёт впереди, сзади идёт эта женщина, которая молитвы читает, и родственники остальные все. Выходят и около порога каждого три раза кланяются, молятся и кланяются. Из дома выходят и за калитку. Душу вывели. И всё.

Соб.: Только до калитки?

ЕЕФ: За калитку. Остальные, кто пришёл на обед на этот, сидят и ждут. Не выходят.

Соб.: А кто молитву читает?

ЕЕФ: Люди, которые ходят в церковь, знают молитвы, книги у них соответствующие есть.

Соб.: А иконочку несет?

ЕЕФ: Это из родственников.

Соб.: Какого возраста дети?

ЕНФ: Внук там... Любого возраст. Если нет, то взрослый сын. Кто-то из родственников. [ЕЕФ]

Соб.: На поминках обязательно яйца?

ТАА: Обязательно. Яйца, да, желательно. Есть такое поверье, но это типа как анекдот, сидят за столом и яйца ж варёные лежат. И говорят: «Ешьте яйца, ешьте яйца!» Кто там ест, кто там не ест: «Ешьте яйца — яйцо варёное, сорок грехов снимается!» И все... ну, то есть, а-а-а, значит нагрешил! Это на поминках обычно. <...> И вообще такой обычай — я не знаю, как во всей остальной Руси, а тут — яйца, когда разбивают скорлупу об стол, нельзя стучать. Считается это как бы, такое неприятное явление — вызывают бесов этим. Когда яйцо разбивают об стол.

Соб.: А как надо разбивать?

ТАА: А так: берёшь ложечкой — стук! Или об чё-нибудь, о другой предмет.

Соб.: А яйцо об яйцо можно?

ТАА: Можно. [ТАА]

И вот здесь когда поминают после похорон, обязательно чтоб были яйца варёные. И говорят — яйцо съешь, значит, сорок грехов снимаешь. <...> А здесь яйца <на поминках> обязательно. Была у нас женщина директором школы. В 57 умерла. И умерла 3 декабря. Мороз, ветер ужасный! Родственники, коллеги пошли помогать готовить всё, а одна её родственница приходит к нам, где мы готовим, и: «Девки, вы яиц наварили?» Мы говорим: «Вера Васильевна, да нет яиц! Такое время — холодно, куры не несутся!» А она нам: «Как хочитя, а яйца чтобы были!» А мы стоим смотрим друг на друга. Где их брать, если их нету? А у неё, Людмилы Александровны, царствие ей небесное, зять был зоотехником. Где-то поездил и привёз. [ЕЕФ]

Как можно видеть душу

А теперь ещё. Уже взросленькая была, что мы ходили у Крымский по-над горами у ету... у школу с соседками там. И вот мы пришли со школы, и у нас там кладбище заброшено, кладбище нудно проходить, там ручеек течёт. Мы етот ручеек перешли и сели на етой кладбище на камни, сидим. Портфели у нас шитые были, на етот портфель сидим, глядим. А вот так — люди живут, ряды домов и один дом большущий-большущий. Он и сейчас стоить. И на крыше как отдушина какая-то. И оттуда с етой отдушины вылетела бумажка золотая. И вот так летаеть-летаеть по-над крышею. А потом выше, туда на самом бугре, это вот тут сын живёт, а там мать живёт, туда полетела ета бумажка. Там начала — над домом летала-летала по-над крышею, а потом опять вернулась к етому дому, тут полетала и как устремилась в одну точку и полетела! А ветер, а мы на спины положилися — глядим. Она толька — мельк-мельк-мельк-мельк! — мелькала. Приходим же мы домой. Она своей бабушке рассказала, а я своей матери рассказала. Они работали в колхозных садах, на виноградниках. Вот тот дом — там мать етого сына живёт, о тут на Низу, вот, и говорят: «Моношка, слушай, чего наши девки-то видали. Над Вáнюшкиным домом летала бумажка и над твоим, над крышею, блестящая какая-то». Она говорит: «Девки, да уж ему сорок дней сравнялося!» И побéгла домой, щё-то там придумала, принесла, помянула его. Так что говорить, что три дня бываеть душа, нет — она сорок дней все бываеть!

[ЛНА]

...У него был сын, он был мой ученик, а потом закончил 8 классов, поехал учиться, тут у нас недалеко Семикаракорск, небольшой городок такой, и там познакомился с ребятами, в общем, наркоту стал... увлекаться. Женился, всё, ребёнок. И поехал он в Шахты, есть город Шахты недалеко от нас. Что случилось там — никто не знает. И месяц нет, и два месяца нет. Потом... а у него двоюродный брат работает это... медэксперт. И узнали, что он похоронен. А где — неизвестно. Ну, отец решил узнать через етого родственника, нашли, где захоронены неизвестные. Ну, он нанял людей и начали откапывать эти могилы, чтобы найти тело его. Одну откопали — нет, вторую откопали — нет. А он, отец, заметил, что как они приезжают раскапывать, прилетает голубь и садится на одну и ту же могилу. И воркует. И он этим мужчинам и говорит: «Ребята, давайте попробуем, вот я обратил внимание, что голубь прилетает и садится вот только на эту могилу». Откопали, и етот Серёжа действительно в етой могиле был. И они его сюда привезли. И вот всё теперь посвящает только церкви. Очень много сделал, и купола он добился, ну очень много делает, ограду, всё.

[ЕЕФ]

ЛНА: ...Сыночек Серёжа, убили его в Шахтах. День рождения у него 1 мая. И он с ребятами выпросил у меня банку мяса, шашлык будем жарить где-то за Донцом. Ну, выпили же ребята, и очутился в Шахтах. Его там угрохали, и мы полгода его искали. Мы не знали, где он есть. В милицию обращается Александр Иванович, а у нас тут был милиционер, набрешет: вон он там за Донцом ходить! Я все балки — и тут и там, все балки пообойду, нигде же ничего нету. Где какая земля, я палкой ширяю — может, его тут схоронили или чё... Ой, полгода искали, потом племянник работает в милиции там, у Шахтах. И чё-то начал фотографии какие-то глядеть, глядь — да это же Сергей! И сразу в усть-донецкую милицию позвонил, а милиция — дед Саша работал как раз завхозом на мельнице, туда позвонили: «Александр Иваныч, на опознание сына езжайте». Он взял Лену, дочку, и поехали они... Приезжают, нашли эту милицию, и показывают фотографию. А могила-то где? Покажите нам! Поехали показать могилу. А могилу-то не найдёшь! Там было написано на етом... палка и досточка, карандашом химическим подписано. А там же, глянь, сколько прошло и дождя и ветра, и всё стёрлось. <Похоронили неопознанного>. Ничего они не нашли на етой могиле — где его схоронили, не знаем. И дед Саша и на другой день поехал, взял, где он работал, ребят, и поехали опять искать. Они, по-моему, неделю ездили искали. Откапывали могилы. Откопают, а там, говорить, видно, что какая-нибудь старая или видно, что тряпкой прикрытый какой-нибудь, что не он. А потом на одной могиле — заросшая могилка — на ней, говорить, ето, голубочек сидит. А дед Саша говорит: «Ребята, поймайте...» Подошли они к нему, а он вроде как больной, отпрыгнул, а дальше не подымается. А дед Саша говорит: «Ребята, поймайте-ка его, голубочка. Он болеет, его на откорм я его заберу домой». Стали его ловить, а он — пых! и полетел вверх. Улетел. Ну, Лена и говорить: «Давайте откапаем эту могилку, где голубочек сидел». Откопали, а там же как в городе: копнул и вот оно сразу — гроб. Откопали, открыли крышку, и сразу и Лена, и дед Саша: «Ой, это Сергей!» И нашли его.

На другой день, не забивали гроб, ничего, так прикрыли чем-то, и говорит, я завтра возьму машину в колхозе, поедем и заберём его. Поехали и забрали.

Соб.: Птичка знак им подала?

ЛНА: Да, голубочек. И вот он как пыхнул, так и полетел.

Соб.: И не видели его больше?

ЛНА: Не, не видели. Это, значит, душа была.

[ЛНА]

Видения и сны

Явление Божьей Матери

ЛНА: А я расскажу тебе, вот будем идти дорогою, я же с Матерь Божью встречалась. Да, видала её, и как иду за грибами: «Матушка Божая, ну дай мне гри-

бочков, мы с тобой встречались!» Всё равно нарву и принесу! <...> Ну вот, слушай. У нас же ж жрать нечего было, а давали как огороды что ли, у степи. Там мы кукурузу садили. Мать сделала мне вышку⁷, чтобы залазить наверх, гонять же это, сорок, и я, значит, там на етой вышке всё время сижу гакаю⁸. Это было мне девять лет. Девоч соберу своих забáловских — это у нас называлось Забалка — пошлите бáкши⁹ сторожить. Пойдём. Залезут на мою завышку и сидим. А матеря пошли у поле веять зерно или чего там. А дорога как раз мимо нашего огорода идёть. Вот мать мне приказывает: «Будешь лететь домой, сорвёшь кабачок, а я приду — чи спарю, чи сжарю». Ну я же сказала: сорву. До вечера сидим, глядим — идуть тётки с степи. Я говорю: «А мамки нашей нету!» Они говорят: «Она остáлася в ночь веять». — «А я буду с кем?» — «А ты к бабушке Дуне пойдёшь, сказала». А у нас там соседка хорошая была. Они пососкакивали все с вышки и пошли и с матерями. Я говорю: «Ну, идите-идите! Ваши бáкши все, вон они — летять вон они, сороки, все ваши бакши съедять, а я не пойду!» И сижу гакаю. Она мне каску нашла, привязала, она звонко звонит! Я сижу звоню. И вот с этого угла плывёт по небу женщина, шалью как накрыта, красное же всё. Я как глянула: Мать... я-то не понимала ж нищего¹⁰, как глянула, как соскощи́ла с этой вышки, бегу, ору! Глянула — плывёт же! Крищу — не могу! А там балка, а в балке там рещечка протекает. Я их догнала бабков там у етой балки. Они: «Щё ты орёшь?» — «А вон тётка, гляньте, плывёт по небу!» Они никто не вижут, ни девки, никто. А я гляну — она опять плывёт. Я прибегаю к бабушке Дуне: «Бабушка! Я видала — по небу тётка плыла так у шали накрытая в красной!» Она нацала мне иконочки доставать и говорить: не ета? «А, вот ета, бабушка, вот ета!» — «Зачем же ты ушла?! Дура, сидела бы, она бы сошла да что-то тебе сказала бы!» — «Бабушка, я испугалася!» Я помню, как я бегом, у меня волосы кажется так это... встали дыбом и испугалась, вся трясуся. Ну, она меня не пустила домой: ношуй тут. Я и ночевала. Утром мать приходит с работы, она: «На-дя! Нинка-то видала Матьер Божую!» Ну, я сколько раз ето батюшкам говорила: «Батюшка, так и так, видала, ето к чему?» — «А кто зна, к чему?» Я говорю, может, я заболею? «Не знаем», — говорит. <...> Без младенца, одна была. Шалью так прикрыта одна. И плавно так на воздухе плывёт, плывёт, плывёт... И дальше я ж побéгла и дальше её не видала. Куда она чего поплыла? <...> А! Еще мальчик видел у хуторе. Стоял на крылечке с матерью на своём. Он видит, а мать не видеть. Вот Толик Бахтовой (?). Вот вдвоём мы видели. Не знаю, живой он иль нет, он у Усть-Донецке живёт.

Соб.: А взрослые почему не видят?

⁷ Вышка — помост.

⁸ Га́кать — издавать гортанный звук (га, ага).

⁹ Бакши́ — бахча.

¹⁰ Нище́го — ничего; отражен щёкающий говор.

ЛНА: Недостойные, наверно. Я ж-то, наверно, негрешная была тогда. <...> Она же ж не каждому явится. [ЛНА]

Сон про умершего брата

У мене братец был офицер. И вот мы даже не знаем, где его могила. В архив-то послали, оттуда прислали, где он погиб. Искали-искали, ничего не находим. <...> Снится: вроде лежит в ящичке, вроде в посылочном, голова. И есть просить: «Я есть хочу, я есть хочу». Я батюшке сказала, а он говорит — предай земли, говорит, он, значит, не предатый земли. Я предала, он не стал просить. Взять в любом месте, нету ж тут могилы, то ж с могилы брать, когда хоронють и брать с могилы землю, и батюшка читает же молитву. А то раз нету могилы, любой, говорит, хоть во дворе где-нибудь, где нога не ходить, там возьми в кулёчке и отслужи. Я отслужила. И он не стал сниться. [ЛНА]

Пронзительные в своей откровенности рассказы о встречах с неведомым, которыми щедро поделились со мной жители хутора Крымского, — лишь небольшая часть богатейшей местной повествовательной традиции, в которой размышления о границах между мирами и о месте человека в освоенном и непознанном пространстве занимают важное место.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

ЕЕФ — *Елисеева Евгения Федоровна*, 1950 г. р., в хут. Крымский с 1960-х гг.

ЕП — *Елисеев Павел*, 1975 г. р., хут. Крымский.

КНВ — *Кутинова Наталья Васильевна*, 1948 г. р., в хут. Крымском с 1955 г.

ЛНА — *Лукьяненкова (Князева) Нина Антоновна*, 1935 г. р., хут. Ольховка, в хут. Крымском с 1963 г.

М — *Михаил*, 1974 г. р., хут. Крымский.

ТАА — *Толмачев Александр Александрович*, 1951 г. р., хут. Крымский.

ЛИТЕРАТУРА

Архипенко 1998 — *Архипенко Н. А.* Донские былички о some // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. Международная научная конференция (Москва, 29–31 октября 1997 г.). М., 1998. С. 87–91.

- Архипенко 1999 — *Архипенко Н.* Представления о змее в мифологии донских казаков // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: проблемы межэтнических отношений. Сборник научных статей. Ростов-на-Дону, 1999. С. 203–210.
- Архипенко 2000а — *Архипенко Н. А.* Лексика мифологической системы донских казаков как части духовной культуры. Дисс. ... канд. филол. наук. Ростов-на-Дону, 2000.
- Архипенко 2000б — *Архипенко Н.* Отбирание молока у коров (к исследованию одного мифологического мотива) // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury.* Lublin, 2000. Т. 12. S. 167–154.
- Архипенко 2002 — *Архипенко Н. А.* Донская ведьма: персонаж и словарь // Лексический атлас русских народных говоров (материалы и исследования) 1999. СПб., 2002. С. 106–112.
- Архипенко 2003 — *Архипенко Н. А.* Языческое и христианское в мифологических верованиях жителей станицы Раздорской // Историко-культурные и природные исследования на территории Раздорского этнографического музея-заповедника. Вып. 1. К 80-летию Л.Т. Агаркова. Ростов-на-Дону, 2003. С. 38–42.
- Архипенко 2004 — *Архипенко Н. А.* Народная демонология донских казаков // Традиционная культура. 2004. № 4. С. 67–76.
- Власкина 1998 — *Власкина Т. Ю.* Донские былички о повитухах // Живая старина. 1998. № 2. С. 15–17.
- Власкина 2000 — *Власкина Т. Ю.* Смерть в верованиях и обрядах казаков Среднего Дона // Живая старина. 2000. № 1. С. 14–15.
- Проценко 1998 — *Проценко Б. Н.* Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Духовная культура донских казаков. Ростов-на-Дону, 1998.
- Проценко 2000 — *Проценко Б.* Донской свадебный колдун: образ, действия, функции, значение // Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе. Сборник научных статей. Ростов-на-Дону, 2000. С. 235–245.
- СРНГ 26 — Словарь русских народных говоров. Вып. 26. Л., 1991.



М. В. Строганов

Былички о нечистой силе: типология персонажей как типология места

Проблему, поставленную заглавием этой статьи, можно было бы решать на материале любого региона и любого времени, как опубликованном, так и архивном. Наше описание построено на неопубликованном материале Тверской области, что вызвано вполне естественным стремлением ввести его в научный оборот. Однако для нас в данном случае важна не специфика нашего регионального материала, а то, что он вполне адекватно репрезентирует общерусский материал в целом.

Тверские былички уже неоднократно становились предметом научного изучения [Суворов 1899; Плетнев 1903; Сдобнов 2000]. Настоящая публикация дает некоторое представление о современном состоянии этого жанра и репрезентирует тенденции его развития. Мы оперируем текстами быличек, записанных во время студенческих фольклорных практик 1980–2000-х гг. Тверского (Калининского) государственного университета в Твери, Бельском, Бологовском, Весьегонском, Вышневолоцком, Зубцовском, Калининском, Калязинском, Кашинском, Кимрском, Конаковском, Краснохолмском, Максатихинском, Осташковском, Торжокском, Торопецком, Удомельском районах (областной центр и 16 районов из 36). В настоящее время все полевые материалы фольклорного фонда Тверского университета (1970–2000 гг.) хранятся в архиве ГРЦРФ.

Существующие указатели сюжетов быличек, при всех их различиях, основаны на дифференциации персонажей по тем функциям, которые они выполняют [см.: Указатель 1975; Зиновьев 1974; Зиновьев 1985;

Зиновьев 1987; Гордеева 1991; Ефимова 1992; Шумов, Преженцева 1993; Котельникова 1996; Козлова 2000; Лурье, Разумова 2002; Левкиевская 2006]. Но, строя такие классификации, исследователи признают, что «персонажи с различающимися именами и характеристиками выполняют одни и те же действия (так, почти все они наказывают человека за несоблюдение правил поведения, пугают, уносят людей, предсказывают, избегают крестной силы и т. д.); разные по функции персонажи могут иметь одно название и наоборот» [Мифологические рассказы 2009, 8]. Фактически, это признание того, что описание персонажей быличек по их функциям не удовлетворяет современных авторов.

Вместе с тем некоторые исследователи уже ясно поняли, что персонажи быличек очень тесно связаны с определенными пространствами, местами [Виноградова, Толстая 1994; Виноградова 2000, 41–43]. Особенно важные шаги в этом направлении сделала Н. А. Криничная, описавшая былички по тем локусам, в которых разворачивается их действие [Криничная 2011]. Но и эти исследователи не провели данный принцип последовательно и до конца. Подчеркивая значение пространства для понимания того или иного вида нежити, исследователи не пытаются построить типологию сюжетов только на этом принципе. И именно поэтому в настоящей работе мы, учитывая опыты своих предшественников, намерены предложить подход к классификации быличек, который основан на описании функций не самих персонажей, а тех пространств, тех мест, с которыми они связаны. Подчеркнем, что это только подход, а не последовательное описание, возможное в исследовании большего объема и на большем материале.

Вообще быличка как жанр основана на столкновении двух пространств: «этого» и «того» миров, поэтому каждый персонаж ее вполне определенно может быть описан как функция «того» или «иного» пространства. Существа «того» мира охраняют клад не из желания навредить человеку, а потому, что человек, представитель «этого» мира, хочет отобрать у них клад, принадлежащий «тому» миру. Змей-любовник прилетает из «того» мира не к каждой вдове, а только к той, которая излишне убивается по мертвому мужу, чем нарушает законы «этого» мира. Иначе сказать, сюжет быличек строится на столкновении двух пространств, а типология персонажей — на принадлежности их либо к «этому», либо к «тому» миру и на одновременном нарушении их границ. Так вычленяются два больших класса героев быличек. С одной стороны, это живые люди, нарушающие запрет и проникающие в «тот» мир или умеющие связываться с ним с определенной целью. С другой стороны, это поту-

сторонние существа, проникающие в «этот» мир в результате нарушения человеком некоторого запрета. Или еще более привычно: центральные персонажи быличек делятся на два класса: нежить (покойники, герои низшей мифологии и клады, которые труднодоступны потому, что их охраняет «тот» мир) и люди (ведьмы, знахари и те женщины, к которым летают змеи-любовники). Вся сюжетика быличек построена именно на этом, и ее можно назвать либо весьма незамысловатой в силу на самом деле большой простоты явления, либо весьма сложной по причине большого разнообразия его вариантов. Но на этом уровне анализа, при таком понимании функций персонажей былички, между многими из них не выявится никаких различий, и более глубокая классификация окажется несостоятельной.

Именно на дальнейшей дифференциации пространства и основана новизна предлагаемого нами решения. Ограничиваясь в данной статье только демонологическими персонажами, мы намерены основать их классификацию на их связи с определенным пространством, которое мы в целях различения его с пространством «того» и «этого» мира будем именовать местом обитания или трудовой деятельности человека.

Персонажная выделенность, обособленность нежити весьма относительна и напоминает персонажную выделенность героев сказки. У сказочных героев нет характеров, это типы с набором функций. И персонажи быличек в еще большей степени являются производными тех функций, которые свойственны различным местам обитания и трудовой деятельности человека. В быличке любое (в принципе) место вызывает опасение. Человеку в диком лесу свойственно заблудиться, на реке или озере утонуть, а в болоте сгнить. Человеку даже на границе крестьянской усадьбы, в овине и бане, свойственно встретить гибельную для него нечистую силу, а внутри собственного дома свойственно быть под контролем потусторонней силы. Короче говоря, любой мифологический персонаж мотивирован функцией места, и в его действиях реализуется функция места. Хотя приключения с человеком в быличке случаются обычно потому, что он нарушает какую-то норму, какой-то запрет. Но быличка описывает это так, будто бы человек не по собственной вине заблуждается в лесу, но его водит леший; будто бы человек не по собственной вине тонет в воде, но его топит водяной или русалка. Иначе можно было бы сказать, что персонаж былички является производным от постоянной сущности нежити (губить человека) и переменного показателя места; одна и та же нежить, попадая в то или иное место, проявляет свойства, которые присущи именно этому месту. По большому

счету не только действия, но и обличие нежити является также функцией места. В принципе, нежить безвидна, и те или иные черты внешности она приобретает в зависимости от того места, с которым она оказывается связана. Нежить противопоставлена человеку, но те или иные действия ее по отношению к нему напрямую зависят от условий места: в воде, положим, нельзя водить, а в лесу нельзя топить. Еще раз повторим: нежить не рождается лешим или водяным, нежить рождается нежитью и становится лешим или водяным в зависимости от места своего «распределения».

В связи со всем, сказанным выше, рассмотрим теперь наш материал. В целях более удобной его подачи мы публикуем тексты быличек в виде отдельного приложения, а в тексте статьи указываем номера быличек и даем небольшие цитаты. Рассмотрим сначала былички, в которых описываются собственно места, а персонажи как будто отсутствуют.

Баня и болото сами по себе являются страшными и потому запретными локусами. В примере 1 никакого мифологического персонажа нет, на вопрос собирателя, связаны ли с Глухим озером «какие-нибудь рассказы о леших, водяных», информантка отвечает: «Ой, я этого даже и не слышала». Таким образом, данный пример можно исключить из числа быличек. Сначала озеро описывается достаточно «реалистично»: «Это озеро далеко от деревни, его все остерегаются даже близко подходить. Там же окна. Если поблизости нет никого, то никто тебя и не вытащит. Тебя туда как будто кто тянет. Мы когда ходили за черникой, никогда близко к озеру не подходили. Оно прямо гудит всё, и такое неприятное ощущение создается, и думаешь: не, я лучше туда не пойду». Но потом озеро получает характеристику «страшное», развитое в заключении в метафору «Озеро пьяных любит». Эта метафора легко репродуцирует мифологический персонаж, и тогда мы получаем обычную быличку.

Былички 2 и 3 построены на запрете ходить в баню после полуночи, поскольку там в это время проявляется нечистая сила. Банника как персонажа в этих быличках тоже нет, и рассказчица былички 3 не пытается интерпретировать вой «Ву-у-у» как принадлежащий баннику. Она знает только, что существует запрет и что она нарушает его, ее пугает не некий дух места, а само место как таковое. То же самое мы видим и в быличке 2, где односельчане, которые привиделись герою былички, не являются ни мертвецами, ни банниками; в данном случае важнее другое: просто привиделось, а в баню ходить в ночное время нельзя. Рассказчица задается вопросом «Вот что это было?» и оставляет его без ответа.

Персонаж классической былички очень часто не называется по имени или называется описательно, так как существует запрет на произнесение имени нечистой силы (о коммуникативных условиях именованья персонажа былички см.: Левкиевская 2007). Большинство наших быличек удовлетворяет этому требованию, вследствие чего создается впечатление, что события развиваются вообще без участия нечистой силы: 6, 7.

Поскольку мифологический персонаж может явиться в виде животного или человека, человек не сразу понимает, что имеет дело с нечистой силой, только после этого случая он начинает верить в наличие этой силы (9), либо в этой вере убеждается рассказчик былички (10). В большинстве случаев мифологический персонаж не описывается, а только называется, и нечистая природа его узнается по определенным признакам, на основании которых и делается вывод о том, кто же это был (5, 13). Очень часто название, опознавание персонажа былички завершает рассказ: «Это, наверное, лесовик был» (8); «Это существо называют водило» (13); «одним словом, черт с рогами» (22); «Поди знай, кто это были. Тут уже не мужики были, нечистая сила была» (23); «Лошадь, говорит, у меня была черная. Бежать не бежит. Я думал, догоню мужиков-то. Стало ей тяжело, значит. Я, говорит, гляну на лошадь-то, а она вся как пеной белой покрылась. Переехали это местечко, через мох. На поле выезжать, он, говорит, слез, этот мельник, и заржал, и захохотал, и зашагал в кусты, в мох. У меня шапка на голове поднялась, говорит. Я, говорит, лошадь нокнул. У меня лошадь пошла, да во весь дух — легко ей стало. Подъехали к мельнице, а мужики только лошадей выпрягают» (24); «Все говорили, что прошелся черт» (25).

Собственно говоря, именно идентификация персонажа и является целью былички, и именно в результате этого оказывается возможным идентифицировать событие или явление как потустороннее. Но эта идентификация предполагает не телесное, овнешненное описание, а уверование рассказчика или героя в то, о чем он рассказывает. В редких случаях вера основывается на собственном опыте: «А до этого дедушка ни во что не верил» (9); «В каждом человеке есть фосфор. И знаешь, на могиле вот такие вот маленькие свечки горят, вот такие огонечки, сначала красенькие, потом синенькие. Я никому не верила. Ну, мне говорили, знаешь, там бабуси старые говорили, что как похоронят человека, фосфор выходит, загорается. Я лично видела своими глазами» (31); «Он весь метра два высотой, высотой два метра, и он, это знаешь, прям шершавый, весь покрывши. Он рвет траву прям, зеленую прям, и ест, этот

мужчина шершавый. Не женщина, а мужчина. Ну, а его, как-то там его поймали и привели, где у них там столовая была. <...> Его приехали и в какой-то зоопарк увезли. Это дикий человек был, такие есть дикие люди, такие, как звери. Ну, вот смотрели кино-то, это “Человек в шерсти”-то, и вот увезли его» (47). Но настоящая вера основана не на опытной знании, а на силе авторитета, и самым большим авторитетом является, конечно, мать информанта, реже — бабушка: «Вот помню, мама рассказывала такое чудо» (11); «А об этом старичке с длинной белой бородой, <в> огромных рукавицах она рассказала своим внукам» (14); «Моя бабушка, отцова мать, рассказывала. <...> Бабушка это говорила, давно-предавно было. <...> Ну, вот, говорила бабушка, что по полторы, ну это тоже помилуй Бог уже, полторы сотни она, это, отжила этой бабе. Ну, что таким старикам жить, интересно жить» (15); «Это не лгут. То мне мамка рассказывала» (26); «Эту историю мне рассказывала моя мать, когда я была еще маленькой» (27); «Просто так мать не будет сниться» (33); «Мне моя мама рассказывала, что это якобы правда. <...> Вот что и рассказывала мне моя мама и рассказывала бабка, а мама не должна мне врать» (34); «Пришла к мамке, рассказала. А она сказала: это, говорит, к вестям нехорошим, он, говорит, ходит. А он, говорит, у всех, в каждом доме, говорит, есть, она мне сказала» (36); «А вот у нас бабушка говорит, а у них во дворе был дворовой» (44). Если возникает какая-то степень сомнения, то всю веру рассказчик переносит в прошлое: «А вот уже не враки. <...> Вот что это было? А сейчас не предается, потому что мы уже все перешли» (2); «Это раньше часто было, а сейчас не случается» (10); «Никаких счас нету ведьм. Были русалки. <...> Вот со старушками там поговоришь, так и всё: “И сейчас еще у нас есть”» (18); «Русалки, знаешь что, они бывают. Вот раньше... Мне мама рассказывала или что...» (19); «А сейчас не придется ничего. Вот что такое» (28). Бывает, что история услышана от менее авторитетного человека, но и в этом случае достоверность рассказываемого не ставится под сомнение: «А вы верите, что это на самом деле было? — Поди знай. Правда или нет, а так сказывают» (23); «Постоялец у нас рассказывал, когда жили еще у мамы. <...> — А это правда? — Откудова я знаю. Чего он говорил, то и я говорю» (24); «Вот это я слышала, а там я не знаю» (42); «Вот сидят бабки, рассказывают» (45). Даже если появляется возможность предположить, что вся история — это продукт испуганного детского воображения, рассказчик склонен верить в его подлинность: «Мне было, наверно, лет 10. С нами сидела бабка и пугала нас, чтоб не шкодили. Мол, придет черт из леса и заберет. <...> И по дому,

по стене, грохот такой прошел. И вот по всей деревне так. Все говорили, что прошелся черт. А потом, не знаю. Может, поэтому пожары начались по деревне» (25). Иначе сказать, в деле идентификации персонажа былички главное — авторитет интерпретатора. Нежить нельзя опознать, поскольку встреча с ней редка, случайна, непредсказуема; идентификацию нежити совершает только опытный человек и всегда на основе сторонних примет.

Следует заметить, что лучшим средством защиты от нечистой силы оказывается ритуальная (обычно матерная) брань, которая изначально имела магическое значение, была словесным оберегом и «антидотом» от нечистой силы: 9, 10 [Успенский 1994, 62–63]. Метко сказанное человеком бранное слово приводит нечистую силу в состояние радости («захохотал, захолопал в ладоши») и избавляет человека от напасти. Свообразным эквивалентом ритуальной брани является святое слово или молитва, а также ритуальное крещение: «Повернулась я на одном месте вокруг себя три раза, перекрестилась и пошла. <...> Так и вышла к дому» (5); «Он стал молитву читать и креститься, а она ему: “А-а, догадался!” И перешел реку-то, а так было бы не перейти, а так захватывали людей в омуте этом» (17); «Мужик наклонился и хотел идти, но по русскому обычаю перекрестился, смотрит: а перед ним оказалась прорубь, а дом и друг — исчезли» (27); «... ложимся спать с мамой в этот... ложимся спать и... в полы. А мама все знала молитвы. <...> Она тогда начала молитву, начала молитву мама. Шепчет тихонько. <...> Мама шепчет молитву, молитву» (28); «Однажды, после войны, на нее постень навалился. Спит она, а на нее рука легла — большая, мохнатая. А свекор ее учил: “Не бойся, если я умру, наше место свято!” Она и закричала: “Наше место свято!” — и всё, пропала рука» (40). Кроме брани и веры, помогает подарок нечистой силе: «Говорят, что если лес не выпускает, то просто так не выберешься. Надо платок снять и привязать к дереву или на пеньке что-то оставить в подарок» (13); вариантом подарка служит добрый поступок (15). Впрочем, ритуальный акт не гарантирует абсолютной безопасности человека: «Перекрестился отец, пришел домой, наган в сене на чердаке спрятал, а наутро отца забрали. Арестовали отца моего. Так вот яго черный конь и затоптал» (26).

Наиболее актуальной реализацией оппозиции свое/чужое в традиционной культуре является оппозиция дом/лес. Поэтому вполне естественно, что одним из самых популярных персонажей быличек является леший. Впрочем, имя он имеет в редких случаях: леший (5), нечистая сила (11), хозяин (12), водило (13), лесовик (8). Но чаще он безымянен:

человекообразен (10, 14, 15, 24), зверообразен (9), безвиден (6, 7), меняет облик (22).

Другие персонажи менее популярны в тверских быличках. Водяной и русалки топят людей (16, 17), и оборониться от них либо вернуть их в мир людей можно только молитвой или крестом (17, 19). Специфика русалки в том, что она тот же покойник, бывший живой человек, ставшая русалкой вследствие проклятия, обычно родителями, при этом она в известных условиях может вернуться в мир людей без причинения ему вреда (18, 19). При этом они всегда названы по имени: водяной (16) и русалка (17–20).

Но чаще всего нежить недифференцирована, не прикреплена к строго определенному пространству и может появляться в лесу, на воде, на мельнице, на кладбище, в деревне. Она может называться чертом, нечистой силой, черным конем, иногда остается безымянной. На нечистую силу этого типа невозможно воздействовать ни ритуальным ругательством, ни крестом и молитвой, ни добрым поступком.

Поскольку нечистая сила связана с «тем» миром, одним из главных персонажей оказывается покойник (28, 29, 31, 32, 33, 48), хотя иногда этот статус остается не до конца проясненным (34). В редких случаях сверхъестественный посетитель просто предвещает что-то, не обязательно плохое (35). Иногда этот сверхъестественный посетитель приобретает зооморфные (хтонические?) черты, как в быличках о летающем змее (46).

Особое место среди нежити занимает домовый, поскольку он связан не с чужим для человека, а со «своим» пространством, с освоенным и обжитым. Домовой как дух домашнего очага связан с культом предков, благожелательных человеку (хозяин, 42). Но предки — это покойники, то есть нежить, неблагожелательная человеку, домовый живет под полом (37, 45). Кроме того, всякое освоенное пространство изначально было чужим, так как освоение и есть превращение чужого пространства в свое, и всякое пространство понималось как имеющее своего духа-хозяина. Всё освоенное человеком пространство имело своих хозяев: домовых, дворовых (44), овинников, гуменников, баенников. Современный домовый практически заменил всех их и вобрал в себя функции каждого из них. Современный домовый отвечает либо за всё домашнее пространство человека — дом и подворье (36, 42, 43), либо за дом в узком понимании (37, 38, 39, 41). В качестве духа-покойника домовый вредит человеку: душит его во сне (*постень*, 40), проказит (38), он агрессивен, если ему не оказывают должного почтения (42). Но когда домовый выступает хра-

нителем дома и скота, встреча с ним безопасна (*хозяин*, 43), он предсказывает судьбу, смерть (36, 37).

Попробуем теперь еще раз сформулировать наш принцип типологии. Нежить единосущна и безвидна; внешность и поступки нежити зависят не от специфики ее разновидностей, а от тех мест, в которых она обретается. Иначе сказать, типология нежити является производной от функций мест обитания и трудовой деятельности человека. Мифологический персонаж мотивирует функции окружающей среды; персонаж былички — это производное от постоянного показателя сущности нежити и переменного показателя места; одна и та же нежить, попадая в то или иное место, проявляет присущие именно этому месту свойства. Во всех своих видах нежить всегда несет гибель человеку (впрочем, по природе своей она ничего другого нести не может). Нежить губит человека (покойник, черт, домовый, водяной, русалка), предсказывает будущее (черт, покойник, домовый), наводит страх (черт, покойник, домовый). Но в разных местах нежить вредит различно. В лесу она водит (леший, черт, лиса, черный конь, человек), в воде она топит (водяной, русалки, нечистая сила), на кладбище увлекает живого человека в «тот» мир (покойник, черт, оборотень), в доме и на дворе следит за установленным порядком (покойник, домовый, дворовой).

Мы не собирались описывать все свойства нежити как функции пространства: анализ более обширного материала несколько расширит и уточнит наши выводы. Мы надеялись пока только привлечь внимание специалистов к предложенному принципу описания материала.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

1. «Озеро пьяных любит»

Соб.: Вы еще рассказывали про Глухое озеро. С ним связаны какие-нибудь рассказы о леших, водяных?

Инф.: Ой, я этого даже и не слышала. Это озеро далеко от деревни, его все остерегаются даже близко подходить. Там же окна. Если поблизости нет никого, то никто тебя и не вытащит. Тебя туда как будто кто тянет. Мы когда ходили за черникой, никогда близко к озеру не подходили. Оно прямо гудит всё, и такое неприятное ощущение создается, и думаешь: не, я лучше туда не пойду.

Соб.: Плохое место?

Инф.: Да. Страшно. Там окно всё заросшее мохом, затянувши всё. Наступишь — всё, окно. Руки расставишь, и если рядом есть кто, так вытащат. Нет, так моментом

туда затынет. У нас рассказывали, две или три женщины пошли туда, и одна, чо зазебалася, очакнулася. Кричала, кричала, они не успели. Схватились: ой-ой-ой, а её и нет. Озеро страшное. Вода темная-темная. Ну, оно бездонное... Вот тут озеро Белое — двадцать четыре метра, местами — двадцать восемь. Утопленников тут сколько! Озеро пьяных любит.

2. Человеку привиделось, что его зовут мыться в баню

А вот уже не враки. У меня дедушка, отцов батька, был на вечаринке, а еще тогда сапоги старинные со сборами были. Шел мимо <в> двенадцать часов с вечаринки с Цыганов до Чернышей. И говорит: в деревне баня топится. Я говорю: что то такое, говорю, баня? Поляк Антон Иванов, Иван Иванович, ну, старики все моются. «Ай, — говорит, — Степан Петрович, а идите к нам мыться». — «Ай, — говорит, — я со всем бы удовольствием бы помылся». Тогда еще какие-то сапоги были старинные на сборах. «И сапоги, — говорит, — тесновато скидаются. Вот сейчас, — говорит, — пойду к маме, к тятке, возьму веник». Тогда ж паримся. «И, — говорит, — в бане приду мыться». Ну, пришел, говорит, мать на печи, старик на лежанке. Говорит: «Мам, дай мне рубашку». — «А куда ты пойдешь?» — говорит. Говорит: «Баня, там сейчас моются, выходил», — говорит. Рассказал. Говорит: «Что ты мелешь?! — говорит. — Ну, у них с неделю как каменка заваливши». — «Мам, ну я счас, — говорит, — разговаривал. Ну что ты». Говорит: «Ложись! Что бельма не налил», — отец разругался. «Налил бельма! У меня в глазу ничего <не> было! Сейчас, — говорит, — разговаривал. Что ты!» Взял осемя. «Не горячись! Раздевайся». Ну, тогда слушались же. «Ну, ладно, — говорит, — не пойду». — «Вот, завтра погонит Наташка коней (коней же тогда на водопой гоняли), пойдешь и спросишь». Стоит. Говорит: «Наташ, топили вы баню?» — «Не-а, — говорит, — Степан, ты ведь знаешь, каменка у нас завалившись». Тогда... это котел, а тогда еще старинные топили. Льют, бывало, на камень, и дух идет. «Не топили, — я думаю. — Тогда сам с собой, с кем я разговаривал?»

Вот что это было? А сейчас не предается, потому что мы уже все перешли, все такие...

3. В полночь нельзя ходить в баню

В двенадцать часов нельзя ходить в баню. А я пока со своей работой управлюсь, было уже без пяти двенадцать. Но я думала, что только окачусь и успею. А у самой в голове крутится, что нельзя ведь. Вот только я воды налила, а баня как затряслась вся, и вой такой: «Ву-у-у». Я и забыла одеваться. Я из бани винта. Так что больше после двенадцати я в баню не хожу. А у нас мало того, половина бани была привезена из мужниной деревни.

4. Проклятая является в бане

<Дед исполнительницы Григорий возвращался довольно поздно с полевых работ. Усталый и грязный, он, естественно, захотел смыть с себя грязь и пот рабочего дня. А его жена Катерина была против, говорила, что так поздно никто не ходит мыться. Но он не послушался. Зажег в бане какую-то лучину, разделся. Стал набирать в таз воду. Обернулся и оторопел... Рядом на скамье сидит голая женщина и смотрит на него. Ничего не делает, не говорит, а просто сидит и смотрит молящими глазами. Женщина незнакомая. Дед Григорий подумал, что если это какая-нибудь нечисть, то его спасет нательный крестик, и на всякий случай стал читать про себя молитву. Кое-как помылся, быстренько оделся и побежал домой. Рассказал жене, что, мол, так и так, женщина голая, незнакомая, с молящими глазами. А бабушка Катя и говорит: «Гриша, да ведь это проклятая». Дело в том (как сказала исполнительница), эти люди прокляты и сами ничего не могут сделать, чтобы как-то освободиться от проклятия. И их родственники «подбрасывают» их к людям, чтобы очистить их душу, чтобы проклятым надели на шею нательный крестик. Вот почему эта женщина смотрела молящим взглядом. Она просила надеть ей крест. Дед Григорий с женой решили вернуться в баню и надеть ей на шею крестик. Но когда пришли, никого уж там не было>.

5. Женщину водило в лесу

Давно еще было, в молодости. Пошла я в наш лес за грибами. Погода маленько испортилась с утра, но всё равно пошла. Ну, зашла, иду, собираю, грибов много попало, не заметила, как время пробежало. Ну, думаю, надо назад, домой. Огляделась, вроде места все знакомые. Ну и пошла, шла, шла, чего-то присмотрелась: опять эта елка кривая, от которой я ушла. Ну, иду уверенно, думаю: сейчас и дома буду. Куда там! Опять к елке вышла! Ну, думаю, чевой-то со мной такое! Пошла в третий раз, уж бояться начала. И опять вышла туда же. Это меня леший водит, думаю, больше некому. Повернулась я на одном месте вокруг себя три раза, перекрестилась и пошла. Иду, иду, уже места другие, ели, слава Богу, не видеть. Так и вышла к дому.

6. Женщина вечером заблудилась в лесу

Ходила в лес за грибами. Там перед вечером, уж солнышко садилось, и ушла-то недалеко. Ну вот. Хожу, домой идти — солнышко садится, там уж отемняло. Как ни приду, всё я на этом месте. Около этого куста. Не могу выйти домой. А потом всё же вышла.

7. Женщина напугалась по пути из деревни на работу в лесу

Во время войны работала в лесу, мужа забрали в армию, сын жил у бабушки с дедушкой в деревне Ряд. Жители из Ряда передали, что мать наказывает, что сын

болеет. Начальник отпустил, только с условием, чтобы в понедельник утром вышла на работу. Пришла, а сыну лучше. Ночевала там ночку, в четыре часа встала. Мама проводила из деревни на берег, а там озеро Удомля. До деревни Соминцы шла за лошадьми по озеру, а дальше пошла по линии. Тут метели нету, всё расчищено, поезда пока не шли, шла, не заметила, уже одну будку прошла, а там уже, как повертывать в деревню Трясино, еще будка стоит. Вот повернулась, еще до будки-то далёкенько не дошла. Повернулась назад, а столба никакого не видела, и вдруг далёкенько столб. Побежала. Бежала, бежала, повернулась, а еще до будки было далёкенько, кричать не успела. Показалось, что он ближе, как еще припустила, побежала — молодая была. Повернулась, и нет никого. Вся мокрая, ветер дует, перевязалась на поленнице и пошла по дороге. Больше ничего не видела.

8. Бабушку увел лесовик

Бабушка собралась на Казанскую в лес за черникой на пироги. Ушла и не вернулась, хотя прожила всю жизнь здесь и лес знала очень хорошо. В общем, блуждала она двое суток, искали ее всей деревней. Шла она по лесу с каким-то мужчиной. Он давал ей есть хлеб. Она что не доест, клала в карман. Когда он вывел ее в поле к пастухам, сам пропал. Оказалось, она за 60 километров, возле Кимр. А вот когда сунула она руку в карман, там оказались заячьи кашки вместо хлеба. Это, наверное, лесовик был.

9. Лиса водила мужчину по лесу

Дедушка пошел в лес. Так его лиса водила. Сколько он за ней ни ходил, всё на одно и то же место выходил, а лесок-то махонький был, среди полей. Так он и ходил, пока не обругался матом, лиса пропала сразу, и он вышел. А до этого дедушка ни во что не верил.

10. Парню привиделся отец по пути домой

У нас отец рассказывал, когда парнем был. В Заборовье была чайная, он выпил и задержался долго. Домой пошел через лесочек и вдруг к нему выходит как бы отец и спрашивает: «Василий, ты чаво долго? Мы тебя ждали». — «А я иду». Он идет, говорит, за мной по следу, я хочу закурить, а он не дает. Так и дошел с ним до деревни. Он его обругал: «Ах, ты... ты чего не даешь мне закурить?» А он всё не давал закурить и всё не давал в лицо заглянуть. Ну, обругал его, а он и пропал. Я испугался и побежал. Так напугался, прибежал домой, стучит, а отец знать не знает, говорит, что никуда не ходил, дома был. Это раньше часто было, а сейчас не случается.

11. Человек ростом выше леса преграждает путь

Вот помню, мама рассказывала такое чудо: ейная бабушка ехала с мужем из гостей. Впереди — большущий дремучий лес, дерево к дереву. А муж-то выпив-

ший, пьяный, то шапку уронит... А лошадь молодая, бесится. Бабка мучается, мучается с мужем, лошадь не может остановить. Вдруг лошадь назад пятится. Смотрят — впереди стоит высокий-высокий человек, выше леса. Он в ладоши хлопнет, а лошадь пятится, пена с ей, боится и не идет. Бабка мужу: «Ты посмотри, хорош тебе озоровать! Вишь, нечистая сила! Ведь никак нам домой не попасть, у нас там ребяташки!» Дед поднял голову и говорит: «А, я тебя узнал! Тебе же дорога скатертью, а нам говняная!» Этот человек захохотал, захолопал в ладоши и пошел дальше по лесу. А лошадь пошла домой. Бабка: «Вот видишь, доозоровал! Видишь, что нам привиделось? Не в час выехали мы с тобой».

Бабка так плакала, рассказывая, как дед напился пьяный да озоровать начал!

12. В ночное к костру приходят *хозяин и хозяйка*

Пасли мы раньше коней. Вот раз мы коней попутали, пустили в поле поить траву, колокольчики им повязали. Вот ночь. Гляжу — и здесь хозяин, бородатый! А ребята все спят, я онна сижу. Подходит к груди нашему (а груд — это костер, так костер называется) и давай его стебать кнутом. Я говорю: «А что ты стебаешь? Наш груд раскопал». А на нем пинджак такой серый, подпоясано тако. Пошел он, стал гукать¹ свою хозяйку. А хозяйка такая толстая-толстая, груди такие большие — как настоящая женщина. Она в лесу бегаёт.

13. Если «лес не выпускает», надо оставить подарок

Поехали мы на телеге в лес. Заехали, а обратно выбраться не можем, а уже поздно. Говорят, что если лес не выпускает, то просто так не выберешься. Надо платок снять и привязать к дереву или на пеньке что-то оставить в подарок. Это существо называют водило.

И лошадь все-таки мамка направила, и мы выехали.

14. Седой старичок помогает заблудившейся женщине выбраться из леса

Очень-очень давно такие деревни, как Ручьи, Тарлаково, Негодяево, были окружены непроходимыми лесами. Поэтому лес для людей того времени был совершенно чужим, страшным миром, который населяли различные лешие, ведьмы, чудища. Одни из них помогают людям, другие, наоборот, делают всё, чтобы навредить им.

Однажды бабушка Надежды Михайловны поехала через лес в соседнюю деревню. Она очень долго ехала, пока, в конце концов, не поняла, что заблудилась. Неожиданно перед телегой появился седой старичок. Дело было зимой, поэтому он был в тулупчике и огромных рукавицах. Бабушка спросила его, как выехать из леса. Ста-

¹ Гукать — кричать, звать.

ричок указал дорогу и пошел дальше. Бабушка обернулась с тем, чтобы поблагодарить и предложить поехать с ней. Однако, обернувшись, она никого не увидела: старичок исчез. Дорога, указанная старичком, оказалась верной, и бабушка в скором времени оказалась в нужном месте. А об этом старичке с длинной белой бородой, <в> огромных рукавицах она рассказала своим внукам.

15. Женщины в лесу находят голеньких детей

Моя бабушка, отцова мать, рассказывала. Пошли в ягоды, пошли в ягоды в малины. Малин-то, дай Господи, сколько у нас много малин, у нас и сейчас малин много, пока мороз не потревожил.

Ну и ходють, ходють в малинах. Вот сделано гнездышко, вот даже мошок и гнездышко — всё чисто. И лежать двое живые ... люди, люди живуть. Девочка, по-моему, и мальчик — забыла, бабушка говорила. Голенькие, маленькие, говорит, копаются. Одна говорит: «Иди-ка сюда». Подошла та к ею. Она говорит ето: «А что будем делать, давай домой возьмем». А другая говорит: «Нет. Ну что ты, у меня своих четверо. Да за ними же надо ходить, и когда нам ходить-то?» — «Ну там же им — глян: опояна²». Она развертывает хварток, а другая взяла их прикрыла, ведь голенькие, ничего нету... Бабушка это говорила, давно-предавно было.

Прикрыли их ето, мои детки, перехрястили их и пошли домой. Ягоды, говорит, по полному ведру нясем, ведра большие. Никто ничего. Прикрыли их, перехрястили и пошли домой. Говорит, только вышли с лесу, только вышли с лесу, кричать на нас: «Стой! Стой!» Ей, так оглянулись назад, одна говорит: «Давай бросим ведра, тяжелые ведь». Где? — крикнул около нас. Он как шагнет — уже около нас. Куда нам, куда нам. Эти ведра... Да пусть будем стоять. Мы ж ничего не сделали. Убьеть так убьеть, говорит, видать, судьба наша такая. Но вот подходит человек, мужчина, и говорит вот: «Чем мне вас наделить? Чем мне вас, каким счастьем вас наделить? Что, что мне вам дать?» Она говорит: «Ничего нам не надо. Мы, — говорит, — сыты. У нас всё есть, мы довольны. Вот ягод принесем, варенья наварим». А одна говорит: «Если так есть возможность, пожелаите нам лучше хорошего здоровья, чтоб нам не болеть бы, хорошего здоровья».

Ну, вот, говорила бабушка, что по полторы, ну это тоже, помилуй Бог уже, полторы сотни она, это, отжила этой бабе. Ну что таким старикам жить? интересно жить?

16. Водяной сидел под водой на утонувшей девушке

Утонула девка в реке. Уж и большая, годов шестнадцать. И сразу же ему говорят: «Митька, ныряй, ты хорошо ныряешь». А он нырнул, вылез на берег, ничего не гово-

² Опояна — холодно.

рит. Сел и сидит. Ему говорят: «Говори, чего ты видал, али не видал? Надо доставать девку-то». А он говорит: «Погодите, на ней водяной сидит». Все и онемели.

17. Мужик у омута встретил женщину с длинными волосами

Дело было до войны. Тогда ходили в город работать, и надо было перейти омут. Место это звали Бархоськой. Почему, не знаю. И вот подходит мужик к реке и видит бабу голую в воде, волосы длинные, руками плескается и смеется. Он стал молитву читать и креститься, а она ему: «А-а, догадался!» И перешел реку-то, а так было бы не перейти, а так захватывали людей в омуте этом.

Это было до войны. А это вот было, наверно, лет восемнадцать назад. Подруга моя поехала отдыхать, а я говорю, что не надо там отдыхать: там омуты. Но они всё равно поехали. И вот ночью лежат и слышат: «Ах, ах...» Вот так вот. Да и на филина не похоже. А подруга потом и говорит: «Вот тут-то я тебя и вспомнила».

18. О русалках и проклятых

Никаких счас нету ведьм. Были русалки. Это называется так. Проклинали, раньше проклинали. А вот так. Мать может проклясть дочку или сына. Такую момент, минута есть такая, минута в году: вот в эту минуту попадешь-таки. «Хоть бы тебе леший бы взял! Чтoб...» Или там обруаает, и пропадает девушка. И вот она-таки, русалки. Пели раньше, да, пели. Вот у нас речка Осуга проходит. Вот на Осуге, вот здесь еще был, мельница была смердовская, а это туда пятится к плоту. Бывало, мелют и поют там. Так это, знаешь, как поют эти, когда помрет кто, и об нем это плачут-поют. Так и это!

Рассказывали тоже, что было на мельнице. Мелишь, а она там поет на реке. Плохого она не делает. Проклятая она называется. И это дело ведь раньше тоже так же. Потом ей выходит срок какой, она приходит и, как это говорится, жениха там ищет сама. И вот как выходит. Он выручать должен ее. Где ищет? Она уж появляется к нему сама. И вот сама встречает. Теперь нету таких почему, потому что мы все сами такие стали грамотные, это вот такое дело; а ведь раньше... В густо населенных местах этого уже давно уж нет, а вот в Синовичах (я вот ездил на заготовку леса), там и сейчас еще есть. Там вот в Синовичах, лас (?) же ведь, леса. И вот там еще это дело. Мне приходилось на заготовку-то ездить туда, когда и председателем был, ездил, всё работал председателем, вот. Вот со старушками там поговоришь, так и всё: «И сейчас еще у нас есть». Такое дело. А русалки ведьмами и называются, которые проклятые раньше были, которых проклинали. Домовые есть, лешие.

19. Проклятая дочь превратилась в русалку

Русалки, знаешь что, они бывают. Вот раньше... Мне мама рассказывала или что... Вот эти, как они называются? Поедут белье полоскать, это мы сейчас дома

полощем, вон у колодца, а раньше эта... И вот там, где-то там, в какой-то деревне далеко, далеко, где-то там в... И вот девушку мать прокляла, ну, ругала, что потеряла из уха золотую серьгу. И вот она ее. Знаешь, в проруби она брызгалась. И вот одна бабушка полоскала белье, и у нее на шее крест висел, ну, крестик простой такой, церковный крест. Там на конях раньше ездили на ручьи, полоскали. Вот так вот на реку. Ведь раньше у нас тоже: на санки, выстираем белье, установим, ездили полоскали. Ну вот эта, положем белье — раз, девчонка выплывает оттуда. А она вот такая уже, знаешь, покрывши такой зеленью, зеленой такой. Голая совсем. Ну вот эта, она говорит: «Я не растерялась, сразу раз — ей крест на шею надела». А она какого-то богача очень богатая дочка, и потеряла серьгу золотую. Раньше тоже золото ценилось. И вот эта, накинули, говорит, как называется, вот ей-то крест. Она бабушке этой старой, которая женщина полоскала без варежек (без всего ведь раньше полоскали белье), все руки ей искусила. А мать им большой очень подарок купила, чтоб они ее поймали у воды, в пруде. Такие пруды знаешь, как ручьи, большие, глубокие. Ее поймали — живая, долго жила. Она только говорить толком не говорила. Она уже там, знаешь, ну не с кем ей разговаривать было. Как немая ходила такая. Она в воде года два жила, а потом нормально жила, понравилось, и всё.

20. Русалка чесала волосы на мосту

За Гаупнихой там Черный ручей. Вода черная. Черная-черная. И вот так и звали — Черный ручей. Там был мост, соединял с Котлованом. И мой дядя всё рассказывал, что там выходила русалка, волосы чесала на мосту.

21. Ягненок говорит человеческим голосом

Было это еще до революции. Ехал один мужик из города на телеге. Время было позднее. Стал он подниматься в Хамовскую гору и вдруг видит маленького ягнечка. Пожалел мужик беленького ягненка и посадил с собой. Поравнялись они с погостом. Мужик гладит ягненка и приговаривает: «Бяшенька, бяшенька». Вдруг вскочил ягненок и человеческим голосом заговорил: «Сам ты бяшенька», — и скрылся за оградой кладбища.

22. Встреча с чертом в лесу

Едем, значит, мы по лесной дороге на лошадях, сено везем. А поскольку среди всех я была самая меньшая, с лошадьёю не так скоро управлялась, то оказалась самая последняя. Уже наступали сумерки. Сначала я себя развлекала — пела песни. Но дорога была длинная, становилось всё темнее и темнее, и меня стало клонить ко сну. Вдруг кони встали на дыбы, заржали, и я увидела, что посреди лесной дороги стоит маленький мужичонка в красном кафтане. Он стал передо мной плясать. Потом превратился в настоящего черта: хвост, копыта, рога, — и с диким смехом

умчался прочь. Об этом видении я рассказала старушонкам в деревне. Они мне сказали: «Ну, Верка, выйдешь ты замуж, будет муж твой поначалу веселый, хороший, а потом в черта превратится». И действительно, через год я вышла замуж за гармониста из соседней деревни. Пятнадцать лет хорошо прожили, потом муж стал пить, скандалить, одним словом, черт с рогами.

23. Нечистая сила на перевозе

Инф.: Ежанка <жительница села Еськи> сказывала, у них через Мологу был плот, а на плоту ночью дежурили: перевозить, если кто закричит, был сторож. Ну вот, она, эта тетка; сторожила она на этой стороне, в Еське, а кричат: «Перевоз, перевозите!» Ну, она пошла перевозить. Подъехала на тот берег, с берега на плот въехали на паре. Плот так и ухнул, как погрузился в воду, вроде тяжело. И вот, она стала перевозить. Ну, не с места, говорит, долой. Не с места долой. Тяжело-тяжело, ну, перевезла. И оне выехали на берег, заржали, захохотали, засвистели и погнали. Поди знай, кто это были. Тут уже не мужики были, нечистая сила была.

Соб.: А вы верите, что это на самом деле было?

Инф.: Поди знай. Правда или нет, а так сказывают.

Соб.: А еще знаете какие-нибудь?

Инф.: Постояльцы раньше много рассказывали, да разве упомнишь ли всё. Маленьки мы тогда были робятишко, заберемся на печку — страшно, дрожим! <Смеется.> Ну вот еще.

24. Встреча с «мельником» в лесу

Инф.: Постоялец у нас рассказывал, когда жили еще у мамы. Собрались мужики, ну, они не федорски, как их звать... с Яблонева. Собрались на мельницу ехать. Он сам про себя и рассказывал. Вот хоть сегодня вечером собрались поутру ехать. Ну, он маленько проспал, в каки часы хотел. Мужики, говорит, едут, а я еще лошадь запрягаю. Лошадь была хорошая. Я, говорит, кричу мужикам: «Счас догоню!» Мужики уехали. Ну, он и поехал взаде. Ехать было через мох. Ну, зимой дорога замерзши, всегда на мельницу зимой ездили. Ну, говорит, только-только въехал в лесок-то, выходит к дороге мужик, здоровущий такой, в полушубке, а сам весь белой-белой, как в муке. Подходит, говорит, останавливает, мою лошадь за узду берет: «Подвези!» — «Куда ты едешь-то?» — говорю. «На мельницу, — тот говорит. — Я, — говорит, — мельник с этой мельницы». Весь мучной, в муке белой. Сел. Лошадь, говорит, у меня была черная. Бежать не бежит. Я думал, догоню мужиков-то. Стало ей тяжело, значит. Я, говорит, гляну на лошадь-то, а она вся как пеной белой покрылась. Переехали это местечко, через мох. На поле выезжать, он, говорит, слез, этот мельник, и заржал, и захохотал, и зашагал в кусты, в мох. У меня шапка на голове поднялась, говорит. Я, говорит, лошадь нокнул. У меня лошадь пошла, да во весь дух —

легко ей стало. Подъехали к мельнице, а мужики только лошадей выпрягают. Я за им, говорит, и ехал, да догнать не мог. Она только сено лошадям дают, я, говорит, начинаю им рассказывать. Она не верят, говорят: «Что ты, что ты!» Пошли к мельнику. Мельник пошел на мельницу, хотел завести — плотина разорвалась. Вода так и хлынула! Вот все смеялись и дивились: «Вот те и мельника привез!»

Соб.: А это правда?

Инф.: Откудова я знаю. Чего он говорил, то и я говорю.

25. *Черт* прошел по деревне

Мне было, наверно, лет десять. С нами сидела бабка и пугала нас, чтоб не шкодили. Мол, придет черт из леса и заберет. Приходит к нам соседка (а у ее дома береза, на которой вороньи гнезда), и она говорит: «Сережа, миленький, мешают они там, спать не дают. Сходи, гнезда развороши, а я тебе конфет дам». А конфеты у нее были дорогие, так как родственники в Питере жили. Он, значит, полез на эти деревья. Поскидывал эти гнезда, а времени было где-то полдесятого. Наших никого нет. Из Лучек <лес> кто-то идет. А кто заходил в этот лес, то не возвращался, там скотина пропадала. Оставались только кости. Мы домой побежали. Смотрим: он к нашему дому идет. Потом сели у окна, смотрим. Думали, может, кто из деревни, а у него рожки видно, ушки такие, и ногами так тюх-тюх-тюх. Походка не была похожа на человеческую. Но это не детское воображение. Я до сих пор помню. До деревни он не дошел триста метров. Потом брат пришел. Отогнал нас от окна. Мамка с папкой пришли, мы им рассказали. Они сказали, что всё это неправда. Но мы-то слышали, что кто-то ходил. На ночь мы, конечно, легли между мамкой и папкой. И вот, может быть, часов в двенадцать по деревне визг такой: ви-и-и-и. И по дому, по стене, грохот такой прошел. И вот по всей деревне так. Все говорили, что прошелся черт. А потом, не знаю, может, поэтому пожары начались по деревне.

26. Черный конь налетел на отца

Это не лгуть. То мне мамка рассказывала. Отец мой вечером шел по лесу. И слышать, вроде как сзади телега едет. Он обернулся, а на него сверху конь черный налетел. Хочет он шалохнуться, а конь яго ногами. Отец крикнуть — и только по лесу отголоски. А у няго наган был имянной, он в гражданскую войну начальника возил, и тот подарил яму. Он с этого нагана-то выстрелил, да уже и в пустоту. Перекрестился отец, пришел домой, наган в сене на чердаке спрятал, а наутро отца забрали. Арестовали отца моего. Так вот яго черный конь и затоптал.

27. Мужик встречает умершего друга

Шел мужик по деревне, а навстречу ему идет его друг, только этот друг-то давно уже помер, а мужик забыл про это. И приглашает этот друг его к себе в гости.

Ну и пошли они. Подходят к дому, а друг его приглашает войти не в дверь, а в подвал. Мужик наклонился и хотел идти, но по русскому обычаю перекрестился, смотрит: а перед ним оказалась прорубь, а дом и друг — исчезли. Эту историю мне рассказывала моя мать, когда я была еще маленькой.

28. Ночью кто-то бродил по дому

Ложимся, она меня гукнула³, ложимся спать с мамой в этот... ложимся спать и... в полы. А мама все знала молитвы. И вот, мои девочки, сундуки (у нас две невестки), они не замыкались. Двери не открывались, ничего, ничего. Подходит (мы даже не слышали): ляп-ляп-ляп. Я говорю: «Мам». А мама, когда она замучивается, она заснула. Дёрг, дёрг — мама уже спит. А когда забрался, она говорит: «Дуня». Я говорю: «Мам». Она тогда начала молитву, начала молитву мама. Шепчет тихонько. А сама — ко мне, ко мне, взяла меня за руку. Я говорю: «Мам». И он опять: бряк, бряк, бряк. Я говорю: «Мама». Мама шепчет молитву, молитву. И он так раз пять брякал. И в том разе, девочки, я помирать захочу, что было! Тогда висели у нас в амбаре противни (пирог печут, пироги с картошкой, ну, что есть, что с яблоком, что у кого — чиним пироги). Ну вот, у нас как поднялся противням в амбаре ветер, что вот так: гум-гум-гум; полы нам как: полых-полых. Мама уже ко мне, на руки меня взяла. Всё молитвы читает, но никто, никто, даже никто не подошел, и ветер утих. Ну, как я вам рассказывала, сколько минут стало, аккуратно с ружья кто-то на улице: р-р-раз! И всё. Тихо, тихо, тихо, тихо. Ну а мама тогда... была мама повыше меня, ну молодая еще была, берет меня под паху. Свекровка спала в саях, а та невестка с ребятишками в избе, там койки. Мужики были под Нелидовым, полпайки (?) возили. Ни моего тятки, ни брата не было. Ну вот, она взяла под паху. Так железку отхватила, зацепочка была. Так и озналася мама. Свекровка, значит, вскочила: «Что с тобой, Ольга?» — «Ай, — мама говорит, — вот так и так, вот что такое!» На завтра вот, говорят, кому-то кончилось шесть недель. А сейчас не придется ничего. Вот что такое.

29. Умершая мать приходит во сне, просит ночную рубашку

Умерла моя мама в семьдесят восьмом году. На смерть у нее приготовлено было белье. Мне не понравилась ее ночная рубашка, и я заменила ее на комбинацию.

Снится мне сон, что мама просит одеть ей рубашку: в комбинации ей холодно. И я понесла ей на кладбище. Это было в Конакове. И когда я закопала ей рубашку в могилу (на девятый день это было), поднялся сильный ветер. Я стала уходить, а у меня нога провалилась в могилу. Тут меня такой страх ододел, с тех пор я не хожу на кладбище одна. Кстати, когда делали цветочницу на могиле, рубашку мы не нашли.

³ Гукнула — позвала.

30. Солдат на кладбище

Однажды осенней ночью возвращался солдат со службы. Ночь была холодная и дождливая. Служивый уже давно промочил ноги и весь продрог. А путь его проходил через кладбище. Идет он по кладбищу и видит: на одной могиле лежит белая сухая простыня. Не удержался солдат, взял ее и пустил себе на портянки. Так с новыми и сухими портянками вышел он с кладбища. Но недолго шел он спокойно. Кто-то увязался за ним с самого кладбища. Оглянется служба — нет никого. Начинает идти — слышит за собой шаги. Начинает идти быстрее — и что-то тоже ускоряет шаг. Так прошел солдат, стуча зубами от страха, примерно с километр. Вдруг ему на ухо кто-то стал шептать: «Отдай мое». Солдат как дал дёру, а это что-то за ним бежит и твердит: «Отдай мое. Отдай мое». Бежал, бежал солдат, устал, сел на землю, стянул с себя сапоги и вынул портянки. Обулся и пошел дальше. Через несколько шагов солдат оглянулся и увидел, что что-то в белом подобрало портянки и быстро направилось в сторону кладбища. После солдата никто не преследовал.

31. На могиле деда светятся огонечки

Вот у нас дед помер. Он ходил каждые два года ко мне ночью. Вот подойдет, в окошко постучит — гляжу, живой стоит. Произведение такое бывает. Я ему не боялась. Он двадцать четвертого октября помер, но похоронили его, наверное, двадцать восьмого. И я к ему ходила три года целиковых, ходила на кладбище. Я, знаешь, первое время прихожу... В каждом человеке есть фосфор. И знаешь, на могиле вот такие вот маленькие свечки горят, вот такие огонечки, сначала красенькие, потом синенькие. Я никому не верила. Ну, мне говорили, знаешь там, бабуси старые говорили, что как похоронят человека, фосфор выходит, загорается. Я лично видела своими глазами.

32. Умершая мать снится дочери

Соб.: А не боитесь, что покойники снятся?

Инф.: Нет. Знаете, я вам сейчас расскажу. Я работала дояркой. Жила я в двухэтажном доме на втором этаже. Лягу спать днем, коров-то мы рано вставали доить. Лягу спать днем, отдохнуть: стук-стук-стук... Это она <мама> идет ко мне. Приходит. Садится на стул ко мне и начинает мне всё рассказывать. Я ей говорю: «Чего ты ко мне ходишь днем? Дай мне поспать!» Вижу ее как тебя. Глаза открою, с ней разговариваю. Отвечает: «Я к тебе днем хожу, потому что ночь тебе для отдыха дана. А днем ты легла полежать, так ты и встанешь». И один раз она мне снится на праздник. У нас праздник двадцать восьмого июня — Скорбящие, она приходит ко мне. С сумкой. Я говорю: «Чего ты пришла-то?» — «Так сегодня же праздник. Дай-ка мне с собой чего-нибудь, мы там помянем». — «Чего тебе дать-то?» — «У тебя, наверно, холодец наваривши, пироги напекши, пиво сваривши?» — «Да пойдём,

Господи, я накладу тебе». И я проснулась. Ну, вот так. Стала рассказывать старухам, а они говорят, что просит поминания. Собрала конфет, печенья раздала... Тоже перестала сниться. А потом снилась она мне как... У Славика <старший сын> была свадьба, он мне и говорит: «Я подам телеграмму батьке на Украину, может, приедет на мою свадьбу». И она мне снится: «Зря вы подали телеграмму, не приедет он». И он не приехал.

33. Вещий сон с умершей матерью

Соб.: А вот чтобы помянули, они снятся только когда что-то просят?

Инф.: Да, да. Батька вот, уж когда похоронивши, а он не снится. А мать мне зачастую снится. И она как будто вещует что-то. Вот сейчас я вам случай расскажу тоже. Сестра моя родная ходила беременная. Снится ей сон, как будто пришла к ней мать и говорит: «Ты думаешь идти со мной дрова-то мне готовить? Мне же холодно, зима на носу!» Взяла топор, и они с ней пошли в лес дрова готовить. Она ее ведет в дремучий лес. И на дороге попадается им канава и мостик, где тоненькие досочки. Мать перешла, она остановилась на краешке и говорит: «Ой, мам, подожди, я дверь не замкнула». И она вернулась, а мать так и пошла в лес. Говорит: «Ну, ланно, замыкай дверь да догоняй». Она говорит: «Ланна, иди, я догоню». А она в школе младшие классы ведет, так у нее у мальчишки цыгане украли норковую шапку — она понервничала. Потом она еще половики повытряхивала, и у нее выкидыш произошел. А срок-то большой у нее уже — ребенок шевелился. Пять или шесть месяцев. В больницу она не поехала, лежит только тряпки меняет. А свекровь-то спрашивает: «Колька, где Татьяна? А то всегда приходит, а тут уже два дня нету». — «Она лежит и не встает, два дня лежит на кровати, только тряпки меняет». Свекровь и прибежала. Как сунулась к ней — под кроватью полно тряпок. Та до нее, а у нее уже и губы синие, и ногти синие. Вызвали скорую из Удомли. Приехали и говорят: «Еще бы два часа, и смерть». Так она месяц отлежала в больнице — кровь нагоняли ей. А у нее плод-то, оказывается, вышел, а место не вышло. И у нее пошло заражение. Она после этого еще лет пять не беременела — врачи не разрешали. У нее, видишь, на нервной почве происходят выкидыши, ей нельзя даже нервничать. А потом она через пять лет родила девчонку, она сейчас на археологическом учится. Вот мать-то за сестрой и приходила, если бы та с ней пошла бы — всё. Она, значит, померла бы. Уже когда всё это прошло, сестра мне и рассказала. Я-то от нее далековато живу, не могла ничего знать. Мать, она всегда что-нибудь вещует. Просто так мать не будет сниться.

34. Девушку увел нечистый

Мне моя мама рассказывала, что это якобы правда. Это Калязинский наш район. Это, это деревня Ворошилово, вот где там церковь есть, а Спасское, там есть рядом

деревни Ворошилово. Девушка, а женщина одна дружила, ну девушка, с парнем. Очень его любила, до такой степени любила, а он куда-то уехал. И вот потом вот ей, говорят-то, что он ей, ну в общем-то, стал видаться не во сне, а просто уже наяву. Потом приходит к ней, как положено это было, и говорит: «Пойдем со мной, поедем». Ну, они, как это, они поехали. Ну, и она согласилась с ним куда-то ехать. И только зашли за деревню, ну вот вся тогда полдеревни. А он ей говорит: «Сними крест с себя и брось наотмашь». Вот сняла крест и бросила наотмашь она. И он сразу ей показался во всём виде черта, как черт бывает. И у ней порушился язык. Она с испуга была в подчинении его. И вот куда он шел, то туда и она шла. И она пропадала долгое время сама.

Я вот эту историю, сколько у нас девушек бывает, всем рассказываю. А мне рассказывала моя мама. Это было где-то, говорила, уверяла моя мама, что она эту знала. Звали ее Груша, женщину, ну девушку. Да. И вот она, говорит, отсюда с ним шла. Сколько она там с ним ходила-пропадала. Ее искали весь день, искали, как говорится, пропадала дочь. А теперь ищут в милиции. А тогда так по приходам, там это. Не встречали там, что такое? И в общем, одно прекрасное время, было летом, из леса катится так вот катышем женщина голая... А, о, о... нет, пропустила. Когда она бросила крест, то он сразу на ней так когтями стал рвать всю одежду в лоскутки. Она стала голая. И у ней не осталось хорошего, вот. Он на ней порвал всё. Не тело там порвал. А то она была одета. И потом вот она была в подчинении у него. Ну вот, сколько там времени пропадала, я ведь тоже не знаю, так уж и мама, может, неточные подробности говорила. И вот из леса катится так вот катышем женщина. А волос на ней был вот если, как они говорили, что после его окутывали чуть ли каким одеялом, вот голова. Вот так, вот специально не путали. Вообще, в волосах она ходила. Так вот потом, значит, прикатили. Ну, там знали по деревням-то что: откуда, чья, куда, куда в какое место, ну <в> районе жили, то в этот, как еще этот, Калязинского, Нерлинского района, в Нерлинском районе была тогда Нерль, а Нерль, она сейчас вообще существует, а это было в Нерлинском районе. Так вот, искали там: что, чья? А она ничо не говорит. Ну, тогда стали говорить по приходам: «Какого ты прихода?» Она вроде смотрит, глазами-то. Ну вот, ей там сказали: «Спасский». И она вдруг улыбнулась. А говорить ничо не говорит. Тогда, значит, поняли. Стали до этого Спасского ее на лошадях. Ее довезут до нашей деревни, какие там называть, сколько там, всё церковь... Сколько там деревень входило в эту церковь... Вот это, нашли, вот нашли, ну после она все-таки нашлась, там монашки ей волосы, как она рассказывала, расчесывали по одной волосине, вот так, чтоб расчесать было. Стричь наголо ведь не стригли, там чо-то было принято, не положено. Монашки там отпевали, всё это делали. И она всё же заговорила. Заговорила, потом всё рассказала тут. «Здесь — говорит, — идем лесом, вот такая вот щель, кажется, вот муха не пролетит. Мы пройдем — ничто не заденешь, ни за одно дерево, ни за чо, ни за ска-

терть, ничего. Вот если где-нибудь на столе нам нужно есть, придем, на столе поели, а вот не убрали что со стола-то, осталось там, ничем не закрыли, да вот первые гости, на свадьбе мы тоже первые гости были».

Вот что и рассказывала мне моя мама и рассказывала бабка, а мама не должна мне врать, вот можете ей тоже там. Она говорит, что я эту Грушу знала.

35. Старуха предсказывает судьбу

А вот еще интересный случай он рассказывал такой. Однажды после трехднев ... трех ... трех ночей и трех дней он не спал. И очень-очень, конечно, устал. И зашел в землянку, чтоб немножко отдохнуть. А землянка, она была небольшая, выкопанная примерно полтора на полтора метра. И с противоположных стен были сделаны такие уступы в виде ступенек или сидений из земли. И вот он лег, значит, на одну эту сиденье, лег головой, а на другую ступенечку эту он положил ноги и начал дремать. Только начал дремать, тут начался обстрел, и землянка дрожала вся. Сыпалась земля ему на голову. Он стал протирать глаза и думает, что, может быть, надо бежать из землянки, иначе тут, это, и зароет его. Потом открыл глаза, смотрит (а ногами он упирался прямо в стенку в земляную), а там за ногами у него стоит старуха. Стоит, такая страшная, волосы седые, лохматые, горбатая, нос такой длинный, горбатый, и пальцем ему чо-то грозит, и говорит: «Не бойся, сынок, это не в тебя стреляют. Ты умрешь после третьей четверти своего века». И он говорит: мне так страшно стало, я так глаза-то протираю, открываю, закрываю глаза. А она всё стоит и говорит, не пропадет куда. Потом пропала. И действительно, свекр умер еще после 75-ти лет. Вот такой случай был.

36. Домовой/дворовой показывается не к добру

Инф.: Рано встала. До Горунцова идти-то было нам семь километров. И вот я с подругой заходила. И вот значит, это самое, иду мостом, а у нас отец хворал, лежал. И вот я бегу к нему тем мостом, и вот только подбегаю к калиточке, вот так к угловой, вдруг со двора идет старичок такой низенького роста, бородачка такая длиненькая, серенькая, кушаком подпоясан. Я так напугалась! Я говорю: Господи! Дверь-то никак — ищу, ищу — не найду. Вскоре вбежала к ним, дверь-то открыта, и, это самое: Нюрка, говорю, глянь-ка-се, чо у вас на дворе-то. Какой-то, говорю, старичок счас был. Мне ... вышел со двора-то, идет, говорю, ко мне навстречу. И вот. Пойдем-ка поглядим. Мы ж пошли с ней, поглядели, а он как прыгнет туда с мостика с такого на двор вот, прямо на навоз. И исчез куда-то. Вот это я в жизни первый раз, у меня это, и на всю жизнь у меня. До сих пор как счас его вижу. Я мамке сказала, вот она мне говорит: это домовый, это, говорит, в каждом доме есть, предсказывает очень плохие вести, когда чо-нибудь тебе предскажет, вот быть тебе, не быть беды какой. И вот мамка мне говорит: Люська, у нас, наверно, отец умрет, потому

что тебе, видишь, какое приснилось, привиделось, и у нас он лежит, хворает вроде. И у нас в этом году помер; вот якобы он предсказывает, этот. Он, говорит, в каждом доме, дворовой какой-то бывает. Вот это в жизни у меня в первый раз это было дело. А так больше не видела, никогда мне. Вот только в седьмом классе училась, четырнадцать, что ли, годов было мне. <... > Как будто прыгал вот туда, не то что по лесенкам (там лесенки тоже есть) сходит, а он как прыгнул! Вот исчез у нас сразу из глаз вот сюда во двор, и вот больше мне это никогда...

Соб.: Он ничего не говорил? Ничего он...

Инф.: Ничо не сказал. Ничо... Ничего... Я сильно испугалась. Ой, говорю, Господи, чо такое-то мне-ка. Пришла к мамке, рассказала. А она сказала: это, говорит, к вестям нехорошим он, говорит, ходит. А он, говорит, у всех, в каждом доме, говорит, есть, она мне сказала.

37. Женщины во время войны слушали стук под полом и по нему гадали о судьбе близких

Во время войны каждый переживает за судьбу своих родных и близких, которые были на фронте. Из-за экономии тепла и керосина все женщины собирались в одном доме. Спали на полу, но перед сном вели душевные беседы. И вот как-то в одну из таких ночей услышали скрежет под полом, затем кто-то стал стучать. Мы все испугались, стали креститься. Стук прекратился. Несколько дней мы ни о чем не разговаривали, все быстро засыпали. Одной из женщин пришла похоронка на сына. Через некоторое время стук вновь повторился. И этот же день другой женщине пришла похоронка на мужа. И мы уже поняли, что это какой-то недобрый знак, и во время разговоров напряженно ждали стука. И одна из женщин, не вытерпев, спросила вслух: «Кто стучит?» И стала вести разговор, задавая вопросы. И когда она спросила, вернется ли у нее сын с войны, раздался стук. Но что это могло означать: жив или мертв — никто не знал. Тогда она спросила: «Если живым вернется, постучи один раз, если же мертвым, два раза». Раздался один раз. Тут все женщины наперебой стали задавать вопросы, поднялся крик. И <в> то же время раздался другой такой силы, что содрогнулся дом. На нас нашло оцепенение, поняли: разозлили. Попросили прощения и по очереди очень тихо задавали вопросы, со временем всё забылось. У многих сыновья и мужья не вернулись с фронта, а мне повезло.

38. Домовой прогоняет девушку с лежанки

Я большая была, большая. Я бегала на улицу. Вот как еще, с ребятами уж бегала. С улицы пришла и легла спать в коридоре. Только легла, так прикрылась немножко одеялом, а потом что-то жарко показалось. Ну, это летом было. Одеяло-то скинула с себя. А он так с верхнего бревна, облокотивши так на бревно руки, мужчина с бородой страшный. Я испугалась. «Уйди, — говорит, — отсюда!» Как я подхвати-

лась, ухватила одеяло, подушку, и домой. А мамка говорит: «Чой-то ты бежишь?» — «Ой, какой-то старик меня, — говорю, — гонит с коридора. С чердака на меня глядит». Она говорит: «Это домовый тебя. Ты легла на его пути. Ему, — говорит, — надо было здесь чудить, а ты, — говорит, — легла, ему помешала, он, — говорит, — тебя и прогнал». Больше я не стала ложиться в коридоре.

39. Как определить, есть ли в доме домовый

Для того чтобы определить, есть ли в доме домовый, нужно взять четыре ложки и четыре небольшие полоски бумаги. Каждую полоску нужно согнуть пополам, продев в ложку и аккуратно накрутить бумагу у основания ложки. То же самое проделать и с остальными ложками. После этого расположить ложки на столе в форме креста и уйти из дома на несколько часов. Затем нужно по очереди брать каждую ложку и за кончики начать аккуратно раскручивать полоски бумаги. Если на одной из ложек полоска окажется снятой (мы ее продевали через ложку), то значит, в доме есть домовый.

40. На женщину *постень* навалился

Свекровь пришла в Губино замуж, а на гражданской войне Федор погиб, осталась с двумя ребятишками, да свекор. Безгодовой. Никто не знал, сколько ему лет. Однажды после войны на нее *постень* навалился. Спит она, а на нее рука легла — большая, мохнатая. А свекор ее учил: «Не бойся, если я умру, наше место свято!» Она и закричала: «Наше место свято!» — и всё, пропала рука. Еще одну женщину, пенсионерку, тоже *постень* душил. А я одна в комнате спать боюсь.

41. Собака заметила *дворовую (?) хозяйку*

Я была у Ленинграде... Ну у нас там спят, спали... У нас сучечка была *дворовая*, была небольшая под койкой... Ну, а Витя у ней в командировке. Приехал, говорит, уснул крепко. Ну, а сразу выскочила эта сучка, выскочила и: ау-у! Ни двери, ничо... Думали, говорит, ты приехала. Она входит, дверь открывает... «Мама, — говорит, — ни двери, ничего, но ты повернулась. Глядь, — говорит, — и сразу не стало. Ну, мам, ну ты, — говорит, — и пальто твое». Ни двери, ничо, и сучка бросила сразу брехать. Что это? Это просто бывает в своей судьбе. А потом я приезжаю. «Мама, — говорит. — Вот так и так». Ну, я: «Наверное, — говорю, — это хозяйка *дворовая (?)* была. Поглядела, что где неладно». Это уже во, было.

42. Лошадь *бесилась*, так как *хозяина* не позвали в *новый дом*

Один раз у нас было: мы построили дом (отец мой еще строил дом). И, значит, дом нам весь *новый* выстроил. И была у нас лошадь Голубка. И вот она ее бесится, она там бесится всё время, вся белая делается, как в мыле. Ну вот, он пошел, поехал

в Прилуки к бабке какой-то, к бабке ли и дядьке — не знаю. И вот она ему сказала, значит: ты, говорит, въехал, а хозяина не позвал. Вот, говорит, сам-то въехал, а хозяина не позвал. Ну, он приехал домой. И вот говорит: сходи в двенадцать часов ночи (а мы жили на реке Жабне — туда к Семендяеву), в двенадцать часов ночи сходи и попроси его, чтобы он пришел к тебе. Потом ходил, водички принес ему в двенадцать часов ночи. Вот, это пропало, а больше я ничо не знаю. Вот. И лошадь стала спокойная и не стала беситься. Хозяин. И три раза он выходил в двенадцать часов ночи во двор, звал его, вот. Вот это я слышала, а там я не знаю.

Это был какой-то известный мужчина. Он стал говорить с народом-то, что вот лошадь (Голубка звали ее), говорит, бесится, вся, говорит, мыльная. Говорит: надо бы ей полежать или... Она там белится кругом. Какая-то ласка, говорит, там ему сказали: какая-то ласка ее мучает. Это вот, стало быть, не дворовой-то и мучает и гонял, а когда он выходил в двенадцать часов ночи, водичкой всё спрыскивал, и перестала лошадь беситься. Стало быть, кто-то ему сказал, что надо ехать в Прилуки, там вот живет такой вот.

43. Хозяин гладит жеребенка

Молодуха побегла, побегла на двор ночью, а у ней конь и жеребец. И еще она с вечера сколько соснула, мужик спить. Говорит, гладить, гладить стоить жеребенка, понимаешь? Даже ухмыляется. Уши приложил, а ён гладить. А она это, только с крыльца хотела, значит, спустить, тогда ведь штанов не носили. Это теперь все в штанах, а тогда штаны не понимали, штаны. Она только хотела подняться под воротец⁴ — свекр стоит. А свекр ведь спит на лежанке. Приходит, глядит — там свекр лежит. Кто ж это гладить? Да, пришла к койке Нюра Колычева... «Слушай, это, вставай! — на мужика говорит. — Видно, пришли жеребца увесть, гладить, — говорит, — какой-то. Хотела поссать, да постеснялася». Тот, это, вскочил, надел, это, побег. Приходит: «Что чепушишь? Зачеплено. Нигде ничего нет». — «Ну что, я же не слепая, — говорит, — я же вижу, это тятка».

Это хозяин ухаживает, как уход за скотом. Погладить, убирать, — это же ничего худого.

44. Дворовой купается в бочке

А вот у нас бабушка говорит, а у них во дворе был дворовой.

Стояла бо... раньше были крыши снег плоскушами, и вся вода, снег <с> обоих сторон стекала <в> средину двора, чтобы был навоз, навоз копили, чтобы был мокрый и больше навозу было удобрять. И вот пошел дедушка на двор-то, а дворовой-то задумал помыться.

⁴ *Воротец* — дверь.

Он бежит оттуда чуть и... прямо запыхался, говорит: ей, там дворовой, весь лохматый, говорит, в бочке, так моет голову и купается.

45. Домовой побежал лечить полевого

Вот сидят бабки, рассказывают. Говорит: у нас в подполье-то есть этот, домовый. Говорит: а там вот шла я, это, дорогой, в поле стонет кто-то; это, наверно, заболел полевой. Тут же открывается подпол, и из подпола не видно ни человека, никого, ну вот как воздух, шум такой, кто-то выбежал. Значит, он побежал в поле лечить полевого.

46. Летающий змей приносит молоко в Великий четверг

У нас в деревне жила. Две у нас жили. Одна в одном краю жила, а другая вот там, рядом нас жила. Сколько ж она нам скоту вредила. Сколько она вредила — много. Вот к ним змей летал на Великий четверг, и караулили. Караулили, и вот он летит, как и в двенадцать часов ночи. Они уже готовят там, ну как раньше, клеть, под клетью — подклеть называется. Ставят туда крынки, горшки — всё это ставят, под молоко готовят. На двенадцать часов ночи он летит, змей, извивается и летит, и прям в крышу и во двор. И вот это молоко выливает и обратно улетает. А к одной там, ну она была Левшиха, так ее звали, полетел, змей летал к ней, а сноха была и говорит: «У моей мамаша столько молока, столько молока». — «А ты, — говорит, — посмотри, когда под Великий четверг будет, под клетью сколько у нее крынок стоит. И возьми их и опрокинь». Ну, вот она взяла их все и опрокинула. Положила на бок-то крынки-то. Ну, вот он и прилетел к ней-то. Прилетел, а выливать-то некуда. Крынок-то не было. Они все опрокинувши. Он здесь на полу так и вылил под клетью. Она ее ругала тогда, свекровка ругала ее.

47. В лесу поймали дикого человека

Вот у нас была война, война была. У нас в Челябине большой стоял клуб. И там была раньше, где у леса, у леса часовня. Ну, вдруг у этого родника, а родник глубокой, ну метра там два. Ну, ходили туда солдаты за водой. Поставят на саночки бидончик и поедут, привезут там на чай, повара живут. И вот это в лесу, в лесу, в <нрзб.> туда дальше, к Киевскому Мочагу, где там кто-то всё кричал. «А-а! А-а!» — всё кричал. Там вон звери кричат или кто там? Ну, вот... Это покричат, покричат да и бросят. Ну, вот это и мужчины, два солдата пришли за водой. Он весь метра два высотой, высотой два метра, и он, это знаешь, прям шершавый, весь покрывши. Он рвет траву прям, зеленую прям, и ест, этот мужчина шершавый. Не женщина, а мужчина. Ну, а его, как-то там его поймали и привели, где у них там столовая была. В столовой хотели его там покормить, думали, что с самолета спустили, с самолета. Ну вот это, послали это. А он знаешь чего? Ну, печки топили там, готовили есть солдатам. Вот

березовые дрова, кора-то. Он эту кору рвет и ест. Ну, потом это они куда-то позвонили. Раньше ведь знаешь что, на аккумуляторах звонили телефоны-то. Его приехали и в какой-то зоопарк увезли. Это дикий человек был, такие есть дикие люди, такие, как звери. Ну, вот смотрели кино-то, это «Человек в шерсти-то». И вот увезли его.

48. К горюющим вдовам летают черти в образе мужей

Рассказывала мне мать, что обычно вдовы, если долго горюют о своих мужьях, то он в виде черта через трубу на девятый день прилетает в избу, садится, вот и сидят они за столом, разговаривают, жена-то не боится, потому что не верит в мужнюю смерть.

СВЕДЕНИЯ О ЗАПИСЯХ

- 1, 32, 33 — Зап. Е. Арефьева, Е. Зыкус, Е. Кубышкина, Е. Щербакова от Т. А. Остапенко 56 лет, д. Васьково Удомельского р-на, июль 2005.
- 2, 15, 28, 41, 43 — Зап. Н. Иванова, Е. Боронникова, В. Ермакова от Е. П. Кольцовой 84 лет, д. Толстики Бельского р-на, 11.07.1996.
- 3, 13, 17, 25 — Зап. Н. Алахвердян, Н. Баданеу, А. Фаламина от Людмилы Васильевны (завхоз школы-интерната) 49 лет, д. Кесьма Весьегонского р-на, июль 2007.
- 4 — Зап. О. Лебедева, О. Владимирова, А. Карпушина от А. И. Сорымовой 74 лет, д. Семищи Калязинского р-на, 11.07.1997.
- 5 — Зап. К. Похияк от К. П. Виноградовой 80 лет, д. Васильевское Калининского р-на, 2003.
- 6 — Зап. Е. Морозова, Н. Овчарова от М. А. Ивановой 65 лет, д. Матренкино Калязинского р-на, 1997.
- 7 — Зап. А. Смолина, А. Пулатова, А. Шаповалова от В. В. Гороховой 1917 г. р., д. Стан Удомельского р-на, июль 2005.
- 8, 9, 29 — Зап. Н. Самарокина от А. И. Беяковой 69 лет, д. Зверково Кимрского р-на, 16.09.2001.
- 10 — Зап. О. Беленкова, Е. Говязова от Е. В. Левановой 70 лет, д. Шорново Калининского р-на, июль 1985.
- 11 — Зап. Е. Арефьева, Е. Зыкус, Е. Кубышкина, Е. Щербакова от Н. В. Чернышевой 74 лет, с. Курово Удомельского р-на, июль 2005.
- 12 — Зап. Т. Коноплицкая, М. Чернышева от Ф. Д. Пришенковой 86 лет, д. Верховье Бельского р-на, 1996.
- 14 — Зап. О. Гавриленко, Л. Кулиева от Н. М. Черкасовой 64 лет, д. Ручьи Конаковского р-на, 2000.

- 16, 23, 24 — Зап. Е. Лебедева от *М. П. Зверевой* 69 лет, д. Федорцево Максатихинского р-на, 1994.
- 18 — Зап. Е. Урубышева, В. Полушкина, О. Горбачева от *А. Е. Смирновой* 87 лет, с. Смердово Торжокского р-на, июль 1998.
- 19, 31 — Зап. Е. Шаповалова, А. Иванова от *Т. А. Смирновой* 64 лет, д. Арпачево Торжокского р-на, 1998.
- 20 — Зап. М. Ландарь, Е. Новак от *Н. В. Исаковой* 83 лет, д. Курово Удомельского р-на, июль 2005.
- 21 — Зап. Рыбаков, Бурков от *Е. И. Гусевой* 79 лет, д. Куряево Осташковского р-на, 1981.
- 22, 37 — Зап. О. Тупикова от *В. М. Гармоновой* 74 лет, д. Барыкино Кашинского р-на, 2000.
- 26 — Зап. Т. Коноплицкая, М. Чернышева от *А. Ф. Куницкой* 64 лет, д. Антипино Бельского р-на, 7.07.1996.
- 27 — Зап. А. Бульенова, Г. Ключева от *Т. М. Гусевой* 68 лет, д. Городилово Калининского р-на, 1978.
- 30, 34 — Зап. И. Соловьева от *В. А. Лёвиной* 69 лет, Вышний Волочек, 1999.
- 35 — Зап. Н. Калинина от *Г. В. Смородовой* 48 лет, церковь «Слово веры», г. Тверь, 11.07.2002.
- 36 — Зап. А. Константинов, Е. Петренко от *Е. М. Крестниковой* 71 года, д. Устье Калязинского р-на, 1997.
- 38 — Зап. О. Чистякова, А. Власова от *А. Н. Петровой* 75 лет, д. Якшино Торжокского р-на, 1998.
- 39, 46 — Зап. Н. Рыбакова от *Н. П. Подвишовой*, г. Тверь, 1994.
- 40 — Зап. О. Соколова от *В. Н. Михеевой* 79 лет, д. Пасынково Калининского р-на, 1998.
- 42 — Зап. Е. Морозова, Н. Овчарова от *Л. С. Расторгуевой* 85 лет, г. Калязин, 9.07.1997.
- 44, 45 — Зап. А. Силин, М. Архиреев от *А. Н. Антиповой* 67 лет, д. Марково Калязинского р-на, 1997.
- 47 — Зап. О. Чистякова, С. Смирнов от *А. М. Петровой* 75 лет, д. Якшино Торжокского р-на, 1998.
- 48 — Зап. О. Баринаева от *С. Н. Абабковой* 82 лет, д. Бузыково Кашинского р-на, 2000.

ЛИТЕРАТУРА

- Виноградова, Толстая 1994 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // *Славянский и балканский фольклор*. Верования. Текст. Ритуал / Ред. Н. И. Толстой. М., 1994. С. 16–43.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Гордеева 1991 — *Гордеева Н. А.* Указатель сюжетов быличек и бывальщин Омской области (1978–1984) // *Актуальные проблемы сибирской фольклористики: Межвузовский сборник научных трудов*. Иркутск, 1991. С. 99–112.
- Ефимова 1992 — *Ефимова Е. С.* Основные мотивы русских быличек. Опыт классификации // *Сказка и несказочная проза: Межвузовский сборник научных трудов*. М., 1992. С. 52–63.
- Зиновьев 1974 — *Зиновьев В. П.* Жанровые особенности быличек: Учеб. пособие по курсу «Русское народное поэтическое творчество» / Ред. Н. О. Шаракинова. Иркутск, 1974.
- Зиновьев 1985 — *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин / Публ. Н. А. Новиковой, Г. Н. Зиновьевой // *Локальные особенности русского фольклора Сибири: Исследования и публикации*. Новосибирск, 1985. С. 62–76.
- Зиновьев 1987 — *Зиновьев В. П.* Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири* / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 381–400.
- Козлова 2000 — *Козлова Н. К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты / Ред. Ю. И. Смирнов. Омск, 2000.
- Котельникова 1996 — *Котельникова Н. Е.* Состав несказочной прозы о кладах и ее традиционная образность в жанрообразующем отношении. Автореф. дисс... канд. филол. наук. М., 1996.
- Криничная 2011 — *Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. М., 2011.
- Левкиевская 2006 — *Левкиевская Е. Е.* База данных «Славянские мифологические персонажи» как способ классификации мифологической системы // *Проблемы структурно-семантических указателей* / Сост. А. В. Рафаева. М., 2006. С. 136–144.
- Левкиевская 2007 — *Левкиевская Е. Е.* Быличка как речевой жанр // *Кирпичики: Фольклористика и культурная антропология сегодня*. Сборник в честь

- 65-летия С. Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М., 2007. С. 361–362.
- Лурье, Разумова 2002 — *Лурье М. А., Разумова И. А.* Анализ структуры устных демонологических рассказов // *Живая старина*. 2002. № 2. С. 10–12.
- Мифологические рассказы 2009 — Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н. В. Дранникова, И. А. Разумова. М., 2009.
- Плетнев 1903 — *Плетнев М. А.* Домовые и лесовики Тверской губернии; Народные поверья, существующие в Тверском уезде, записанные членом Тверского общества любителей истории, археологии и естествознания М. А. Плетневым // *Сборник Тверского общества любителей истории, археологии и естествознания*. Вып. 1. Тверь, 1903. С. 313–319.
- Сдобнов 2000 — *Сдобнов В. В.* Демонология в Тверской губернии второй половины XIX в.: бытование и изучение (по материалам Государственного архива Тверской области) // *Русская провинция: миф — текст — реальность* / Сост. А. Ф. Белоусов, Т. В. Цивьян. М.; СПб., 2000. С. 405–413.
- Суворов 1899 — *Суворов Ю.* Религиозно-народные поверья и сказанья (записаны в Калязинском уезде Тверской губернии) // *Живая старина*. 1899. Вып. 3. С. 389–397.
- Указатель 1975 — Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост. С. Айвазян при участии О. Якимовой // *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162–182.
- Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Успенский Б. А.* Избранные труды: В 2 т. Т. 2: Язык и культура. М., 1994.
- Шумов, Преженцева 1993 — *Шумов К., Преженцева Е.* Указатель сюжетов-мотивов быличек // *Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе, в бане* / Сост. К. Шумов, Е. Преженцева. Пермь, 1993. С. 214–219.



Н. Г. Урванцева

Демонологические рассказы из фольклорного архива Карельской государственной педагогической академии

Фольклористика являлась одним из приоритетных направлений научной работы кафедры литературы Карельской государственной педагогической академии¹ (КГПА). Благодаря фольклористам, которые в разное время работали на кафедре и ездили в экспедиции (В. Г. Базанов, К. В. Чистов, В. С. Бахтин, И. А. Разумова, С. М. Лойтер и др.), Петрозаводск до сих пор сохраняет неофициальный статус третьей столицы русской фольклористики. В течение многих лет на кафедре литературы собирались материалы студенческих фольклорных практик, которые содержат важные сведения по истории народной культуры Карелии. При кафедре литературы был сформирован фольклорный архив (материалы фольклорной практики с 1970-х по 2013 г.), на основе которого в 2008 году была открыта учебно-исследовательская лаборатория фольклора.

Одним из распространенных фольклорных жанров является быличка. Этот термин был введен в научный оборот братьями Б. М. и Ю. М. Соколовыми в 1915 г. [Соколовы 1915]. До середины XX в.

¹ Ранее — Карельский государственный педагогический институт (1956–1996), Карельский государственный педагогический университет (1996–2009). Во время подготовки сборника к печати КГПА была объединена с Петрозаводским государственным университетом (февраль 2013 г.), где и хранится теперь фольклорный архив лаборатории. Помощь в отборе фольклорного материала и компьютерном наборе текстов автору оказали сотрудники лаборатории фольклора КГПА канд. филол. наук, ст. преподаватель М. Г. Бабалык и канд. филол. наук, ст. преподаватель Э. В. Лариева.

на территории Карелии былички записывались редко. Одна из первых публикаций была сделана П. Н. Рыбниковым в 1864 г. [Рыбников 1864а; 1864б]². Карельскую мифологическую прозу исследовали сотрудники Карельского научного центра РАН Р. П. Ремшуева [Ремшуева 1980], Т. И. Сенькина [Сенькина 1989], Н. А. Криничная [Криничная 1991а; 1991б; 1992; 1995; 2000; 2001; 2002; 2011а; 2011б], И. А. Разумова [Разумова 1993], К. К. Логинов [Логинов 1993; 2000; 2001; 2002], Л. И. Иванова [1995; 2009а; 2009б; 2012], И. Ю. Винокурова [Винокурова 2000].

После образования в 1991 г. национального парка «Водлозерский» на территории Пудожского района собирали былички В. П. Кузнецова, Т. В. Краснопольская, А. В. Окунева, К. К. Логинов. Результатом этой работы стал сборник «Предания и былички» [Кузнецова 1997]. В 2008 и 2009 гг. были организованы две экспедиции студентов КГПА в НП «Водлозерский», в ходе которых записывались мифологические рассказы водлозеров [Урванцева 2011]³.

Основные источники данной публикации — это тексты, записанные студентами первого курса КГПА во время летних выездных фольклорных практик, а также во время индивидуального сбора фольклорного материала по месту жительства. Былички записывались на территории Республики Карелии — в Петрозаводске и Медвежьегорске, в Пудожском (д. Семеново, д. Теребовская, д. Авдеево), Олонецком (д. Самбактукса, д. Верховье) и Пряжинском районах (п. Святозеро, с. Ведлозеро). Отдельные записи были сделаны в Ленинградской (д. Захонье) и в Мурманской (г. Ковдор) областях.

Большинство текстов собрано от лиц старшего возраста, но есть былички, рассказанные и молодыми людьми. Возраст информантов колеблется от 1901 до 1985 года рождения. Летом 1988 г. студентам удалось записать четыре былички (см. № 25, 27, 33, 35) от Ивана Никитича Ремезова (1909–1994), сына известного пудожского сказителя Никиты Антоновича Ремезова, имя которого стало известно с 1938 года, когда сотрудники Карельского научно-исследовательского института культуры собирали былины в Пудожском районе. Былины и сказки, записанные от него, стали ценнейшим наследием народной культуры. Н. А. Ремезов вместе с односельчанами, известными сказителями былин И. Т. Фофановым

² С публикациями олонецких быличек 1843–1927 гг. можно ознакомиться на сайте «Этнография и фольклор Олонецкой и Архангельской губерний», URL: <http://ethnomap.karelia.ru/library.shtml?class=subject>. (Прим. сост.)

³ Несказочную прозу в Карелии фиксировали также экспедиции других институций. См., например: Ильина 2004; Ипполитова 2005; Клушина 2006.

и Н. В. Кигачевым, были участниками Всекарельского съезда сказителей в Петрозаводске в 1939 г. В фонотеке Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (ИЯЛИ КарНЦ РАН) хранятся материалы в исполнении И. Н. Ремезова (былины, духовные стихи, рассказы об отце, предания, сказки, анекдоты, былички, поверья), записанные в 1976–1979 гг. сотрудниками института В. П. Кузнецовой, Н. Г. Черняевой и др.

Еще одна интересная исполнительница — карелка Анна Ивановна Демоева (1926 г. р.) из д. Верховье Олонецкого района — встретила студентам в 2002 году (см. № 30). Она давно занимается собиранием карельского фольклора. В поселке Калевала на праздновании 150-летия «Калевалы» А. И. Демоева познакомилась с академиком Пертти Виртаранта из Финляндии. Когда тот узнал, что она хранит в своей памяти великое множество пословиц и поговорок на карельском языке, то рекомендовал олончанке собрать их вместе, чтобы сохранить для потомков. Пословицы и поговорки публиковались в газете «Oma Maa» / «Родная земля» (Петрозаводск). Кроме того, А. И. Демоева и сама пишет рассказы — случаи из своей жизни и жизни односельчан, на ее счету их уже более двух десятков. В 2008 году вышел в свет новый сборник прозы и стихов на карельском языке «Олонецкие родники». В него вошли около 90 произведений 27 авторов, в том числе поговорки Анны Демоевой [Penttonen 2008].

В быличках, собранных студентами КГПА, представлены традиционные мифологические персонажи: духи природы (леший/лесной, русалка, водяной), домашние духи (домовой, кикимора), черт, волшебная змея, оборотни, покойники, колдуны и др. Имеются также былички, посвященные знающим людям, проклятым детям, сюжетам о наказании святотатцев, поверьям о порче и т. п. Часть текстов принадлежит репертуару современного городского фольклора (о духах погибших туристов, привидениях, полтергейсте, НЛО и др.). Некоторые записи находятся на грани современного и традиционного фольклора (в частности, тексты о проделках домовых в современных городских квартирах — см. № 18–20).

В предлагаемой вниманию читателей публикации тексты быличек сгруппированы в семь тематических разделов. Для удобства поиска того или иного текста публикуемые записи предваряются перечнем сюжетов, который можно использовать и как оглавление. Арабские цифры, помещенные слева от кратких формулировок сюжетов, обозначают порядковый номер текста в публикации.

I. БЫЛИЧКИ О ДУХАХ ПРИРОДЫ**Леший**

- 1, 2. Леший забирает коров
3. Слепая старуха помогает найти скотину
4. Вредная хозяйка говорит: «Неси тебя, леша!». Теленок потерялся
5. Леший забирает вечером скотину, если пастух не протрубит вовремя
- 5, 6. Пастух заключает договор с лесным
7. Лесной хозяин «подгоняет» скот
7. Лесной путает в лесу человека
8. Встреча с лешим
9. Черт водит по лесу
10. Леший крадет мальчика
- 11, 16. Леший заводит к себе в гости
12. Мужик побывал в гостях у нечистой силы в Ильин день
12. Мужик потерял нож и лошадь в Ильин день

Русалка

13. Русалка сидит на камне и расчесывает волосы гребнем

Водяной

14. Водяной предсказывает судьбу

II. БЫЛИЧКИ О ДОМАШНИХ ДУХАХ**Домовой**

15. Домовые следят за домом и скотом
16. Домовой любит жить в старых домах
16. Домовой может обидеться и пакостить
17. Если нечистая сила любит скотину, то скотина чистая и сытая
17. Ласка заплетает лошадям косы
- 18, 19. Домовой безобразничает
20. Домовой нянчится с детьми

Кикиморы

21. Кикиморы по ночам прядут шерсть
21. Кикиморы ссорят людей

III. ЯВЛЕНИЕ УМЕРШИХ ЛЮДЕЙ И ЖИВОТНЫХ

22. Умерший муж является в образе огненного шара
23. Погибший жеребец является в образе огненного змея
24. Покойный муж ужинает с женой

IV. О КОЛДУНАХ, ЗНАЮЩИХ ЛЮДЯХ, ПОРЧЕ, ГАДАНИЯХ

25. Мужик и волшебная змея
26. Дух конюха пугает по ночам

27. Теленок попал «на след»
28. Киевские ведьмы превращаются в собаку, теленка
29. Колдуны и ведьмы не могут спокойно умереть
30. Пастух Иван Иванович умел находить потерявшихся и украденных животных
30. Пастух Иван Иванович проучил богатых хозяев
31. Женщина заблудилась из-за встречи с колдуньей Мариной
31. Колдунья Марина отнимает молоко у коров
32. Старая ведьма показала неправильную дорогу в лесу
33. Знахарка помогла найти бабу после покоса
34. Невесте сделали порчу на подаренный платок
35. Молодым сделали порчу на иглу
36. Колдун останавливает лошадей
37. Чтобы развести мужа с женой, надо насыпать наговоренную соль
38. Порча на семью: умерла дочь и двое детей
39. Соседка-колдунья навела порчу для разлада в семье
40. На вдову навели порчу, чтобы не вышла замуж
41. Соседка навела порчу на корову
42. Старушка вылечилась с помощью трав старичка из хлева
43. Бабушка отучила ребенка от груди при помощи наговоренного печенья
44. Икота поселилась у женщины за щекой
45. Знающая женщина учит доить козу
46. Девочка умерла после гадания

V. РАССКАЗЫ О СВЯТОТАТЦАХ

47. Наказание за разрушение церкви и колоколов в Муромском монастыре
48. У разрубившего топором икону отнялся язык

VI. РАЗНОЕ

49. Медведица закопала беременную женщину в яму
50. Дети, проклятые родителями, живут в доме под лавкой
50. Проклятых детей уносит старик
51. Угол дома скрипит к смерти
52. По ночам в пустом доме раздается стук и горит свет
53. Фельдшера подвозит на повозке нечистый

VII. СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

54. *Белый* в пещерах может вывести или убить
55. Погибший турист выводит девушку из пещеры
56. К заболевшей девочке являлось привидение отца
57. Привидение женщины ходит по квартире

58. Прозрачная стена в коридоре не дает девочке пройти в комнату
59. Ночью девочку душил полтергейст (пушистый, с хвостом)
60. Летающая тарелка забрала мальчика в лесу
61. Бездомный кот приносит несчастья в дом

І. Былички о духах природы

1. Корова у лешего

У хозяев было три коровы. Пас их пастух на Никицкой мельнице. Около четырех часов коровы пришли, их загнали во двор. Около пяти пошли закрывать, а одной коровы нет. У лешего была... Ничего не знаю, но разговоры были, люди говорили, и мы говорили.

Рямзина В. Ф., 1905 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на.

2. Коровы у лешего

Было у нас три коровы. Восемь дней они ночевали в лесу. А невестка, старше меня, пошла в Новинку. К старухе. Та сказала: «Не ищите. У лешего они». И правда, через несколько дней пришли в двенадцать часов ночи.

Рямзина В. Ф., 1905 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на.

3. Старуха спрашивает лешего о пропавшей скотине

Жила старуха. Стара была, слепа. Когда лошадь или корова там терялась, то к ней шли, само-то не могли найти. Выходила в двенадцать или позднее, не помню уже, к лесу. Спрашивала у лешего: ветер, ураган поднимался, ее сносит, так она держится. Та, которая с ней была (та, что скотину-то потеряла) от страха отворачивается.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на.

4. Проклятый теленок потерялся

Инф.: Короче, мать моя коров пасла часто. Раньше, в старое время, где она пасла, там, когда пасут, знаете, пасут?

Соб.: Нет?

Инф.: Такие большущие мухи. Они кусаются. Вот. Этот пасут, значит, кусают, и днем нельзя коров пасти. И начали, пасут, значит. И вот в одно время у одних пасли, значит, хозяйка была такая вредная, и скотину посылали они. Допустим, кто-нибудь досадил, так сказать, этой хозяйке <...>: «Неси тебя леша!» И у них теленок потерялся. Я сам лично, сам, своими ногами ходил, этого теленка искал. А там было, как это, вроде, окорчеванного поля, ну, лес был. Это его окорчевали. А корни да пни все

сгрудили, вот, на бугор. И видели, что воз (?) где, то есть не видели, а теленок пошел. Вначале-то видели. Его погнали. А потом, когда, значит, коров домой погнали, ну, он снова потерялся. Потерялся. Нет. Нет теленка. Ну что? Приходим домой. И эта хозяйка на мать кричит: «О, ты мне теленка не отдаешь, вроде, будешь летом бесплатно пасти у нас. И еще будешь доплачивать». Ну, ладно, бесплатно. И ходили. У нее нет мужа, у этой, у хозяйки.

Я, мать моя и у них еще ребяташки двое ходили с нами, искали, это, это, теленка, нигде не нашли. Главное, при ней кругом обошли, но ведь, если, вот, допустим, пень не больше этого стулика, и не могли найти этого теленка.

Утром, утром он же жить захотел, когда пригнали на то место коров. И вдруг оказался теленок в этих пнях спит. Ну куда он делся, если мы ходили вот так вот, все эти пни, может, пересчитали, его не видели.

Тиунов И. С., д. Захонье Ленинградской обл.

5. Сговор лешего и пастуха

У нас так было. Пастух вступал в сговор с лешим. Днем со скотом не ходит — на лешего надеется. А если вечером время пропустил, вовремя не протрубил, то леший скотину забирает. Да не всякую забирал, а ту, что покрупнее.

Рязина В. Ф., 1905 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на.

6. Договор пастуха и лесного человека

Вот тоже рассказывают, что пастух договаривается с лесным человеком всё лето пасти стадо. Да на одно яйцо от черной курицы договаривается и один идет, никого с собой не берет. И пока пасет пастух и с людьми-то не разговаривает. А иногда на скотину договаривается, так пропасет и возьмет. Так говорят, что выполняет договор. Но пастух все стадо обходит, проверяет.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на.

7. Лесной хозяин заводит людей в лесу

Скот, говорят, хозяин лесной подгоняет. А в лесу запутает, не выйти и человеку, хоть разумный, пока не разденешься, платью на левую сторону оденешь, тогда всё и кажется, ну как к деревне выйти.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на.

8. Встреча с лешим

Да, лешего встречать приходилось. Только я не видала, а видала моя подруга, когда еще молоденькие были. По грибам я ходила, и подруга со мною пошла. Долго мы по лесу бродили, а потом разошлись по сторонам. И запутала я, никак не могу на дорожку выйти. Только к вечеру на дорожку выкатила.

А утром подруга ко мне прибегла. Кричит на тропке еще: «Маня! Я лихоманца видела!» И говорила, что на дорожке лесной напредила следы странные. Думала, может, обувь такая, и хотела за ним идти. Тут засмеялся кто-то сзади. Она глянь назад — никого. Тут в ладоши хлопнул кто-то, потом взвизгнул, потом заверещал, потом захохотал. И нет никого. Вдруг — прыг, кто-то мимо прошмыгнул. Сорвал с дерева ветку и побежал от нее, похихикивая. А что такое — понять не могла. Оборванный и ухает: «Ух-ух, ух-ух!»

Вот и всё. А в лесах уж обязательно нечисть должна водиться.

Белова М. С., 1916 г. р., пос. Святозеро Пряжинского р-на.

9. Черт водит по лесу

Моя мама рассказывала мне, что когда она была молодая, она с сестрой пошли по ягоды. Лес они знали хорошо, поэтому дорогу не запоминали. Ягод было много, а когда решили возвращаться домой, поняли, что заблудились. И видят они, что около них, из-за деревьев, прыгает кто-то черненький, маленький и так тихо-тихо смеется. Перепугались они: не понять, то ли это черт мохнатый, то ли лесовик. Стали они плакать да Богу молиться. Плутали они до вечера да Богу молились. Видят, идет им навстречу старичок. Рассказали они ему все, что было, а он им говорит: «Это вас черт водит. Вот вы молились Богу, он вам и помог. Сила у Бога большая, смотрите, сейчас я выйду вместе с вами из лесу, видите — светлеет?» Они обрадовались и домой с ягодами пришли. Больше, не помолвившись, в лес не ходили. И я тоже молюсь да детям и внукам советую, не помешает.

Патракеева Н. А., 1941 г. р., д. Самбатукса Олонецкого р-на.

10. Леший и пропавший мальчик

В одной местности стали пропадать люди. Говорили, что это проделки лешего. Однажды там пропал маленький мальчик, которого не могли найти около недели. В деревне жила бабка знахарка. Родители этого ребенка обратились к ней за помощью. Она пошла в лес разговаривать с лешим, при этом передела всю одежду на левую сторону и говорила с ним словами, которые произносила задом наперед. Через некоторое время ребенка нашли под деревом. Когда его спросили, что с ним произошло, он ответил, что встретил дедушку, который его в баньке попарил, накормил. По его рассказу можно понять, что все произошло за один день, хотя его не было около недели.

Курбетьева А. С., 1963 г. р., г. Ковдор Мурманской обл.

11. Проклятого парня увел лесной

Инф.: Родители детей проклинают, так ты изругаешь вот его в минуту в какую — он уже проклятый.

Соб.: Не все же?

Инф.: Да. Не все же. В какой-то час там. Не все же так. Вот у нас у своих, это не какое-то, не какая-то там, как это сказать, что вранье или какое. Жили, мамы племянник. Мою маму. Вот, он председатель в колхозе был. И вот у нее сын. Надо ведь в эту пору, ему надо идти в школу. А она, мать его, сказала, что надо дома картошку, чё копать: «А ты пошел в школу. Да провалялись ты с этой школой!» Он пошел и вместо школы куда-то пошел и пошел. Идет, ну взрослой, в большом классе уж учился, взрослый парень. И пошел, и пошел, там мог есть, куда-то пошел.

Шел-шел, ну ему дорога кажется, все. Он идет-идет, вдруг там дед попался ему: «Пошли, давай». И они идут с дедом. Идут лесом, идут-идут, там попадаютя дома, все такое, куда он его ведет? Он идет, ему кажется все хорошо. А это лесной был, его повел. Спали, говорит, зайдут в дом, спят, на этом, постели, перина, всё. А потом ведут (?) все, он его в гости заводит. Все там едят чего-то. Водил-водил, а потом он его отпустил. Спали они под елкой, на этом, хвое, это была перина, ему казалось. А ели они заячьи, эти, говешки. Да что там! Это всё казалось ему. Еда хорошая. Вот он так водил-водил, а потом отпустил. Он его долго водил.

А потом он вышел на станцию, на какую-то станцию, я уже забыла. И он уже не знает, где домой идти, куда. Вышел этот парень, Васей звали. А там уже отец, везде пишет, в газеты и везде и всё-всё везде. Там уже прочитали, всё такое, и узнали. Его приняли в столовую работать. Он там работал в столовой. Потом везде стали писать, звонить, что вот такой-то вроде. А он уже забыл фамилию свою. Потом раз узнали там всё, отец уже везде созвонился и всё такое. Он партийный был, всё. А он его не узнал. А потом он домой привез его, дома. А рассказывать он не велел ему всё этот дедушка.

Соб.: Лесной?

Инф.: Да. Он вот, мама-то тетка его будет, вот он рассказывает как-то сдержанно. Всё не рассказывает. Вот это всё правда.

Никоношина Е. Е., д. Захонье Ленинградской обл.

12. Чудеса в Ильин день

Инф.: Я вот слышал у своей матери, она, э... была война, значит. Перед войной ее направили на лесозаготовки, и на сплав еще там отправили. И вот я не знаю, то ли она на сплаве была, то ли чего, ну, короче, она там жила, после, когда война началась. И мужики, мужиков взяли на фронт, на войну. А они остались там. И, значит, кто-то домой побежал, как-то так. И, значит, э... мать там жила, э... нашла себе хозяйина и жила она там 15 лет, наверное.

И вот один раз они заехали за сеном. За сеном, сено, как это, метать. Копнить сено. Вот. А ведь Ильин день. Ильин день, знаете, какой это праздник? Ну, у них сели они обедать. И вдруг у них сено стало крутиться. Вот, значит, крутилось, крутилось,

а мужик, этот хозяин, взял просто так, бросил нож. Бросил, и вдруг нож потерялся. Он думает, что такое, нож потерялся. Не мог найти. А он как раз хотел пирог рыбный разрезать. И ножик потерял.

Ну, значит... на второй день он лошадь потерял. А лошадь была колхозная. Ну, он пошел лошадь искать. Ну, ему ведь могут штраф дать или посадить, раньше ведь строго было насчет этого. Значит, он пошел лошадь искать. Ходил, ходил в лесу и вдруг увидел — стоит дом. Заходит в этот дом, так пить захотел. И, значит, там старик со старушкой живут в этом доме. «Ты чё, — говорит, — вроде пить захотел?» «Да, вот, хожу, — говорит, — лошадь ищу, уже, наверное, полдня хожу и не могу найти, а пить, — говорит, — хочу». А смотрит, на столе, вроде, каравай хлеба <нрзб.> и евовный нож, воткнутый прямо в каравай. Представьте, в доме у них. Ну, он думает: «Как так?» А потом: «Чё, — говорит, — на стол смотришь? Вроде кушать хочешь?» «Да нет», — говорит. Ну вот хозяин старухе говорит: «Старуха, слазь на печку, теплу брагу налей, пусть попьет, вроде пить человек хочет». Ну, она вроде слазила на печку, спустила, это, брагу. Он пиво пил, пил — все равно пить хочет. Стал... неправское же все...

Соб.: Какое?

Инф.: Ну, неправское. Ну, все же это привидение. Ну, это, он сидел, сидел, потом чё-то догадался. Ну, думаю, сотворю молитву. Сотворил молитву, значит, сидит на пне, и пень перед ним мхом оброс. Мохом, ну, как каравай-то, хлеб. В моху нож воткнутый. А и лошадь рядом, где-то метра за три привязана. Вот тебе и пожалуйста, всё нашел: и нож, и лошадь нашел. Вот такие чудеса!

Тиунов И. С., д. Захонье Ленинградской обл.

13. Русалка расчесывает волосы, сидя на камне

Нет, русалок я не видела, Боже упаси! Но они есть, конечно, в озерах они, в озерах. Отец мужика моего видел русалку на озере давно уж. Смотрит (а он на лодке пришел снасти проверять) и видит: сидит женщина на камне. Это метров двустах от его-то было. Русалка была красно-розовая и расчесывала волосы гребнем. Очень длинные волосы. Спокойно так сидит, не шелохнется. Тут стукнул он веслом по бортику и... бульк! Шлепнулась она в воду, и только ее и видела!

Смылова З. Ф., 1931 г. р., пос. Святозеро Пряжинского р-на.

14. Предсказание водяного

У Лукострова мать пошла за водой с деревянными ведрами. Села у воды, водяной говорит такие слова: «Судьба есть, а головы нет». Через некоторое время потонули муж и жена.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Терёбовская Пудожского р-на.

II. Былички о домашних духах

15. Происхождение домовых

Бог наказал народ, который посмел вмешиваться в тайну его владений, смешением языков. А главное — лишив подобия своего. Кто находился в доме, сделался домовым, в лесу — лесовиком. Они обязаны следить за домом и скотом. Если нравятся ему домочадцы, то он сторожит дом, если нет — бьет посуду и топает, мешая спать. Живет по зимам около печки, на печи, а летом — в хлеву. Не любит зеркал, шума и свиста. Ему надо оставлять один раз в месяц гостинец, называя ласковыми именами. Всё хозяйство находится под влиянием домовых, не любят ленивых.

Павловская Н. Н., 1921 г. р., г. Петрозаводск.

16. О домовом и лешем

Соб.: Александра Васильевна, у Вас в доме живет домовая?

Инф.: Конечно, живет. <Смеется>.

Соб.: А Вы его видели?

Инф.: Нет, не видела. Знаю, любят они жить в старых домах. Вот и в моем доме поселился. А увидеть их невозможно, да и нельзя смотреть.

Соб.: Почему?

Инф.: Домовой может обидеться и начать пакостить. А слышать-то его — часто слышу.

Соб.: Расскажите, пожалуйста!

Инф.: Ночью по чердаку шаги слышны. Однажды ходил-ходил там, да и вниз спустился по лестнице. Минут пять по дому ползал, а я слушала. Потом стукнула по полу, а он в печку убежал.

Соб.: Знаете ли Вы какие-нибудь истории про лешего, кикимору, банника или еще кого-нибудь?

Инф.: Знаю, что в лесу нельзя одному далеко заходить. Часто там люди пропадали. Говорят, их леший к себе затаскивает. Знаю, посуду нельзя оставлять немытую. Я так однажды оставила. Просыпаюсь ночью, слышу, что на кухне кто-то посудой гремит. Подкрадываюсь к двери тихонько, а он услышал и наверх побежал, в кладовку.

Соб.: Кто он-то?

Инф.: <Улыбается>. Плохого они не делают. Приносят в дом тепло, уют, доброту. Правда, ложки иногда воруют или конфеты. <Машет рукой и смеется>. Наверное, к себе тащат. Да не жалко мне, пусть берут себе на здоровье.

*Гагарина А. В., 1937 г. р.,
д. Варлов лес в с. Ведлозеро Пряжинского р-на.*

17. Нечистая сила и скотина⁴

Вот как полюбит кого, так тому и хорошо. Если любит скотину, то и чистая она, и сено всегда подает ей нечистая сила. А как не любит, то и мокрая стоит да голодная. Вот у меня коза была, стояла нормально, но никак не могла забраться так далеко в угол, в сено. А вот еле вытащила. Вот и думаешь, есть, нет ли этого лешего. А есть зверек такой — ласка, что косы выплетает лошадям.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Терёбовская Пудожского р-на.

18. Домовёнок помогает закрыть дверцу на полке

У меня дома тоже домовёнок живет. Сначала он оставлял свою шерстку у меня на столе. Знаешь, такие черные завитые волоски с белыми кончиками до середины. Нет, он меня не пугал... Но однажды мне понадобилось что-то взять с верхней полки на стенке. Я не знала, что чтобы её закрыть, нужно было её приподнять и захлопнуть. Чуть-чуть помучилась, закрыть не получилось. Решила, что родители придут, они и закроют. Только я слезла с табуретки, прошла несколько шагов... Бабах! Я аж подскочила. Оглядываюсь — дверца закрылась...

Воробьева А., 1985 г. р., г. Петрозаводск.

19. Домовой безобразничает в квартире

У моей тети на старой квартире был домовый. У них постоянно что-нибудь происходило: то вешалку кто-то сломает, а одежда вся с вырванными петельками валяется на полу. То среди ночи раздаётся звон штор, висящих на стене, причем не хаотичный, а мелодия. То карманы у тети окажутся доверху набиты чистым речным песком, хотя 5 минут назад они были пустые. А уж кошки в их доме просто не приживались, через месяц-другой их находили задушенными в углу под телевизором.

Моя мама посоветовала освятить квартиру. Они сделали всё, как надо: прочитали молитвы, набрызгали углы святой водой. И этот «проказник» исчез, ну или, по крайней мере, исправился. Теперь он уже не безобразничал, а только укрывал по ночам раскрывшиеся ноги. Таким заботливым стал!

Буданова Е. В., 1985 г. р., г. Петрозаводск.

20. Домовой нянчит детей

Я свою маленькую племянницу могу оставить одну хоть на целый час, если нужно сделать какие-то дела. Просто кладешь в угол какую-нибудь печенючку или что-нибудь сладенькое, просишь домового присмотреть за малышкой. Возвращаешься — ребенок не плачет, а мирно играет сам с собой. Домовой — хорошая нянька!

Коришнуова О., 1984 г. р., г. Медвежьегорск.

⁴ Хотя в тексте упоминается *леший*, речь скорее всего идет об одном из домашних духов — домовом или дворевом. (Прим. сост.)

21. Кикиморы

Кикиморы — беспокойные духи, которые шумят и ссорятся, а также селят в доме ссоры. Это проклятые во младенчестве матерями дочери, которых уносит черт. Обычно по ночам прядут шерсть. Но бывает, их специально сажают в дом к человеку, который кому-то не нравится. Жизнь в этом доме станет невыносимой... Избавиться можно — надо кому-нибудь дать денег и попросить прощения обязательно под вечер, так как это ночное божество.

Павловская Н. Н., 1921 г. р., г. Петрозаводск.

III. Явление умерших людей и животных

22. Умерший муж является в образе огненного шара

Рассказывают: помер брат в Бальбино. Так невестка до чего доплакала, что слеза упала на него. И сохнуть начала. Всегда ходил он к ней. Отколдовали его, так он огненным шаром скотился, вихрем по окнам прокатился. Оборотень. Но она умерла, поздно спохватились.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Теревовская Пудожского р-на.

23. Погибший жеребец является в образе огненного змея

Жили мы во время войны в Тамбове. И вот мне соседка говорит, что с мужем творится что-то неладное. А у них был жеребец. И его отравили (?) соседи на пастбище. Вот муж похоронил своего любимого жеребца. Да шибко заскучал по нем. И когда он тосковал, то прилетал змей и превращался в жеребца. Вот люди и стали замечать, как над ихним двором опускается огненное облако. И говорят соседи жене, что к ним на двор прилетает змей. Жена подкараулила мужа, услышала в хлеву топот и ржанье, и муж ласкает жеребца.

Пошла тогда жена в церкву к попам. Они и сказали ей, что делать. И когда мужа не стали выпускать во двор, змей начинал носиться вокруг двора. И опять раздавались топот и ржанье. Так три дня подряд прилетал змей. На четвертый день прилетел змей, но мужа не выпускают опять. Тогда змей ударил копытом об столб. Столб обуглился, расщепился. И улетел огненным облаком. С тех пор он больше не прилетал. Но все остерегались этого столба.

Зиман Ю. П., 1921 г. р., пос. Святозеро Пряжинского р-на.

24. Покойный муж приходит к жене

Жила одна женщина, которая мужа недавно похоронила. Очень уж горевала она по нему, плакала часто, звала его по ночам. Однажды сидит вечером, ужинает. Вдруг дверь открывается, и входит ее муж-покойник. Садится за стол и ужинает с ней. Ест, пьет, разговаривает — всё как раньше. Она почуяла неладное и наклони-

лась под стол подобрать упавшую вилку и увидела там копыта вместо мужниных ног и хвост. Перекрестилась под столом, а когда поднялась, то никого рядом с ней уже не было. После этого бабки посоветовали ей сходить в церковь помолиться и поставить свечку за упокой. Так она и сделала. Больше муж не приходил.

Виноградова С. Е., 1964 г. р., г. Петрозаводск.

IV. О колдунах, знающих людях, порче, гаданиях

25. Мужик и волшебная змея

Жили рядом. Была одна семья в деревне, Сёмины. У него было четверо детей: две девки, два парня.

Вот он поехал в Беломорск за селедкой. Забрал селедку. Заехал к одному мужику ночевать. Выпили. Разговорились о колдовстве. Вот мужик ему и говорит: «Хочешь, научу я тебя колдовству, чтобы все замки перед тобой раскрывались, но поклянись, что выполнишь мою просьбу». Мужик поклялся своими детьми.

Пошли они в подпол. Пришли туда. Посветил он там. Вдруг выходит змея. Голова, как у человека, большая. Сама толстая, но не долгая. Мужик говорит: «Целуй!» Он не посмел. Мужик снова говорит: «Ты хоть сквозь платок поцелуй». Он остался, струсил, даже через платок не поцеловал. Приехал домой. Сразу все дети заболели. Руки, ноги не действовали. А девки очень красиво вышивали. В тридцать лет девки-калеки померли. Два парня было: Михаил и Матвей. Толковые были да песни складывали. Память у них хорошая была. Всё сети вязали. Долго они жили. Любили их в деревне крепко. На коленках да на локотках они двигались.

Ремезов И. Н., 1909 г. р., д. Авдеево Пудожского р-на.

26. Дух конюха пугает по ночам

Когда мы жили еще в лесопункте, то к нам туда приехал конюх завербованный. И вот легли мы однажды спать, рядом со мной Аркашка, брат, и мать спят. И вдруг вижу конюха этого. Он смотрит все на меня. Меня бросило в жар, вся горю, не могу дышать, кто-то душит за горло. Я вся в поту.

Мать моя знала, что делать. Бросила около двери голяк⁵. Вот он придет, посидит на голяке и уйдет. Три раза еще приходил, а потом исчез куда-то. Это он не сам приходил, а его дух. У кого есть злой дух, а у кого добрый. У него глаза были нехорошие. Он чувствует, что где-то побывал, если позавидует кому-нибудь. А добрые духи ничего дурного не делают.

Зиман Ю. П., 1921 г. р., пос. Святозеро Пряжинского р-на.

⁵ Голяк — березовое полено. (Прим. Ю. П. Зиман)

27. Колдунья вернула теленка, попавшего «на след»

Жили в колхозе. Был я председателем колхоза. Корова у меня поздно телилась. Теленка не выпускали, держали во хлеве. Дочь прибегает: «Папа, теленок убежал». На день его выпускали, а на ночь запирали. Дочь овец пригнала, дверь открыла, стала их загонять, а он в это время и убежал. Стали искать. Увидели. Гоняли-гоняли. Да разве телка поймаешь? Убежал в лес. А потом бабка одна пришла в гости. Ей рассказали. Она колдовать умела. Вечером идут люди, они изгородь городили, и говорят: «Мы вашего теленка вид(е)ли». Смотрим — идет наш теленок. Поймали теленка. Потом говорили, что теленок попал на след.

Ремезов И. Н., 1909 г. р., д. Авдеево Пудожского р-на.

28. Киевские ведьмы

Киевские ведьмы, оне-то оборотни, то собакой, то теленком сделаются, перевертываются. <...> Но не знаю — правда, нет? Не дай бог.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Тербовская Пудожского р-на.

29. О тяжелой смерти колдунов и ведьм

Говорят, что колдун и ведьмы и умереть не могут, черт их всех мурыжит. Черт не дает покою, всё работу просят они, работу такую давали: из песка веревки вить. В Рыбреке (?) скорешило её <колдуньи> ноги, всё. Прорубают далее отверстие, чтоб душа вылетела, или осиново полено в огонь бросают. Ай, кто с ними знается, плохо им жить. Не буду с чертом связываться — жить спокойней.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Тербовская Пудожского р-на.

30. Колдун пастух Иван Иванович

Эту бль рассказала мне моя мама. «Жил у нас в деревне колдун — пастух Иван Иванович. Не было у него ни сына, ни дочки, ни семьи, ни братьев да сестер, откуда-то пришел и остался в деревне и пас коров более тридцати лет. Он колдуном был известным на всю округу. Даже со всех сторон приезжали к нему люди со своими горестями. Говорил он медленно, не торопясь. Он всегда приговаривал: “Я ведь не Бог, но Бог пусть поможет”. С такими словами заканчивал свое колдовство. Пас он в той деревне скот. А по обычаю, сколько у хозяина голов скота, столько дней на постое будет находиться пастух у хозяина. И каждое утро хозяйка должна собрать ему еду на день в берестовой кошель.

Вот однажды, находясь на постое у богатого хозяина, кухарка не положила ему <т.е. пастуху> сливочного масла в кошель. Придя в лес, он это обнаружил. Он пообедал, а вечером, когда скот погнал домой, то богатого хозяина скот остался в лесу. Хозяйка дома выбежала навстречу пастуху, спрашивает: “Иван Иванович, а где же наш скот?” А Иван Иванович отвечает: “Да ваш скот остался масло сбивать”. Хозяйка как

услышала это, давай кухарку ругать. А кухарка говорит: “Ну, думала, ложу, ложу, а на шестой раз не положила”. Хозяйка закричала: “А-вой-вой! Что же нам теперь делать?” Тут хозяйка забегала, и пироги пекла, и рюмочку налила, лишь бы угодить пастуху.

На второй день вечером весь скот Иван Иванович пригнал. Хозяйка спрашивает: “А как же теперь доить, вымя-то испортилось?” А Иван Иванович отвечает: “Сколько раз надобно доить, столько раз кухарке ходить и выдаивать — вечер, утро, вечер”.

После этого не только в этой деревне, но и во всей округе знали, что пастуху Ивану Ивановичу надо не забывать класть масло в берестовый кошель».

Иван Иванович умел не только пасти скот, но и также возвращать затерянных, украденных животных хозяевам. Вот так он и жил он в деревне. На злое колдовство он не шел, за то и уважал его народ.

Демоева А. Д., 1926 г. р., д. Верховье Олонецкого р-на.

31. Колдунья Марина

Инф.: Я же позапрошлый год... нынче уж прошлый год не ходила. Пошла по эту вот. Колдуны, говоришь, у нас тоже есть одна женщина тут. Ее Мариной зовут. Она... все люди на ё обижаются.

Я пошла там под Березку, я знаю, бывала. Там грибы есть, по ягоды, и трава душица есть. Я там много раз гоила (?). Я пошла туда. Она говорит: «Ой, чё, за грибами пошла? Ой, такая стряча хорошая». Ну, надо сказать, что идти, дак вот, вот так вот, кукош казать, вот сделать вот так вот. Идти. А я ей ничего. Пошла, иду. Не ушла оттуды-те, я ушла вот туда. Шла, шла, шла, каки-то лога попадают мне, лога. Я ни грибы, ничё не собираю, не знаю, куда иду. Выйду в поле — там посеяно. Я не знаю, все трактора на дороге, я не знаю, куда идти. Ходила, ходила, ходила, да что такое? Я сразу подумала, что за мной Маринка направила. Я давай чё-то перевернула на низ, это куртку.

Соб.: Наизнанку?

Инф.: Да, на низ. Это чё такое? Потом вышла туда, к Загривью, вот, вышла. Вот, пошла сюда под Березку, к Загривье, вышла вот сюда. На поле. И я не узнаю, куда я вышла-то. На поле вышла, я вижу свой поселок, он видно. А я не знаю, я думаю <нрзб.> что ль, я вышла, я ничего не знаю. Вышла на другую дорогу, идет. Трактора идут, два трактора. Один прошел, другой маленько позади. Я иду, руку подняла, спросить, куда вышла. Я не узнаю свое это. Вышла, подхожу к трактору. Из трактора голову высунул наш поселковый председатель. Николай Артемович. Он говорит: «Чё, тетя Лиза?» — «Николай Артемович, я заблудилась». Он говорит: «Чё, а тебе куды надо?» — «Домой». — «Дак вот дорога-то, — говорит. — Вот иди, вот тут в Черновской, и тут дорога». Я вышла, и не знаю, куда идти. Вот ведь как бывает. Говорит, она так делает. Отводит, говорит, и всё ведь...

Я иду, она сидит, вот тут, опять мене: «А чё ты ушла туда, а чё-то ты идешь?». Я говорю: «На огород заходила». И как всё совпалося. Вот так вот. Говорят, она скотину может портить. Говорят, у коров молоко отнимает. Потом к её пойдут, она что-то пошепчет.

Никоношина Е. Е., д. Захонье Ленинградской обл.

32. Встреча со старой ведьмой в лесу

Дело было на даче. Мы с подругой и моей собакой — немецкой овчаркой — пошли в лес, который знаем как свои пять пальцев. И, представляешь, мы заблудились! А ушли, казалось бы, не так далеко... Так вот. Смотрим — выходит откуда-то старая бабка. Макс (так зовут собаку) как-то странно начал себя вести: прижал уши и хвост, начал вырываться. Я отдала подержать собаку подруге и наказала молчать. И вспомнила место, где мы находились! «Здравствуйте, бабушка!» — «Здравствуйте». Я сказала, что мы заблудились и не покажет ли она нам, как пройти к дороге. Она нам объяснила, куда надо идти, и что её хутор тут неподалёку. А сама она собирает землянику... Мне это показалось странным — в этом месяце не растёт земляника... Я дала ей яблоко, поблагодарила за всё и только мы прошли несколько шагов, оглядываемся — нет старухи...

Оказалось, что мы отошли от дома всего около ста метров. А вот куда нам старуха сказала идти, я не знаю. Там была гуща леса...

Потом я спрашивала у местных жителей, не живет ли кто в хуторе, что в лесу. Мне сказали, что там жила раньше старая ведьма. Она как-то пошла за земляничкой и не вернулась... Вот и думай, кого мы видели!

Михайлова Н., 1985 г. р., г. Петрозаводск.

33. Знахарка и пропавшая баба

Было так раз. Жили два брата. И у них было по жене. Ходили на покос. За восемь километров. Скосили да потом домой пошли. Идут с покоса. Впереди мужики, а потом бабы. Женщины все шли, ягоды собирали: то малинку, то черничку. Одна баба отстала. Они хватились, нет ее. Кричат, зовут. Нет никого. Пришли домой. Покушали. И опять пошли искать, дорога-то не близкая. Кричали, звали. Нет никого. Нигде нет. Опять пришли домой. И к знахарке. Та им наколдowała: «Вечером пойдите, люди будут попадаться навстречу, а вы ни с кем не говорите. Не говорите ни словечка». Пошли они. Люди попадались навстречу, спрашивали: «Куда так поздно?» Они только кивали. Пришли. Она там, где ее оставили.

А потом бабы рассказывали, что старик водил ее, кормил холодной картошкой.

Ремезов И. Н., 1909 г. р., д. Авдеево Пудожского р-на.

34. Порча на свадьбе на платок

Были и колдуны, да все померли уже, а в то время часто за советом к ним приезжали, некоторые боялись их... Как-то свадьба была в Бочилово, подарили невесте плат. Красивый такой. А после свадьбы она заболела и работать уж не могла. Приехала свекровь да и к колдунам пошла. Старуха дала ей воды, та побрызгала у невестки, а как на плат попало, тот и почернел. Знать, порча была, и ушла болезнь. Такое у нас бывало.

Якушева А. И., 1905 г. р., д. Семеново Пудожского р-на.

35. Порча на свадьбе на иглу

Свадьбу сыграли. На следующее утро встали молодые, оба бледные — ни кровинки в лице. За столом сидят невеселы. Пошли к мужику. А он говорит: «Ничего не знаю». А сам идет. Ступил через порог и говорит: «Игла-то лежит». Поднял иглу, повернулся и пошел. А молодые повеселели.

Ремезов И. Н., 1909 г. р., д. Авдеево Пудожского р-на.

36. Старик-колдун останавливает лошадей⁶

Может правду говорят, а может и ложь толкуют, но сказывают, что живет старик-колдун. Поезд лошадей остановит, ну это табун так звали. И пока не дашь старику-колдуну выкуп, так и не отпустит.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на.

37. Наговаривают на соль, чтобы развести мужа с женою

А как колдуют, и не знаю. На соль вроде. Мать вот моя говорила, насыпят соль, наговорят на нее, так муж с женой расходятся.

В Рыбинске сильно очень развито колдовство.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на.

38. Порча на семью

Инф.: Было у меня десять детей. Один одного меньше. Другой раз забуду, где и живут. Дети рядом не стоят. Двое маленьких померли. А дочь уж после замужества. Когда уж умерла, сказали, что порча на нее была. Три года болела. Говорит, с Заонежья кто-то, видимо, враги были. Мало ли есть: с одной гуляют, а другую возмут...

Соб.: Как порча насылается?

Инф.: А мало ли есть. Может, позвали чайку попить.

Рямзина В. Ф., 1905 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на.

⁶ Судя по всему, записанный текст является рудиментарным фрагментом былички о колдуне, останавливающем свадебный поезд. (*Прим. сост.*)

39. Порча на семью

Соседка колдунья была. Мы с мужем со школы дружили. Я в баню как-то сходила, положила чистую простынь и ушла. Возвращаюсь, а на простыне — горка земли. Ну, я её стряхнула, конечно. Зову свою знакомую, а та говорит, что это земля с кладбища. Нужно было эту простынку бросить в огонь, а пепел закопать. А я откуда знала? Простынку-то жалко... Вот и с мужем не всё в порядке у нас было...

Минина А. В., 1935 г. р., г. Медвежьегорск.

40. Порченная вдова

Говорят, в деревне соседней было. Женщина-вдова и мужчина, тоже вдовец, сойтись решили. Так заколдовали ведь женщину-то ту. Сели за стол. Рюмку подняла она, так рюмка та на две половины разомялась, а ложка сломалась — знак беды. И ведь умерла женщина-то. Видно, помешала кому. Да и грешно говорить об этом. Так делают, что в могилу загонят. А люди молчат, ведь за это судить могут. Нельзя ведь людей портить.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Теробовская Пудожского р-на.

41. Порча на корову

На корову злая соседка порчу наложила. Корову после зимы в лес пустили в первый раз. Нельзя было ничего давать никому в этот день! А соседка пришла и соли попросила. Я-то молодая была, не знала... А корова стала молока в два раза меньше давать.

Минина А. В., 1935 г. р., г. Медвежьегорск.

42. Лечебные травы от старичка из хлева

Жила-была старушка. У нее болели ноги. Чем только она их не лечила. Как-то раз ночью она слышит — корова мычит, как будто плачет. Встала еле-еле и пошла. Заходит в хлев и видит — сидит старичок, лапти и пояс у него из свежей травы и покачивает головой. Она испугалась, перекрестилась, взглянула на него — нет его, а на том месте травы лежат. Взяла она их, заварила, напарила ноги и боль меньше стала.

Павловская Н. Н., 1921 г. р., г. Петрозаводск.

43. Отучение младенца от груди

Сына отучала я от груди, долго сосал. Сходила к бабушке. Бабуля поговорила на печенинку. Пришла с ветру, дала сыну печенку, — и грудь после этого не попросил. А что говорила на печенье-то, я не знаю.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Теробовская Пудожского р-на.

44. Икота

Я слышала от своей бабушки, что есть такая болезнь, которая называется «икота». Она бывает у женщин и выражается в поведении. У одной женщины она поселилась за щекой. Хотя та не была пьющей и не увлекалась сладким. Когда она заболела, то стала много пить и очень много сладкого есть, а еще она сильно сквернословила и бросалась на людей с кулаками.

Курбетьева А. С., 1963 г. р., г. Ковдор Мурманской обл.

45. Знающая женщина учит доить козу

Жила я в то время с мачехой. И козочка у нас первый раз телится и не дает до вымени дотронуться, больно, видать, сильно. Мачеха говорит: «Пойдем к козе». Накинула она на нее платок, с такими словами:

Как церковня стоит,
Как часовинка стоит,
Так и ты стой,
Коза Валька.

Да и не помню, что говорила-то, старая, лекарства много пью. А коза-то смирно встала.

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Терёбовская Пудожского р-на.

46. Гадание на блюде

Однажды собралась небольшая компания у одного человека дома. И решили погадать на блюде. Сделали всё, как подобает: поставили на стол свечи, блюде, закрыли окна, заперли дверь. Было только одно условие: не бояться, а то плохо (по правилам игры) будет всем, так как вызываемый дух рассердится и может сделать всё что угодно.

Гадание началось, но одной девчонке стало страшно. Она попросилась выйти, но её не выпустили. Она легла на диван и затихла. Через время, когда гадание закончилось, посмотрели — а она была мертва...

Буданова Е. В., 1985 г. р., г. Петрозаводск.

V. Рассказы о святотатцах

47. Церковь в Муромске⁷

Церковь в Муромске была. А церковь была большая, красивая. Да разломали ее. Сказывают, кто колокола в церкви снимал, то Господь наказал их: кому руки, кому

⁷ Имеется в виду Муромский Успенский монастырь, расположенный на восточном берегу Онежского озера.

ноги покалечило. Или совпадает, или что к чему, и не знаю. Люди старые говорят: «Человек рождается — судьба приписывается».

Бесова А. И., 1924 г. р., д. Терёбовская Пудожского р-на.

48. Икона «Распятие Иисуса Христа»

Была в нашей деревне церковь. Хорошая, красивая церквушка. Много в деревне верующих было. Ходили люди в церковь, Бога славил. Но много еще на свете есть шальных людей. Зашли они, антихристы, в церковь ту, замки все, запоры снимали, стали ломать, рушить.

Старые люди говорят, что один молодчик зашел туда да икону «Распятие Иисуса Христа» топором расколол. Так потом у него язык отнялся. Не знаю, совпадение это или, действительно, Бог его наказал.

Коришунов М. М., 1901 г. р., пос. Святозеро Пряжинского р-на.

VI. Разное

49. Беременная и медведица

Инф.: Собрались несколько человек, компания такая, прогуляться в лес за грибами-ягодами: что найдём. И нам в поселке то ли шутя, то ли вправду сказали, будто в лесу бродит медведь. Мы махнули рукой, засмеялись и всё же пошли. Сама знаешь, в лесу строем не ходят. Разбродились. А впереди всех шла молодая женщина. К слову сказать, была она малость того, беременная. Срок небольшой — месяца четыре. И вот на неё-то и выскакивает медведица с двумя медвежатами. Огромная, страшная — жуть. Накинулась она на бедную и исполосовала ей всю одежду на узкие ленточки. Не поверишь, ни одной царапины ей не нанесла! Видно, почувяла, что маленького женщина носит. Но и отпустить — не отпустила. Вырыла яму, бросила туда свою пленницу и закопала! Девушка зашевелится, хочет выползти — медведица её лапой прижимает. А что мы? Испугались, побежали. Всего и орудия против зверя — корзинки да грибные ножи. Сила! Мужчины наши впереди всех, бегом. Да из леса, из леса! Прибегают в поселок белые, как мел, мол, медведь, а люди смеются, не поверили вначале. Однако подмога прибежала. Прогнали медведицу, девушку откопали, на «скорую» — и в больницу.

Соб.: Так жива ли?

Инф.: Жива, жива осталась. И ребёночка выносила, и родила хорошо. Вот уж, действительно, чудо. А ведь убить такой зверине ничего не стоило, а вот ведь, пожалела, напугала только...

Кушнарёва Н. Ф., 1937 г. р., г. Петрозаводск.

50. Дети, проклятые родителями

Говорят, есть на земле существа, живущие невидимо, иногда причиняют вред людям. Это дети, проклятые родителями. Их уносит старик, который заботится, кормит и одевает их. Кто он, неизвестно. Они могут играть с детьми. Живут в доме под лавкой. Им надо оставлять пищу, одежду, чтобы они не шалили. Пока живут, в доме всё не ладится.

Павловская Н. Н., 1921 г. р., г. Петрозаводск

51. Скрип кровати в углу умирающего мужа

Не знаю, что вам и рассказать. Много всего было... Есть у меня в доме что-то. Или кто-то. Не знаю... Когда мой муж болел сильно, он лежал на кровати, которая стояла в углу. И этот угол скрипел... День скрипел, два... Неделю... Я как-то ночью просыпаюсь, смотрю — двери в комнату мужа открываются и закрываются. Я говорю: «К добру или к худу?». Они стали так, что стало ясно — «к худу». Через несколько дней умер муж... И угол больше не скрипел!

Маниева М. А., 1931 г. р., г. Харовск Вологодской обл.

52. Стук в доме

Был в нашей деревне один дом. Днем — всё нормально, дом как дом. Даже жильцы приезжали какие-то. А ночью стук начинается. Выйдут на улицу, смотрят — свет везде горит. Заходят — света нет. Так и уехали...

Минина А. В., 1935 г. р., г. Медвежьегорск.

53. Встреча фельдшера с нечистым

В деревнях часто была всего одна больница. Фельдшер одна ходила в деревни на профильный медосмотр. Однажды зимой она возвращалась домой поздним вечером. Идет по дороге и вдруг слышит какой-то шум. Она обернулась и увидела, что это была повозка с лошастью. Она посторонилась, но повозка не проехала мимо, а остановилась с ней рядом. Она обратила внимание, что конь тот темный, холерный. Таких в колхозе не было. И мужчина в повозке ей не был знаком. Он спросил врача, куда и откуда она идет. Она ответила, что домой, с работы. Тот предложил подвезти. Она согласилась. Мужик тот довез ее до родного села. Когда она слезла с повозки и отошла немного, то обернулась, а повозки-то как не бывало. Пришла в избу, рассказала об этом бабке своей, а та говорит: «Не иначе как нечистый пошутит». И хорошо еще, что легко отделалась.

Виноградова С. Е., 1964 г. р., г. Петрозаводск.

VII. Современный фольклор

54. Легенда о Белом

Когда я была в песчаных пещерах в поселке Саблино, находящемся под Санкт-Петербургом, мне рассказали легенду о Белом. На Кавказе один парень по кличке Белый лазил со своими друзьями по пещерам и провалился в колодез. У друзей не было никакого снаряжения, чтобы вытащить его. Тогда они оставили ему еду, свечи и спички, а сами пошли за помощью. Но когда вернулись, они увидели, что Белого нет, еда не тронута, зажжена одна свеча и сразу же потушена. С тех пор у тех, кто ходит в пещеры, есть поверье, что если ты заблудился, то может явиться Белый и, в зависимости от того, какой ты человек, вывести или убить. Поэтому у входа в пещеру есть символическая могила Белого, на которую нужно класть свечи, сигареты и еду.

Курбетьева А. С., 1963 г. р., г. Ковдор Мурманской обл.

55. Девушка в пещере и мертвец

Мне рассказывали такую историю. Одна девушка с экскурсией пошла посмотреть пещеры, но отстала от всех и заблудилась. Ходила она из одной пещеры в другую, уже совсем отчаялась. Но неожиданно встретила молодого человека в комбинезоне, который вывел ее из пещер. Когда она спросила его, не боится ли он заблудиться, то он ответил: «Пока был живой, боялся». Развернувшись, пошел обратно в пещеру.

Курбетьева А. С., 1963 г. р., г. Ковдор Мурманской обл.

56. Привидение

Эта история случилась со мной лет пять назад. Я тогда немножко приболела, но спала хорошо... Однажды ночью ни с того ни с сего я открываю глаза. Просто так. Как будто закрыла их секунду назад. И вижу, отчетливо вижу, что на расстоянии с полметра над моей кроватью висит полупрозрачное изображение моего папы: по грудь, в халате, в натуральную величину... Висит и смотрит на меня! Я зажмурила глаза, хотела позвать кого-нибудь из родителей, но не смогла! Язык совершенно не слушался меня, как будто у меня его вообще нет... Я хотела пошевелить рукой или ногой, но результат — тот же. Жуть... Через какое-то время ко мне вернулся голос. Сначала я звала маму шепотом, а потом, по мере возвращения голоса, все громче... Не знаю, поверили ли они мне, но это действительно было. А примерно через два месяца все повторилось... Только папа был уже по пояс. И он не только смотрел на меня, но и наклонялся ко мне, всё смотря какими-то ледяными

глазами мне в глаза ... Я, конечно, спрашивала его, не снилось ли ему чего-то подобного, но он не помнит...

Воробьева А., 1985 г. р. г. Петрозаводск.

57. Нехорошая пятиэтажка

Моя хорошая знакомая жила раньше в пятиэтажке. Как она уверяла, дом стоял не на хорошем месте (там раньше была свалка, куда привозили разбитые автомобили). И вот что она мне поведала: «Однажды ночью мне захотелось пить. Я встала и пошла на кухню за водой, но когда я там стояла, мне показалось, что кто-то прошел мимо двери. Я окликнула, так как подумала, что это мама или папа. Но никто не откликнулся... Мне стало страшно, я со всех ног бросилась в комнату, разбудила брата и мы пошли посмотреть, что там. А там была маленькая беленькая фигурка женщины. Она была как бы прозрачна. Прошла по коридору и растворилась в воздухе...»

Буданова Е. В., 1985 г. р., г. Петрозаводск.

58. Прозрачная стена

А вот случай, когда я сама столкнулась с такой «чертовщиной». Мне было лет двенадцать. У нас была трёхкомнатная квартира, и мою комнату с залом отделял длинный узкий коридор. Так вот однажды, когда все сидели в зале, мне нужно было сходить в свою комнату за игрушками. Туда я прошла без проблем. А возвращаясь, на бегу обо что-то стукнулась, как будто посреди коридора стояла прозрачная стена, которая не давала пройти. Я вернулась в свою комнату, а через некоторое время тихо-тихо, с протянутыми вперёд руками, прошла в зал... Я бы сама в это не поверила.

Буданова Е. В., 1985 г. р., г. Петрозаводск.

59. Полтергейст в доме

Представляешь, у меня дома полтергейст. Я ночью, как все нормальные люди, сплю. Просыпаюсь оттого, что что-то прыгнуло на меня и стало душить! Оно было пушистое, с хвостом и живое! Я еле отодрала это от себя. Оно отскочило, стукнулось об шкаф (причем этот звук услышала мама в другой комнате!) и потопало куда-то под стол...

Михайлова Н., 1985 г. р., г. Петрозаводск.

60. Пропавший мальчик и летающая тарелка

У нас и тарелки летали, в сторону Онежского озера. У моего племянника сына забрали. Мальчик выгнал корову в лес. Слышали — кричал «мама...», а как добежали — никого уж не было. Отец весь год искал. Ничего не нашел!

Минина А. В., 1935 г. р., г. Медвежьегорск.

61. Кот с белым крестиком на груди

Есть у меня подруга Алла. Она живет в деревне и просто обожает животных. Особенно кошек! Возвращается она как-то с реки домой, смотрит — под кустом лежит грязный измученный кот с верёвкой на шее. Здоровенный, черный, с небольшим белым пятнышком на груди в виде крестика. Алла, добрая душа, сжалилась над бедолагой и взяла его домой. Намыла его, выходила... Но что-то стало случаться в этой семье. Сначала у них заболела корова. Папа у неё работает на машине, что-то возит. Его угораздило сломаться в самой глуши леса. Сама Алла сильно обожглась... Как-то ночью просыпается она от того, что кто-то на неё смотрит. Открывает глаза и видит, что со шкафа на неё летит этот кот. Благо, у Алки реакция хорошая, тут же вскочила с кровати. А кот через секунду оказался на её подушке...

Мне звонит: «Приезжай, Наташка, тут что-то нечисто. Возьми с собой святой воды». Надо сказать, что святая вода действует только три дня, потом она перестает быть святой. Договорились, приехала. А кот — как сквозь землю провалился! Так я и уехала, не повидав это животное. Через неделю она опять мне звонит с той же просьбой. И та же история...

Мама у Аллы — добрейшей души человек. Тихая, спокойная... Но котов как-то недолюбливала... А с этим её как подменили! Стала какая-то раздражительная, чуть что — сразу кота защищать и кричать на дочь.

В третий раз уже Алла приехала ко мне. Договорились, что когда она опять будет в деревне, застанет кота дома, так она позвонит. Но чтобы этот кот не догадался, о чем будет речь, решили говорить загадками. Например: если все хорошо, то она говорит, что погода хорошая, светит солнышко, тучки рассеялись. Ну а если нет — то, соответственно, наоборот. На том и порешили.

Наконец, звонок. «Наташа, погода просто ужасная — дождь, ветер, холодно...» Я срочно побежала в церковь за водой, а оттуда — к Алле. Она тем временем заперла кота дома и не выпускала. Как только я вошла в дом, кот заметался по всем комнатам. Что там делалось! Мы с горем пополам поймали этого зверя, Алка его держала, а я — поливала святой водой. Знаешь, есть поверье, что когда на нечисть полить такой водой, то пахнет жжёной шерстью. Мы ничего не заметили, но потом кот всё-таки вырвался из рук и как ошпаренный вылетел во двор. Тут заходит мама Аллы и говорит: «Девочки, чем это у вас таким палёным пахнет?..».

Мы этого кота больше не видели. А Алла решила, что никогда в жизни больше не станет подбирать котов на улице...

Михайлова Н., 1985 г. р., г. Петрозаводск.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Республика Карелия

- Белова Мария Савельевна*, 1916 г. р., род. в Петрозаводске, карелка, малограмотная, зап. в пос. Святозеро Пряжинского р-на. Записали Г. Гаева, А. Карху, Г. Брукан 10 июля 1986 г.
- Бесова Анна Ивановна*, 1924 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на. Записали Е. А. Алиева, А. С. Зуева, Н. Э. Пальвиайнен 3 июля 1988 г.
- Буданова Елена Владимировна*, 1985 г. р., студентка КГПУ, г. Петрозаводск. Записала А. А. Воробьева в 2003 г.
- Виноградова Светлана Евграфовна*, 1964 г. р., род. в п. Момпанур Санчурского р-на Кировской обл. Записала А. Н. Лесникова в г. Петрозаводск 10 марта 2004 г.
- Воробьева Анастасия*, 1985 г. р., студентка КГПУ, г. Петрозаводск. Записала Е. В. Буданова в 2003 г.
- Гагарина Александра Васильевна*, 1937 г. р., карелка, д. Варлов лес в с. Ведлозеро Пряжинского р-на. Записала В. В. Петрова 21 августа 2006 г.
- Демоева Анна Дмитриевна*, 1926 г. р., уроженка д. Геркелица, карелка, д. Верховье Олонецкого р-на. Записала Т. В. Карцева в 2002 г.
- Зиман Юлия Павловна*, 1921 г. р., род. в д. Хатки Гомельской обл., белоруска. Записали Г. Гаева, А. Карху, Г. Брукан в пос. Святозеро Пряжинского р-на 7–8 июля 1986 г.
- Коршунов Михаил Михайлович*, 1901 г. р., русский, образование начальное, пос. Святозеро Пряжинского р-на. Записали В. Толстихина, Е. Германова, О. Стеганцева, В. Гаврильчук 8 июля 1990 г.
- Коршунова Ольга*, 1984 г. р., г. Медвежьегорск. Записали Е. В. Буданова, А. А. Воробьева в 2003 г.
- Кушнарева Надежда Федоровна*, 1937 г. р., пенсионерка, г. Петрозаводск. Записали Е. В. Буданова и А. А. Воробьева в 2003 г.
- Минина Анна Васильевна*, 1935 г. р., г. Медвежьегорск. Записали Е. В. Буданова и А. А. Воробьева в 2003 г.
- Михайлова Наталья*, 1985 г. р., студентка КГПУ, г. Петрозаводск. Записали Е. В. Буданова и А. А. Воробьева в 2003 г.

- Павловская Наталья Николаевна*, 1921 г. р., русская, г. Петрозаводск. Записала Н. С. Михайлова 14 мая 2002 г.
- Патракеева Нина Александровна*, 1941 г. р., карелка, д. Самбатукса Олонецкого р-на. Записала Т. В. Карцева в 2002 г.
- Ремезов Иван Никитич*, 1909 г. р., д. Авдеево Пудожского р-на, уроженец д. Алексеево, русский. Записали Е. А. Пайкачева, И. В. Белкина, Н. В. Дреко 9 июля 1988 г.
- Рязина Вера Филипповна*, 1905 г. р., д. Теребовская Пудожского р-на. Записали Т. В. Данилова, Е. В. Диденко 2 июля 1988 г.
- Смылова Зинаида Федоровна*, 1931 г. р., карелка, образование 4 класса, пос. Святозеро Пряжинского р-на. Записали Г. Гаева, А. Карху, Г. Брукан 7 июля 1986 г.
- Якушева Александра Ивановна*, 1905 г. р., д. Семеново Пудожского р-на. Записали Т. В. Данилова, Е. В. Диденко 3 июля 1988 г.

Вологодская область

- Маниева Мария Александровна*, 1931 г. р., г. Харовск. Записали Е. В. Буданова и А. А. Воробьева в 2003 г.

Ленинградская область

- Никоношина Елизавета Егоровна*, д. Захонье. Записала М. И. Демянчук в 2007 г.
- Тиунов Иван Семенович*, д. Захонье. Записала М. И. Демянчук в 2007 г.

Мурманская область

- Курбетьева Анна Сергеевна*, 1963 г. р., г. Ковдор. Записала Ю. В. Зайцева в 2002 г.

ЛИТЕРАТУРА

- Винокурова 2000 — *Винокурова И. Ю.* Современные исполнители вепских быличек о животных // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: докл. III междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-99». Петрозаводск, 2000. С. 34–41.
- Иванова 1995 — *Иванова Л. И.* К вопросу о бытовании карельской мифологической прозы и некоторых ее персонажах // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995. С. 30–52.
- Иванова 2009а — *Иванова Л. И.* Из истории собирания карельской мифологической прозы // Кижский вестник. Петрозаводск, 2009. Вып. 12. С. 157–161.
- Иванова 2009б — *Иванова Л. И.* Проблемы перевода названий мифологических персонажей в карельских быличках // Бубриховские чтения. Петрозаводск, 2009. С. 293–308.
- Иванова 2012 — *Иванова Л. И.* Персонажи карельской мифологической прозы: исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. Ч. 1. М., 2012.
- Ильина 2004 — *Ильина Т. С.* Фольклорные материалы // Живая старина. 2004. № 2. С. 46–47.
- Ипполитова 2005 — Мелентьевские рассказы / Публ. А. Б. Ипполитовой // Живая старина. 2005. № 2. С. 49–51.
- Клушина 2006 — *Клушина Е. А.* Народная демонология Пудожья // Живая старина. 2006. № 3. С. 51–53.
- Криничная 1991а — *Криничная Н. А.* Мифологические рассказы и поверья о бане и баеннике в контексте фольклорной традиции: персонаж в пространственно-временном измерении // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 4–25.
- Криничная 1991б — *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Петрозаводск, 1991.
- Криничная 1992 — *Криничная Н. А.* Дом: его облик и душа: (к вопросу о тождестве символов в мифологической прозе и народном изобразительном искусстве): препринт. Петрозаводск, 1992.
- Криничная 1995 — *Криничная Н. А.* Нить жизни: Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995.
- Криничная 2000 — *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Т. 2. Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000.

- Криничная 2001 — *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001.
- Криничная 2002 — *Криничная Н. А.* Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче-усвоении эзотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 10–23.
- Криничная 2011a — *Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии: былички, бывальщины и поверья Русского Севера. М., 2011.
- Криничная 2011б — *Криничная Н. А.* «Тот дикий лес, дремучий и грозный...»: к семантике мифологического образа // Русская речь. 2011. № 4. С. 110–117.
- Кузнецова 1997 — Предания и былички / Изд. подгот. В. П. Кузнецова; науч. ред. Б. Н. Путилов. Петрозаводск, 1997. (Памятники русского фольклора Водлозерья).
- Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Домашний мифологический «устав» // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. Проблемы комплексного изучения этносов Карелии: материалы симпозиума, г. Петрозаводск, сент. 1993 г. Петрозаводск, 1993. С. 125–126
- Логинов 2000 — *Логинов К. К.* Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: докл. III междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-99». Петрозаводск, 2000. С. 176–186.
- Логинов 2001 — *Логинов К. К.* Лес и «лесная сила» в современных поверьях некоторых групп русских Карелии // Человек и окружающая среда Баренц-региона в начале XXI века: материалы междунар. конф., Петрозаводск, Водлозеро, Варишпельда, 6–11 авг. 2001 г. Петрозаводск, 2001. С. 83–89.
- Логинов 2002 — *Логинов К. К.* Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии // Живая старина. 2002. № 4. С. 2–4.
- Разумова 1993 — *Разумова И. А.* Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра) / Науч. ред. Б. Н. Путилов. Петрозаводск, 1993.
- Ремшуева 1980 — *Ремшуева Р. П.* О персонажах карельских народных быличек // Фольклор и литература Карелии. Петрозаводск, 1980. С. 16–18.
- Рыбников 1864a — *Рыбников П. Н.* Заонежские поверья // Песни, собранные Рыбниковым. СПб., 1864. Ч. 3. С. 219–233.
- Рыбников 1864б — *Рыбников П. Н.* Народные поверья и суеверия в Олонецкой губернии. Заонежские поверья // Памятная книга Олонецкой губернии на 1864 год. Петрозаводск, 1864. Ч. 2. С. 191–196.
- Сенькина 1989 — *Сенькина Т. И.* О соотношении сказки и былички в фольклоре Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989. С. 92–108.
- Соколовы 1915 — Сказки и песни Белозерского края: сб. Б. и Ю. Соколовых. М., 1915.

Урванцева 2011 — *Урванцева Н. Г.* Мифологические рассказы Пудожского района (по материалам студенческих фольклорных экспедиций Карельской государственной педагогической академии в национальный парк «Водлозерский» в 2008–2009 гг.) // *Кижский вестник*. Петрозаводск, 2011. Вып. 13. С. 129–136.

Penttonen 2008 — *Anuksen silmykaivozet* / [toim.: Martti Penttonen]. [Finland], 2008.

ПУБЛИКАЦИЯ ПОДГОТОВЛЕНА В РАМКАХ КОМПЛЕКСА МЕРОПРИЯТИЙ
ПРОГРАММЫ СТРАТЕГИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ПЕТРГУ НА 2012–2016 ГГ.

ПОДПРОЕКТ «ЛАБОРАТОРИЯ “ФИЛОСОФСКИЕ, ИСТОРИЧЕСКИЕ
И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”».



А. В. Ангеловская, Т. С. Канева

Мифологические персонажи Усть-Цильмы: указатель номинаций

За всю богатую историю собирания, изучения и издания памятников фольклора Усть-Цильмы (Усть-Цилемского района Республики Коми, бывшая Архангельская губ., бассейн реки Печоры)¹ опубликовано лишь несколько устных рассказов мифологического характера.

Самая ранняя публикация (1908 г.) связана с именем первооткрывателя печорской традиции Николая Евгеньевича Ончукова: в свой сборник сказок он поместил бывальщину о «страшном старике» в бане, вылезающем из-под полка помыться с хозяином [Ончуков 1908, № 29²].

Шесть текстов в записях ленинградских диалектологов 1970–1980-х гг. представлено в подготовленном О. А. Черепановой сборнике «Мифологические рассказы и легенды Русского Севера» [МРЛРС, № 184, 213, 327, 338, 352, 369]³.

Между тем в материалах усть-цилемских экспедиций Московского (1978, 1980 гг.) и Сыктывкарского (1980-е, 2000-е гг.) университетов рассказы о различных мифологических персонажах составляют очень боль-

¹ См. Канева 2009.

² См. тот же текст под тем же номером в переизданиях: Ончуков 1909; 1998; 2008.

³ Источник записей в издании не указан; вероятно, это материалы диалектологических поездок студентов СПбГУ [МРЛРС, 4]. Как записи из Усть-Цильмы в сборнике отмечены еще несколько текстов (№ 192, 241, 265, 343), однако указание на населенный пункт — Пачгино — не позволяет отнести эти материалы к Усть-Цилемскому району: в составе этого района такого поселения нет, с Пачгино находится на значительном удалении от Усть-Цильмы, в Троицко-Печорском районе Республики Коми.

шой корпус записей⁴. Систематизация и издание этих текстов — дело будущего. Настоящая публикация нацелена на представление перечня номинаций основных мифологических персонажей — духов, связанных с определенными локусами; людей, обладающих магическими способностями; людей, перешедших в мир духов⁵ (проклятых, подменённых); здесь также отражены обобщенные номинации нечистой силы. Данный указатель выполнен в русле одного из научных направлений фольклористической школы Сыктывкарского университета, которое связано с описанием источников усть-цилемской фольклорной традиции и с созданием серии указателей и перечней, нацеленных на раскрытие ее репертуара⁶.

Предлагаемый указатель стал результатом предварительной систематизации фольклорных записей из архивных собраний МГУ и СыктГУ (в последнем случае — по 2011 год записи включительно), а также данных из диалектных словарей и сборника О. А. Черепановой.

Указатель построен по алфавитному принципу, источники (в правом столбце) приводятся в хронологическом порядке. При наличии вариативных (как правило, однокоренных) именований все они приводятся в одной заголовочной строке, их конкретные или единичные фиксации отмечены курсивом рядом с шифром в правой ячейке (кроме приведенного сверху заглавного, набранного жирным шрифтом слова и форм во множественном числе). В отдельных случаях номинации сопровождаются пояснением (в квадратных скобках; в кавычки при этом взяты слова, приведенные самим рассказчиком).

⁴ Краткий тематический обзор материалов, собранных СыктГУ, см.: Канева 2002а, 86-88. Во время подготовки настоящего сборника к печати вышла в свет еще одна публикация усть-цилемских мифологических рассказов: Канева, Шомысов 2015.

⁵ Данное обозначение позаимствовано из сборника нижегородских мифологических поверий и рассказов [МРПНП, 5].

⁶ Часть из них издана, см.: ФАСУ 1, разд. I; Канева 2002б; 2002в; 2008а; 2008б; 2011; Канева, Богданова 2010.

УКАЗАТЕЛЬ

Баба-шерстиха

СыктГУ: 03247–41.

Бабушка-задворенка

СыктГУ: 0345–5; 03103–28, 30.

Баенник, баенный, байник, банник, банщик

МГУ: 4–6–1978: т. 5 (88) № 13, с. 2073; 4–10–1980: т. 1 № 6, с. 4165 (*банник*); 4–10–1980: т. 1 № 90, с. 4189 (*банищик*); т. 3 № 160, 161, с. 4482; т. 19 № 12, с. 6303 (*банник*).

СыктГУ: 0343–42, 84; 0344–16; 0344–58 (*байник*); 03153–14; 03160–8 (*баенный*); 03179–17 (*байник*); 03189–35 (*баенный*); 03197–47 (*банник*); 03233–38; 03244–7; 03303–31 (*баенный*); 03332–99.

СРГНП: т. 1, с. 14.

Баенный домовёнок

СыктГУ: 03189–42.

Баенный хозяин

ФСРГНП: т. 1, с. 26.

Белый

МГУ: 4–6–1978: т. 7а (91) № 86, с. 2354 (в лесу).

СыктГУ: 03158–52 (*домовой*).

Бес, бесы, беси; бесёнок, бесёнки

СыктГУ: 0326–3; 0342–6, 32; 0343–88; 0355–50, 61, 62, 63, 72; 0356–2, 3; 0388–18; 0391–21; 03139–11; 03139–11 (*бесёнки*); 03148–11, 14; 03148–14 (*бесёнок*); 03149–5; 03153–39; 03155–11, 14; 03163–15; 03166–15; 03179–356; 03187–17, 20, 21; 03201–17; 03202–24; 03205–22; 03227–34; 03240–55; 03243–24; 03247–12, 15, 31, 32, 38, 39, 41; 03249–3; 03249–3 (*бесёнок*); 03251–57; 03256–20; 03271–113; 03274–71; 03291–27; 03316–53.

Бёсова жена

СыктГУ: 03247–41 (в бане).

Бесованная

СыктГУ: 03153–43 (*бесованна*).

Бесовáнный, бесовáнники

СыктГУ: 03164–18; 03202–24.

Бесовáнный (–ой), бесованные, бесоватый

СыктГУ: 0355–62, 72; 03137–27; 03141–69; 03153–39; 03155–6, 11, 12, 25; 03157–41; 03163–15 (*бесоватый*); 03185–24; 03187–17.

СРГНП: т. 1, с. 31.

Бесовщина

МГУ: 4–6–1978: т. 6 (89) № 37, с. 2135 (в бане).

Бёсик

СРГНП: т. 1, с. 31.

Большой

СыктГУ: 03275–45 (гадан.).

Ведуница

СыктГУ: 03197–43.

Ведьмы

СыктГУ: 03148–26 (в воде).

Вехорь, вихорь, вихрь

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 35, с. 1917; т. 4 (87) № 94, с. 1956; т. 11 (95) № 84, с. 2743; 4–10–1980: т. 1 № 91, с. 4190; т. 15 № 138, с. 5872.

СыктГУ: 03238–27; 03243–34; 03244–2; 03316–49.

СРГНП: т. 1, с. 67–68.

Водяная

СыктГУ: 0346–8 (*водяна́*); 03179–41.

Водяной, водяные

МГУ: 4–6–1978: т. 3 № 246, с. 1801; т. 4 (87) № 97–99, с. 1957–1958; т. 5 (88) № 10, с. 2061; т. 6 (89) № 18, с. 2121; т. 6 (89) № 97, с. 2187; т. 12 (96) № 16, с. 2776.

СыктГУ: 0343–43; 03148–26; 03158–18; 03229–22; 03231–72; 03238–39; 03243–34; 03248–43; 03270–22, 88; 03272–27; 03276–49; 03325–43.

Волшебница

СыктГУ: 03163–43.

Дворовой

СыктГУ: 0341–27.

Девка красная [проклятая]

СыктГУ: 03247–32, 33.

Дедка-суседка, дедко-суседко, дедушка-суседушка, дедушко-суседушко, дедушко-соседушко, дед-соседушко

Дедка-суседка, дедко-суседко:

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 104, с. 1960; т. 6 (89) № 45, с. 2140; т. 12 (96) № 52, с. 2788; 4–10–1980: т. 1 № 73, с. 4181; т. 5 № 80, с. 4638; т. 7 № 1, с. 4816 (в бане); т. 8 № 158, с. 5001; т. 14 № 72, л. 24 об.; т. 15 № 24, с. 5817.

СыктГУ: 0332–4; 0341–48; 0343–83; 0367–33; 0369–52; 0370–23; 0375–24; 0382–5; 0383–12; 0399–50; 03103–31; 03104–9, 10; 03122–18, 19;

03126–8; 03139–10; 03148–23; 03153–54; 03154–46; 03158–53, 69, 70; 03189–31, 32, 36; 03205–6; 03210–48; 03230–37, 39; 03240–13; 03241–43; 03245–13; 03252–26; 03255–28; 03270–21, 39; 03275–79; 03292–35, 37; 03318–61; 03321–134; 03325–77; 03328–83; 03331–8.

СРГНП: т. 1, с. 170.

Дедушка-суседушка, дедушко-суседушко, дедушко-соседушко, дед-соседушко:

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 105, с. 1960; т. 4 (87) № 111, с. 1963; т. 6 (89) № 30, с. 2132; т. 10 (94) № 56, с. 2636; 4–10–1980: т. 1 № 76, 77, с. 4182; т. 1 № 89, с. 4188; т. 1 № 300, 301, с. 4282; т. 1 № 329, с. 4292; т. 3, № 131, с. 4463; т. 4 № 8, с. 4504; т. 4 № 22, с. 4508; т. 4 № 85, с. 4527; т. 5 № 79, с. 4638; т. 5 № 82, с. 4639; т. 6 № 11, с. 4760; т. 8 № 38, с. 4941 (*дед-соседушко*); т. 8 № 44, с. 4944; т. 8 № 157, с. 5001; т. 8 № 194, с. 5027; т. 14 № 74, л. 24 об.; т. 15 № 128, с. 5869.

СыктГУ: 0341–27, 48; 0343–22, 41, 83; 0344–58; 0345–5; 0367–34, 35; 0368–14, 15, 16; 0370–54, 57; 0371–49; 0382–5, 6, 7; 0383–12; 03103–28, 30; 03104–10; 03114–15, 16; 03134–5, 10; 03135–52, 53; 03147–20; 03153–54; 03158–54; 03159–25, 26; 03160–7, 26; 03163–45; 03178–19а; 03179–14; 03180–40, 41, 65, 66; 03181–13, 14, 15, 25–27; 03182–22; 03184–18; 03185–18, 18а; 03197–45; 03230–64; 03231–19, 50а; 03232–33; 03234–49; 03240–13; 03241–8; 03242–44; 03244–5; 03247–35; 03248–10, 10а; 03249–35; 03269–40, 72; 03270–21; 03291–46; 03318–58, 60, 62, 67, 68; 03322–90, 91, 92, 94; 03326–38; 03293–40; 03295–55, 56; 03296–42; 03307–19, 20, 21; 03331–12.

СРГНП: т. 1, с. 170.

Дедко, дедушко [Домовой]

МГУ: 4–6–1978: т. 12 (96) № 55, с. 2790.

СРГНП: т. 1, с. 170 (*дедко, дедушко*).

СыктГУ: 03148–20.

Дедко водяной, дедушка водяной

СыктГУ: 03238–17⁷.

Дедок-лесовичок

СыктГУ: 03162–22а.

Дедушко-доможирушко

МГУ: 4–10–1980: т. 8 № 35, с. 4940.

СыктГУ: 03227–30, 31, 32.

⁷ В приговоре при набирании воды в реке от «уроков, призоров» со ссылкой на то, что исполнительницу научила этому приговору мать-«мезёнка» (родом с Мезени).

Дедушко-домоседушко

СыктГУ: 03325–36.

Демон

СыктГУ: 03242–42 (3), 43, 46.

Демониха

СРГНП: т. 1, с. 171.

Домовик

МГУ: 4–6–1978: т. 6 (89) № 32, с. 2133.

СыктГУ: 0351–18; 0382–5; 0379–10; 0394–10; 03331–8, 11.

СРГНП: т. 1, с. 185.

Домовой, домовые, домовёнок

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 110, с. 1962; т. 11 (95) № 38, с. 2716; т. 11 (95) № 87, с. 2744; т. 12 (96) № 15, с. 2775; 4–10–1980: т. 1 № 400, с. 4321; т. 2 № 426, с. 4349; т. 3, № 28, 29, с. 4431; т. 4 № 9, с. 4505; т. 5 № 8, с. 4620.

СыктГУ: 0368–15, 17; 0369–52; 0372–42; 0373–7; 0375–7; 03104–10; 03114–15; 03136–46а; 03137–28; 03138–41; 03141–72; 03143–12–20; 03148–15, 19, 20, 25; 03153–17, 29; 03155–7; 03157–13, 41; 03158–8, 18, 69; 03159–18, 25, 28; 03162–29; 03163–45; 03184–19, 20; 03189–36–41; 03189–41 (домовёнок); 03194–16; 03197–44; 03198–11; 03199–26; 03201–31; 03202–22; 03203–10; 03205–37; 03210–48; 03230–32–36, 63, 64; 03241–32; 03243–28; 03245–37, 41, 46, 48; 03246–34; 03249–35; 03270–85; 03273–19; 03274–71; 03296–42; 03305–32, 46; 03306–14; 03307–19; 03330–49.

Домовой-дедушко

СыктГУ: 03148–15.

Доможилко

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 104, с. 1960; № 109, с. 1962.

Доможирка, доможирко

МГУ: 4–10–1980: т. 1 № 3, с. 4164; т. 1 № 21, с. 4171; т. 1 № 74, с. 4181; т. 1 № 78, с. 4182.

СыктГУ: 0341–48; 0383–12; 03138–29; 03139–29; 03155–7; 03157–41; 03158–69; 03164–10, 23; 03169–25; 03198–11; 03203–11; 03204–9; 03206–22; 03207–31; 03210–48; 03241–8; 03256–52; 03257–14; 03270–21; 03296–42.

СРГНП: т. 1, с. 185.

Домоседко

СРГНП: т. 1, с. 185.

Домохозяин

СРГНП: т. 1, с. 185.

Друзья [черти]

СыктГУ: 03197–43.

Дьявол, дьяволы

МГУ: 4–6–1978: т. 3 № 312, с. 1835; т. 4 (87) № 35, с. 1917; т. 8 (92) № 127, с. 2523; т. 11 (95) № 39, с. 2717; 4–10–1980: т. 1 № 5, с. 4164; т. 1 № 26 с. 4171; т. 1 № 68, с. 4180; т. 1 № 70, с. 4180; т. 1 № 71, с. 4181; т. 15 № 132, с. 5870.

СыктГУ: 0343–44; 0345–6; 0346–3; 03103–24; 03164–7; 03232–30; 03241–42, 44, 61; 03321–93; 03321–94, 96; 03321–131.

Дьяволихи

МГУ: 4–10–1980: т. 1 № 71, с. 4181.

Еретик, еретики, еретник, еретники

МГУ: 4–6–1978: т. 6 (89) № 20, с. 2122; т. 12 (96) № 57, с. 2790; т. 12 (96) № 59, с. 2791.

СыктГУ: 0330–9; 0341–29; 0343–24, 46, 47, 74; 0346–28; 0367–52; 0368–12; 0369–7, 53; 0370–27; 0374–16; 0382–10; 03103–22–25; 03137–25; 03138–40; 03139–11, 28; 03141–68; 03143–6–11; 03148–8, 10; 03155–14; 03157–25, 26, 27; 03158–31, 32, 33, 39; 03170–44; 03178–3, 57; 03180–17, 20, 31, 34; 03181–30; 03184–59, 60; 03204–34, 35; 03230–18; 03232–69; 03238–5; 03245–47; 03249–386; 03251–15, 18, 42, 63, 64; 03252–1, 2; 03254–33, 34, 36; 03255–26, 27; 03256–20, 49, 50; 03259–16, 28; 03260–23; 03261–17; 03269–92; 03270–73–81; 03273–12; 03274–33, 34, 76, 145; 03275–73; 03276–50; 03291–48; 03292–54, 74; 03316–61, 62; 03326–36; 03328–43, 48, 50, 86; 03296–29, 30; 03298–18; 03298–45, 47, 48, 50; 03305–29; 03306–12; 03307–16; 03331–15; 03332–82.

МРАРС: № 338.

СРГНП: т. 1, с. 200.

Еретница

МГУ: 4–10–1980: т. 21 № 99, с. 6690.

СыктГУ: 0374–18, 20; 03137–25; 03148–8; 03178–6; 03184–29; 03216–29; 03251–15; 03256–50; 03275–72; 03295–20; 03295–39; 03325–74; 03328–49.

СРГНП: т. 1, с. 200.

Запечной

СыктГУ: 03189–35.

Знаемый

СыктГУ: 03259–15.

Знахарь, знахари

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 90, с. 1954.

СыктГУ: 03162–41; 03170–42, 44; 03199–18, 19; 03233–5; 03241–12; 03251–16.

Знающая женщина

СыктГУ: 03201–33 (*женщина знающая*).

Знающие люди

СыктГУ: 03293–47; 03296–28.

Знающий, знающие

СыктГУ: 03157–16; 03158–73, 74, 77; 03159–2; 03194–10; 03201–46; 03204–14, 35, 38; 03205–25; 03206–27; 03207–38; 03210–17; 03233–5, 6; 03234–40, 41; 03245–47; 03293–47; 03295–21; 03331–15.

Икотник, икотники

МГУ: 4–10–1980: т. 12 № 54, с. 5676.

СыктГУ: 0330–9; 0331–36; 0333–10; 0341–29; 0342–58; 0343–46; 0355–61, 62, 72; 0356–1; 0372–55; 0373–1, 36; 03110–17; 03143–36; 03144–31; 03148–8; 03157–43, 44; 03158–12; 03179–21; 03187–16; 03193–32; 03204–35; 03207–27; 03230–21, 22; 03292–73; 03298–18.

СРГНП: т. 1, с. 291.

Икотница

СыктГУ: 0323–5а; 03104–13; 03158–11; 03162–41; 03198–45.

СРГНП: т. 1, с. 291.

Колдун, колдуны

МГУ: 4–6–1978 т. 11 (95) № 34–36, с. 2715–2716; т. 11 (95) № 53, с. 2721; т. 12 (96) № 17, 18, с. 2776; 4–10–1980: т. 2 № 459, с. 4384; т. 5 № 84, с. 4639; т. 21 № 93–95, с. 6688.

СыктГУ: 0342–6, 58; 0343–46; 0345–17, 61, 62; 0355–62; 0368–12; 0371–51; 0373–39; 0375–25; 0377–62; 03139–11; 03144–31; 03148–8, 10, 11, 12, 14, 22; 03149–10, 27; 03158–49; 03163–15, 42; 03167–17; 03170–42; 03182–30; 03189–29, 44; 03193–32, 34; 03197–31, 39, 40; 03207–24; 03210–20, 24, 25; 03212–32; 03228–30; 03240–10; 03252–3; 03261–6; 03269–43; 03291–48; 03298–45; 03307–16; 03314–23; 03321–73; 03321–106; 03325–33; 03330–53.

МРАРС: № 327.

Колдунья

МГУ: 4–6–1978: т. 3 № 250, с. 1805; т. 11 (95) № 53, с. 2721; 4–10–1980: т. 2 № 449, с. 4373.

СыктГУ: 0345–17; 03110–49; 03148–8; 03197–31.

Колдунья-оборотень

МГУ: 4–10–1980: т. 2 № 447, с. 4371.

Коневал, коневалы, коновал

СыктГУ: 0330–10; 0343–110; 0368–12; 03153–40; 03167–4; 03189–34; 03240–10; 13167–4, 5.

СРГНП: т. 1, с. 329.

Ласка

СыктГУ: 0343–83.

Лесная, лесовая

МГУ: 4–10–1980: т. 1 № 93, с. 4191 (*лесовая*); т. 5 № 3, с. 4616 (*лесная*).

Лесовик, лесовичок

СыктГУ: 03162–22 (*лесовичок*); 03325–42.

Лесовой, лесяной

МГУ: 4–10–1980: т. 1 № 92, с. 4190 (*лесовой*); 4–6–1978: т. 6 (89) № 97, с. 2187 (*лесяной*).

Лешак, лешаки

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 12, с. 1905; т. 4 (87) № 35, с. 1917; т. 12 (96) № 14, с. 2775; т. 12 (96) № 32, с. 2781; т. 12 (96) № 47, с. 2786; т. 12 (96) № 89, с. 2814; 4–10–1980: т. 2 № 427, с. 4349; т. 2 № 429, с. 4350; т. 9 № 45, с. 5092; т. 9 № 46, с. 5093.

СыктГУ: 0342–66; 0345–4; 0348–10; 0350–18; 0369–54; 0373–8; 0379–11; 03179–41; 03238–7, 8, 10, 21, 22, 28; 03245–25; 03330–108.

СРГНП: т. 1, с. 329.

Лешачиха

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 37, с. 1918 (*в реке*); 4–10–1980: т. 5 № 3, с. 4616; т. 5 № 87, с. 4640.

СыктГУ: 0348–10 (*гадан.*); 0353–8 (*у озера*); 03316–71.

Леший (–ой)

МГУ: 4–6–1978: т. 3 № 253, с. 1807; т. 5 (88) № 7, с. 2059; т. 6 (89) № 21, с. 2122; т. 6 (89) № 38, с. 2135; т. 6 (89) № 103, с. 2190; т. 7а (91) № 85, с. 2354; 4–10–1980: т. 2 № 429, с. 4350; т. 2 № 447, с. 4371; т. 5 № 2, с. 4616; т. 5 № 7, с. 4619; т. 6 № 65, с. 4781; т. 7 № 2, с. 4817; т. 8 № 53, с. 4951.

СыктГУ: 0351–17; 0373–42; 03107–25; 03136–20, 46а; 03143–24; 03162–9; 03164–7, 10, 11; 03178–64; 03179–16, 40, 41; 03181–23; 03193–33; 03230–9; 03243–4; 03247–31; 03249–36, 37; 03252–20; 03255–42; 03275–45; 03314–1; 03322–70.

Маленькие [черти]

СыктГУ: 03150–3; 03189–34, 43; 03197–34, 35, 37, 40; 03296–28.

ФСРГНП: т. 1, с. 265.

Невидимый [леший]

СыктГУ: 03203–23.

Нежить

СыктГУ: 0353–7.

Несчастные [«чёртики»]

СыктГУ: 03259–15.

Нечистая

СыктГУ: 03148–28.

Нечистая сила

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 154, с. 1983; т. 5 (88) № 8, с. 2060; т. 11 (95) № 39, с. 2717 (в воде); т. 11 (95) № 41, с. 2717 (в лесу); т. 11 (95) № 78, с. 2742; т. 11 (95) № 88, с. 2744; т. 11 (95) № 90, с. 2745; т. 11 (95) № 114, с. 2758; 4–10–1980: т. 1 № 90, с. 4189; т. 1 № 91, с. 4190; т. 2 № 428, с. 4349 (в воде); т. 3, № 22, с. 4429; т. 7 № 4, с. 4821; т. 14 № 76, л. 25.

СыктГУ: 0307–16; 0326–3; 0344–58; 0351–18; 0353–8; 03103–22; 03107–25, 26; 03139–9; 03143–22, 23, 30; 03157–15; 03158–7, 8, 18; 03159–27, 32, 45; 03178–44; 03179–36, 37, 40; 03203–15, 20; 03204–37; 03209–12; 03240–57; 03241–42, 44; 03246–31, 33; 03249–36; 03252–24, 25; 03255–10в; 03259–13; 03271–29; 03274–22; 03276–44.

Нечистый, нечистые

МГУ: 4–6–1978: т. 3 № 312, с. 1835; т. 5 (88) № 12–14, с. 2071–2073; т. 11 (95) № 84, с. 2743; 4–10–1980: т. 20 № 149, с. 6556.

СыктГУ: 0342–66; 0394–21; 03205–20.

Нечисть

МГУ: 4–10–1980: т. 21 № 31, с. 6653; т. 21 № 113, с. 6693.

СыктГУ: 03179–36.

Обменённый, менённыйМГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 121, с. 1967; т. 4 (87) № 15, с. 1909 (*менённый*).

СыктГУ: 03332–99.

Оборотень

СыктГУ: 0326–3.

Овёртыш, овёртыши

МГУ: 4–10–1980: т. 15 № 10, с. 5806.

СыктГУ: 03238–12; 03244–50; 03246–16; 03248–17; 03249–13, 23; 03251–63; 03271–68; 03274–77, 106; 03326–39, 03326–63; 03332–8.

СРГНП: т. 1, с. 502.

Окаянный, окаянные [черти]

СыктГУ: 03157–8а, 15, 19; 03163–43; 03187–20; 03316–51, 53, 56.

Переменённый

СыктГУ: 03332–99.

Подменённый

СыктГУ: 03322–100.

Помощники [черти]

СыктГУ: 03159–32.

Привязник

СРГНП: т. 2, с. 144.

Призорливые / призорчивые людиСыктГУ: 03170–39 (*призорливые люди*); 03316–79; 03326–34.**Проклятый**

СыктГУ: 03159–10.

Русалка, русалки

СыктГУ: 0341–29; 0353–8; 03178–17.

Свои [«шишки»]

СыктГУ: 03256–50.

Солдатики [черти]

СыктГУ: 03193–32, 34; 03204–38.

Суседка, суседко, суседушко, соседко

МГУ: 4–6–1978: т. 4 № 16–27, с. 1909–1914; т. 4 (87) № 106–107, с. 1961; т. 4 (87) № 112–113, с. 1963–1964; т. 4 (87) № 115–116, с. 1965; т. 4 (87) № 118–119, с. 1966; т. 6 (89) № 93, с. 2186; т. 10 (94) № 54, с. 2635; 4–10–1980: т. 7 № 5, с. 4822.

СыктГУ: 0341–27, 48; 0342–4, 28; 0343–22, 41, 83; 0344–18, 58; 0367–33; 0371–50; 0383–12; 0394–10, 20; 03110–18; 03139–10; 03157–41; 03157–42 (в бане); 03160–28; 03163–45; 03184–19; 03197–46; 03198–44; 03216–18; 03227–29; 03228–23; 03229–24; 03230–38; 03234–43, 49; 03244–4; 03265–49; 03274–71.

СРГНП: т. 2, с. 331.

Суседко-дедко

СыктГУ: 0382–5.

Уведёнка

СыктГУ: 03107–25.

УвóднаяСыктГУ: 03185–45, 46 (*увóдна*).**Увóдные, увóды**СыктГУ: 03139–8 (*увóдны*); 03148–28 (*увóды*).**Уно́сная**СыктГУ: 03246–33 (*уно́сна*).**Уносный, уносные**

СыктГУ: 03316–48, 50.

Хлевной

СыктГУ: 03189–35.

Хозяин-баенник

СыктГУ: 03189–42.

Чародей, чародеи

СыктГУ: 0329–12; 0342–57; 0355–61, 62, 63; 03148–8, 12; 03269–43.

Черная женщина [колдунья]

СыктГУ: 03256–20.

Чернокнижник, чернокнижники

МГУ: 4–10–1980: т. 21 № 100, с. 6690.

СыктГУ: 03155–8; 03162–40; 03197–42; 03205–5; 03231–36.

Чёрный лекарь

ФСРГНП: т. 2, с. 390.

Чёрт, черти; чертёнок, чертёнки, чертята; чёртик, чёртики

МГУ: 4–6–1978: т. 3 № 243, с. 1800; т. 3 № 253, с. 1807; т. 6 (89) № 102, с. 2190; т. 6 (89) № 192, с. 2238; т. 7а (91) № 84, с. 2353; т. 7а (91) № 85, с. 2354; т. 7а (91) № 87, с. 2355; т. 7а (91) № 92, с. 2356; т. 8 (92) № 127, с. 2523; т. 11 (95) № 114, с. 2759; т. 12 (96) № 47, с. 2786; т. 12 (96) № 47, с. 2786 (*чертёнок*); т. 12 (96) № 49, с. 2787; т. 12 (96) № 49, с. 2787 (*чертёнок*); т. 12 (96) № 50, с. 2787 (*чертёнки*); т. 12 (96) № 51, с. 2788 (*чертёнки*); т. 12 (96) № 58, с. 2791; 4–10–1980: т. 1 № 13, с. 4167; т. 2 № 459, с. 4384; т. 5 № 2, с. 4616; т. 5 № 232, с. 4702; т. 7 № 1, с. 4816.

СыктГУ: 0323–3, 5а; 0333–9; 0341–11; 0343–76; 0344–16; 0346–3; 0351–3; 0354–1; 0369–77; 0373–41; 0384–13; 03103–24; 03118–19; 03158–7, 49; 03158–8 (*чёртик*); 03162–41; 03162–41 (*чёртики*); 03163–15, 16; 03163–16 (*чёртики*); 03164–10; 03166–16; 03166–16 (*чертёнки*); 03167–4; 03193–8, 30; 03193–33 (*чертёнок*); 03193–34 (*чертята*); 03240–46, 55; 03241–41а, 42; 03242–45, 47, 48; 03243–2, 24, 25; 03244–7 (в бане); 03247–39; 03248–376; 03251–4; 03252–15, 16; 03259–13, 14; 03259–15 (*чёртики*); 03270–72; 03274–131; 03274–131 (*чёртики*); 03275–45; 03291–25; 03296–28 (*чёртики*); 03300–21; 03321–22; 03326–37.

Шеликунка

СРГНП: т. 2, с. 442.

Ш(е)иликун, шиликуны, шилиганы, шулигины, шулигуны, шуликуны, суликун

МГУ: 4–6–1978: т. 3 № 244, с. 1800 (*суликун*); т. 4 (87) № 30–31, с. 1914–1915; т. 4 (87) № 33, с. 1916; т. 4 (87) № 100–101, с. 1958; т. 4 (87) № 102–103, с. 1959–1960; т. 4 (87) № 124, с. 1969; т. 6 (89) № 19, с. 2121; т. 6 (89) № 36, с. 2135; т. 6 (89) № 47, с. 2140; т. 6 (89)

№ 102, с. 2190; т. 10 (94) № 47, с. 2633; 4–10–1980: т. 1 № 4, с. 4164; т. 8 № 159, с. 5002.

СыктГУ: 0342–55; 0343–29; 0344–28, 47; 0345–7; 0347–47; 0349–35; 0351–3, 19; 0357–32; 0369–78; 0372–4, 45; 0374–3; 0378–9; 0379–4; 0380–22; 0387–51, 59; 0391–21; 03164–9; 03178–63 (*шулигини*); 03179–47; 03187–18; 03227–35; 03230–29; 03243–1; 03259–13, 15 (*шилиганы*); 03276–44; 03318–57.

МРАРС: № 213.

СРГНП: т. 2, с. 442 (*шеликун*).

Шерсти́ха, шесті́ха

СыктГУ: 0346–8 (в озере); 03148–27; 03247–41; 03274–71.

МРАРС: № 184 (*шестиха*).

СРГНП: т. 2, с. 443 (*шестиха*).

Шилохвост, шилохвосты

СыктГУ: 0343–28, 42, 44; 0351–18; 03187–20; 03230–25; 03231–69, 70, 72; 03232–30; 03240–55; 03241–10; 03243–2; 03249–3, 36; 03255–25, 27, 33; 03269–39, 41; 03269–49; 03270–17, 82; 03272–40, 52; 03273–17; 03276–49; 03314–44; 03322–46.

Шиши́га, шишиті́ха, шиши́ха, шишочі́ха, шишчі́ха

СыктГУ: 0341–11 (*шишичиха*); 03107–25 (*шишичиха*); 03270–23 (*шишичиха*); 03270–25 (*шишичиха*); 03270–83, 85 (*шишичиха*); 03273–18 (*шишичиха*).

СРГНП: т. 2, с. 447 (*шишига, шишитиха, шишиха*).

Шишаки, шиша́нко, шиша́нок, шишанчик, шишончик, шишонки; шишкó, шишок, шишкі́; шишочек, шишочки, шиш-шишко, шишкун

МГУ: 4–6–1978: т. 4 (87) № 30, с. 1914; т. 4 (87) № 94, с. 1956; т. 4 (87) № 103, с. 1959; т. 4 (87) № 125, с. 1970 (*шишочки*); т. 4 (87) № 130, с. 1972 (*шишочек*); т. 5 (88) № 12, с. 2071; т. 6 (89) № 36, с. 2135; 4–10–1980: т. 1 № 22, с. 4170; т. 1 № 75, с. 4181; т. 1 № 95, с. 4192; т. 1 № 302, с. 4282; т. 1 № 315, с. 4284 т. 1 № 316, с. 4284; т. 1 № 403, с. 4322; т. 2 № 427, с. 4349; т. 3 № 145, с. 4472; т. 4 № 6, с. 4504; т. 4 № 22, с. 4508; т. 4 № 27, 28, с. 4510; т. 5 № 85, с. 4639; т. 5 № 86, с. 4640; т. 6 № 10, с. 4760; т. 6 № 65, с. 4781; т. 8 № 191, с. 5027; т. 8 № 193, с. 5027; т. 12 № 54, с. 5676 (*шишаки*); т. 14 № 231, л. 50 об.; т. 15 № 129, с. 5869; т. 19 № 8–9, с. 6302; т. 20 № 146, с. 6555; т. 4 № 126, с. 1970; т. 7а (91) № 92, с. 2356; т. 8 (92) № 127, с. 2523; т. 11 (95) № 87, с. 2744; т. 12 (96) № 14, с. 2775; т. 12 (96) № 32, с. 2781; т. 12 (96) № 60, с. 2791; т. 21 № 90–91, с. 6687.

СыктГУ: 0307–16; 0322–53; 0332–4; 0333–10; 0341–11; 0342–28, 32, 55; 0343–28, 44, 88; 0344–9, 47, 48, 58; 0345–4, 5, 7; 0346–3; 0347–2; 0349–35; 0351–18; 0353–8, 18, 19; 0354–1, 3; 0355–62 (*шишонки*); 0357–32; 0368–17, 18, 19, 30; 0369–54, 77; 0370–24, 52; 0372–23; 0373–38; 0374–5; 0377–37; 0382–10; 0393–24; 03104–7; 03107–

26; 03137–27; 03138–31, 42; 03139–11, 15; 03144–19; 03148–15; 03150–14; 03154–47; 03155–11, 12, 13, 25; 03158–7, 18, 52, 72, 75, 77, 78; 03159–31, 32; 03162–9; 03163–52; 03169–10; 03170–27; 03178–28; 03179–12, 14, 356, 36, 37, 40; 03179–42, 43, 47; 03180–65; 03181–23; 03184–29, 57, 58; 03187–20, 25; 03189–35; 03193–30, 33; 03197–13, 43; 03199–26; 03202–23; 03227–34, 35; 03229–17; 03230–23, 25, 29, 61; 03238–12, 20, 21, 23, 24, 27; 03240–46; 03241–10, 44, 61; 03242–43; 03243–2; 03245–27; 03246–31; 03247–41; 03248–11; 03249–3; 03251–4, 5, 7, 15; 03252–15 (*шиши-шишко*), 16; 03255–25; 03256–20; 03257–31 (13); 03269–36, 39, 41; 03269–87; 03270–17, 20 (*шишкун*), 24, 39, 72, 74, 82, 84, 85, 88, 91, 92, 96; 03273–12, 15, 16, 17; 03274–20, 21, 59, 69–71, 131; 03276–44; 03291–21, 25; 03314–44; 03316–42, 43, 56; 03296–28; 03330–108; 03322–45; 03325–32, 35, 43; 03325–41 (*шишончик*); 03326–36, 37; 03326–36 (*шишанчик*).

МРАРС

№ 338, 369.

СРГНП:

т. 2, с. 447 (*шишанко, шишанок, шишки*), с. 448 (*шишкун*).

Шиши / шишки баенные, шишко-банник

СыктГУ: 03179–12 (*шишко-банник*), 03325–41 (*шишки баенные*), 03332–99 (*шиши баенные*).

Шишко-мутихвост

СыктГУ: 0343–44.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

МГУ — Архив кафедры фольклора Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. ФЭ-12.

СыктГУ — Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета, Усть-Цилемское собрание.

ЛИТЕРАТУРА

Канева 2002а — Канева Т. С. Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Некоторые аспекты характеристики локальной традиции: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 2002.

Канева 2002б — Перечень сюжетов усть-цилемских сказок // Канева Т. С. Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Некоторые аспекты характеристики локальной традиции: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 2002. С. 103–107.

- Канева 2002в — Указатель основных тем и мотивов устных преданий Усть-Цильмы, относящихся к одной местности // *Канева Т. С.* Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Некоторые аспекты характеристики локальной традиции: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 2002. С. 108–120.
- Канева 2008а — Перечень основных мотивов усть-цилемских колыбельных песен / Сост. Т. С. Канева // *Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы: Исследования и материалы* / Сост. Т. И. Дронова, Т. С. Канева. Сыктывкар, 2008. С. 158–161.
- Канева 2008б — Тематический перечень усть-цилемских загадок / Сост. Т. С. Канева // *Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы: Исследования и материалы* / Сост. Т. И. Дронова, Т. С. Канева. Сыктывкар, 2008. С. 162–163.
- Канева 2009 — Основные издания и исследования усть-цилемского фольклора: материалы к библиографии / Подгот. Т. С. Каневой // *Традиционная культура*. 2009. № 3. С. 118–126.
- Канева 2011 — *Канева Т. С.* Усть-цилемские свадебные причитания: указатель основных тем и мотивов // *Труды конференции «Покровские Дни»*. В 3-х т. Т. 3. Нижний Новгород, 2011. С. 53–99.
- Канева, Богданова 2010 — *Канева Т. С., Богданова Е. Д.* Репертуар усть-цилемских святочных гаданий (на материалах АКФ МГУ и ФА СыктГУ): таблица-указатель // *Труды конференции «Покровские Дни»* (Нижний Новгород, 10–11 октября 2009 г.). Вып. 1. Нижний Новгород, 2010. С. 41–61.
- Канева, Шомысов 2015 — *Канева Т. С., Шомысов Д. И.* Усть-цилемские рассказы об оборотничестве (по материалам Фольклорного архива Сыктывкарского университета) // *Palaeoslavica: Международный журнал по исследованиям славянской средневековой литературы, истории, языку и этнологии*. Vol. XXIII. № 2 (2015). Pp. 259–289.
- МРЛРС — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- МРПНП — Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Ончуков 1908 — *Ончуков Н. Е.* Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губернии). СПб., 1908. (Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 33).
- Ончуков 1909 — *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. СПб., 1909.
- Ончуков 1998 — Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 1998. (Полное собрание русских сказок. Предреволюционные собрания. Т. 1).
- Ончуков 2008 — Северные сказки в собрании Н. Е. Ончукова / Сост., вступ. ст., коммент., указатель и словарь В. И. Ереминой. СПб., 2008.

- СРГНП — Словарь русских говоров Низовой Печоры: В 2 т. / Под ред. Л. А. Ивашко. Т. 1. СПб., 2003; Т. 2. СПб., 2005.
- ФАСУ 1 — Фольклорный архив Сыктывкарского университета: Опыт научного описания. Вып. 1. Песенный фольклор Печоры: Систематический указатель / Сост. Т. С. Канева (отв.), Н. Н. Николаева, О. Г. Шабанова. Под ред. А. Н. Власова. Сыктывкар, 2000.
- ФСРГНП — Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры. В 2 т. / Сост. Н. А. Ставшина. СПб., 2008.



Об авторах

АМОСОВА СВЕТАНА НИКОЛАЕВНА — младший научный сотрудник Института славяноведения РАН. E-mail: sveta.amosova@gmail.com

АНГЕЛОВСКАЯ ЛЮДМИЛА ВЛАДИМИРОВНА — зам. директора Коми республиканского колледжа культуры им. В. Т. Чисталева. E-mail: angelovskaya@yandex.ru

АНТОНОВ ДМИТРИЙ ИГОРЕВИЧ — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета, старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС. E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

БЕЛОВА ОЛЬГА ВЛАДИСЛАВОВНА — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, главный редактор журнала «Живая старина», Государственный республиканский центр русского фольклора. E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

ВИНОГРАДОВ ВАЛЕНТИН ВАЛЕНТИНОВИЧ (1974–2012) — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник сектора фольклора Российского института истории искусств.

ДОБРОВОЛЬСКАЯ ВАРВАРА ЕВГЕНЬЕВНА — кандидат филологических наук, заведующая отделом региональных научных программ Государственного республиканского центра русского фольклора. E-mail: dobrovolska@inbox.ru

ДРАННИКОВА НАТАЛЬЯ ВАСИЛЬЕВНА — доктор филологических наук, профессор кафедры языков северных стран и межкультурной научной коммуникации Северного Арктического федерального университета. E-mail: navad@atknnet.ru

ЕФИМОВА НАТАЛЬЯ ИГОРЕВНА — кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии ФГБОУ ВПО «Марийский государственный университет». E-mail: nordragon@mail.ru

ЗОЛотова Татьяна Аркадьевна — доктор филологических наук, профессор кафедры филологии и журналистики ФГБОУ ВПО «Марийский государственный университет». E-mail: zolotova_tatiana@mail.ru

ИВАНОВА Анна Александровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры русского устного народного творчества филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. E-mail: bratynia@rambler.ru

Ипполитова Александра Борисовна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Государственного республиканского центра русского фольклора. E-mail: alhip@ya.ru

Канева Татьяна Степановна — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и общей филологии Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина. E-mail: t-kaneva@yandex.ru

Каспина Мария Михайловна — кандидат филологических наук, доцент Центра библеистики и иудаики Российского государственного гуманитарного университета, заместитель директора по науке Музея истории евреев в России. E-mail: kaspina@mail.ru

Котельникова Наталья Евгеньевна — кандидат филологических наук, заместитель главного редактора научного альманаха «Традиционная культура», Государственный республиканский центр русского фольклора. E-mail: tusjakot@yandex.ru

Кулешов Андрей Геннадьевич — кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник Государственного республиканского центра русского фольклора. E-mail: agkuleshov1970@gmail.com

Левкиевская Елена Евгеньевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, профессор Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета. E-mail: elena_levka@mail.ru

Молина-Морено Франциско — PhD, независимый исследователь, Испания. E-mail: kobzar3@yahoo.com

РАХИМОВА ЭЛИНА ГАНСОВНА — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. E-mail: elina.rahimowa@yandex.ru

СИДНЕВА СВЕТЛАНА АЛЕКСАНДРОВНА — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры итальянского языка факультета иностранных языков и регионоведения Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. E-mail: lucia80@mail.ru

СТРОГАНОВ МИХАИЛ ВИКТОРОВИЧ — доктор филологических наук, директор научно-исследовательского центра краеведения и этнографии, профессор кафедры искусствоведения Государственной академии славянской культуры. E-mail: mistro@rambler.ru

УРВАНЦЕВА НАТАЛЬЯ ГЕННАДЬЕВНА — кандидат филологических наук, доцент кафедры философии и культурологии Института истории, политических и социальных наук Петрозаводского государственного университета. E-mail: naturv@mail.ru

ЧЕРНОЯРОВА МАРИНА ЮРЬЕВНА — старший преподаватель кафедры общеобразовательных дисциплин Чувашской государственной сельскохозяйственной академии. E-mail: luciliya@rambler.ru

ЧЕРНЫХ АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ — доктор исторических наук, заведующий сектором этнологических исследований Отдела истории, археологии и этнографии Пермского научного центра УрО РАН. E-mail: atschernych@yandex.ru

ШВЕД ИННА АНАТОЛЬЕВНА — доктор филологических наук, профессор кафедры белорусского литературоведения Брестского государственного университета им. А. С. Пушкина. E-mail: shved_inna@tut.by

ШУПЛИНСКА ИЛГА ЯНОВНА — Dr. philol., профессор, старший научный сотрудник Института регионалистики, проректор по науке Резекненской технологической академии. E-mail: ilga.suplinska@ru.lv

Для заметок

ДЕМОНОЛОГИЯ И НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Сборник научных статей

Составитель **А. Б. ИПОЛИТОВА**

Корректурa **Т. В. ЛЕОНТЬЕВА**

Дизайн, верстка **А. В. УЛЬВЕРТ**

Ответственный за печать и реализацию **Э. Р. ЖУКОВА**

*В оформлении обложки использована миниатюра Бестиария кон. XIII в.
(The J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XV 3, fol. 78)
из открытой цифровой коллекции Музея Гетти «The Getty's Open Content Program».*

Подписано в печать: 31.10.2016

Формат 60 × 90 / 16. Бумага офсетная. Гарнитура Arno Pro. Объем 29 печ. л.

Тираж 500 экз. Заказ № 206.

ФГБУК «Государственный республиканский центр русского фольклора»

119034, г. Москва, Турчанинов пер., б.

Отпечатано в типографии «Принт Сервис Групп»,

г. Москва, Борисовский пер., 15.

ISBN 978-5-86132-080-1



9 785861 320801

Иллюстрация к статье С. А. Сидневой «Трава святого Иоанна»
в новогреческой и итальянской традиционной культуре»



Илл. 1. Изображение зверобоя с рецептом средства от ожогов.
Музей народной культуры, о. Кефалония, Греция.

Иллюстрации к статье А. Б. Ипполитовой
«Петров крест в русских рукописных травниках XVII–XIX веков»



Илл. 1. Петров крест. Благопрохладный вертоград, список XVII в.
РНБ. F.VI.9.2. Л. 174.



Илл. 2. Петров крест 1.
 Травник конца XVIII в.
 РГБ. Муз. 4492. Л. 17.



Илл. 3. Петров крест 9.
 Травник XIX в.
 РГБ. Муз. 3898. Л. 2 об.



Илл. 4. Петров крест 3.
Травник XIX в.
РНБ. F.VI.16. Л. 1 об.



Илл. 5. Петров крест 3.
Травник начала XX в.
РГБ. Муз. 4265. Л. 6 об.

Илл. 6. Петров крест 3.
Травник конца XVIII в.
РГБ. Муз. 4492. Л. 12.



Иллюстрации к статье А. Г. Кулешова
«МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ
В РУССКОЙ ГЛИНЯНОЙ ИГРУШКЕ»



Илл. 1.
М. В. Самошенкова.
«Древо». 1990-е гг.
Хлуднево,
Калужская обл.
КОХМ.



Илл. 2. М. В. Самошенкова.
«Древо». 1991.
Хлуднево, Калужская обл.
ГРДНТ.



Илл. 3. Т. В. Полубинская.
«Древо». 1970-е гг.
Хлуднево, Калужская обл.
ГРДНТ.

Илл. 4. М. В. Самошенкова.
«Баба-Древо». 1979.
Хлуднево, Калужская обл. ГРДНТ.



Илл. 5. А. Ф. Трифонова.
«Баба-Богиня». 1980.
Хлуднево, Калужская обл.
КОХМ.



Илл. 6. К. П. Трифонова.
«Баба». 1980.
Хлуднево, Калужская обл.
КОХМ.

Илл. 7. А. В. Студницкая. «Древо-карусель». 1970-е гг. Хлуднево, Калужская обл. ВМДПНИ.



Илл. 8. Неизвестный мастер. «Древо-карусель». 1960-е гг. Хлуднево, Калужская обл. ВМДПНИ.



Илл. 9. Т. Н. Зоткин. «Олени». 1970-е гг. Абашево, Пензенская обл. ВМДПНИ.



Илл. 10. Т. Н. Зоткин. «Олень-Древо». 1960-е гг. Абашево, Пензенская обл. Из коллекции Г. П. Мельникова.

Илл. 11. Л. С. Фалалеева.
«Райское Древо». Начало 1990-х гг.
Дымково, Кировская обл. ВМДПНИ.



Илл. 12. Е. С. Удальцова.
«Дерево с птицами». 1990-е гг. Дымково,
Кировская обл.
Из коллекции
Г. П. Мельникова.



Илл. 13. Н. П. Борнякова.
«Карусель». 1999.
Дымково, Кировская обл.
Из коллекции
Г. П. Мельникова.