

Министерство образования Республики Беларусь

Учреждение образования  
«Гомельский государственный университет  
имени Франциска Скорины»

**В. И. Коваль**

**Мифологические верования  
восточных славян**

**Пособие по курсу  
«Славянская мифология»**

Рекомендовано учебно-методическим объединением  
по гуманитарному образованию в качестве пособия для студентов,  
обучающихся по специальности  
1-21 05 02 «Русская филология (по направлениям)»

Гомель  
ГГУ им. Ф. Скорины  
2016

УДК 398.3(=161)(075.8)  
ББК 82.3(0)=411-002.2я73

Рецензенты:

доктор филологических наук, профессор *В. С. Новак*,  
кандидат филологических наук, доцент *Н. П. Антропов*

Рекомендовано к изданию научно-методическим советом  
учреждения образования «Гомельский государственный  
университет имени Франциска Скорины»

**Коваль, В. И.**

К 563 Мифологические верования восточных славян : Пособие по  
курсу «Славянская мифология» / В. И. Коваль ; М-во образования  
Республики Беларусь, Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. –  
Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2016. – 270 с.  
ISBN 978-985-577-

В пособии в соответствии с существующей типовой программой излагаются основные вопросы учебной дисциплины «Славянская мифология», которые охватывают пять разделов: «Мифология: форма мировоззрения и наука», «Мифологическая модель мира», «Персонификация сил природы в мифологической картине мира восточных славян», «Мифология дома в верования восточных славян», «Символика животных и растений в мифологических представлениях восточных славян». При изложении материала используются языковые данные, а также фольклорные и литературные тексты. Каждый из разделов пособия завершается вопросами для самоконтроля и заданиями для закрепления полученных знаний.

Пособие предназначено для студентов, обучающихся по специальности «Русская филология», для преподавателей вузов и научных работников.

УДК 398.3(=161)(075.8)  
ББК 82.3(0)=411-002.2я73

ISBN 978-985-577-

© Коваль В. И., 2016  
© Учреждение образования «Гомельский  
государственный университет  
имени Франциска Скорины», 2016

# Оглавление

Введение	6
<b>1 Мифология: форма мировоззрения и наука</b>	<b>7</b>
1.1 Мифология как форма мировоззрения восточных славян ..	7
1.1.1 Мировоззрение и его типы .....	7
1.1.2 Связь мифологии с языком, фольклором и литературой	13
1.1.3 Мифологическое мировоззрение и современность .....	17
1.1.4 Двоеверие .....	19
1.1.5 Народное православие .....	27
1.1.6 Неоязычество .....	30
1.2 Формы древнего мировоззрения .....	31
1.2.1 Тотемизм .....	32
1.2.2 Анимизм .....	34
1.2.3 Фетишизм .....	37
1.2.4 Магия .....	39
1.3 Мифология как наука .....	44
1.3.1 История славянской мифологии как науки .....	44
1.3.2 Источники сведений о славянской мифологии .....	48
<b>2 Космогонические представления славян-язычников</b>	<b>58</b>
2.1 Мифологическая модель мира .....	58
2.1.1 Понятие о космогонии и космогонических мифах ...	58
2.1.2 Космическое (мировое) дерево как модель мира .....	61
2.1.3 Мировое яйцо как символ Вселенной в верованиях восточных славян .....	65
2.1.4 Народная астрономия восточных славян .....	68
2.1.5 Солнце и луна, звезды и созвездия в восточносла- вянской мифологии .....	69
2.2 Основные славянские мифологемы .....	80
2.2.1 Мифологема воды .....	81
2.2.2 Мифологема земли .....	85
2.2.3 Мифологема огня .....	90
2.2.4 Мифологема воздуха (ветра) .....	94
<b>3 Персонафикация сил природы в мифологической картине мира восточных славян</b>	<b>99</b>
3.1 Князь Владимир и его языческий пантеон .....	99
3.2 Иерархия языческих богов и других мифологических пер- сонажей в картине мира восточных славян .....	102
3.3 Верховные божества древних восточных славян .....	105
3.3.1 Перун .....	105

3.3.2	<i>Сварог</i> .....	110
3.3.3	<i>Даждьбог (Дажьбог)</i> .....	111
3.3.4	<i>Хорс</i> .....	111
3.3.5	<i>Семаргл</i> .....	112
3.3.6	<i>Стрибог</i> .....	113
3.3.7	<i>Мокошь</i> .....	114
3.4	Мифологические персонажи «среднего уровня» .....	116
3.4.1	<i>Ярила</i> .....	116
3.4.2	<i>Велес (Волос)</i> .....	118
3.4.3	<i>Чур</i> .....	119
3.5	Персонажи «низшей» мифологии .....	121
3.5.1	<i>Природные духи</i> .....	121
	<i>Черт</i> .....	121
	<i>Леший</i> .....	128
	<i>Водяной</i> .....	133
	<i>Русалка</i> .....	137
3.5.2	<i>Домашние духи</i> .....	144
	<i>Домовой</i> .....	144
	<i>Кикимора</i> .....	149
	<i>Банник</i> .....	151
3.5.3	<i>Люди и животные с демоническими свойствами</i> ...	154
	<i>Ведьма</i> .....	154
	<i>Колдун</i> .....	159
	<i>Знахарь</i> .....	163
	<i>Кликуши (бесноватые, одержимые)</i> .....	169
	<i>Волколак</i> .....	173
<b>4</b>	<b>Мифология дома в верованиях восточных славян</b> .....	178
4.1	Выбор места строительства и определение пространственной ориентации дома .....	179
4.2	Выбор времени и материала для строительства жилища .	182
4.3	Горизонтальная модель дома и ее элементы .....	185
4.3.1	<i>Порог</i> .....	186
4.3.2	<i>Красный угол</i> .....	188
4.3.3	<i>Печь</i> .....	189
4.3.4	<i>Дверь</i> .....	193
4.3.5	<i>Окна</i> .....	195
4.4	Вертикальная модель дома и ее элементы .....	197
4.4.1	<i>Чердак и подпол</i> .....	197
4.4.2	<i>Жилое пространство</i> .....	198
4.5	Символика предметов домашнего обихода .....	199
4.5.1	<i>Топор</i> .....	199

4.5.2	<i>Веник</i>	203
4.5.3	<i>Квашня (дежа)</i>	205
4.5.4	<i>Полотенце</i>	208
4.5.5	<i>Кочерга</i>	210
<b>5</b>	<b>Символика животных и растений в мифологических представлениях восточных славян</b>	<b>213</b>
5.1	Зоонимический символический код в восточнославянской мифологии	213
5.1.1	<i>Символика домашних животных</i>	213
	<i>Конь</i>	213
	<i>Коза</i>	215
	<i>Собака</i>	216
	<i>Кот (кошка)</i>	218
	<i>Петух</i>	220
5.1.2	<i>Символика диких животных</i>	224
	<i>Млекопитающие</i>	224
	<i>Волк</i>	224
	<i>Заяц</i>	226
	<i>Птицы</i>	229
	<i>Аист</i>	215
	<i>Воробей</i>	232
	<i>Кукушка</i>	234
	<i>Символика пресмыкающихся</i>	237
	<i>Змея</i>	237
	<i>Уж</i>	239
5.2	Растительный символический код в мифологии восточных славян	242
5.2.1	<i>Общие сведения о символике растений</i>	242
5.2.2	<i>Дуб</i>	244
5.2.3	<i>Верба</i>	247
5.2.4	<i>Рябина</i>	248
5.2.5	<i>Береза</i>	250
5.2.6	<i>Осина</i>	251
5.2.7	<i>Ель (ёлка)</i>	254
	Заключение	256
	Список использованных источников	257
	Принятые сокращения	270

## Предисловие

Под термином *славянская мифология* в узком смысле понимается совокупность сведений о мифологических персонажах различных уровней: их происхождении, внешнем виде, функциях, особенностях взаимоотношений с людьми и др. В широком смысле под этим термином понимают тип мировоззрения – систему представлений древних восточных славян об окружающей их действительности. С этой точки зрения отчетливо мифологизированными оказываются не только живые существа – животные и растения, но и различные неодушевленные предметы, природные объекты, а также стихии – земля, вода, огонь, ветер.

Современные ученые не располагают собственно славянскими мифологическими текстами, поэтому «реконструировать» славянскую мифологию можно лишь на основе вторичных источников – письменных, фольклорно-этнографических и археологических. Славянская мифологическая система наиболее полно представлена восточнославянской мифологией. Ранние сведения о восточнославянской мифологии восходят к летописным источникам, прежде всего – к летописному своду «Повесть временных лет». Введение в конце X века на территории Древней Руси христианства формально положило конец существованию языческих верований, однако многие традиционные представления продолжили свое существование.

Целью предлагаемого пособия является формирование представлений о мифологической картине мира древних восточных славян как целостной мировоззренческой системе. Знакомясь с основными проявлениями этого мировоззрения, студенты-филологи смогут усвоить ее главную содержательную идею: славяне-язычники вполне естественным и гармоничным образом были «включены» в окружающую их природу. Поведение людей, обладающих мифологическим мировоззрением, оказывается, с одной стороны, стихийным, а с другой – вполне мотивированным и строго регламентированным во времени и в пространстве.

Материалы, содержащиеся в пособии «Мифологические верования восточных славян», будут способствовать расширению культурного и общефилологического кругозора будущих учителей-словесников, поскольку мифологические сюжеты, непременно требующие комментариев, нередко встречаются в произведениях художественной литературы, а происхождение многих единиц языка – слов и устойчивых словосочетаний – имеет непосредственное отношение к сфере славянской мифологии.

# 1 Мифология: форма мировоззрения и наука

## 1.1 Мифология как форма мировоззрения восточных славян

### 1.1.1 Мировоззрение и его типы

Мировоззрение – это система взглядов, представлений о природе и обществе, то есть совокупность знаний человека (людей) об окружающем мире; кроме того, мировоззрение – это и вытекающие из этих знаний цели, принципы, идеалы, ценности, убеждения многих поколений. В мировоззрении отражается стремление человека видеть мир как некую упорядоченную структуру, т. е. как систему. Подобная система складывается не только на основе рациональных знаний и убеждений, в нее включаются также эмоциональные оценки, верования, моральные ценности и нормы, убеждения и идеалы. Мировоззрение людей формировалось на протяжении многих веков и продолжает формироваться в настоящее время, то есть оно подвижно, исторически изменчиво. В зависимости от того, какие принципы положены в основу понимания окружающего мира, выделяют различные (нередко – взаимоисключающие) типы мировоззрения: научное и ненаучное, материалистическое и идеалистическое, оптимистическое и пессимистическое, консервативное и реформаторское, революционное и либеральное, рациональное и интуитивное, мужское и женское.

В повседневной действительности мы сталкиваемся с исторически первичным, наиболее распространенным и простейшим видом мировоззрения – житейским (обыденным) – мировоззрением, отражающим каждодневные «представления здравого смысла» – традиционные взгляды на окружающий мир и на то место, которое занимает в нем человек. Оно формируется под влиянием условий жизни людей, их наблюдений над природой, а также повседневной трудовой деятельности, культурных и религиозных традиций, разных форм досуга и характеризуется ярко выраженной индивидуальностью: каждый человек имеет собственное обыденное мировоззрение, свою особую, индивидуальную «картину мира». Именно поэтому основными чертами обыденного мировоззрения являются субъективность, неполнота, фрагментарность, эклектичность и – как правило – бессистемность. В результате житейские мировоззренческие

«установки» разных людей не только отличаются в большей или меньшей степени, но и могут быть противоположными и даже несовместимыми, взаимоисключающими.

Вместе с тем именно на основе житейских, то есть самых простых, обыденных впечатлений возникает более обобщенная картина мира – мифологическое мировоззрение, которое, отталкиваясь от повседневной действительности, отражает попытки древних людей объяснить происхождение и устройство мира, понять причины различных загадочных стихийных явлений. Мифологическое мировоззрение возникает на самой ранней стадии общественного развития, когда человечество в форме мифов (сказаний, легенд, преданий) пыталось дать ответ на глобальные вопросы, связанные с происхождением и устройством мироздания, с возникновением наиболее важных явлений природы, самих людей и животных. Именно такое – наивно-поэтическое – восприятие окружающей действительности, ставящее перед человеком очень сложные, даже неразрешимые вопросы, представлено в зачине белорусской народной сказки «Андрэй за ўсіх мудрэй»:

*Жыў адзін цікаўны хлопец Андрэй. Хацеў ён усё ведаць. Куды ні гляне, што ні ўбачыць, – аб усім у людзей распытваецца, да ўсяго дапытваецца. Плывуць у небе хмары... Адкуль яны ўзяліся? Куды плывуць? Шуміць за вёскаю рака... Куды бяжыць яе вада? Расце лес... Хто пасадзіў яго? Чаму птушкі з крыламі, усюды вольна лятаюць, а ў чалавека няма крылаў?*

Человек в таком случае оказывается тесно «встроенным» в природу, связь с которой представляется ему естественной и нерасторжимой: «В мифологическом сознании макрокосм (природа) и микрокосм (человек) взаимосвязаны и образуют единую систему миропонимания, где мир познается через человека и наоборот» [46, с. 8].

Вполне понятно, что в духовной жизни первобытного общества мифологическое восприятие мира выступало как доминирующая форма общественного сознания, которая способствовала более глубокому пониманию человеком природных явлений: «Всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения» [96, с. 737]. Основания для мифологического восприятия действительности лежат в повседневном практическом опыте человека, однако выводы о сути предметов, их признаков и явлений делаются людьми на основе ассоциативно-образного, метафорического мышления, в котором сознательное начало тесно переплетено с бессознательным, чувственным, интуитивным. Выдающийся фольклорист и мифолог XIX века А. Н. Афанасьев, характеризуя архаическое мировоззрение, писал: «Дожденосные облака издревле



представлялись небесными колодцами и реками. Холодная зима, налагая на них свои оковы (точно так же, как налагает она льды на земные источники), запирала священные воды – и вместе с тем все кругом дряхлело, замирало, и земля одевалась в снежный саван. Весною могучий Перун разбивал эти крепкие оковы своим молотом и отверзал свободные пути дождевым потокам; омывая землю, они возвращали ей силу плодородия, убирали ее роскошною зеленью и цветами и как бы воскрешали от зимней смерти к новой счастливой жизни. Отсюда, во-первых, явилось верование, что дождь, особенно весенний, дарует тем, кто им умывается, силы, здоровье, красоту и чадородие; больным дают пить дождевую воду как лекарство или советуют в ней купаться. Отсюда же, во-вторых, возник миф, общий всем индоевропейским народам – о живой воде, которая исцеляет раны, наделяет крепостью, заставляет разрубленное тело срастаться и возвращает самую жизнь» [7, с. 314–315].

Основоположник белорусского языкознания академик Е. Ф. Карский также указывал на нерасторжимое единство древних людей с природой и ее одухотворение: «Первобытный человек смотрел на природу так же, как и на себя, считал ее живою, разумною, действующею» [69, с. 173]. Этнограф А. Е. Богданович приводил конкретные примеры происходивших в сознании древних людей трансформаций обыденных представлений в мифологические: «Убеждение в возможность подобных превращений (человека в волка. – В. К.) основывалась на множестве наблюдений. Видел, например, первобытный человек, что семечко превращается в растение, завязь – в плод, яйцо – в птицу, он видел окаменелые деревья и еще много подобных примеров, которые должны были укреплять его в мысли, что переход из одного состояния в другое – дело возможное. В самом деле, если зерно превращается в растение, завязь – в плод, яйцо – в птицу, дерево – в камень, то почему человек не может превратиться в волка, в кошку, в сороку? На этот вопрос первобытный человек, не знающий, где кончается граница превращений, должен был ответить утвердительно» [14, с. 146].

Отличительной чертой мифологического мировоззрения как особого способа понимания окружающего мира является прежде всего синкретизм, то есть нерасчлененность сознания, отсутствие четких разграничений мира и человека, эмпирических знаний и фантазий, мысли и эмоций. В мифах человек не выделял себя из природы, он «включал» ее в себя, выражая мысли в поэтической, эмоциональной форме, что позволяло ему представлять доступное всем образно-наглядное объяснение природы и явлений окружающего мира.

Н. Б. Мечковская по этому поводу замечает: «Для мифологического мышления характерна особая логика – ассоциативно-образная, безразличная к противоречиям, стремящаяся не к аналитическому пониманию мира, но, напротив, к синкретическим, целостным и всеобъемлющим картинам. «Первомиф» не то чтобы не может, а как бы «не хочет» различать часть и целое, сходное и тождественное, видимость и сущность, имя и вещь, пространство и время, прошлое и настоящее, мгновение и вечность» [101, с. 85].

Еще одна характерная черта мифологического мировоззрения – его антропоморфизм (греч. *ανθρωπος* ‘человек’, *μορφή* ‘вид’), то есть наделение человеческими свойствами и человеческим обликом предметов, явлений природы и мифологических персонажей. Так, различные персонажи славянской мифологии (как «высшей», так и «низшей») – Перун, Мокошь, Ярила, домовая, русалка, кикимора, банник и другие – обладали в сознании наших предков вполне человеческими чертами: они могли быть добрыми и злыми, грозными и щедрыми, коварными и заботливыми, красивыми и пугающе страшными. Как отмечает Е. М. Мелетинский, мифологическое мышление заключалось в наивном очеловечивании всей природы, во всеобщей персонификации и в метафорическом сопоставлении природных, социальных и культурных объектов [99].

Для предков современных восточных славян было совершенно очевидным, что окружающий их мир населен различными дүхами, от отношений с которыми во многом зависит жизнь людей: «Вся природа, все стихии и явления ее олицетворяются в живых образах – существах и имеют непосредственное роковое влияние на судьбу человека: в их руках находятся счастье и горе людей. Каждое из этих таинственных существ, называемых дүхами, имеет свою определенную сферу и влияние. Куда бы ни пошел человек: в поле, в лес, к реке, к озеру или на гору – везде воображению его представляются эти невидимые мифические существа, от которых он не может никуда уйти. Веря в могучую силу этих мифических существ и боясь гнева их, суеверный народ всегда старается не раздражать, угодить им, умилистить их» [22, с. 86].

Мифологическое мировоззрение, совмещающее в себе сакральное (тайное, волшебное) с профанным (повседневным, общедоступным), выражается в фантастическом отражении действительности в виде чувственно-наглядных представлений. Такое мышление по своей природе художественно, поэтому оно оперирует не понятиями, а образами. Мифология была первой попыткой древних людей с помощью фантастических персонажей создать единую картину мира и

осмыслить свое место в этом мире. Наиболее глобальными вопросами, которые решал «*homo mythologicus*», были вопросы о происхождении Вселенной, Земли и человека, о его жизни и смерти, о причинах возникновения природных явлений и т. п. Академик Н. И. Толстой, давая общую характеристику мифологическому мировоззрению, отмечал следующие его особенности: «Мифология славян базируется на обожествлении и одухотворении сил природы, на культе предков, культе домашнего очага, на сакрализации годового цикла праздников и жизненного пути человека, его семейных, возрастных, функционально-ритуальных изменений и превращений. Она отражена в обрядах, верованиях и обычаях, запретах, поверьях, быличках и других, преимущественно прозаических и малых фольклорных текстах» [162, с. 553]. Сравнивая научное и мифологическое осмысление окружающего мира, И. В. Казакова замечает: «Научный способ мышления не позволяет создать безукоризненную целостную картину мира. <...> В основе мифологического мышления лежит целостный взгляд на вещи. Это – познание вещей через сопереживание их, единение с ними через гармонию» [64, с. 4].

Хотя мифологическое мировоззрение является естественным «антиподом» науки, эти две принципиально разные картины мира обнаруживают очевидное сходство в главном, поскольку они (каждая по-своему, на основании собственной «логики») объясняют окружающий человека мир: «Мифология отвечает на те же вопросы, что и наука, но со своих позиций. Мифологическое знание так же логично, как и научное, просто логика эта иная. Она предполагает существование наряду с нашим, человеческим миром иного мира – потустороннего» [86, с. 6].

Мифологическое мировоззрение не может быть понято без уяснения понятия «язычество», которое обычно отождествляется с политеизмом (многобожием), а также с идолопоклонством. Сам термин *язычество* образован от слова *язык* в его устаревшем значении ‘народ’. Древнерусские книжники, отчетливо осознававшие опасность язычества и его пережитков для людей, принявших христианство, использовали термины *язычник*, *языческий* для противопоставления христиан своим невоцерквленным предкам, а также другим «некрещеным» народам и иноверцам.

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля слово *язычество* поясняется как ‘идольство, кумирство, идолопоклонство, обожание природы или истуканов замест Бога’; сходным образом семантизируется и слово *язычник*: ‘идолопоклонник, кумирник, обожатель земной природы, болванов, истуканов’ (Даль 4, с. 675). Следует при этом учитывать, что негативно оценочные

значения – ‘дурак, тупица’ – слова *болван, идол, истукан* приобрели относительно недавно; первоначально же они употреблялись для обозначения деревянных или каменных статуй, которым язычники поклонялись как божествам.

Поскольку в термине *язычество* нередко заключается негативная оценка какого-то явления, ученые используют вместо него другие, синонимичные номинации: *политеизм, пантеизм, этническая религия*. В других славянских языках для обозначения политеизма употребляются иные термины: серб. *погѣнски*, словен. *roganski*, чеш. *rohanský*, польск. *rogański*, которые образованы от лат. *paganus* ‘деревенский, сельский’. Значение ‘языческий’ у слова *поганый* возникло еще на древней латинской почве: в период до IV века язычество у христиан называлось латинянами *relegio pagana*, то есть ‘деревенская вера’, потому что христианство в Риме сначала было религией главным образом городского населения (Черных 2, сс. 47, 468). Сравн. также: бел. *паганскі* ‘нехристианский’, *паганства* ‘язычество’ (ТСБМ 3, с. 491). После крещения Руси язычников также называли *погаными*. Сравн. употребление субстантивированного прилагательного *поганый* в названии одного из древнерусских текстов, обличающих язычество: «Слово св. отца нашего Иоанна Златоустаго о томъ, како первое погани веровали въ идолы и требы имъ клали, имена имъ нарекали». Впоследствии слово *поганый* приобрело (не без влияния христианства) негативно-оценочное значение ‘очень плохой, отвратительный’.

Христианское мировоззрение отличается от мифологического ярко выраженной системностью, так как оно предполагает логическую упорядоченность окружающего мира, в основе которой лежит признание высшего разума, сверхъестественного единого мирового начала – Бога. Христианство основывается на следующих постулатах: человек – творение Бога, созданное Им по Его образу и подобию; человек должен разумно управлять миром и общаться с Богом; первые люди согрешили перед Богом и за это были прокляты Им; Бог Сам искупил человеческие грехи, пожертвовав Своим Сыном – Иисусом Христом. Христианское мировоззрение учит людей вере в моральные абсолюты, в человеческое достоинство и в возможность искупления греха. Для христианства характерна прежде всего вера в чудо, а все неясное, непонятное, противоречащее рассудку христиане объясняют деятельностью идеальной и универсальной силы – Бога, который способен оказать влияние на естественный ход вещей и гармонизировать любой хаос.

Принципиальное отличие христианской религии от мифологии заключается в том, что миф признает господство над человеком

природы (в мифологическом сознании природа не отделена от человека), а религия признает господство над человеком Бога: «Религия обожествляет высшую силу, а миф – силы природы и страсти человеческой души» [46, с. 8].

Христианская религия возникает на той стадии развития общества, когда в сознании людей происходит раздвоение мира на естественный и сверхъестественный. В содержании различных мировых религий – христианства, мусульманства, буддизма, иудаизма – имеется ряд сходных, повторяющихся идей: сотворение мира Богом, предопределение Богом происходящих в мире событий, целесообразность мирового устройства, учение о душе как особой сущности в человеке, о связи человека с Богом, о воскресении и посмертном существовании и др.

Основными особенностями философского мировоззрения, которое обобщает опыт духовного и практического освоения мира, являются его системность, а также теоретический характер философских взглядов. Ставя перед собой глобальные вопросы о первичности материи или сознания, о границах познаваемости мира, о сущности истины, философы на протяжении тысячелетий выстраивают собственную систему взглядов на природу и общество. Главное сходство религии и философии состоит в том, что они на предельно обобщенном, абстрактном уровне ставят и пытаются решить вопросы бытия мира и человека. Различие же их заключается в том, что религия при решении мировоззренческих вопросов опирается на веру, а философия основывается на логике и теоретическом мышлении.

### **1.1.2 Связь мифологии с языком, фольклором и литературой**

Мифология, понимаемая не только как один из типов мировоззрения, но и как совокупность легенд, поверий, преданий, а также сведений о потусторонних персонажах, тесно связана с языком, который является надежным и универсальным средством хранения культурной информации. Язык в этой – кумулятивной (от лат. *cumulare* ‘складывать, заполнять’) – функции выступает как связующее звено, как «мост» между поколениями; он служит «хранилищем» и средством передачи внеязыкового коллективного опыта. Язык живет несоизмеримо дольше человека и целых народов, примером чего могут служить так называемые «мертвые» языки (латинский, древнегреческий, старославянский, древнерусский и др.), представленные лишь в письменной форме. Но благодаря тому, что до нашего времени дошли

тексты, написанные на этих и других «мертвых» языках, мы можем узнавать о событиях отдаленных эпох, о традициях, нравах и обычаях исчезнувших цивилизаций. Архаичное мифологическое мировоззрение характеризуется, как ранее отмечалось, антропоморфизмом – господствующим принципом познания и объяснения непонятных явлений природы и закономерностей мироустройства. Следствием мифологизации окружающего мира, его одухотворения являются самые простые, привычные метафорические словосочетания, отражающие перенос явлений со сферы живых, одушевленных персонажей в сферу природы: *гроза идет, ветер воет, небо хмурится, солнце смеется, дождь барабанит, река спит* и т. п.

Вполне закономерно, что наиболее отчетливо связь языка с мифологией отражается в его «сердцевине» – лексико-фразеологическом фонде: именно с помощью отдельных слов и устойчивых словосочетаний люди не только общаются между собой, но и могут воздействовать на своих собеседников; именно слова и фразеологизмы (к последним «в широком смысле слова» относятся также пословицы и поговорки) используются людьми для «упаковки» и хранения культурной информации. Представители русской мифологической школы, зародившейся в 60–80-х годах XIX века (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, А. Н. Веселовский и другие), рассматривали мифологию как выражение «народного духа», в ее неразрывном единстве с языком и народной словесностью. Так, А. Н. Афанасьев, автор трехтомного труда «Поэтические воззрения славян на природу», в связи с этим замечал: «Богатый и, можно сказать, единственный источник разнообразных мифических представлений есть живое слово человеческое, с его метафорическими и созвучными выражениями» [6, с. 21].

Оценивая фундаментальное исследование А. Н. Афанасьева с позиций современных наук – этимологии и лингвокультурологии, профессор А. Ф. Журавлев подчеркивает, что «в русской науке XIX века нет других трудов, где в мифологической реконструкции лингвистические факты играли бы столь значительную роль». Представленный в работе А. Н. Афанасьева богатейший языковой материал – 3 150 славянских слов и фразеологизмов, а также данные многих неславянских языков – является основой мифологических разысканий ученого: «Языковые факты часто становятся исходным, побудительным импульсом в воссоздании тех или иных древних мифологических представлений, предметных и семантических связей, фольклорных мотивов и сюжетов» [45, с. 8–9].

Изучению органической связи языка с мифологическим мировоззрением посвящены работы А. А. Потебни «О некоторых символах

в славянской народной поэзии» (1860), «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (1865), «О Доле и сродных с нею существах» (1914). Истоки поэтической образности в фольклоре и в языке, исторические корни многих явлений в лексике русского языка ученый видел в трансформациях мифологических образов и представлений.

Давая характеристику белорусским заговорам как одному из древнейших видов фольклора, Е. Ф. Карский отмечал свойственное языческому мировоззрению наделение слов мистической материальной природой: «Для первобытного человека слово не есть простое сотрясение воздуха, доступное только одному чувству, а предмет осязательный, материальный. <...> Если, таким образом, слово отличается материальным характером, то вполне ясно, что оно могло казаться причиной соответствующего явления, породившего его» [69, с. 174].

Огромное значение в изучении славянской мифологии сыграли работы академика Н. И. Толстого (1923–1996), основателя и главы Московской этнолингвистической школы. Он определял этнолингвистику как отрасль языкознания, «которая ставит и решает проблемы языка и этноса, языка и культуры, языка и народного менталитета, языка и мифологии», как научное направление, которому принадлежат «взаимно пограничные сферы языкознания и мифологии» [159, сс. 35, 39].

Представленный в работах Н. И. Толстого, С. М. Толстой и их единомышленников этнолингвистический подход, опирающийся на учет тесной связи единиц языка с народной духовной культурой, оказался весьма плодотворным: «Принципиальное родство культуры и языка как двух сходным образом организованных и одинаково функционирующих знаковых систем позволило применить к материалу традиционной духовной культуры концептуальный аппарат и методы лингвистического исследования, начиная от приемов лингвистической географии, языковой реконструкции, семантики и синтаксиса и кончая понятиями и методами лингвистической прагматики, теории речевых актов, когнитивной лингвистики, концептуального анализа [157].

Обращение к проблеме отражения мифологических представлений в единицах языка не перестает интересовать ученых. Известный современный славист, фразеолог и лексикограф профессор В. М. Мокиенко, посвятивший один из разделов своей монографии «Образы русской речи» отражению во фразеологии древнего мифологического мировоззрения, отмечает: «Язык, сохранивший следы различных этапов мифологического освоения природы и общества

человеческим сознанием, в сущности, и сам являет собой многослойный миф. Отслаивая пласт за пластом этого мифа, мы постепенно проникаем в глубины древнего мировоззрения и получаем возможность взглянуть на жизнь наших предков их собственными глазами» [109, с. 200].

Русская топонимия в аспекте ее связей с народной духовной культурой рассматривается в работах Е. Л. Березович, которая, в частности, исследует мифопоэтический образ пространства, отраженный в традиционной топонимии Русского Севера: ею анализируются идеи и символы народной религии, представленные в топонимах; осуществляется характеристика топонимов, образованных от прецедентных сакральных локативов; изучается концепция «заветного места» в русской топонимии, а также особенности взаимодействия топонимической системы и фольклора, которые выявляются на материале топонимических преданий, включающих мифологические и исторические мотивы [13].

Вопрос о связи мифологии с фольклором достаточно подробно рассмотрен Н. Б. Мечковской в учебном пособии «Язык и религия». Прежде всего, автор указывает на генетическое сходство мифологии и фольклора, которое заключается в том, что фольклор развивается из мифологии и обязательно содержит в том или ином виде мифологические элементы. Кроме того, в архаических социумах фольклор, как и мифология, носит коллективный характер, то есть принадлежит сознанию всех членов определенного социума. Вместе с тем мифология как мировоззренческая система и совокупность мифов отличается от фольклора целым рядом свойств. Так, мифология представляет собой коллективную «предрелигию» древности, в то время как фольклор представляет собой проявление исторически начального художественного творчества народа, народное искусство бесписьменного периода. Для первобытного сознания миф абсолютно достоверен: в нем нет различий между «естественным» и «сверхъестественным»; в фольклоре же время является категорией исторической: оно, как правило, соотносится с определенной значительной эпохой в истории народа. При этом «классическая» мифология целиком серьезна, комическое содержание возникает лишь при переходе мифа в фольклор [101, с. 83–94].

Связь мифологии с литературой проявляется прежде всего в обращении авторов художественных текстов к мифологическим образам и сюжетам. Известно, что древнегреческая литература основывалась на богато разработанной мифологической системе Древней Греции. Из мифологии черпались сюжеты и образы произведений Гомера, Гесиода, афинских трагиков – Эсхила, Софокла и Еврипида, трудов



Овидия, Плутарха и других знаменитых писателей древности. Хорошо известно, что Гомер – создатель героических древнегреческих поэм «Одиссея» и «Илиада» – активно использовал основные мотивы мифологического цикла, посвященного борьбе греков за овладением городом Троей.

К сфере мифологии обращались многие русские писатели. Так, в произведениях Н. В. Гоголя («Ночь перед Рождеством»), И. С. Тургенева («Бежин луг»), А. И. Куприна («Олеся»), М. А. Булгакова («Мастер и Маргарита») нашли отражение образы «низшей» славянской мифологии: черта, ведьмы, водяного, русалки. Повесть белорусского писателя Владимира Короткевича «Дикая охота короля Стаха» построена на художественном осмыслении мифологического мотива «дикой охоты», под которым в древнегерманской мифологии понимаются опасные для людей призраки и злые духи, проносящиеся по небу во время зимних бурь. Джон Толкиен, автор одного из самых известных современных произведений – романа в жанре фэнтези «Властелин колец» – создавал свое произведение не без влияния средневековых мифов Северной Европы – «Саги о Вэльсунгах», «Беовульф», финского эпоса «Калевала» и других.

### 1.1.3 Мифологическое мировоззрение и современность

Слово *миф* активно употребляется в настоящее время в более широком значении – ‘то, что является вымыслом, следствием воображения’, и с этой точки зрения чаще всего говорят о политических (исторических) мифах – форме политического сознания, которая неадекватно, политизированно отражает реальную действительность. Объектом политического «мифотворчества» является сознание людей: «Миф – способ упрощенного мышления. Он опирается на одну часть реальности, игнорируя другую. Вырванные из реальности факты увязаны так, чтобы получилась простая схема, пригодная для управления сознанием человека» [185, с. 5]. Понятие «миф» в таком случае отождествляется с понятиями «общественная иллюзия», «вымысел».

Например, на протяжении многих веков в сознании русского народа прочно удерживался миф о добром и справедливом царе – устройтеле жизни простых людей, гаранте их мирной и спокойной жизни. Идеология Советского государства, которая заимствовала из предшествующей эпохи многие религиозные образы, каноны и ритуалы, также была основана на политических иллюзиях, важнейшей из которых был миф о неизбежности построения в СССР (а затем –

и в других странах) бесклассового коммунистического общества, в котором будет обеспечено полное социальное равенство всех членов общества и будет осуществлен принцип «От каждого – по способностям, каждому – по потребностям». Коммунизм при этом характеризовался как высшая общественная формация, как идеальный строй; как общество всеобщего равенства и всеобщего изобилия; как идеология, обещающая рай на земле; как новая форма религии, заменяющая христианскую идею.

Важную роль в воспитании советских людей играли различные идеологизированные лозунги («Коммунистическая партия – ум, честь и совесть нашей эпохи»; «Нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме»; «Каждый человек имеет право на учебу, отдых и на труд»; «Новая историческая общность – советский народ»), а также ставшие афоризмами строки популярных песен, которые олицетворяли веру советского народа в свою избранность, исключительность: «Мы рождены, чтоб сказку сделать былью»; «Нам нет преград ни в море, ни на суше»; «Я другой такой страны не знаю, где так вольно дышит человек»; «Молодым везде у нас дорога, старикам везде у нас почет»; «Мы покоряем пространство и время» и др.

После распада СССР многие полагали, что с отмиранием безвозвратно ушедших в прошлое советских мифов и идеологических иллюзий начнется строительство новой, свободной жизни, в которой не будет места призрачным фантазиям и заблуждениям. Однако «крах тоталитарной мифологии не привел к демифологизации общественного сознания; скорее наоборот, он стал мощным стимулом нового мифотворчества». В новой России возникли новые мифы: об НЛО и инопланетянах, о снежном человеке и всемогущих экстрасенсах-целителях, мифы об Америке как стране неограниченных возможностей и американском образе жизни как наиболее правильном и прогрессивном [166, с. 48]. К мифам современной России относят также мифы о «спасительной» приватизации, о создании государственных учреждений, управляющих имуществом народа для его же блага и др.

Огромную роль в формировании и «продвижении» различных современных мифов играют средства массовой информации (в первую очередь – телевидение и Интернет), в которых «ложь не отделена от факта, фантастические ситуации умышленно накладываются на реальные события, и все это перемешивается в более-менее притягательный аудио-визуальный и даже вербальный коктейль, – с тем, чтобы внушить потребителю масмедийных услуг какую-то тенденциозную мысль, которая, как правило, не имеет ничего общего с реальностью» [182а, с. 269].

### 1.1.4 Двоеверие

Как правило, под термином *двоеверие* понимают параллельное существование в общественном сознании традиционного христианского мировоззрения и элементов дохристианских языческих верований.

Среди ученых существует мнение, согласно которому следует говорить не о сосуществовании, а о фактическом слиянии христианской и языческой мировоззренческих систем, то есть о целостной – «языческо-христианской» – картине мира. Академик Н. И. Толстой в связи с этим замечал: «Народное христианское мировоззрение <...> нельзя считать двоеверием, поскольку оно цельно и представляет собой единую систему верований. Белорусская или польская крестьянка, почитающая св. Николая Угодника и в то же самое время производящая различные манипуляции, чтобы уберечься от ведьмы на Ивана Купалу или в другую пору, не поклоняется двум богам – Богу и маммоне, а имеет свое определенное отношение и к одному, и к другому миру. Эти отношения в ее представлении не противоречивы, они естественно дополняют друг друга» [158, с. 16–17]. Сравн. белорусские пословицы: *І Богу маліся, і чорта не гняві; Пастаў Богу свечку, а чорту дзве* и под.

В реальной действительности трудно отрицать внутреннюю нерасчлененность, органическую целостность традиционного народного мировоззрения. Показательно в этой связи мнение католического кардинала Д'Эли, жившего в XV веке: «Русские в такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно сказать, что преобладает в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение» [25, с. 31].

Вместе с тем существует довольно устойчивая традиция использования терминов *двоеверие*, *двоеверный* в религиозных текстах, направленных на обличение своеобразного духовного «раздвоения» личности христианина, отдающего дань язычеству. Так, автор «Слова некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере» (конец XIV – начало XV века) называет таких людей «двоеверно живущими»: «Не могу терпеть христиан, двоеверно живущих и верующих в Перуна, в Хорса и других богов» [28, с. 1].

Каковы причины возникновения феномена двоеверия? Несомненно, крещение языческой Древней Руси в конце X века стало актом огромного общественно-политического и культурного значения, оказавшим существенное влияние не только на возникновение мощного

централизованного государства – Киевской Руси, но и на формирование мировоззрения предков современных восточных славян. Вместе с тем наивно было бы полагать, что в сознании древних полян, радимичей, кривичей, дреговичей и других славянских племен «смена приоритетов» (фактически – важнейших духовных ценностей) произошла быстро, легко и безболезненно. От традиционного мировоззрения, многовековой веры своих предков люди не смогли отречься в одночасье, даже по княжеской воле. «Крещение не могло перечеркнуть предшествующую традицию язычества, господствовавшую в течение многих столетий. Поэтому христианство приобрело на русской почве свои специфические черты» [147]. Великая сила традиции, приверженность вере отцов, глубоко укоренившееся в душах людей чувство единения с силами природы, олицетворением которой были различные языческие божества; продуцирующие и охранительные обряды и ритуалы – все это не только сыграло роль своеобразного тормоза, «сдерживающего фактора» в распространении христианства, но и обеспечивало постепенное, эволюционное «врастание» старой веры в новую, принесенную из-за пределов Руси – из Византии – христианскую веру. Так, в русской православной традиции отчетливо прослеживается отождествление христианских святых с некоторыми языческими божествами. Например, святой Илья воспринимался простым народом как христианское «продолжение» языческого бога Перуна; роль и функции святого Георгия (Георгия-Победоносца) соотносились с культом языческого бога Ярилы; почитание святого Николая или святого Власия – с культом бога Велеса, святой Параскевы (Параскевы-Пятницы) – с культом богини Мокоши.

Одна из причин «живучести» народной религии древних славян – принципиально разные «картины мира», свойственные двум противоположным мировоззренческим системам: «Христианство в силу своего в целом пессимистического мировосприятия и мироотношения (идея всеобщей греховности, культ страдания, идеализация аскетизма) было направлено против в общем-то оптимистического, ориентированного на реальную жизнь, демократического по духу отношения славян к действительности» [82].

Было бы, однако, неправильно сводить христианское вероучение к идее всеобщей греховности и идеализации аскетизма, поскольку оно обладает огромным жизнеутверждающим потенциалом. Патриарх Кирилл в связи с этим замечает: «Христианство – это не безрадостная и не скорбящая религия. Это не система табу, которая зажимает человека и мешает ему жить. Христианство дает огромную энергию. Оно действительно раскрепощает человеческий дух, поднимает человека

над сиюминутными обстоятельствами времени, открывает грандиозную перспективу» [124а].

«Консервации» языческих элементов в сознании обращенных в христианскую веру людей способствовало и то, что большинство древнерусского населения было сельским, отделенным от городской «элиты» и городских жителей вообще. «Городская знать, – отмечает Е. Е. Левкиевская, – довольно быстро усвоила христианские обряды: она крестилась сама и крестила своих детей, венчалась в церкви, хоронила покойников по православному чину. А большинство простых людей, формально приняв крещение, по существу оставались язычниками, лишь поверхностно усвоившими основы православного вероучения. Такая ситуация сохранялась на Руси в течение нескольких веков, и только к XVI веку, как считают ученые, православие стало преобладать в сознании народа, не уничтожив, но лишь сильно потеснив язычество» [86, с. 9–10].

О специфике проявления двоеверия в Древней Руси академик Б. А. Рыбаков писал: «На Руси к началу XIII в. создалось и в деревне, и в городе своеобразное двоеверие, при котором деревня просто продолжала свою прадедовскую религиозную жизнь, числясь крещеной, а город и княжеско-боярские круги, приняв многое из церковной сферы и широко пользуясь социальной стороной христианства, не только не забывали своего язычества с его богатой мифологией, укоренившимися обрядами и жизнерадостными карнавалами-игрищами с их танцами, музыкой гуслей и пением, но и поднимали свою старинную, гонимую церковью религию на более высокий уровень» [139, с. 789].

Этнограф С. В. Максимов не без юмора описывал очевидное «переплетение» христианских и языческих атрибутов при проведении обряда опахивания в одной из деревень Тверской губернии в конце XIX века: «Одна из женщин шла впереди с иконою в руках, за нею следовала другая верхом на помеле, потом третья с кочергой и черепом какого-то животного. За этим авангардом следовали две бабы, запряженные в соху, которою управляла третья баба, и наконец, все остальные гурьбой, с шумом, криками и бранью замыкали процессию». Отмечая, что хотя «за нарушение тишины и порядка» участницы этой процессии были привлечены к уголовной ответственности, «вера в сыру мать-землю сохраняется незыблемо», автор приходит к заключению: «Даже и там, где, по-видимому, Христово учение успело уже войти в плоть и кровь, стóит снять с языческих обрядов наложенные тонким слоем христианские краски, чтобы обнаружилась черта древних языческих верований» [113, с. 265–266].

По мнению В. Н. Топорова, при столкновении традиционного мировоззрения (язычества) и новой религиозной системы (христианства) возможны три разные ситуации: а) новое неизбежно враждует со старым, стараясь разрушить традицию и одержать над ней победу; б) старое приспосабливается к новому, стремясь «раствориться» в нем; в) «чужое учение» и «своя традиция» вынуждены идти на компромисс, предполагающий раздел сфер влияния или уровней, контролируемых «новой религией» или «старой традицией». Именно поэтому подлинная природа двоеверия заключается в наличии единого, нерасчлененного мировоззрения: «Христианство утвердилось на верхнем этаже, а языческие пережитки, довольно хорошо сохраняющиеся в некоторых сферах народной жизни, нашли себе нишу на нижнем этаже. Двоеверие – один из способов достижения компромисса, когда каждый верующий и весь коллектив входят в обе религии, живут на обоих этажах, но хорошо знают, что Богу, а что кесарю, где кончается одно и где начинается другое. Но это двоеверие <...> позже стало единой верой или, точнее, неким цельным и систематическим мировоззрением и жизненным укладом, за которым стоит одна и та же единая и неразделимая душа» [167, с. 31–32].

Кроме того, важно учитывать, что христианство как господствующая официальная религия в определенной мере стремилась к «преемственности» по отношению к язычеству. Это проявлялось в том, что многие православные праздники не только совпадали по времени, но и в значительной мере отождествлялись с древними языческими празднествами: Рождество Христово – с Колядами, Пасха – с Великоднем, Рождество Иоанна Предтечи – с Купальем. Кроме того, православные храмы зачастую строились на местах бывших языческих святилищ, «святых роц», «священных источников», культовых камней. Так, у подножия Замковой горы в Бресте находится один из древнейших в Беларуси Фарный костел, который, согласно преданию, был основан великим литовским князем Витовтом в 1395 году на месте языческого капища Перуна. Козмодамианская церковь в российском городе Суздале сооружена на возвышенности, которая с древних времен называлась Яруновой горой, получившей название по имени языческого бога Ярилы (Яруна). Андреевская церковь в Киеве была построена в 1744 году на месте старинного языческого капища, где приносились жертвы языческим богам – Перуну, Велесу и Дажьбогу. Согласно легенде, языческие боги обиделись на «предавших» их славян и прокляли церковь. Именно поэтому, как считают, Андреевская церковь строилась очень долго (около 10 лет) и ее трижды поражало молнией.

Особенно интересны сведения о христианской часовне, сооруженной на языческом культовом объекте – Конь-камне, находящемся на острове Коневец (Ладожское озеро, Приозерский район Ленинградской области). Конь-камень представляет собой валун из серого гранита размером примерно 9×6 метров, высотой чуть более 4 метров и весом более 750 тонн; свое название камень получил из-за отдаленного сходства с конской головой. Исторически Конь-камень является святилищем, у которого в древности проводились языческие ритуалы. Согласно преданию, местные жители – карелы – использовали остров как летнее пастбище для своих лошадей, а у камня ежегодно приносили в жертву одну лошадь. Как гласит легенда, прибывший на остров святой Арсений встретил здесь местного рыбака и узнал от него о жертвоприношениях. Святой провёл в молитве в своей келье целую ночь, а наутро совершил вокруг камня крестный ход с иконой Богородицы в руках и окропил валун святой водой. В 1895 году на верхней части Конь-камня была построена деревянная часовня, освященная в честь святого Арсения Коневского.

С. В. Максимов описывает находившийся на территории тогдашней Беларуси камень, на поверхности которого имеется углубление, напоминающее след ноги человека: «Этот след человеческой ноги почитается таковым в силу слепого фанатизма, но на самом деле не имеет ни малейшего сходства с обыкновенным следом человека уже в виду своей чрезмерной величины. Замечательно, что подобного рода камни, существующие во множестве, пользуются благоговейным почитанием не только среди православного населения, но и в католическом мире, причем суеверное воображение народа создает целые легенды о происхождении этих камней, окружая их ореолом святости. Так, например, подобного рода камень, называемый «стопую», с изображением креста и славянской надписью в течение не одного столетия усердно лобызают поклонники в местечке Лукомль Сенненского уезда Могилевской губернии. В церковь, охраняющую изваяние Пятницы, во вторую пятницу после Пасхи собирается до трех тысяч богомольцев из трех соседних губерний (Могилевской, Витебской и Смоленской), и находящийся здесь камень-стопу, о котором не сохранилось даже легенды и на котором уже нельзя разобрать вконец истершуюся надпись, чтут не менее самого образа» [113, с. 276–277].

В самом центре Минска, по данным различных источников, до начала XX века на берегу Свислочи существовало языческое святилище, на месте которого находился культовый объект – камень Дед, к которому люди (чаще всего – женщины) часто обращались с просьбами о здоровье, замужестве и рождении детей. В конце

XIX века, накануне празднования 900-летия крещения Руси, усилиями церковных и светских властей языческие ритуалы у камня и растущего рядом с ним дуба Волота были прекращены, горевший там же священный огонь был погашен, а проводивший языческие ритуалы у камня знахарь-волшебник Савостей был изгнан из святилища. После этого камень Дед был «охристианизирован» церковнослужителями: рядом с ним установили крест и аналой – используемый при богослужении столик, на котором постоянно находились крест, кадило и Евангелие, а также миска для сбора пожертвований. Несмотря на то, что были осуществлены описанные радикальные изменения и на месте древнего языческого святилища стали проводиться христианские богослужения, унаследованная минчанами многовековая традиция двоеверия все же не прерывалась. При камне Волоте стал служить православный священник – отец Ефимий, к которому продолжали приходить и бывшие прихожане, поклонявшиеся культовому камню. Хотя и до этого некоторые люди ходили и в церковь, и к огню. По воскресеньям и праздникам – в церковь, а когда что-то заболит – шли к огню и к самому знахарю, принося приношения – кто яйца, кто петуха или курицу. А после этого, в большие христианские праздники ходили опять молиться в церковь, чтобы Бог отпустил им грехи или дал возможность покаяться [91, с. 45–50; 36)].

Проповедники христианства по вполне понятным причинам всячески обличали различные проявления язычества в повседневной жизни верующих. Так, христианский подвижник-просветитель XII века Кирилл Туровский перечисляя «мытарства», через которые проходят души умерших, среди других грехов (ложь, зависть, гнев, гордость, срамословие, насилие, тщеславие, злопамятство) называет такие человеческие пороки, которые имеют языческое происхождение: волхование, ворожба, вера во встречу, чихание, птичьи крики и др. [100, с. 385; 72, с. 95–97].

О живучести бытового язычества свидетельствует и тот факт, что среди вопросов, включенных в исповедальные сборники в конце XIX – начале XX века, встречались вполне соотносимые с перечисленными выше прегрешения людей, пришедших на исповедь: *Волхования или какового чародеяния не учился ли и не знаешь ли?; Не метал ли жребия для угадывания будущего чего, то есть сбудется ли, что загадал, и не уверялся ли тому?; Не веруешь ли во встречу, будто бы нечто вредное от какова человека, скота, и зверя, и прочего что бывает?; Также не веруешь ли в чох, будто от того что может сделаться худое или доброе?; И в полаз, ежели скрипит или трещит, будто предвещает что неприятное? И во птичий*



*грай, или полет, или крик, то есть когда где на хоромы кричит ворон или филин, или дятел долбит, или кукушка и прочее, будто от того что приключится может?* [74, с. 109].

Анонимный автор «Слова о лжепророках», относящегося к XIV веку, гневно обличает «псевдохристиан», которые, соблюдая внешние проявления христианской веры, внутренне остаются язычниками, поскольку отдают дань суевериям и предрассудкам. Следующий фрагмент названного произведения ценен тем, что автор не только добросовестно перечисляет известные ему конкретные проступки «псевдохристиан», способствуя тем самым сохранению во времени сведений о язычестве, но и с помощью риторических вопросов выражает свое возмущение их языческим поведением: «По названию христиан много, а на деле – очень немного. Иные по виду как будто и христиане и ученики Христа, а по характеру – предатели; на словах благочестивы и милостивы, а на деле немилосердны и нечестивы; по названию – христиане, а по убеждению – язычники <...>. Сколько христиан занимается иудейскими и греческими баснями, родословиями, гаданиями, звездочетством, волшебством и талисманами?! Сколько христиан наблюдает несчастные дни и годы, приметы и сновидения, и крики птиц?! Затем: не христиане ли купаются в источниках, погружая предварительно в них светильники? <...> Как могут быть христианами те, которые допускают все это? По какому праву осмеливаются они называть себя христианами? Как дерзают приступать к Божественным Таинствам, будучи хуже язычников? Точно так же сколько христиан держатся языческих обычаев вроде прикрашивания лиц, приветствий, плясок, рукоплесканий, употребления мужчинами женских одежд? При таких обычаях какая польза человеку от того, что он именуется христианином?» [28, с. 56–57]. Очевидно, стремясь к большему эмоциональному воздействию на отступников от христианской веры, автор слова «Слова о лжепророках» использует для сравнения выразительную «житейскую» ситуацию: «Ведь как девица, пока сохраняет свое девство, достойно и благоприлично называется девою (и на самом деле дева), но если обольстит ее кто-нибудь и растлит и она утратит свое девство, тогда она уже более не дева – так и глаголемый христианин, если он преступил завет и попрадал свои обеты и слово евангельское отверг и живет по-язычески, тогда ему бесполезно называться христианином» [28, с. 57].

Автор «Слова святого Кирилла о злых дусех» призывает современников не обожествлять, подобно язычникам, природные объекты, а поклоняться единому Богу: «Не нарицайте себе бога ни на земле, ни в реках, ни в студенцах, ни в птицах, ни в воздухе, ни в солнце,

ни в луне, ни в камне. Один Бог есть, и иного нет ни на небе, ни на земле» [28, с. 69].

Русская православная церковь боролась и продолжает бороться с неканонической обрядностью популярных праздников народного календаря. Например, к проявлениям язычества и суевериям церковь относит Купалье – день рождения Иоанна Крестителя. В «Послании» игумена Спасо-Елиазарова монастыря Памфила (1505 г.) к псковскому наместнику и властям обличается «языческое» буйство жителей Пскова в ночь на рождение Иоанна Предтечи (языческий праздник Купала): «Зело не престала здесь еще леть идольская, кумирное празднование, радость и веселие сатанинское <...> Тому сатане яко же жертва приносится всяка скверна и беззаконие, богомерзкое празднование <...> Стучат бубны и глас сопелий и гудут струны, женам же и девам плескание и плясание и главам их наживание, устам их неприязнен кличь и вопль, всескверненные песни, и хребтам их вихляние, и ногам их скакание и топтание» [58].

Современные служители православной церкви указывают прихожанам, например, на их неканоническое поведение при похоронном обряде. Языческими пережитками православная церковь считает при этом следующие действия: помещение в гроб денег, вещей и продуктов; запрет на участие ближайших родственников умершего в перенесении гроба; нахождение на поминальном столе рюмки водки и хлеба «для усопшего»; поливание водки на могильный холм; произношение фразы «Да будет тебе земля пухом»; вера в то, что душа умершего может принимать облик птицы или пчелы и др. [41].

Явление двоеверия присуще и другим христианским культурам – католической, протестантской. В частности, католический, а затем и протестантский праздник День всех святых (1 ноября) и его канун – популярный в англоязычном мире праздник «Хэллоуин» по происхождению является древним кельтским языческим праздником – днем поминания предков. К началу великого поста приурочены традиционные во многих странах (в Италии, Франции, Германии, Швейцарии, Бразилии, Боливии) карнавалы, берущие свое начало от римских Сатурналий – языческого праздника, который устраивался 17–27 декабря.

Во многих странах Европы до сих пор в ночь с 30 апреля на 1 мая отмечается Вальпургиева ночь, или праздник весны, который восходит к дохристианским традициям. Так, французское название праздника – *Nuit des Sorcières* ‘ночь ведьм’ – связано с тем, что в эту ночь проводилась магическая церемония изгнания ведьм: разжигались костры, на которых сжигали соломенное чучело ведьмы, совершали обход домов с факелами, звонили в церковные колокола и т. п. Считалось также, что травы в эту ночь обретают чудесную силу [18].

## 1.1.5 Народное православие

К проявлениям двоеверия относят народное православие, под которым понимается специфическая форма христианского мировоззрения и обусловленные ею верования и обряды, возникшие в народной (прежде всего – в крестьянской) среде, имеющей невысокий уровень религиозной образованности. Выдающийся русский писатель Н. С. Лесков не без оснований в этой связи утверждал: «Русь была крещена, но не просвещена». Следствием непросвещенности людей, считающих себя христианами, является, в частности, восприятие ими православных праздников лишь как определенных ритуалов, приуроченных к тем или иным датам. В результате, как считает один из современных богословов, происходит очевидная «подмена приоритетов»: «Если на Богоявление важно нырнуть в прорубь, но при этом о самом Богоявлении думает полпроцента населения – вот это ужасно. Если на Масленицу главное – разного рода развлечения, то это не христианство, а антихристианство». Священник считает «чудовищным с точки зрения христианства» широко укоренившееся в повседневном употреблении выражение *яблочно-медовый Спас*: «В самом деле, ну как может Спас быть яблочным? Но я не вижу ничего дурного в том, чтобы освятить первый сбор яблок. Однако если в народе давно забыли смысл слова *Преображение* и в сознании остались одни яблоки, а Церковь это еще и поощряет, делая из освящения плодов обязательный ритуал, то это печально» [97]. Показателен также широко известный (имеющий, несомненно, языческое происхождение) обычай ритуального битья своих родных и близких «для прибавления здоровья» прутиками вербы, освященной в церкви в Вербное воскресенье.

Мировоззрение, связанное с народным православием, характеризуется верой в различные чудеса, которые так или иначе связаны с атрибутами христианской церкви. Так, среди многих современников достаточно распространена вера в «чудодейственную закваску» для хлеба, якобы освященную в иерусалимском храме гроба Господня; в «чудотворные иконы», якобы уничтожающие отрицательную энергию, отводящие сглаз, избавляющие от болезней и приумножающие богатства; в «чудодейственные» письма («письма счастья»); в листочки с текстами молитв, которые при ремонте квартиры клеивают под обои для защиты дома «от воров и злых людей» и проч.

Некоторые незамужние девушки боятся крестить девочек, веря, что они могут «отдать всё свое счастье» крестницам и останутся старыми девами. С различными суевериями связан и церковный обряд венчания. Например, присутствующие на венчании внимательно

наблюдают за тем, кто из супругов первым наступит на лежащее у их ног полотенце: по одной версии, именно он будет главным в будущей семье, по другому предположению – раньше умрёт. Сравн. следующий фрагмент из романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина»:

*Когда обряд обручения окончился, церковнослужитель постлал перед аналоем в середине церкви кусок розовой шелковой ткани, и священник, оборотившись, указал обрученным на него. Как ни часто и много слушали оба о примете, что кто первый ступит на ковер, тот будет главой в семье, ни Левин, ни Кити не могли об этом вспомнить, когда они сделали эти несколько шагов. По наблюдению одних, он стал прежде, по мнению других – оба вместе.*

Особое место в сфере народного православия занимают народные легенды, персонажами которых зачастую являются не только «очеловеченные» народной фантазией святые пророки, но и сам Господь Бог. Обычно в народных легендах о Боге и святых угодниках рассказывается как о реальных живых людях (обычно – странниках), которые непосредственно общаются с крестьянами. Сравн. начало русской народной легенды «Илья-пророк и Никола»:

*Давно было, жил-был мужик. Николин день завсегда почитал, а в Ильин – нет-нет, да и работать станет: Николе-угоднику и молебен отслужит, и свечку поставит, а про Илью-пророка и думать забыл. Вот раз как-то идет Илья-пророк с Николой полем этого самого мужика. Идут они да смотрят: на ниве зелены стоят такие славные, что душа не нарадуется.*

*– Вот будет урожай, так урожай, – говорит Никола. – Да и мужик-то, право, хороший: добрый, набожный, Бога помнит и святых знает! К рукам добро достанется.*

*– А вот посмотрим, – отвечал Илья, – еще много ли достанется! Как спалю я молнией, как выбью градом все поле, так будет мужик твой правду знать да Ильин день почитать [111, с. 39–40].*

В белорусской народной легенде «Як Мікола і Пётр лашадзей на Ўкраіне закупалялі» святые Николай и Петр изображаются как простые крестьяне, не безразличные, как и многие мужчины, к выпивке:

*Гасподзь завёў свет не так, штоб увіздзе ўсяго было пароўну: ската, людзей, коней. Спачатка была ўсяго болі на Ўкраіне. Наступаець вясна. Відзіць Гасподзь, што беларускаму мужычку пахаць нечым – коней нетуці. Не прападаць жа хоць сабе і нашаму брату з голаду. Даў Гасподзь Міколі, апосталу Пятру дзенег на рашчоту і паслаў іх вабаіх на Ўкраіну закупаляць коні. Мікола вочынь любіў выпіць, і зайдзі ён з Пятром у кабак. Узялі паўштоф, другей – выпілі. Калі завяло Міколі ў галаве, Мікола стаў вочынь прост і*

*прапіў усе дзеньгі, што яму Бог даваў, – да капейкі. Міколе з Пятром цяпер не на шта купляць лашадзей* [89, с. 114–115].

По вполне понятным причинам отношение православной церкви к текстам подобного рода было резко отрицательным. Так, в 1860 году в России был запрещен к продаже изданный А. Н. Афанасьевым сборник «Русские народные легенды». Обер-прокурор Святейшего Синода граф А. П. Толстой объяснял свою позицию следующим образом: «По поводу изданной книги господина Афанасьева под заглавием «Русские народные легенды» высокопреосвященный митрополит Филарет обратился ко мне с письмом, в котором изъяснил, что к имени Христа Спасителя и святых в сей книге прибавлены сказки, оскорбляющие благочестивые чувства, нравственность и приличие, и что необходимо отыскать средство к охранению религии и нравственности от печатного кощунства и поругания» [136]. Сам же составитель сборника видел в народных легендах естественное «переплетение» древних природных образов и новых христианских мотивов: «С водворением новых, христианских начал народная фантазия не позабыла и не отринула тех прежних образов, в которых представлялись ей взаимные отношения человека и природы, и, касаясь событий, описанных в Ветхом и Новом Заветах, свободно допустила их в свои легендарные сказания» [111, с. VII].

Не менее выразительным примером мировоззрения, отражающего народное православие, является один из полесских заговоров, направленных на избавление от *родимицы* – детского испуга. В заговоре Иисус Христос и Матерь Божья встречаются и разговаривают с мифологическим персонажем – Пятницей, воплощающей строгие запреты и предписания соответствующего «женского» дня недели:

Ишол Исус Христос и Матерь Божа, сустрекають Пятницу: «Пятница-Параскевица, куды ты идеш?» – «Иду до (имя) выганять радимицу: выганять, выгаваривать, вышептывать...» [125, с. 115].

Очевидно, что народное православие характеризуется тесным переплетением христианских и языческих верований, привнесением в христианские мотивы приземленных и даже грубо-материалистических представлений. Таким образом, народное православие (как и двоеверие в целом) проявляется в различных формах и имеет глубокие исторические корни: «В течение нескольких столетий, – отмечала Г. А. Носова, – православие преломлялось сквозь призму языческих религиозных воззрений, отмеченных элементами стихийно-материалистического восприятия мира. В этом процессе оно приобретало новую специфику, новую форму. Так образовался бытовой вариант православия, весьма отдалившийся от образца православия, насаждавшегося церковью» [120, с. 4].

## 1.1.6 Неоязычество

Под термином *неоязычество* понимается совокупность современных религиозных и историко-культурных объединений и движений, обращающихся к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и магическим практикам, занимающихся их возрождением и реконструкцией. Сторонники этого течения, как правило, относятся к термину *неоязычество* с неприязнью, поскольку исходный термин – *язычество* – обладает, по их мнению, уничижительной окраской. По названной причине современные приверженцы язычества употребляют термины *ведизм*, *традиция*, *родноверие*, а себя называют родноверами (от словосочетания *родная вера*) или православными волхвами. Как дублет термина *неоязычество* в научном обиходе используется также термин *нативизм* (от лат. *nativus* ‘родной, природный’).

В России неоязычество появилось в начале 80-х годов прошлого века как реакция на официальные идеологические системы – коммунистическую и христианскую. Неоязычники изначально ставили перед собой цель исследования и возрождения культурного наследия прошлого, реконструкции дохристианских языческих верований, поиска путей духовного развития, изучения и освоения магических обрядов.

В современном неоязычестве выделяют четыре взаимопроникающих направления: 1) народно-бытовое; 2) этническое; 3) экологическое и 4) националистическое. Народно-бытовое язычество преобладает в сельской местности и представляет собой набор суеверий (вера в приметы, гадания и оккультно-магическое воздействие (сглаз, порча, приговор) и упрощенный набор представлений о потустороннем мире (домовые, упыри, русалки и пр.). Этническое язычество – это политеистические культы, имеющие глубокие исторические корни, отличительной чертой которых является цельность мировоззрения. К таковым, например, относятся шаманские культы коренных народов Сибири и Дальнего Востока. Организациям, относящимся к экологическому язычеству, присуще синкретическое мировоззрение, сторонники которого стремятся к гармоничному и сбалансированному взаимодействию с окружающей средой. Националистическое течение включает религиозные и политические организации, имеющие политеистическое мировоззрение, сочетающееся с идеологией национализма и его крайнего проявления – шовинизма [42].

Неоязычники, чья деятельность определяется формулой «Природа – Родина – Народ», занимаются изучением и реконструкцией дохристианских культовых практик, выступают за бережное отношение

к природе («Человек может брать от природы не более, чем ему необходимо») и почитание культа предков. Члены деструктивных неоязыческих организаций исповедуют ультраправые и антисемитские настроения, провозглашают избранность славян. По названной причине деятельность некоторых неоязыческих общин в России запрещена законом.

Русская православная церковь однозначно негативно относится к различным проявлениям язычества вообще и неоязычества в частности. Так, бывший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II в одном из своих выступлений назвал распространение неоязычества одной из главных угроз XXI века, поставив его в один ряд с другими губительными явлениями современности. Нынешний Патриарх Московский и всея Руси Кирилл назвал язычество заблуждением, через которое люди бессознательно и неразумно поклоняются темной силе.

## **Вопросы и задания**

1. Что такое мировоззрение и каковы его основные виды?
2. Как соотносится мифологическое мировоззрение с научной и христианской картинами мира?
3. В чем проявляется связь мифологии с языком, фольклором и литературой?
4. В чем сущность двоеверия и каковы его причины?
5. Приведите примеры проявления двоеверия в современной жизни.
6. Охарактеризуйте народное православие с точки зрения христианского мировоззрения.
7. Каковы причины возникновения неоязычества? Назовите его основные направления.

## **1.2 Формы древнего мировоззрения**

Верования древних восточных славян, будучи нерасчлененными, синкретичными и тесно связанными между собой, не могли проявляться обособленно, в строгом порядке и в определенной иерархической системе. Между тем каждая форма архаичной языческой картины мира может быть рассмотрена и охарактеризована отдельно.

## 1.2.1 Тотемизм

Тотемизм – одна из наиболее ранних форм религии, в основе которой лежит вера в существование мистической связи между какой-либо группой людей (племенем, родом) и определенным животным или растением. Название этой формы древних религиозных верований происходит от слова *totem*, которое на языке североамериканских индейцев оджибве означает ‘культовое животное, являющееся объектом поклонения’.

В древности люди считали себя родственно связанными с тотемом и нередко называли себя по его имени – *Волк, Медведь, Кабан* и др. В роли тотема могли выступать не только животные и растения, но и природные явления – ветер, солнце, дождь, гром. Однако поскольку все объекты природы представлялись древнему человеку антропоморфными существами в образе животных, тотемами чаще всего являлись животные. Поклонение тотему выражалось прежде всего в том, что сам тотем является строжайшим табу: нередко избегали прикасаться к тотему и даже смотреть на него. Если это животное, то его не убивали, не употребляли в пищу, не одевались в его шкуру; если это дерево или другое растение, то его не рубили, не использовали для отопления, не ели его плоды и даже не садились в его тени.

С другой стороны, на более ранних стадиях развития тотемизма такое обожествление тотема, напротив, предполагало употребление в пищу тотемных животных и растений. Ритуальное «богоедство», или *теофагия* (от греч. *θεός* ‘Бог’ и *φαγεῖν* ‘поглощать’), осмыслялось как обряд, основывающийся на вере в то, что, съедая мясо жертвенного животного (предка и покровителя рода), можно не только находиться в непосредственном общении с тотемом, но и приобрести его качества (силу, смелость, ловкость, ум, сакральные знания и т. д.). С этой целью члены рода совершали ритуальное убийство тотемного животного и торжественно, при соблюдении целого ряда обрядов и церемоний, съедали его, чаще всего без остатка. Ритуальное поедание мяса жертвенного животного встречается в религиях почти всех древних народов. Так, древние греки, посвященные в таинства бога Диониса, съедали мясо убитого ими быка или козла, в которого, по их верованиям, воплотился этот бог. В дальнейшем ритуальное съедение тотемного животного замещалось натираем тела кровью тотема, раскрашиванием человеческого тела и помещением на тело изображения тотема.

Древние ацтеки, готовясь к главному празднику в честь бога солнца Уицилипочтли, лепили из смеси свеклы, жареного маиса и меда его статую. Во время самого празднества «мясо» и «кости»



идола освящали с помощью ритуалов, после чего ему воздавали божеские почести. В день причащения до полудня запрещалось вкушение пищи и даже воды, чтобы не осквернить тело бога прикосновением к обычной пище. По окончании обрядов и жертвоприношений ацтекские жрецы особыми священными тесаками разрезали идола на множество кусков, которые затем раздавались для причащения присутствующим. Ацтеки при этом верили, что все, кто вкусил частицу «тела бога», устанавливают тем самым таинственную связь с почитаемым ими богом Уицилипочтли [176, с. 458–459].

В христианстве Святое Причастие, или евхаристия (от греч. *ευχαριστία* 'благодарение' ← *εὖ* 'добро, благо' и *χάρις* 'почитание, честь, уважение') – один из основных признаваемых всеми христианами (православными, католиками, лютеранами, англиканами) обряд – Таинство, при котором, согласно христианскому вероучению, верующие вкушают Тело и Кровь Иисуса Христа и таким образом соединяются с Богом.

Тотемные татуировки, включавшие изображения священных животных, не только указывали на принадлежность людей к тому или иному племени, но и обеспечивали, как считалось, связь с тотемом, наделение людей теми или иными качествами: силой, быстротой, смелостью, зоркостью, хитростью и др. В настоящее время тотемные татуировки люди выбирают индивидуально, отождествляя себя (осознанно или подсознательно) с каким-либо животным.

В качестве тотемов у древних людей могли выступать и деревья. Известный русский этнограф Д. К. Зеленин считал, что именно с культом тотемов-деревьев связан один из самых жестоких обычаев, бытовавших во многих европейских странах. Этот обычай, получивший название «строительная жертва», заключался в замуровывании в фундамент или стену строения живого человека (позднее – животного), поскольку, при неисполнении соответствующего ритуала «жильцам или строителям вновь отстроенного дома грозит всегда близкая и верная смерть» [53, с. 3]. Ученые традиционно объясняли этот жестокий обычай следующим образом: «Замурованный человек <...> служит жертвою духам земли, арендную платою за взятую у этих духов территорию, и одновременно с этим душа замурованного человека делается духом-охранителем данного здания». По мнению Д. К. Зеленина, этот обычай «первоначально был связан с примитивными деревянными постройками, а не с каменными. К деревьям же у людей тогда были особые, тотемические отношения: деревья считались тотемами и в качестве тотемов были неприкосновенны. За нарушение

строителями здания неприкосновенности дерева-тотемы мстили людям, лишая жизни строителя или первого обитателя дома» [53, с. 4–5]. Развивая и углубляя эту мысль, ученый обосновывает существовавшую ранее связь тотемических представлений с культом деревьев: «Жестокие человеческие «жертвы» при основании зданий служили в идеологии раннего родового общества компенсацией древесным духам за срубленные для постройки дерева. Эта рубка деревьев для дома, с точки зрения примитивной тотемической идеологии, влекла за собою смерть жильцов, которые первоначально всегда были одновременно и строителями дома. Жильцы и стали обманывать демонов-тотемов, подсовывая им вместо самих себя детей, пленных, а после – рабов и животных» [53, с. 21].

Тотемизм с его верой в обладающего сверхъестественными возможностями обожествляемого предка, с культом своих запретов-табу оказался одной из первых форм религиозных представлений родовой общины. В наиболее полном виде тотемизм сохранился у индейцев Северной и Южной Америки, аборигенов Австралии, коренных жителей Центральной и Южной Африки.

## 1.2.2 Анимизм

Анимизм (от лат. *anima* ‘дух, душа’) – вера в существование духов и души, в одушевленность всей природы. Этот термин был введен в научный оборот известным английским этнографом Э. Б. Тайлором (1832–1917), который рассматривал анимизм как исходную, элементарную форму религии, развившуюся затем в более сложные религиозные представления. Анимизм, по Э. Б. Тайлору, «включает верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и в будущую жизнь; верования, которые переходят на практике в действительное поклонение». Корни анимизма ученый видел в «философствовании первобытного дикаря», который интересовался такими явлениями, как сон, сновидение, смерть. Анимизм, по мнению Э. Б. Тайлора, – это «минимум религии», первоначальная стадия развития любой религиозной системы [154, с. 212].

Анимизм представляет собой мировоззренческую систему, согласно которой не только человек, но и животные, а также неодушевленные предметы – растения, камни, реки, озера, поля, небесные светила – имеют душу или являются местами обитания духов. Е. Ф. Карский указывал на закономерный характер возникновения анимистических представлений: «Осознав в себе дуализм души и тела, первобытный

славянин, как и всякий другой человек, находящийся на низшей ступени развития, по аналогии с собственной природой, наделял душою и все предметы и явления окружающего его внешнего мира. Этот анимизм распространился решительно на всю природу неодушевленную (камни, растения, ручейки, воду, землю вообще) и одушевленную (птицы, животные), не говоря уже об умерших людях» [69, с. 147].

Анимистические представления отличаются особой устойчивостью, живучестью. Известный церковный деятель XII века Кирилл Туровский, обличая пережитки языческого мировоззрения, восклицал: «Уже бо не нарекутся богами стихии: ни солнце, ни огонь, ни источники, ни дерева!» Сходную характеристику язычникам давал и автор апокрифического текста «Хождения Богородицы по мукам» (XII–XIII): «Славяне всё богом прозваша: солнце и месяц, землю и воду, звери и чади».

Ду́хи, согласно анимистическим представлениям, вполне антропоморфны: они уподобляются человеку не только внешне, но и внутренне, так как имеют ум, чувства, волю и желания, обладают способностью поступать либо разумно, милосердно, либо жестоко, агрессивно. При этом человек, приобретший доброе расположение ду́хов, должен всегда следить за тем, чтобы не потерять его, потому что пренебрежение ду́хами чревато дурными последствиями.

Вера древнего человека в ду́хов объясняется вполне естественными причинами. Первобытные люди по-особому истолковывали окружающие их зрительные и звуковые явления: отбрасываемые предметами тени, таинственные природные звуки представлялись им непознанными, но вполне реальными. Подобные впечатления приводили людей к заключению, что в окружающем мире наряду с материальными, вполне осязаемыми предметами и существами имеются такие же реальные, но нематериальные, неосязаемые существа – ду́хи. Для древних людей ду́хи не представляли собой чего-то необычного: они принадлежали к такому же естественному порядку, как и прочие предметы и явления природы. Их единственный отличительный признак – способность быть неуловимыми, принимать вид любого предмета, дерева, камня. Мир ду́хов – это невидимый, «тонкий» мир. Позднее этот невидимый, таинственный мир начал населяться добрыми и злыми ду́хами.

Высшей формой развития анимизма является вера в относительно самостоятельное существование человеческой души. По мнению ученых-этнологов, различные физиологические явления (сон, сновидения, обмороки, а также видения, предшествующие смерти) привели людей к мысли о том, что функциями жизни управляют особые существа

(души), от воли которых зависит вся жизнь человека. Согласно широко распространенным поверьям, человеческая душа может переселяться в других людей, а также в животных, в растения и предметы. Дальнейшее развитие анимистических верований привело к признанию существования души как двойника конкретного человека. «Понятие о личной душе, или духе, у примитивных обществ, – замечал Э. Б. Тайлор, – может быть определено следующим образом: душа есть тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени» [154, с. 213].

В христианской традиции принято различать понятия «душа» и «дух». Рассматривая созданного Богом человека как воплощение триединства «тело» – «душа» – «дух», христианские проповедники устанавливают следующую закономерность: «Тело есть жилище души, а душа – жилище духа». Сотворив человека, Бог наделил его душой – бессмертной материальной сущностью, в которой выражена божественная природа человека. В каждом человеке присутствует душа – «незримое нечто», которое наделяет его эмоциональностью, жизненными силами, здоровьем и позволяет ему жить и действовать; это «внутренние глаза» человека, обращенные к области земного бытия во всех его проявлениях. Но если душа является отражением как нематериальной, так и материальной жизни человека, то дух относится только к нематериальной стороне жизни человека, поскольку он является таким элементом человека, который дает ему способность общаться с Богом. Понятия «душа» и «дух» одинаковы в том смысле, что они используются в духовной жизни верующего; различие же их заключается в направленности этих понятий: душа – это «горизонтальная» связь человека с миром, а дух является его «вертикальной» связью с Богом. Существуют следующие проявления духа как «Бога в человеке», как «ока души, обращенного к вечности»: религиозное чувство, проявляющееся у разных людей в разной степени и по-разному; чувство «внутреннего голоса», управляющего человеком; обращенность человека к Богу, его способность к «богообщению».

Некоторые мистики и экстрасенсы заявляют о том, что современный человек, живущий в мире грубой материи, не способен ощущать более тонкие материальные миры. В то же время в сказках и быличках о домовых, водяных, русалках и леших отражены отнюдь не вымышленные, а якобы имевшие место в реальности контакты людей с потусторонними существами: наши предки нередко приписывали себе возможность не только вступать в общение с «реалиями» окружающего мира, но и оказывать сверхъестественное воздействие

на природу, животных и растения. Необходимо учитывать при этом, что такое взаимодействие и воздействие осуществлялись при помощи особых магических обрядов, смысл и изначальная «энергетика», сакральная «логика» которых со временем утратились.

Чаще всего человеческую дѹшу славяне представляли в виде прозрачного воздуха или пара, маленького человечка без плоти, в образе птицы или насекомых. В конце 70-х годов прошлого века на украинском Полесье собирателями был записан следующий рассказ о дѹше в виде мухи:

Как-то раз дядя с племянником ходили косить сено. В полдень дядька лег отдохнуть, а племянник на костре варил обед. И тут он увидел, как из открытого рта спящего дяди вылетела муха. Она подлетела к миске с водой и села на краешек. Тогда племянник поперек миски положил ложку. Муха по ней переползла на противоположную сторону миски. Племянник убрал ложку, и она долго ходила кругом по миске, а когда племянник вновь положил ложку, она перешла по ней, подлетела к спящему и влетела к нему в рот. Он сразу зашевелился. Племянник разбудил дядю и принялся расспрашивать, что ему снилось. Тот рассказал, что он гулял в лесу и подошел к красивому озеру. Перешел озеро по мосту, а обратно собрался идти – моста нет. Долго он ходил вокруг озера и вдруг опять увидел мост. Только перешел по нему – и проснулся. После этого племянник показал дяде его «озеро» и «мост» [32, с. 69–70].

### 1.2.3 Фетишизм

Фетишизм (фр. *fetichisme*) понимается как разновидность анимизма, поскольку в его основе лежит поклонение материальным предметам – *фетишам*, которые воспринимались какместилища дѹхов, обладающих сверхъестественными свойствами. С почитанием фетишей у народов Западной Африки впервые познакомились португальские моряки и путешественники в 15 веке – в эпоху великих географических открытий. Французские просветители рассматривали фетишизм как архаичную форму религии, отражающую примитивные представления о природе. Г. Гегель считал, что фетишизм представляет собой форму первоначальной религии – колдовства, когда человек осуществлял власть над природой с помощью волшебного средства – фетиша, достигая того, что ему нужно; при этом фетишизм свидетельствует о переходе древнего человека от почитания непосредственных предметов природы к наделению их духовным смыслом [29, с. 448].

Слово *fetúu* (фр. *fetich*, от порт. *feitico* ‘магическая вещь, амулет’) обозначает не только неодушевленный предмет, являющийся объектом религиозного поклонения; в переносном смысле фетишем называется то, что является предметом признания, безусловного почитания. Некоторые современные люди фетишизируют различные престижные, дорогостоящие вещи, являющиеся, по их мнению, показателем высокого статуса в кругу их общения – изысканные ювелирные украшения, помпезные коттеджи, дорогие автомобили и др.

У древних людей (из-за одухотворения ими окружающей природы) фетишем мог стать любой предмет, по каким-либо признакам поразивший их воображение: камень необычной формы, кусочек священного дерева, части тела почитаемого (тотемного) животного (зубы, клыки, кусочки шкуры, высушенные лапки, кости и т. д.). Позднее появились изготовленные из камня, кости, дерева и металла фигурки фетишей, выбор которых изначально мог быть произвольным. «Нередко фетишем оказывался случайно выбранный предмет. И если его владельцу сопутствовала удача, значит, фетиш обладает магической силой. В противном случае его заменяли другим. У некоторых народов существовал обычай благодарить, а иногда и наказывать фетиши» [175]. Однако в большинстве случаев люди вполне осознанно выбирают тот или иной фетиш – талисман или амулет, которые различаются тем, что амулеты носят открыто (как правило, на шее), а талисманы никогда не демонстрируют, скрывают от посторонних глаз.

Наши современники в качестве фетишей используют различные амулеты-обереги и даже татуировки на теле, которым приписываются магические свойства отвращать от человека несчастья и приносить удачу. Так, общеизвестным студенческим талисманом считается монетка, положенная под левую пятку перед экзаменом. Многие люди носят при себе (часто – в виде украшений) определенные знаки зодиака, а также «приносящие счастье» драгоценные или полудрагоценные камни.

К одухотворению и почитанию различных предметов можно относиться по-разному, однако очевидным остается тот факт, что, фетишизируя определенные предметы, люди просто верят в чудо, надеются на благосклонность судьбы. Очевидно, что вера людей в «чудесных помощников» имеет глубокие корни: «У людей должна быть возможность верить во что-то необыкновенное. Кто-то ищет такую возможность в религии, кто-то читает фантастику и сказки, а кто-то верит в магию. Каждому своя дорога. Глупо запрещать людям верить в то, что придает им силы, пускай это и выглядит со стороны смешно. В каждом из нас сидит первобытный человек, который рисует на

стене пещеры убитых мамонтов, задабривая таким образом богов охоты. Каждый из нас ищет знаки, которые бы указали правильное решение и дали ответ. Каждый из нас хранит или хранил когда-либо талисман, принесший удачу. И пусть это будет совершенная безделица, но если в нее верить, она становится действительно волшебной. Так что современные люди нуждаются в амулетах и талисманах не меньше, чем наши доисторические предки. Главное – не делать из них культ, а использовать просто как средство вдохновения» [77].

Вместе с тем вряд ли можно считать оправданным увлечение некоторыми молодыми людьми татуировками в виде иероглифов, обозначающих понятия чужой, неизвестной культуры, значение и «внутренняя энергетика» которых могут быть различными.

### 1.2.4 Магия

Магия (от греч. *μαγεία* ‘колдовство, чародейство, волшебство’) – совокупность представлений и ритуалов, основанных на вере в таинственные силы, с помощью которых можно оказать влияние на людей, предметы и ход событий в необходимом для человека русле.

Магия занимала значительное место в жизни славян-язычников, поскольку она отражала способность человека силой своей воли, мысли и желания изменять в нужном направлении настоящее и будущее. Древние магические ритуалы не существовали сами по себе, они были вызваны к жизни повседневными делами и заботами людей: «Человек на ранней стадии своей истории прежде всего стремится обрести контроль над течением естественных процессов, исходя из своих практических целей, и делает он это непосредственно через ритуал и заклинание, пытаясь заставить ветер и погодные условия, животных и урожай подчиняться его воле» [94, с. 21]. Вместе с тем магическая деятельность свидетельствует о способности древних людей к абстрактному, образному мышлению. Как отмечал С. А. Токарев, «магические верования суть фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил – природных и общественных» [155, с. 505].

Учение о зарождении, сущности и видах магии впервые было разработано английским этнологом и этнографом Дж. Дж. Фрэзером (1851–1941). В своей монографии «Золотая ветвь: Исследование религии и магии» (Лондон, 1923) ученый сформулировал два важнейших принципа, на которых основывается магическое мышление. Первый принцип (тип) магии – убеждение в том, что «подобное

производит подобное или следствие похоже на свою причину», Дж. Дж. Фрэзер назвал гомеопатической магией, или законом подобия: древний маг в этом случае «делает вывод, что он может произвести любое желаемое действие путем простого подражания ему». Второй тип магии, названной Дж. Дж. Фрэзером контагиозной, или законом соприкосновения, основан на представлении о том, что все действия, направленные магом на тот или иной предмет, окажут влияние и на человека, который был в соприкосновении, в контакте с этим предметом. При этом оба вида магии (с точки зрения здравого смысла) имеют в своей основе ошибочные умозаключения: «Ошибка гомеопатической магии заключается в том, что подобие вещей воспринимается как их идентичность. Контагиозная магия совершает другую ошибку: она исходит из того, что вещи, которые однажды находились в соприкосновении, пребывают в контакте постоянно» [176, с. 19–20]. В реальной же действительности эти два вида магии нередко тесно переплетались. Например, перед отправлением на охоту древние охотники исполняли обязательный магический обряд: произнося заклинания, они поражали стрелами изображение или чучело животного (быка, оленя, медведя), будучи уверенными в том, что удачное исполнение ритуала является залогом успешной охоты. Очевидно при этом, что в таком случае сочетались гомеопатические представления (воображаемая «охота» – залог реальной охоты) и контагиозные верования («поражение» чучела зверя окажут влияние на его самого).

В сфере эзотерики (др.-греч. *ἑσωτερικός* ‘внутренний’) – учения о скрытой мистической сути объектов мира и человека – магия определяется как невидимая энергия, направленная на достижение желаемого результата. Понятно, однако, что эти «желаемые результаты» могут быть самыми различными, поэтому по целям воздействия и по содержанию магических действий обычно выделяют два вида магии – «черную» и «белую». При этом «черная» (или вредоносная) магия понимается как совокупность ритуалов и специальных злонамеренных действий, ориентирующихся на помощь темных, демонических сил. Что касается «белой» магии, то она имеет позитивную целевую установку, поскольку ориентирована на помощь человеку в какой-либо сложной ситуации (чаще всего – при болезни). Если сторонники «черной» магии общаются с представителями «нечистой силы», то исполнители ритуалов белой магии обычно обращаются за помощью к силам добра, к христианской атрибутике, к «крестной силе». Так, в текстах лечебных заговоров, которыми пользуются «белые» маги (знахари), нередко встречаются не только названия церковных атрибутов (крест, святая вода, ладан), но и имена Иисуса Христа,



Божьей Матери и христианских святых, на помощь и заступничество которых знахари рассчитывают. Сравн. фрагмент текста русского заговора от грыжи у ребенка:

Царица Небесная, Смоленская, Почаевская, Белобережская, Троеручница, Казанская, Бельническая, святой Михаил Архангел со всеми небесными силами, Мина преподобный, Афонские угодники, святой Пантелеймон-целитель, Киевские Антоний и Федосий, Варвара-мученица, Тихон Задонский, помогите и утишите боль младенцу колючую... [127, с. 234].

Вместе с тем деление магии на «черную» и «белую» достаточно условно, поскольку в ряде случаев провести границу между этими видами магии весьма непросто. Так, любовная магия, под которой понимается «совокупность действий, призванных воздействовать на сферу межличностных отношений любовно-эротического характера» [145, с. 249], включает в себя такие приемы, как привороты, заговоры на любовь, на возвращение любимого человека, а также действия с одеждой, волосами, вырезанным из земли следом и др.) может расцениваться, с одной стороны, как благие поступки, направленные на достижение гармоничных любовных отношений с другим человеком. Однако поскольку в основе любовной магии лежит принуждение «объекта» магических действий (помимо его воли и желания) к определенной модели поведения, этот вид магии не может быть расценен иначе, чем разновидность вредоносной, т. е. «черной» магии. В конечном итоге в данном случае все зависит от намерений исполнителя магических действий. Магия, как считают специалисты в области эзотерических знаний, не бывает злой или доброй, «магия – это энергетический инструмент, который действует в зависимости от того, в чьих руках он находится» [181]. Эта же мысль представляется и в другой – образной – форме: «Магия – коробка с красками, а что ими будет нарисовано – всецело на совести того, в чьих руках кисть» [116, с. 15].

Отдельного рассмотрения заслуживает вербальная (словесная) магия, природа которой не может быть раскрыта без обращения к вопросу о функциях языка, в свою очередь, характеризующие его сущность и назначение в обществе.

Выделяют две основные, базовые функции языка: *коммуникативную* (язык представляет собой важнейшее средство общения) и *когнитивную* (язык является средством выражения деятельности сознания). Частным проявлением коммуникативной функции языка является *волюнтативная*, т. е. воздействующая, призывно-побудительная функция, которая в полной мере реализуется в вербальной магии. Вербальная магия

(ее разновидностями являются языческие заговоры, заклинания, проклятия, а также христианские молитвы) основывается на отношении к слову как средству воздействия на Бога, человека и окружающую действительность. Фидеистическое (основанное на преобладании веры над разумом) отношение к слову было и остается органичным и естественным для людей: «Отождествляя знак и обозначаемое, слово и предмет, имя вещи и сущность вещи, мифологическое сознание склонно приписывать слову те или иные трансцендентные (чудесные, сверхъестественные) свойства – такие, как магические возможности; чудесное («неземное» – божественное или, напротив, демоническое, адское, сатанинское) происхождение; святость (или, напротив, греховность); внятность потусторонним силам. В мифологическом сознании <...> слову могут поклоняться как иконе, мощам или другим религиозным святыням» [101, с. 42].

Наиболее полно магическая функция языка отразилась в заговорах, представляющих собой «малые фольклорные тексты, служащие магическим средством достижения желаемого в лечебных, защитных, продуцирующих и других ритуалах» [146, т. 2, с. 239]. Характерной особенностью заговорного текста является обилие глагольных императивных форм, выражающих намерение субъекта заговора достичь поставленной цели. Сравн. следующий заговор «на любовь»:

*На море на океане, на острове на Буяне, на реке Ярдане, стояла гробница, на той гробнице лежала девица. Раба Божья (имя)! Встань, пробудись, в цветно платье нарядись. Бери кремень и огниво, зажигай свое сердце ретиво во рабе Божием (имя) и так зажигай крепко, и дайся по рабе Божием (имя) в тоску, в печаль. Как удавленнику в петле, так бы и рабе Божией (имя) было бы тошно по рабе Божьем (имя). Аминь [137, с. 305].*

Особой магической значимостью отличаются проклятия – слова или фразы, имеющие огромный негативный потенциал, поскольку произносятся в ситуации высокого эмоционального напряжения – гнева, раздражения, отчаяния, испуга. Чаще всего проклятия обращены к конкретному лицу, поскольку они «имеют целью магической силой слова нанести урон обидчику, недругу, наслав на него злой рок» [146, т. 4, с. 286]. Давая характеристику белорусским проклятиям, М. И. Конюшкевич, отмечает, в частности, их существенные черты: широкую распространенность в речи белорусов, более частотное употребление в речи женщин, несоответствие их «чудовищного содержания» толерантности и незлобности белорусского народа [76а, с. 156].

В одной из народных легенд следующим образом описываются последствия Божественного проклятия: «Мужик с женою вздумали испугать Спасителя, стали под насыпью и принялись кричать: мужик заревел медведем, а баба закуковала кукушкой. Господь проклял их, и с того времени они навсегда превратились в медведя и кукушку» [111, с. XI]. Магическая значимость слова, в полной мере проявившаяся в родительском (материнском) проклятии, обращенном к природному объекту (реке), отражена в белорусской легенде «Ад чаго высахла рэчка»:

У адзін летні дзень, калі на небі з'явілася чорная хмара і грымеў гром, захацелася Мар'яну, сыну чарадзеікі, пакупацца і паказаць свой спрыт сябрам. Доўга ён плаваў, пакуль не папаў у вір. Раптам ён знік. Так і не дачакаліся, каб ён выплыў. Даведаўшыся аб смерці сына, маці пракляла гэтую рэчку. З таго часу рэчка пачала мялець, а праз два ці тры гады і зусім высахла [89, с. 357].

Особенно опасным по своим последствиям для людей считалось проклятие ведьмы или колдуна. Именно таким является проклятие, произнесенное колдуньей Олесей, которую местные жители не без оснований называли *ведьмакой*:

Отбежав шагов на пятьдесят, Олеся остановилась, повернула к озверевшей толпе свое бледное, исцарапанное, окровавленное лицо и крикнула так громко, что каждое ее слово было слышно на площади: «Хорошо же!.. Вы еще у меня вспомните это! Вы еще все наплачетесь досыта!» Эта угроза, как мне потом передавала очевидица события, была произнесена с такой страстной ненавистью, таким решительным, пророческим тоном, что на мгновение вся толпа как будто бы оцепенела, но только на мгновение, потому что тотчас же раздался новый взрыв брани (А. И. Куприн. Олеся).

## Вопросы и задания

1. В чем сущность тотемизма?
2. Какие животные наделялись функциями тотема?
3. Что такое евхаристия?
4. Раскройте содержание термина *анимизм*.
5. Каковы причины одухотворения природы славянами-язычниками?
6. Как в христианской традиции различаются понятия «душа» и «дух»?

7. Почему фетишизм считается формой колдовства?
8. Приведите примеры фетишизации предметов в современной жизни.
9. В чем сущность магии как формы мифологического мышления?
10. Какие формы магии выделял Дж. Дж. Фрэзер?
11. Раскройте сущность вербальной магии и приведите примеры ее использования.

## **1.3 Мифология как наука**

### **1.3.1 История славянской мифологии как науки**

Мифологическое мировоззрение как наиболее древняя форма освоения и понимания окружающего мира – естественный этап в жизни каждого народа: «Каждая национальная мифология отражает национальную картину мира, является ее духовно-образным слепком» [129]. В энциклопедическом справочнике «Мифы народов мира» наряду с разделом «Славянская мифология» имеются обстоятельные статьи, посвященные балтийской, германо-скандинавской, греческой, древнеарабской, египетской, индуистской, иранской, римской, скифо-сарматской, тибетской, тунгусо-маньчжурской, финно-угорской, хеттской, этрусской мифологии, мифологии эскимосов, тюркоязычных, монгольских и других народов. Славянская мифология имеет свои специфические особенности по сравнению с мифологическими мировоззренческими системами других народов: «В славянской мифологии нет многообразия сюжетов, богов, героев, как в греческой мифологии, строгой иерархии римского пантеона, таинственности, загадочности и многозначности индийских и иранских мифов, сумеречной мрачности скандинавской мифологии» [140, с. 271]. Вместе с тем «архаическое сознание славян пронизано мифологией природы, оно связано с культом плодородия, определяющим жизнь человека, психологию и философию его поведения» [129].

Как отмечает Н. И. Толстой, предысторию славянской мифологии и ее ответвления – русской мифологии – можно начинать «с записи в «Повести временных лет» под 980 годом о том, как за восемь лет до приобщения Руси к христианскому миру ее креститель – Владимир Красное Солнышко – повелел поставить вне теремного двора идолов языческих богов, начиная с Перуна и кончая Мокошью». Первые

попытки научного осмысления славянской мифологии российскими учеными относятся ко второй половине XVIII века и тесно связаны с именем М. В. Ломоносова, который «действительно смело и самостоятельно увидел возможность провести параллель между классическим античным пантеоном и русскими мифологическими персонажами, пусть даже частично придуманными». Так, в черновых набросках выдающегося ученого-энциклопедиста, касающихся народной мифологии, приводится список демонических персонажей (*леший, полудница, шиликун, водяной, домовый, бука, нежить, кикимора, баба-яга, обмены*), который дополняется следующей записью: «Юпитер – Перун, Юнона – Коляда, Нептун – Царь морской, Венера – Лада, Купидо – Леля, Церера – Полудница» [162, с. 552].

Конец XVIII – начало XIX веков был периодом «ранних романтических и предромантических исканий и обращения к «живому народному чувству» и новому видению мира. Мифология воспринималась учеными (и – шире – образованной частью общества) как выразительница народной души. Она вызывала всеобщий интерес, ей придавалось большое значение, и в то же время она «дописывалась» и дорисовывалась нередко в сентиментально-поэтических тонах и в духе романтического «народолюбия». «Если в эпоху классицизма XVIII века в литературе и искусстве обращались к античной мифологии как к некоторому образцу, то в конце XVIII и в начале XIX веков новое романтическое направление в качестве образца принимало свою устную словесность и занималось поисками отечественных «природных» языческих богов. Фольклор адаптировался и приспособивался к литературным вкусам, к ним же приближалась и мифология. Ее хотели видеть богатой и красочной. Поэтому славянских языческих богов часто видели и там, где их не было или наделяли их такими свойствами, каких они не имели» [162, с. 553–554]. Именно в этот период появляются работы М. И. Попова «Описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабженного примечаниями» (1768) и М. Д. Чулкова «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч.» (1785), в которых в форме словаря впервые обобщаются сведения о славянском язычестве. В начале XIX века появляются исследования Г. А. Глинки «Древняя религия славян» (1804) и А. С. Кайсарова «Славянская и российская мифология» (1810).

При этом, как уже отмечалось, первые исследователи славянского язычества нередко позволяли себе «домысливать» те или иные мифологические сюжеты и образы, руководствуясь своим представлением

о русской старине. Например, профессор Дерптского университета Г. А. Глинка, создавший довольно систематизированную для своего времени картину мифологических представлений древних славян, прямо указывал на мифологическое «домысливание», руководствуясь принципом «лучше что-то, чем ничего»: «Описывая произведение фантазии или мечтательности, я думаю, что не погрешу, если при встречающихся пустотах и недостатках в её произведениях буду наполнять собственною под древнюю статью фантазиею. Правда, стершиеся или слинялые места в древних картинах, подправленные новыми красками, хотя и на старинную статью, уменьшают цену картин; но лучше ли ничто, нежели что-либо?» [43, с. 8–9]. Историк и этнограф Д. О. Шеппинг в книге «Мифы славянского язычества» (1849) осуждал «мифографов, старавшихся собственным воображением заменять недостатки наших преданий». Он стремился вывести специфику славянского мифологического сознания из сравнения славянской мифологии с другими индоевропейскими мифологическими системами, прежде всего – с балтийской. Д. К. Зеленин в «Очерках русской мифологии» (1916) по этому поводу замечал: «Вообще, изучение русской мифологии протекало у нас довольно странно. Прежде ею занимались главным образом любители, которые стремились во что бы то ни стало обогатить русский Олимп, насадив туда разных «Лелей», «Коляд», «Овсеней», «Ярил»» [54, с. 37].

Вместе с тем, как справедливо отмечает Н. И. Толстой, «в историю русской и славянской мифологии эти мифологи-любители внесли многое, подготовив почву для научного развития славянской мифологии. Они поддержали и умножили интерес к отечественной мифологии, собирали, так или иначе интерпретировали и издавали исторические и современные им свидетельства и тексты. Они сделали русскую и славянскую народную словесность и обрядность предметом широкого общественного обсуждения, они накапливали необходимый материал» [162, с. 554].

В 1847 году в Киеве была опубликована отдельным изданием работа историка, фольклориста и литературоведа Н. И. Костомарова «Славянская мифология», в которой большое внимание было уделено описанию украинских языческих верований [80, с. 201–279]. Главным в «Славянской мифологии» Н. И. Костомарова является «утверждение мысли о том, что единой верховной силой у славян в разных ипостасях было божество, которое воплощало свет и солнце (огонь), которому противостоит Чернобог (дьявол) – носитель зла, враг светоносного начала, жизни, добра» [188, с. 18–19].

Наиболее известной работой в области славянской мифологии, опубликованной в 1865–1869 годах в трех томах, по праву считается

фундаментальное исследование А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий в связи с мифическими сказаниями других родственных народов». А. Н. Афанасьев полагал, что «миф есть древнейшая поэзия», описывающая «жизнь природы в ее ежедневных и годовых превращениях». С этой точки зрения создателем мифологических образов и сюжетов являлся весь народ, который «творил язык и мифы». А. Н. Афанасьев и его сторонники (Ф. И. Буслаев, М. Мюллер и др.), считавшие основной причиной возникновения мифологии стремление древних людей объяснить природные явления, опирались на новейшие для того времени исследования в области лингвистики и применяли методику сравнительной этимологии.

Современные исследователи славянской мифологии оценивают труды А. Н. Афанасьева и других представителей русской мифологической школы неоднозначно. Так, по мнению Е. Е. Левкиевской, эти ученые изучали славянскую мифологию, копируя основные мотивы классических мифологий «без учета того, что славянская мифология типологически по-другому устроена и просто не вписывается в те рамки, в которые ее пытались втиснуть». Именно поэтому А. Н. Афанасьев в своей книге пытался «вписать славянские мифологические элементы в сюжетные линии классических и скандинавских мифологий» [87]. Н. И. Толстой, также отмечая неудачную, упрощенную или прямолинейную реконструкцию А. Н. Афанасьевым древнеславянских мифологических представлений о природе, в особенности наивность и ошибочность ряда этимологий, указывал вместе с тем на то, что «обращение к этимологии плодотворно для мифологических разысканий, так же как знание мифологии необходимо для правильного этимологического анализа лексики, связанной с древнеславянской духовной культурой» [162, с. 555].

Свой вклад в развитие славянской мифологии внесли и белорусские ученые, жившие на рубеже XIX–XX веков: П. В. Шейн («Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края», 1887–1902), А. Е. Богданович («Пережитки древнего мирозерцания у белорусов», 1895), Н. Я. Никифоровский («Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах», 1897), П. Демидович («Из области верований и сказаний белорусов», 1896), М. В. Довнар-Запольский («Белорусы: Этнографический очерк, 1909»), Е. Р. Романов («Белорусский сборник», 1912), Е. Ф. Карский («Белорусы: Очерк словесности белорусского племени», 1916).

В XX веке появились широко известные исследования чешского этнографа и историка-слависта Л. Нидерле «Славянские древности»

(1934), а также российских советских ученых – В. Я. Проппа («Морфология сказки», 1928 и «Исторические корни волшебной сказки», 1946), В. В. Иванова и В. Н. Топорова («Исследования в области славянских древностей», 1974), Б. А. Рыбакова («Язычество древних славян», 1981 и «Язычество древней Руси», 1987).

Особенно весомый вклад в развитие славянской мифологии был сделан академиком Н. И. Толстым и учеными созданной им Московской этнолингвистической школы, которые, начиная с 70-х годов XX века, последовательно занимаются реконструкцией народной духовной культуры славянских народов. Н. И. Толстой и его последователи разработали «теорию этнолингвистики, позволившую исследовать народную традицию (фольклорные тексты, обряды, этнографические реалии) лингвистическими методами. Для Московской этнолингвистической школы все исследуемые в рамках реконструкции славянские народные традиции понимаются как своеобразные диалекты некогда единой, формировавшейся с II тысячелетия до н. э. по IV–VI века н. э. праславянской культуры, из которой они развились. Причем эта культура включает в себя мифологическую систему и основные элементы картины мира, под которой подразумевается то, как данный народ членит мир и с какой точки зрения его воспринимает» [88].

Учеными Московской этнолингвистической школы под руководством академика Н. И. Толстого подготовлено уникальное издание – пятитомный этнолингвистический словарь «Славянские древности» (М.: Международные отношения, 1995–2013 гг.), который представляет собой «первый в славистике опыт энциклопедического словаря традиционной духовной культуры всех славянских народов» [163, с. 5].

### **1.3.2 Источники сведений о славянской мифологии**

Славянская мифология как совокупность представлений древних славян-язычников об окружающем мире исторически относится к периоду их единства, который охватывает довольно значительный отрезок времени – I–VI веков н. э. Вполне естественно предположить, что картина мира предков современных восточных славян (как и других народов) не была фрагментарной, хаотичной, а представляла собой пусть и наивную (с современной точки зрения), но по-своему стройную, логичную мировоззренческую систему. Однако до наших времен по разным причинам (в первую очередь – вследствие противодействия языческому мировоззрению со стороны церкви и государства) дошли лишь отдельные фрагменты этой системы.



Прежде всего, крайняя скудность сведений о славянской мифологии объясняется отсутствием письменных источников, т. е. текстов на каком-либо материале (дереве, камне, керамике, бересте, пергаменте), в которых были бы зафиксированы сведения о славянских мифологических персонажах и отдельные мифологические сюжеты. У древних славян не было таких эпических текстов, которые могли бы служить надежным источником для реконструкции славянской мифологии. Как известно, для наиболее развитой и богатой греческой мифологии подобными текстами были «Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Теогония» Гесиода, для германо-скандинавской – «Старшая Эдда», для аккадо-шумерской – «Эпос о Гильгамеше», для индийской – «Ригведа», для финской и карельской мифологии – «Калевала».

Но даже если гипотетически допустить, что какие-то письменные древнеславянские тексты существовали еще в дохристианскую эпоху (а значит, предположить, что еще до принятия христианства славяне в какой-либо форме знали письменность), то несложно понять, что такие тексты либо были преданы забвению, либо попросту были уничтожены после введения христианства. В. В. Иванов и В. Н. Топоров в связи с этим отмечают: «Собственно славянские мифологические тексты не сохранились: религиозно-мифологическая целостность язычества была разрушена в период христианизации славян» [59, с. 5].

Сторонники версии о том, что славянам еще до принятия христианства была известна та или иная форма письменности, обычно ссылаются на свидетельство древнеболгарского священника Черноризца Храбра (конец IX – начало X века), который в своем сочинении «Сказание о письменах» утверждал: *«Прежде славяне не имели букв, но по чертам и резам читали, ими же гадали, погаными будучи. Крестившись, римскими и греческими письменами пытались писать славянскую речь без устроения».*

Современными учеными существование дохристианской письменности у славян допускается лишь с оговоркой «предположительно», поскольку весомых доказательств на этот счет наукой не представлено.

В качестве главной причины отсутствия памятников письменности, которые могли бы быть свидетельством языческого мировоззрения древних славян, все же указывается то обстоятельство, что до принятия христианства у них не было письменности. «Когда же при Владимире Святом вместе с христианством на Руси стала распространяться письменность на церковнославянском языке, то, естественно, она использовалась христианскими книжниками не для записи враждебных им языческих верований, а для страстного и непримиримого

их обличения» [86, с. 8]. По мнению М. В. Ломоносова, разрушению древнего языческого мировоззрения способствовало и отсутствие каких-либо научных исследований: «Мы бы имели много басней, как греки, если бы науки в идолопоклонстве у славян были». Об этом же писал в начале прошлого века филолог-славист Н. М. Гальковский: «К сожалению, мы мало осведомлены относительно языческих верований доисторической Руси. Наши древние книжники не имели побуждений останавливаться на этом предмете: занятые положительной стороной жизни, стремясь уяснить и укрепить в сознании русского общества христианское вероучение, древние писатели, по большей части люди духовного сана, только мимоходом, при обличениях пороков упоминали о древнем язычестве, и то только о внешних его проявлениях» [27, с. I]. «В древности науки у нас не было. Никто не интересовался нашим язычеством, никаких записей на этот счет не было сделано. Кто писал о язычестве, тот стремился не к сохранению, а к его искоренению» [27, с. III].

Известные науке источники, дающие представление о славянском язычестве (прежде всего – о верховных божествах славян), характеризуются как неточные и ошибочные: «Источники сведений о богах довольно разнообразны, но среди них нет ни одного прямого, достаточно полного и, главное, «внутреннего», представляющего саму языческую традицию источника, который можно было бы признать вполне надежным и адекватным передаваемому содержанию. Информация о богах заведомо неполна, обычно дается в освещении «внешнего» наблюдателя с неизбежными ошибками, искажениями, вне соответствующего контекста» [167, с. 205]. Тем не менее, можно указать несколько видов источников, содержащих сведения о славянской мифологии.

Прежде всего следует назвать письменные источники, к которым относятся исторические хроники и письменные свидетельства древних византийских авторов, в первую очередь – сочинение византийского писателя и историка VI века Прокопия Кесарийского «Война с готами». Именно в этой книге он едва ли не впервые говорит о славянах как о народе, исповедующем язычество, поклонявшемся природным стихиям. Славяне, по Прокопию, верили в судьбу, почитали обитателей рек и других божеств; поклонялись единому богу-творцу, которого считали владыкой над всем, приносили ему в жертву быков и совершали различные священные обряды.

О нравах и традициях славян-язычников писал в своей книге «Об управлении империей» византийский император Константин Багрянородный (905–959). Так, повествуя о путешествиях славян по Днепру в Царьград, он описал один из обычаев, свидетельствующий

о их поклонении деревьям и языческим божествам: славяне приносили жертву большому дубу, окружали его стрелами и гадали, заколоть жертвенных птиц или отпустить на волю.

Сведения о славянах-язычниках, содержащиеся в книгах античных и византийских писателей, являются, несомненно, очень важными, однако сами эти источники не могут считаться достаточно авторитетными: «Западные историки смутно представляли себе культуру народов, обитавших за пределами Римской и Византийской империй; они писали о славянах с позиции плохо осведомленного стороннего наблюдателя» [86, с. 8–9].

Важным источником изучения язычества являются древнерусские летописи. Характеризуя их с этой точки зрения, исследователь древнерусского язычества В. Й. Мансикка замечал: «В ряду источников самое выдающееся место по относительной точности и достоверности сообщаемых известий принадлежит летописи. Передавая факты политической и духовной жизни родной земли, летописец иногда подмечает и такие черты, которые позволяют проникнуть в область внутренней, бытовой жизни самого народа и составить представление о его религии и мировоззрении» [95, с. 71].

Самым известным и авторитетным летописным источником по праву считается «Повесть временных лет» – наиболее ранний из дошедших до наших дней летописных сводов начала XII века. В ряду других событий, описанных в этой летописи, в ней содержится информация о конкретном историческом факте – воздвижении по указанию киевского князя Владимира Святославовича языческого пантеона, в состав которого входили – наряду с верховным богом Перуном – другие божества: Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргл и Мокошь.

Но если в этом (как и в любом другом) летописном тексте сведения о древнерусском язычестве излагаются почти бесстрастно (как исторический факт), то в многочисленных «Словах» и поучениях, направленных против язычества («Слово некоего христороубца и ревнителя по правой вере», «Слово о том, како первое погани суще языци кланялися идолом», «Святого отца Кирилла слово о злых дусех», «Слово святых отец, како подобает христианам жити», «Поучение Иоанна Златоуста о играх и плясании», «Слово святого Нифонта о русалиях» и др.), дохристианские верования, обычаи и обряды не только описываются как реально существующие, но и гневно, эмоционально обличаются. Весьма показательное название одного из таких произведений, автор которого прямо отождествляет «псевдохристиан» с их предшественниками – язычниками: «Слово святого отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константина града, о том,

како первое погании веровали в идолы и требы им клали, и имена им нарекали; яже и ныне мнози тако творят и в хрестьянстве суще, а не ведають, что есть хрестьянство». Следующий отрывок из этого текста дает наглядное представление о языческом поведении людей, считающих себя христианами:

Человече, забывше страха Божия, небрежением и крещение отвергоша, и приступиша к идолом и нача жрети (*жрети* 'жертвовать, приносить жертвы'. – В.К.) молнии, и грому, и солнцу, и луне. А друзии – Перуну, Хорсу, Вилам и Мокоши, упирем и берегыням <...>. А инии в Сварожица верують и в Артемиду, им же неведлаши человекчи молятся и куры им режють <...>. А друзии к кладязем приходяще и в воду мечють, велеару жертву приносяще (*Велиар* в Библии – демоническое существо, дух небытия, разврата и разрушения. – В.К.). А друзии огневи, и каменю, и рекам, и источникам, и берегыням, и в дрова не токмо же преже в поганьстве, но мнози и ныне то творят. О злая дьяволя прелесть! (здесь *прелесть* 'ложь, обман'. – В.К.) [28, с. 59–60].

Давая общую оценку древнерусским обличительным произведениям, русский историк и фольклорист Е. В. Аничков подчеркивал их важность как надежных источников, дающих представление о том, как древние книжники понимали суть языческих верований: «Наши памятники, если отнестись к ним как к особой самостоятельной группе источников по славянским религиозным древностям, дают нам не только самые факты веры, обряда, культа и так далее; в них заключается большее: из них можно почерпнуть и интерпретацию, объяснение веры и религиозных действий» [5, с. 291].

Важным источником сведений о языческом мировоззрении восточных славян является также наиболее известный памятник древнерусской литературы – «Слово о полку Игореве». Этот факт особенно показателен, поскольку несмотря на то, что «Слово» было написано два века спустя после принятия христианства, языческие мотивы в этом произведении явно преобладают над христианскими. Как отмечал академик Д. С. Лихачев, «Слово о полку Игореве» «выделяется среди других памятников древней русской литературы не только тем, что языческие боги упоминаются в нем относительно часто, но и отсутствием обычной для памятников древнерусской литературы враждебности к язычеству» [90]. Автор «Слова» активно использует поэтические перифразы, называя ветры «Стрибожими внуками», а вестега Бояна – «Велесовым внуком»; о русском народе он говорит как о «Дажьбожем внуке». Он пользуется этими языческими понятиями наряду с одушевлением природы – рек, деревьев, ветра, солнца.

Огромную композиционную роль в «Слове о полку Игореве» играет плач Ярославны, которая обращается с мольбою к природным силам (но не к Богу и не к Богородице, как подобало бы женщине-христианке) с просьбой спасти ее мужа от смерти. Не силой оружия, но магической силой языческой молитвы (плача) Ярославна спасает Игоря из вражеского плена. При описании полоцкого князя Всеслава Брячиславича (легендарного Всеслава Чародея), обладавшего способностью к оборотничеству, автор «Слова» упоминает имя одного из верховных языческих божеств – Хорса: «Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь влькомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хръсови влькомъ путь прерыскаше».

Особое место среди письменных текстов, являющихся источниками для изучения язычества, занимает так называемая «Велесова книга», которая представляет собой письменный текст, впервые опубликованный в 1950-е годы русскими эмигрантами Ю. П. Миролюбовым и А. А. Куренковым в Сан-Франциско. Согласно рассказам Ю. П. Миролюбова, этот текст был списан им с утерянных во время войны деревянных дощечек, якобы созданных примерно в IX веке. «Велесова книга» содержит предания, молитвы, легенды и рассказы о древней славянской истории примерно с VII века до н. э. до IX века н. э. Большинство академических исследователей – как историки, так и лингвисты – полагают, что это фальсификация, написанная в XIX или (более вероятно) XX веке и имитирующая древний славянский язык. Так, известный специалист в области исторического языкознания и текстологии академик А. А. Зализняк оценивает «Велесову книгу» в контексте других проявлений любительской лингвистики: «Особая ветвь любительской лингвистики, доводящая идейную нагрузку этого занятия до логического предела, – это составление на воображаемом древнем языке, созданном средствами любительской лингвистики, текстов, прямо изображающих величие наших предков, и попытка выдать эти тексты за древние. В России главным, самым известным сочинением этого рода является так называемая «Велесова книга», якобы написанная новгородскими волхвами в IX веке и якобы случайно найденная в 1919 году. Поддельность этого сочинения не вызывает у профессиональных лингвистов никакого сомнения. Я не буду здесь заниматься обоснованием этого. Скажу лишь, что подделка необычайно груба и примитивна. Сочинитель был крайне невежествен в том, что касается древних языков, не имел никакого понятия о том, что языки изменяются во времени. Он представлял себе язык древних славян просто как смесь современных языков: русского,

церковнославянского, украинского, польского, чешского и т. д., и именно так строил свои тексты. А кроме того, он произвольно искажал слова, заменяя в них буквы, добавляя лишние слоги, обрубая концы и т. п. в наивной вере, что все это создаст впечатление древности» [50].

Некоторые сведения, связанные с мифологическими верованиями русского народа, могут быть почерпнуты из опубликованных записей западных дипломатов, путешествовавших по России. Среди них прежде всего следует назвать сочинение голландского купца и дипломата Исаака Массы (1587–1635) «Краткое известие о начале и происхождении современных войн и смут в Московии» и книгу немецкого дипломата Адама Олеария (1603–1673) «Описание путешествия в Московию».

Русский писатель и историк Н. М. Карамзин (1766–1826) в своем труде «История государства Российского» называл, кроме имен основных богов языческого пантеона князя Владимира (Перун, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргл и Мокошь), другие языческие персонажи, относящиеся современными учеными к числу вымышленных, «кабинетных»: Ладу – богиню веселья, любви и согласия, Купалу – бога земных плодов, Коляду – бога торжества и мира. В целом же Н. М. Карамзин отдавал дань язычеству с позиций его осуждения: «Грубый ум людей непросвещенных заблуждался во мраке идолопоклонства и творил богов на всяком шагу, чтобы изъяснять действия Природы и в неизвестностях рока успокаивать сердце надеждою на вышнюю помощь» [67, с. 106].

К числу фольклорных источников, содержащих сведения о славянском язычестве, относятся произведения различных жанров: сказки, былины, заговоры, загадки, пословицы и поговорки. На отражение в сказочных текстах древних языческих представлений обратил внимание В. Я. Пропп в монографии «Исторические корни волшебной сказки» (1968). Ученый приводил этнографические данные, отражающие процесс разложения древней тотемической религии и превращения сакральных устных преданий в сказки. Во многих сказочных сюжетах встречаются персонажи «низшей» мифологии: черт, леший, водяной, домовый. Очевидным признаком язычества в народных сказках являются одухотворенные материальные предметы: скатерть-самобранка, сапоги-скороходы, ковер-самолет, волшебный клубочек и др. К проявлениям язычества в сказках «Гуси-лебеди», «Иван-царевич и Серый волк», «Царевна-Лягушка» относятся, согласно В. Я. Проппу, испытания, через которые проходят герои – олицетворение языческих обрядов и ритуалов различного характера (обычно – обряда инициации).

Высокой степенью достоверности связи с язычеством обладают памятники материальной культуры, к которым относятся деревянные или каменные изображения языческих богов. Несомненно, ревнителями христианства они уничтожались в первую очередь, поскольку эти статуи являлись вещественным воплощением языческих верований и были объектом поклонения язычников. Один из первых отечественных мифологов – А. С. Кайсаров – более двухсот лет назад отмечал: «Предки наши весьма ревностно принялись за новую свою веру: они разбили, уничтожили все и не хотели, чтобы потомству их остались признаки заблуждения, которому они дотоле предавались. Когда б сего не случилось, то можно б было соорудить музей из одних наших древних истуканов» [66, с. 3].

Представления современников о «древних истуканах» восполняют некоторые археологические находки. К их числу относятся раскопки культовых мест, находки языческих идолов, ритуальных предметов, украшений, амулетов и символов, надписи с упоминанием о языческих богах и др. Одной из самых известных археологических находок является так называемый Збручский идол – славянское каменное изваяние, найденное у села Гусятин (Западная Украина) в реке Збруч (приток Днестра) в 1848 году. Идол представляет собой четырёхгранный столб высотой 2,67 м, изготовленный из серого известняка. Столб разделен на три яруса, на каждом из которых высечены различные изображения. Нижний ярус изображает подземное божество, средний – мир людей, верхний – мир богов. Временем создания Збручского идола считается X век. По мнению крупнейшего исследователя славянского язычества академика Б. А. Рыбакова, женская фигура с рогом символизирует в данном случае Мокошь – богиню плодородия, а фигура с кольцом – Ладу, богиню весны, покровительницу брака и любви. Мужская фигура с мечом и конем поддается определению легче всего: эти атрибуты свойственны Перуну – богу грозы и войны. Божество с солярным символом может быть определено либо как Хорс – бог солнца, либо как Дажьбог – бог плодородия и солнечного света. Мужское божество, держащее на себе землю, может быть сопоставлено с Велесом (Волосом). Четырёхгранность Збручского идола отражает связь изображенных на нем божеств со всеми четырьмя сторонами света – севером, югом, западом и востоком [139, с. 241–245].

Еще одним археологическим памятником, отражающим древнее языческое мировоззрение, является ритуальное сооружение, обнаруженное в 1964 году недалеко от г. Житомира (Украина). Сооружение представляет собой крестообразно неправильную, но симметричную

фигуру размером 11 x 14 метров, длинная ось которой ориентирована по линии «север – юг». По мнению Б. А. Рыбакова, это сооружение не что иное, как «вырезанное в дерне гигантское изображение какой-то женской фигуры – сказочной великанши, расположенное головой на север, ногами на юг». Известный историк следующим образом производит «расшифровку» (реконструкцию) всей фигуры: «Верхний полукруг (северный выступ) – голова фигуры; два нижних выступа – ноги; верхняя пара боковых выступов – гипертрофированные груди великанши; нижняя пара боковых выступов – бедра, резко подчеркивающие женскую суть фигуры». Раскрывая смысл изготовления «фигуры великанши ростом с четырехэтажный дом», ученый определяет ее как хтоническое женское божество, поглощающее посвященные ей жертвы: в случае угрозы урожаю это могла быть Мокошь, а в случае мора (эпидемии) это могло быть враждебное и злобное хтоническое божество Мара, Морена [139, с. 213–219].

Географические названия (топонимика, часто называемая «памятью земли») также являются хранителями сведений о славянском язычестве. Особенно много названий связано с культом верховного языческого бога – Перуна. Так, хорошо известно подробно описанное археологом В. В. Седовым языческое святилище, расположенное в урочище *Перынь* вблизи Новгорода [142, с. 92–97]. На границе Вологодской и Ленинградской областей находится деревня *Перунь*. Фонетический облик данного названия свидетельствует о наличии в его составе древнего притяжательного суффикса *-j*, указывающего на принадлежность, то есть этот населенный пункт первоначально понимался как «место, принадлежащее Перуну; святилище, посвященное Перуну» [186]. С именем верховного бога славян связаны и многие южнославянские (балканские) топонимы: словенская деревня *Перуна весь*, горная вершина в Боснии *Перун*, гора *Перун* в Хорватии, местность *Перин* в Македонии, городок *Перинград* в Боснии и Герцеговине, болгарский город *Перущица* и другие [61].

Языческий культ богини-матери нашел отражение в белорусских географических названиях типа *Баба*, *Бабино*, *Бабка*, *Бабчин*, *Бабовщина*, *Бабулин Бугор*, *Бабий Лес* и др. В поверьях белорусов сохранились представления о Белой Бабе – повелительнице вод, стерегущей водоемы, и о Житней Бабе – полевом, хлебном божестве [131, с. 41–42].

С культом языческого бога Ярилы, воплощавшего весеннее солнце, плодородие и любовь, исторически связаны названия российской деревни *Яриловичи* (Валдайский район Новгородской области) и украинского села *Новые Яриловичи* (Репкинский район Черниговской



области). Связь с именем «скотьего бога» Велеса (Волоса) обнаруживается в названиях города (районного центра) *Волосово* Ленинградской области и деревень *Волосово*, находящихся в Толочинском районе Витебской области Беларуси, а также в Клинском районе Московской области и в Ульяновском районе Калужской области Российской Федерации.

Название деревни *Навья Гора*, находящейся в Вологодской области, указывает на связь с языческим культом предков; сравн.: *навь*, *навье*, *навий* ‘мертвец, покойник, умерший’ (Даль 2, с. 389). По языческим верованиям, *навь* – это мир духов, потусторонний мир усопших, которые помогают живущим в благодарность за память о них.

## Вопросы и задания

1. Каковы основные этапы изучения мифологии как науки о мировоззрении славян-язычников?
2. Назовите труды российских, белорусских и украинских ученых, занимавшихся исследованием восточнославянской мифологии.
3. Ознакомьтесь с содержанием интернет-ресурса «Словарь дома Сварога» (<http://pagan.ru/slowar/s/swarog15.php>). Какие группы слов, относящихся к сфере народной духовной культуры, представлены в этом словаре?
4. Назовите основные письменные источники сведений о славянской мифологии.
5. Каковы причины отражения сведений о древнерусском язычестве в церковных текстах?
6. Какие языческие образы и мотивы представлены в «Слове о полку Игореве»?
7. Каким образом в произведениях фольклора, памятниках археологии и географических названиях сохраняются сведения о восточнославянском язычестве?

## 2 Космогонические представления славян-язычников

### 2.1 Мифологическая модель мира

#### 2.1.1 Понятие о космогонии и космогонических мифах

Термин *космогония* (от греч. *κόσμος* ‘мир’ и *γενή* ‘рождение’) означает ‘учение о происхождении Вселенной’. Космогония изучает образование и развитие различных астрономических объектов: Солнца и планет Солнечной системы, других звезд и галактик. Космогоническими мифами называются мифы, в которых рассказывается о сотворении мира, о происхождении космоса (системы, порядка) из хаоса (неорганизованности, пустоты). Основная тема космогонических мифов – создание Творцом-демиургом (от греч. *δημιουργός* ‘мастер, творец’) упорядоченного космического пространства, гармонии. В роли демиурга может выступать как мифический герой, так и какое-либо животное. Популярность и активное функционирование подобных мифов у разных народов мира вполне закономерны: «С тех пор, как для человека стало возможным отвлеченное мышление, перед ним неотступно стоял вопрос о его происхождении, о происхождении окружающего его мира и тех высших существ, которым он поклонялся как богам» [68].

В древнеегипетских мифах Осирис – бог возрождения и царь загробного мира, научивший людей земледелию, садоводству и виноделию, – был сыном Земли и Неба, прародителем которых был бог Ра (Солнце), рожденный, в свою очередь, от Хаоса.

Согласно древнегреческим мифам, из первоначально существовавшего Хаоса появились боги Хронос (Время), Гея (Земля), Эрос (Любовь), Тартар (Бездна), Эреб (Мрак) и Нюкта (Ночь).

Космогонические мифы древнего Китая повествуют о том, что главными созидательными силами при сотворении мира были темное женское начало Инь (Земля) и светлое мужское начало Ян (Небо), которые выделились из первоначального Хаоса. В это же время появился первый человек – Пань Гу, из тела которого (после его смерти) возникли человек и природа: земля, ветер, облака, солнце, луна, горы, реки, травы и деревья. В другом китайском мифе прародительница

человечества – Великая богиня Нюйва – вылепила людей из глины и установила в мире порядок и благополучие.

В карело-финском народном эпосе «Калевала» рассказывается о зарождении окружающего мира из яйца, снесенного уткой. Сразу после сотворения мира появился первый человек – богатырь, мудрец, волшебник и певец Вяйнямейнен, который научил людей пользоваться огнем, ловить рыбу, изготавливать лодки и сеять зерно. Он же создал кантеле – народный музыкальный инструмент, родственник гуслям.

Известны многочисленные славянские (в том числе и восточнославянские) мифы о сотворении мира. Как правило, они носят дуалистический характер: в них речь идет о том, что в акте мироздания принимали участие два взаимоисключающие начала – Бог и сатана. Именно таким образом создание мира представлено в одной из народных космогонических легенд, записанных на русском Севере:

Спустился Бог на море по воздуху и плавал в нем белым гоголем, пока не встретил сатану, плававшего черным гоголем. Решили они поднять землю со дна моря. Бог приказал сатане: «Нырни на дно моря, вытащи несколько крупинок земли и неси мне наверх». Достал сатана со дна горсть земли. Из той горсти Бог сотворил ровные места и поля, а черт наделал непроходимых пропастей, ущелий и высоких гор. Так получилось потому, что когда сатана достал по повелению Бога землю со дна моря, то отдал ее Богу не всю: немного он припрятал за щекой. Когда же Бог повелел земле, брошенной им на поверхность моря, расти, стала расти земля и за щекой у сатаны. Тот принялся ее выплевывать, и из плевков сатаны получились горы, болота и другие бесплодные места [151].

Сходное содержание имеет и белорусская народная космологическая легенда «Адкуль горы ды балоты», в которой Бог осмысливается как источник блага, добра, а черт – как источник зла:

Рабіў Бог зямлю. Выгладзіў, выдзелаў – любя паглядзець: гладзенькая, кругленькая, як шпакова яйка. Адляцеў троху воддаль дый дзівіцца з сваёй працы, што добра ўдалося. Тым часам чорт ужо быў, сядзеў ён за кустом і ад злосці аж тросся. Зайдрасць яго брала, што Бог гэтак добра зрабіў. Як толькі Бог схваўся за нябеснымі брамамі (а іх цэлых сем), чорт давай са злосці кіпцямі зямлю дзярці ды кідаць. Куды кіне – гара, куды са злосці плюне – балота. Зрабіў зямлю такой, як мы яе зараз бачым. Сам зарыўся глыбока ў зямлю і зрабіў пад зямлёй сваё княства. Зямлю Бог перарабляць не захацеў, бо былі ўжо людзі, іх некуды было выганяць пад час выпраўленняў. Так і засталася ўсё да нашых часоў [89, с. 40].

В украинской космогонической легенде черт, будучи антиподом Бога, выступает не только как создатель болот и других «неудобств», но также животных и человека:

Як уже Бог схотів посіять землю, так послав нечистого, щоб землі достав з моря. Воно тоді не можна було, бо скрізь вода була. І сказав, щоб собі не брав землі, а щоб усю оддав Богові, скільки дістане. А він там скільки достав, може, усю взяв та оддав, а у роті собі сховав. А Бог як посіяв землю, так у чорта в роті начала рости земля, начала рвать. А він де пирхав, так там болото стало, де пирхне – коняка; чхає і ригає – чоловік, кінь, собака, кіт [30].

Космогонические мотивы – обязательный признак всех мировых религий. У христиан сотворение мира описывается в Библии – на протяжении всей первой главы и в начале второй главы книги «Бытие». Акт творения Богом мира представлен здесь как последовательность определенных действий: в первый день Бог создал свет и отделил его от тьмы, во второй день Он создал твердь и воду, в третий – сушу и растения, в четвертый – небесные светила, в пятый – птиц и рыб, на шестой – пресмыкающихся, животных и человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу нашему, по подобию Нашему; и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1: 26). Таким образом, согласно Библии, мир был создан Богом «по частям», последовательно в течение определенного времени (шести дней), начиная с сотворения неба и земли и заканчивая сотворением человека.

Согласно Корану, Аллах сотворил за шесть дней «небеса и землю, и то, что между ними», а также разумных существ – ангелов, джиннов и человека. Ангелы живут на небесах и исполняют решения Аллаха, охраняют ад и рай, оберегают людей; джины живут на земле и обычно проявляют себя как враждебная сила. Первый человек был сотворен Аллахом из земного праха (из глины) по божественному слову *Будь!*

В иудейской традиции в самый первый день творения словом Бога были созданы «десять вещей»: небо и земля, смятение и пустота, свет и тьма, дух и вода, свойство дня и свойство ночи.

В основу космологии буддизма положена идея цикличности возникновения и уничтожения Вселенной под воздействием совокупной кармы живых существ предыдущего мирового цикла. В буддийской религии отсутствует представление о сотворении мира высшим нематериальным существом – Богом.

## 2.1.2 Космическое (мировое) дерево как модель мира

Образ мирового дерева (мирового древа) – символ мироздания, мировой «оси» и центра Вселенной в славянской мифологии. В народном сознании корни космического дерева, у которых обитают змеи, ужи и другие «низшие» животные, соотнесены с подземным миром, преисподней; его ствол и ветви символизируют мир людей, земное пространство; крона мирового дерева связана с небесами, с божествами «высшего уровня».

Мировое дерево – «это своеобразная модель Вселенной и человека, где для каждого существа, предмета или явления есть свое место. Это также посредник между мирами – своеобразная дорога, мост, лестница, по которой можно перейти в потусторонний мир или мир богов» [102]. Мировое дерево в славянской мифологии выступает, кроме того, как символ прошлого, настоящего и будущего, поскольку оно представляет три сферы бытия: начало (корни), середину (ствол) и конец (крону); оно может обозначать три части тела (ноги, туловище и голову) и восприниматься как проявление трех важнейших стихий – воды, земли и воздуха.

В сказочных текстах нередко встречается образ дерева, по которому герой попадает на небо и становится обладателем чудесного подарка. Так, в русской народной сказке «Петух и жерновцы» из желудя, который случайно уронила в подпол старуха, вырастает дуб, достигающий своей кроной неба:

*Пустил желудь росток и в небольшое время дорос до полу. Старуха заметила и говорит: «Старик! Надобно пол-то прорубить; пускай дуб растет выше; как вырастет, не станем в лес за желудями ездить, станем в избе рвать». Старик прорубил пол; деревцо росло, росло и выросло до потолка. Старик разобрал и потолок, а после и крышу снял; дерево все растет да растет и доросло до самого неба. Не стало у старика со старухой желудей, взял он мешок и полез на дуб. Лез, лез и взобрался на небо. Ходил, ходил по небу, увидал: сидит кочеток золотой гребенек, масляна головка, и стоят жерновцы. Вот старик долго не думал, захватил с собою кочетка и жерновцы и спустился в избу. Спустился и говорит: «Как нам, старуха, быть, что нам есть?» – «Постой, – молвила старуха, – я попробую жерновцы». Взяла жерновцы и стала молоть: ан блин да пирог, блин да пирог! Что ни повернет – все блин да пирог!.. И накормила старика.*

Мировое дерево не только упорядочивает мир «по вертикали», но и является его горизонтальной проекцией. Так, в русской загадке

о дороге (жизненном пути человека) также используется образ мирового дерева – дуба: *Когда свет зародился, тогда дуб повалился, и теперь лежит.*

Кроме того, мировое дерево может быть воплощением вечного Времени, о чем свидетельствует загадка о членении года на месяцы, недели и дни: *Стоит дуб. На дубу 12 сучьев. На сучьях 52 ветки. На каждой ветке по 7 листочков. Всего листочков – 365.* Сохранилась загадка о дереве-дубе и в украинском фольклоре: *Дуб-дуб много лет, на нем двенадцать голов, на каждой ветке по четыре гнезда, а в каждом гнезде по семь яиц, и каждому имя есть.*

Соотношение образа мирового дерева с непрерывностью времени, со связью поколений проявляется и в практике создания генеалогического (родословного) древа – изображения истории какого-то рода в виде разветвленного дерева. У «корней» этого условно-символического «дерева» указывается глава рода (родоначальник), на «стволе» помещаются имена представителей основной линии рода, а на ветвях в виде листьев – их потомки.

Показателем возрастающего интереса наших современников к своей родословной является специальная компьютерная программа «Древо Жизни», которая предназначена для работы с генеалогической информацией в операционной системе Windows. Возможности этой программы достаточно широки: она «позволяет заносить, редактировать, хранить и визуализировать генеалогические данные; по внесенным данным может быть автоматически построено генеалогическое древо родственников любой персоны: как прямых предков и потомков, так и всех кровных родственников. Программа также позволяет хранить мультимедийные данные (документы) с привязкой к персоналиям; поддерживается разделение и объединение баз данных, сортировка, фильтрация, получение статистики по введенным данным» [44].

Образ мирового дерева, в нижней части которого сосредоточены негативно осмысливаемые мифологические персонажи, часто встречается в заговорах, направленных на излечение от болезни или от змеиного укуса. Так, в русском заговоре «от чемера» (от болезни живота) под дубом, растущим на острове Буяне, обитает персонаж, нейтрализующий болезнь, источником которой сам же является: *На море, на океане, на острове Буяне, стоит дуб-дубище, под тем дубищем сидит сер котище. Котище, котище, возьми мой чемерище из раба Божьего...* [127, с. 234]. В белорусском заговоре у корней мирового дерева, в роли которого выступает яблоня, находится старшая змея, а в украинском заговоре – старшая черепаха: бел. *На сінім*

*моры ляжыць камень Латыр, на том камні стаіць яблынь, на той яблыні змяінае гняздо, у том гнязде тры шэрсці: шэрсць чорная, шэрсць белая і шэрсць рыжая. У той шэрсці ляжыць змяя Шкурлупея... [51, с. 121]; укр. На морі, на окіяні, на острові, на Буяні стояв дуб дубнястий. Під тим дубом сиділа черепаха, всім гадинам старшаха... [171, с. 158].*

Мировое дерево может осмысляться и как символ женского рождающего начала. Так, в украинском заговоре живущая на дубе змея Веретеница прядет пряжу – нить жизни: *На морі на Діяні, на острові на Кияні стояв дуб, а в дубі – дупло, а в дуплі – гніздо, а в гнізді – цариці: одна – Киліяна, друга – Іліяна, третя цариця-Веретениця [26].*

Одно из воплощений мирового дерева – библейское древо жизни, посаженное Богом среди рая. Вкушение плодов древа жизни, согласно Библии, давало бессмертие, в то время как плоды другого дерева – дерева познания добра и зла – сделало первых людей – Адама и Еву – смертными и стало причиной их изгнания Богом из рая.

В верованиях восточных славян-язычников особое место занимало поклонение дубу – дереву, связанному с культом верховного громовержца Перуна. Дубовые рощи считались заповедными, их запрещалось рубить и вообще наносить какой-либо ущерб; нарушение этих запретов приводило к смерти человека, мору скота, неурожаю. Такие рощи, согласно народным представлениям, оберегали людей от бед, считались «покровителями» сел, домов, колодцев, озер, охраняли от града, пожаров и стихийных бедствий.

Культ деревьев играет значительную роль в семейной и календарной обрядности славянских народов. Важно при этом учитывать, что «важнейшим аспектом мифологии дерева является его связь с человеком (его телом, категориями жизнедеятельности, судьбой и т. д.), о чем свидетельствуют сюжеты о превращении человека в дерево, представления о дереве как об инкарнации человека после смерти» [146, т. 2, с. 60].

Особо почитаемыми и священными считались (и продолжают считаться) у славян старые, одиноко стоящие деревья, особенно те из них, с которыми связано явление чудотворных икон и нерукотворных ликов святых. К таким деревьям приходили люди, чтобы избавиться от болезней и бесплодия, принося дары и «жертвы»; молились, прикасались к деревьям.

О живучести подобных представлений красноречиво свидетельствует следующий факт. 24 апреля 2012 года, в день Радуницы, жители деревни Губаревичи Хойницкого района Гомельской

области случайно обнаружили на месте спиленного сука у векового вяза подобие изображения Богородицы с Младенцем. Слухи быстро разнеслись по околице, и в деревню устремились многочисленные паломники. Как сообщали СМИ, в Губаревичах наблюдалось громадное скопление машин. К дереву несли цветы, вешали рушники, читали молитвы. По свидетельствам местных старожилов, некогда недалеко от вяза стояла церковь, которую в 1938 году разрушили. Храм был известен своей чудотворной иконой Божьей Матери. О предании, связанном с бывшей святыней, рассказала журналистам жительница деревни Мария Дашук: «Икона прилетела из Киева и на дереве встала. Её увидели, отвезли обратно. Она второй раз прилетела. Снова отвезли. И в третий раз прилетела, и тогда здесь поставили церковь» [57].

До принятия на славянских землях христианства аналогом церковного венчания был троекратный обход молодых вокруг обрядового дерева, осмыслявшегося как своеобразный центр мироздания, как мировая ось, вокруг которой движется земля и будет вращаться мир вновь созданной семьи. Показательно, что в русской разговорной речи шуточно-ироничное выражение *венчали вокруг ели (раKITОВОГО куста)*, происхождение которого однозначно связывают с языческим обрядом венчания, до сих пор употребляется в значении 'о невенчанной чете' (БСРП, с. 223).

С приходом христианства свадебное дерево стало помещаться на праздничном столе перед молодыми, символизируя мир, согласие и добро. Утром, накануне свадьбы, свадебное дерево выставляли на заборе перед домом невесты, оповещая тем самым о начале свадьбы. После окончания свадьбы деревце разламывали и по веточке раздавали гостям, точно так же, как делили свадебный каравай между всеми участниками свадебного торжества.

В традиционной культуре сербов употребляется слово *запис*, которое обозначает священное сельское дерево (как правило, дуб), на коре которого вырезан крест. Под кроной *записа* могут проводиться церковные службы, там же люди обращаются с просьбами к Богу о защите от грозы и града. Если в селении не было церкви, ранее под таким деревом проводили свадьбы и крещения. По мнению сербских этнологов, «*запис* сохранился с дохристианских времен, когда он исполнял роль храма под открытым небом» [52].

Широко известен восточнославянский обычай ставить деревце (нередко – вместе с крестом или иконой) в красный угол (центр) строящегося жилища. Так, во Владимирской губернии «при закладке нового дома крестьяне на предназначенном для того месте прежде всего



втыкают в землю или просто сажают с корешком какое-нибудь дикорастущее деревце, например, березку или рябинку за ее крестообразную форму листьев». Деревце посреди сруба осмыслялось при этом не только как центр будущего жилища, но и как своеобразный «центр мира»: «Как мир в мифологическое время был «развернут» из тела жертвы, так и дом «выводится» из жертвы» [12, с. 59–60].

Главным атрибутом троицко-семицкой обрядности было срубленное в лесу березовое дерево, которое завивали и украшали, ставили в домах. Эти ритуальные действия должны были повлиять на будущий урожай и детородные способности и благополучие людей: «В троицко-семицком цикле в обрядовом деревце-березке также просматривается образ Мирового древа, в нем видят воплощение плодородия живой природы; нить, связывающую мир живых и мир умерших, временное вместилище для душ умерших и мифологических персонажей, мифический родовой центр, слившийся в глубокой древности с женским божеством-предком» [56].

По мнению Д. К. Зеленина, в русских и белорусских ритуалах с семицкой березой отражаются следующие тотемические элементы: 1) табу на рубку деревьев; 2) ритуальное разрешение этого табу весной, сопровождающееся внесением в селение зеленого деревца; 3) уподобление тотему – ряжение людей в березовые ветви; 4) кормление березы и совместная еда с нею; 5) разнообразная помощь людям со стороны дерева, которое исцеляет болезни, оздоравливает питьевую воду, предсказывает будущее, помогает в хозяйстве [53, с. 61].

Проявлением культа мирового дерева считается и новогодний обычай устанавливать в доме елку, украшать ее и водить вокруг нее хороводы: «Вода хоровод вокруг разряженной лесной красавицы, ребяташки и не подозревают, что совершают обрядовые действия, часть мифотворчества наших далеких предков. Так же много веков назад собирались у дерева люди, приносили к его корням жертвы, пели, совершали обрядовые танцы, в которых каждое движение имело символическое значение» [38].

### **2.1.3 Мировое яйцо как символ Вселенной в верованиях восточных славян**

Легенда о том, что Вселенная была создана из яйца, снесенного сказочной птицей Феникс, известна со времен древнегреческого историка Геродота. В мифологии разных народов мира яйцо осмысляется не только как символ жизни, но и как субстанция, служащая источником

жизни: «Во многих мифопоэтических традициях известен образ Мирового Яйца, из которого возникает Вселенная или некая персонафицированная творческая сила: бог-творец, культурный герой-демиург, иногда – весь род людской. Во многих случаях Мировое Яйцо описывается как золотое, иногда ему присущи и другие атрибуты солнца. Согласно ведийской космогонии, из Мирового Яйца – золотого зародыша – возник Творец. В египетском мифе солнце возникает из Мирового Яйца, снесенного птицей Гоготун. Согласно «Калевале», «из яйца, из нижней части, вышла мать земля сырая; из яйца, из верхней части, встал высокий свод небесный». В ведийской космогонии известен сюжет о возникновении из Мирового Яйца – золотого зародыша – творца Праджапати и Брахмы. В китайских легендах Вселенная прежде представляла собой нечто вроде куриного яйца, из которого родился прародитель Пань Гу» [105, т. 2, с. 681]. Разбивание яйца (разделение скорлупы, белка и желтка) в мифологическом осмыслении понимается как акт творения мира, при котором небо отделяется от земли, а суша – от воды. При этом «яйцо представляет собой естественный символ, «напрашивающийся» на такое осмысление: твердая скорлупа в нем противопоставлена живому содержимому, а внутренность, в свою очередь, содержит две разные субстанции: более аморфную, внешнюю, и более концентрированную, оформленную» – последняя обладает и большей ценностью, как помещенная в центре; и в то же время по своему цвету и форме она естественно интерпретируется как солярный символ» [134, с. 685].

Яйцо в целом воплощает мощную животворящую силу, которая противостоит различной нечисти. По общеславянскому поверью, нечистик может быть убит либо молнией, либо яйцом, снесенным перед Рождеством, когда, по древним представлениям, рождается солнце.

С другой стороны, в известном сказочном сюжете яйцо, являющееся моделью Вселенной, заключает в себе мировое зло – смерть Кашея. Не случайно и то, что хранителями этого сокровища выступают все стихии и их представители: вода (море, океан), земля (остров), растительность (дуб), животные (заяц), птицы (утка). Сказка, таким образом, соответствует древнему мудрому мифу о сложности и противоречивости окружающего мира: Вселенная, символом которого является яйцо, содержит в себе не только позитивное жизненное начало, но и вездусущее мировое зло. Миф говорит об исконности борьбы жизни и смерти, добра и зла. До тех пор, пока никто не сражается со злом, не посягает на невидимое, но реально существующее в мире (в яйце) зло, оно бессмертно, и только героические подвиги, основанные на самопожертвовании человека и его содружестве с живыми силами природы

(с «благодарными животными») могут доказать, что жизненное началоечно, что жизнь всегда побеждает смерть.

Восточные славяне использовали яйца – символы жизни, плодородия и урожая – во многих магических ритуалах. Например, крестьяне Новгородской губернии в том случае, если скот впервые выгоняли на пастбище после Пасхи, благославляли его освященным яичком: «Лошадей перед выгоном гладили по хребту пасхальным яйцом, приговаривая: “Как это яичко гладко и кругло, так и лошадушка моя моя, будь гладка и сыта!”». В Беларуси в Юрьев день (6 мая) в ворота хлева клали яйцо и заставляли скот пройти через него. Украинские девушки в этот же день катали окрашенные яйца по растущей ржи, а потом закапывали их в землю до начала жатвы [148, с. 158].

Особенно много примет и поверий связано с окрашенными в красный цвет пасхальными яйцами, символизирующими кровь Христа, пролитую в искупление грехов людей, и победу жизни над смертью, добра над злом. Так, в России в день Пасхи хозяйки обязательно оставляли освященное яйцо для помещения его за иконой. Если кто-то очень тяжело заболевает, то доставали это яйцо и со специальными молитвами катали его по больному месту. «Существовало также поверье, что при помощи пасхального яйца души умерших могут получить облегчение на том свете. Для этого надо только сходить на кладбище, трижды похристосоваться с покойником, затем разбить яйцо, покрошить его и скормить «вольной» птице, которая в благодарность за это помянет умерших и будет просить за них Бога. Но больше всего пасхальное яйцо помогает в земледельческих работах: стоит только во время пасхального молебна зарыть его в зёрна, а затем выехать с этим же яйцом и зерном на посев – и прекрасный урожай обеспечен. Крестьяне верили также, что яйцо помогает и при тушении пожаров: если праведный человек возьмет такое яйцо и троекратно обежит горящее здание со словами «Христос Воскресе», то пожар сразу же утихнет, а затем и прекратится сам собой» [113, с. 418–419].

Вместе с тем в традиционных народных верованиях яйцо может приобретать исключительно негативную символику, поскольку «иногда из Мирового Яйца рождаются разные воплощения злой силы, в частности змей, смерть» [105, т. 2, с. 681]. Хорошо известен сказочный сюжет, в котором смерть Кощея скрыта в игле, находящейся в яйце. Согласно средневековым воззрениям, Василиск – мифический чудовищный змей, наделявшийся сверхъестественной способностью убивать не только ядом, но и взглядом, рождался из яйца, снесенного петухом [105, т. 2, с. 218]. Миф о змее (огненном змее), рожденном из яйца, снесенного петухом, известен русским и белорусам:

«Если петух старше семи лет, то его не годится держать в доме; иначе он снесет яйцо, из которого родится огненный змей. Колдун берет это яйцо, носит у себя за пазухой или закапывает в навоз; через шесть недель вылупится из яйца змей и станет носить ему серебро и золото» [6, с. 131]; «Если черный петух проживет семь лет, то к концу седьмого года снесет особого рода яйцо. Это яйцо нужно носить под мышкой три года. Тогда вылупится из него маленький змееныш. Его нужно холить, держать в тепле, кормить яичницей и ничем не раздражать. Выросши, он станет летать, отыскивать клады и носить деньги хозяину» [14, с. 73–74].

## 2.1.4 Народная астрономия восточных славян

К сфере народной астрономии относятся народно-мифологические представления о «верхнем» мире, который по отношению к земному миру понимается как сходный, зеркальный: «Небо превратилось для наших предков в своеобразное зеркало и стало отражением жизни народа: катится по небу Воз, полыхают в небе Стожары, бродит по небу Птица с цыплятами, идет по небу Девушка с коромыслом, едут по растянувшемуся через все небо Чумацкому шляху чумаки за солью...» [110]. Из-за мистической связи «горней» жизни с жизнью земной люди верили в предопределяющую силу небесных явлений, сулящих либо плодородие и урожай, либо болезни, мор, засуху и войны. Отражением этой связи является и распространенное не только у славян, но и у многих других народов мира представление о том, что с рождением человека на небе появляется его двойник – загорается его звезда, дарящая ему судьбу, а после смерти звезда падает и исчезает. По верованиям белорусов, количество звезд совпадает с числом живущих на земле людей, а яркость звезды определяется внутренним миром, душой человека: «Кожны чалавек мае сваю зорку, а Бог на небі творыць штораз новыя, штоб было пораўну і зорак, і людзей. Зоркі ёсца не толькі светлыя, але і цёмнейшыя, а то і саўсім цёмныя» [191, s. 11]. Согласно другим представлениям, звезды на небе – это души умерших.

Украинцам известно поверье о двух небесах: видимом небе, приближенном к земле и состоящем из голубой облачной материи, и невидимом «верхнем», «горнем» твердом небе, сияющем пронзительным светом, подобно огню, и иногда раскрывающемся при грозе. На «горнем» небе находится Божий престол, где обитают ангелы, святые,

души праведников; оттуда Бог и вся его «сила небесная» наблюдают за земной жизнью и деяниями людей через солнце [146, т. 1, с. 117].

Астрономические наблюдения имели не только «образно-поэтическую составляющую», но и обладали значительным практическим потенциалом, поскольку славяне-язычники постоянно ощущали потребность в ориентации во времени и пространстве. Считается, что открытия, связанные с изменчивостью, расположением и движением основных светил, возникли еще до появления письменности: «Задолго до того, как человек научился ориентироваться на Земле и создал географию, он уже ориентировался во Вселенной, создав её первые модели» [107].

### **2.1.5 Солнце и луна, звезды и созвездия в восточнославянской мифологии**

*Солнце* в поверьях восточных славян не только осмыслялось как источник жизни, но и по вполне понятным причинам обожествлялось: солнечную природу имели «высшие» языческие божества *Сварог*, *Хорс* и *Дажьбог*. В произведениях фольклора солнце определяется постоянными эпитетами *красное, светлое, святое, божье, праведное, доброе и чистое*. В русских былинах киевского князя Владимира, крестившего Русь, называли *Владимиром Красное Солнышко*.

Как отмечает Т. И. Шамякина, «Слово о полку Игореве» буквально насыщено солярной символикой: «Русичей тут называют внуками солнечного бога Дажьбога. Князь Всеслав Полоцкий в облике оборотня-волколака перебегает дорогу утреннему солнцу Хорсу – это значит, он бежит быстрее солнца, которое за ночь должно продвигнуться под землю с запада на восток. Исследователи обращают внимание на важность солнечных затмений в жизни представителей династии Олега Святославовича, к которой имеют отношение герои произведения: затмение как раз и происходит накануне похода Игоря в 1185 году. Жена Игоря Ярославна обращается к Солнцу (а также к Ветру и Днепру Славутичу) и, можно сказать, исходя из контекста произведения, именно «магия» женской любви спасает героя: Игорь сразу же бежит из плена» [182, с. 60].

Славяне-язычники считали, что солнце – это лик Бога или Его всевидящее око, или окно, через которое Бог смотрит на землю, следя за нравственностью людей и за справедливым соблюдением земных законов. По другим поверьям, солнце следит с неба за делами людей и вечером рассказывает о них Богу. По украинским представлениям,

солнце – это колесо от той колесницы, на которой ездит по небу Илья-пророк. Русские крестьяне при виде восходящего и заходящего солнца снимали шапки и крестились «на солнышко». На солнце молились, находясь вне дома и храма – в поле, в лесах или лугах. Сравн. описание действий крестьянина, готовящегося к завтраку во время косовки на лугу: «Старик накрошил в чашку хлеба, размял его стеблем ложки, налил воды из брусницы, еще разрезал хлеба и, посыпав солью, стал на восток молиться» (Л. Н. Толстой. Анна Каренина).

С солнцем в народном сознании мог отождествляться Ярила – мифологический персонаж, имевший жизнеутверждающую, продуцирующую символику. Сравн. следующий фрагмент текста песни из оперы А. Островского «Снегурочка»: *Когда его встречаем – жизни сила, / Огонь любви горит у нас в очах./ Любовь и жизнь – дары Ярилы-солнца./ Свет и сила, бог Ярила,/ Красное солнце наше!/ Нет тебя в мире краше!*

Согласно общему для восточных славян поверью, солнце на ночь спускается под землю, чтобы утром снова взойти на востоке. По преданию, после распятия Христа солнце от горя остановилось на небе и не заходило трое суток. При восходе в день Пасхи солнце «играет», переливаясь разными цветами радуги и радуясь воскресению Христа, а в день Ивана Купалы оно купается в воде.

В славянском фольклоре солнце персонифицируется как в женском, так и в мужском образах. Так, у южных славян известны песни о женитьбе солнца. В русских песнях и загадках солнце изображается в девичьем образе: *Красна девица в зеркало глядится*. В украинских колядках хозяин дома сравнивается с месяцем, его жена – с солнцем; в белорусской свадебной поэзии месяц – это мужчина, а солнце – женщина. В русской народной песне, записанной в Тамбовской губернии, девушка рассказывает о себе: *Мне матушка – красна Солнушка,/ А батюшка – светел Месяц,/ Братцы у меня – часты Звездушки,/ А сестрицы – белы Зорюшки*.

В белорусских свадебных песнях встречается сюжет, где солнце и луна (месяц) создают семейную пару: «Белорусская народная поэзия, преимущественно свадебная, сохранила осколки преданий о свадьбе Месяца и Солнышка. Эта Божественная свадебная пара, прототип человеческого брака, является покровительницей последних; к Месяцу и Солнцу обращаются песни с надеждой на их благословение, освящение брака» [40, с. 352].

С почитанием солнца связаны многие предписания и запреты: нельзя становиться к солнцу спиной даже во время работы; нельзя справлять свою нужду так, чтобы это могло видеть солнце; нельзя

плевать в сторону солнца и показывать на него пальцем. Общеславянским является поверье о том, что солнечный свет считается благом: где солнце светит, туда Бог смотрит; оттуда бегут все болезни. «В том месте, куда упали первые лучи солнца, словаки зачерпывали воду для лечения. На Гомельщине к постройке дома приступали в солнечный день «под полдень», а к посеву льна – в тот день недели, который выдался солнечным на масленичной неделе» [146, т. 5, с. 104].

Белорусы считали, что темные пятна, которые иногда можно видеть на солнце – это ворота в рай, где живет Бог, поэтому солнце ни в коем случае нельзя осквернять: «Тые цёмныя латкі, што паказваюцца на сонцу, – ета чэрэз агнішча прасвечваецца рай, чы то небесныя варота, за каторымі жыве Бог і светые. Затым-то грэшно сонейка лаяць, здэквацца над ім або проці яго екоесь непрыстойнае штукарства рабіць» [191, с. 14]. Сравн. также наставления, с которыми в Украине старшие обращались к детям: «Не морщись от праведного солнца и не бросай в него комья земли: Бог хлеба не даст. И пальцем не показывай на солнце, иначе ему глаз выколешь; не плюй на солнце, иначе будет тьма над нами. Бог установил святое светило, и оно так же может наказать, как и Господь» [46, с. 36–37].

Выразительный пример неуважительного отношения к солнцу встречаем в одном из эпизодов романа М. Шолохова «Поднятая целина», когда дед Щукарь, измучившись в дороге от дневной жары и вездесущих солнечных лучей, произносит внутренний монолог, выражая свое раздражение, недовольство в адрес солнца (при этом словосочетание *божий глаз* оказывается «погруженным» в весьма негативный контекст):

Измученный жарою, опухший, насквозь мокрый от пота, Щукарь проснулся, сел, из-под ладони взглянул на солнце и негодуяще подумал: *«Вот божий глаз, прости меня, господи, и под кустом от него не схоронишься! Заставил-таки, как зайца, крутиться вокруг куста целых полдня. Да разве же это сон? Это не сон, а чистое наказание! Надо бы под линейкой ложиться, да этот божий глаз и там бы меня сыскал, черта рытого от него в голой степи схоронишься!»*

Показательно, что эти слова деда Щукаря послужили прологом последовавших сразу же после этого неприятностей: «С этого момента и стала разматываться цепь горестных приключений в его жизни».

Древним священным знаком солнца являлся крест, который иногда обводился кругом или изображался катящимся, как колесо солнечной колесницы. Такой знак, который обозначал вращение слева направо, «по солнцу» и символизировал движение, жизнь, благополучие и

плодородие, назывался *свастикой* (от санскр. *свасти* 'приветствовать, выражать пожелание удачи, благоденствия'). В восточнославянской традиции этот знак, имевший названия *солнцеворот, коловорот, коловрат*, широко использовался в народном орнаменте – в одежде и деревянном зодчестве. Только с 30-х годов XX века свастика, символизирующая движение справа налево, т. е. «на убывание», к смерти, стала устойчиво ассоциироваться с нацистской идеологией и фашистской Германией.

С почитанием солнца связаны специальные праздники в честь небесного светила. У восточных славян солнцу было посвящено два праздника – Купала (6–7 июля) и Коляда (6–7 января), которые по времени были приурочены к важнейшим астрономическим событиям – солнцестояниям, называвшиеся ранее солнцеворотами. Купальские дни соотносились с летним солнцестоянием, а Коляда праздновалась во время зимнего поворота солнца. С принятием христианства праздник Купалы был соотнесен с памятью Иоанна Крестителя (от этого «слияния» образовалось современное – «христианско-языческое» – название праздника *Иван Купала*), а Коляда – с Рождеством Иисуса Христа и рождественскими святками.

25 декабря, в один из самых коротких дней календарного года, русские крестьяне отмечали память святителя и чудотворца Спиридона, получившего в народе название *Спиридон-Солнцеворот*. Считалось, что после этого дня начинает увеличиваться световой день: *После Солнцеворота хоть на воробьиный скок да прибудет дня*. Присказка *Спиридон-Солнцеворот колесо в руках несет* была связана с тем, что в этот день отправлялся обряд, посвященный солнцу: скатывали с горы колесо и сжигали его вместе с другими символами солнца, приговаривая: *Колесо, гори, катись, с весною красною вернись!* Этот ритуал, символизирующий движение солнца, призван был «стимулировать» его активность. В Воронежской области верили в то, что солнце с этого дня наряжается в праздничный сарафан и кокошник, садится в телегу и едет в теплые страны; зима же с этого дня ходит в медвежьей шкуре.

Полдень – время нахождения солнца в зените и его наибольшего влияния на природу – осмыслился славянами-язычниками как «время появления нечистой силы в ее наибольшей опасности для человека». Соответственно полдень считался временем, весьма неблагоприятным для человека: в полдень можно неожиданно упасть, порезаться, заблудиться, человеку что-то может привидеться, он может испугаться. Именно в полдень, по верованиям восточных и западных славян, появляются опасные демоны – *полудница*, нападающая на жнецов в поле



или сбивающая с дороги тех, кто в полдень оказался в лесу; *полуденник*, страшный черный человек, происходящий из «нечистых» покойников; *полуденный бес*, который пугает людей, показываясь им на кладбище в виде умершего родственника. Чтобы избежать встречи с опасными нечистиками в полдень, в это время предписывалось прекращать всякую работу и находиться дома, закрыв окна ставнями [146, т. 4, с. 131–132].

Устойчивые негативные представления связывались у восточных славян и с солнечным затмением, которое не только в языческой, но и в христианской традициях считалось предзнаменованием голода, стихийных бедствий и войн. Неожиданное, таинственное исчезновение солнца, наступление сумерек в дневное время неизбежно вызывали панический страх у людей, которые не могли объяснить физическую природу этого явления. В «угасании» солнца в разгар дня славяне-язычники не могли не видеть действия опасных сверхъестественных сил – злых чудовищ, пожирающих солнце. Описанное в «Слове о полку Игореве» солнечное затмение, наступившее перед отправлением княжеской дружины на битву, не могло не подействовать удручающее на боевой дух воинов, поскольку однозначно воспринималось ими как «знак беды», как предвестник поражения от половцев.

В рассказе И. С. Тургенева «Бежин луг» один из мальчишек-подростков, сообщая о том, что в их деревне было «предвиденье небесное» (то есть солнечное затмение), приводит два показательных факта – испуг барина, знавшего заранее об этом явлении, и поступок простой крестьянки-стряпухи, которая восприняла это явление как предвестник «конца света»:

«А скажи, пожалуй, Павлуша, – начал Федя, – что, у вас тоже в Шаламове было видать предвиденье-то небесное?» – «Как солнца-то не стало видно? Как же». – «Чай, напугались и вы?» – «Да не мы одни. Барин-то наш, хоша и толковал нам напередки, что, дескать, будет вам предвиденье, а как затемнело, сам, говорят, так перетрусился, что на-поди. А на дворовой избе баба-стряпуха, так та, как только затемнело, слышь, взяла да ухватом все горшки перебила в печи: «Кому теперь есть, говорит, наступило светопрестановление». Так шти и потекли.

*Луна* в народных поверьях восточных славян осмыслялась, как правило, негативно из-за своей неразрывной связи с ночью – временем деятельности и активизации нечистой силы – и противопоставлялась солнцу как источнику света и тепла.

Амбивалентные мифологические представления о луне обусловлены ее двойственностью, противоречивостью. С одной стороны, в

верованиях восточных славян присутствует мотив родства луны и солнца (это родные братья, сестра и брат, жених и невеста, жена и муж). Так, в белорусских свадебных песнях молодой парень часто сравнивается с луной, а девушка – с солнцем. Сравн.: *Жанішок сядзіць, / Як белы мясячык свеціць. / Маладая Алёначка прыгожая / Як красна сонечка* [65, с. 111].

Нередко наши предки проявляли почтительное отношение к обоим светилам: при виде нарождающегося месяца (как и восходящего солнца) было принято снимать шапки и креститься, запрещалось показывать на солнце и луну пальцем, а также проклинать оба светила. С другой стороны, луна и солнце противопоставляются по признакам «свой – чужой», «жизнь – смерть», «день – ночь». Так, белорусы называли луну *цыганским солнцем*, они же при виде молодого месяца молились за недавно умерших; связь луны с ночью отражены в ее украинском и польском названиях: укр. *ночник*, польск. *posne słońce* [146, т. 3, с. 144–145].

Поскольку этот небесный объект символизирует «тот свет», мир мертвых, во многих народных заговорах (в особенности в заговорах от зубной боли) луна наделяется связью с потусторонним миром. Сравн. бел.: *Маладзік Афанасьевіч, быў ты на тым свеце? – Быў. – Бачыў ты мёртвых? – Бачыў. – А баляць у іх зубы? – Не. – Штоб не балелі і мне!* [51, с. 183].

Символика луны сформировалась также и под влиянием представлений о непостоянстве ее размеров, ее изменчивости – регулярном уменьшении и увеличении. Согласно этимологии, предложенной О. Н. Трубачевым, общеславянское слово *\*měsěcъ* генетически соотносится со словами *меньший, меньше*, указывающими на свойство луны периодически то уменьшаться, то нарастать [146, т. 3, с. 143]. Регулярное «перерождение» луны понималось белорусами «с оглядкой» на приготовление теста для хлеба:

Калі месяц састарэе, Бог крышыць яго на зоры. Адзін кавалачак кладзе ў дзяжу, на закваску. Зоры ападаюць туды, з іх пачынае рабіцца рошчына, цеста падыходзіць і пераліваецца цераз край. Гэтак і нараджаецца месяц [119, с. 178].

Негативную трактовку имеет происхождение лунных пятен: согласно распространенному верованию, основанному на осмыслении библейского мотива о братоубийстве, лунные пятна – это напоминание о том, что Каин убил своего брата Авеля, позавидовав ему. Сравн. полесское поверье: «Цёмныя латкі на месяцы, што мы бачым у поўню, – ета той ліхі сын першых бацькоў, каторы ўбіў сваго

праведнага брата, да цепер дзержыць яго на вілках над асьмінаю (бел. *асьміна* 'восьмая часть надела земли'. – В.К.), покуль не накапае поўная асьміна безвіннае крыві, але яна ніколі не напоўніцца: Бог етак наказаў разбойніка, бо тагда пекло не было шчэ гатова для такіх грэшных душ» [191, s. 12].

В записанной в Сибири в конце XIX века легенде повествуется о том, что пятна на месяце являются напоминанием о девочке, проклятой матерью:

Мать, не дождавшись дочери, которой она велела принести воды, потеряла терпение и крикнула: «Чтоб взяло ее солнце!» Едва успела она произнести это, как солнце и месяц стали быстро спускаться со своих мест на небе, стараясь быстро опередить друг друга, чтобы овладеть девочкой. Солнце уступило месяцу, потому что ночной путь последнего опасен без спутницы. С той поры явились на месяце пятна [21, с. 70].

Чрезвычайно негативно в традиционных народных верованиях оценивается воздействие луны (лунного света) на спящего человека (особенно ребенка). Чтобы обезопасить лежащего в колыбели ребенка от вредного влияния лунного света, советовали на ночь под колыбель класть нож. Сравн. белорусское поверье: «Колыбель нужно ставить так, чтобы на ребенка не падали лунные лучи, которые служат хорошим и единственным проводником к крещеному ребенку нечистиков» [114, с. 23]. Русские крестьяне считали, что боли, полученные человеком в результате сглаза, особенно активизируются при полнолунии: «А пуще тоски боль в брюхе донимает, особливо при полном месяце. Известно, что нечистая сила, ежели есть в человеке, то на исходе месяца и она исходит, а на молодую да на полный месяц и нечистая сила пребывает в человеке и пуще начинает мучить» [127, с. 31]. Чтобы ребенок не был лунатиком, беременной женщине запрещалось смотреть на луну, ходить при луне, спать под лунным светом [146, т. 1, с. 163]. Лунный свет является магическим средством, привлекающим опасных для людей мифических существ – русалок, которые словно купаются в нем, раскачиваясь на ветках [145, с. 246].

Украинцы считали, что часто встречающийся в заговорных текстах камень *Алатырь*, понимаемый как центр Вселенной или как ось, связывающая мир богов, мир людей и подземный мир, является образным аналогом луны: «Белый камень в фольклоре – центр мироздания и олицетворение месяца. Белый камень посреди воды – это полный месяц в бездонных небесах» [46, с. 41].

**Венера** – самая близкая к Земле планета, которая хорошо отражает солнечный свет и уступает по яркости только Солнцу и Луне.

Лучше всего Венера видна незадолго до восхода или через некоторое время после захода Солнца, из-за чего ее называют либо *Вечерняя звезда*, либо *Утренняя звезда*. Древние славяне (как и другие народы) воспринимали Венеру в ее утренней и вечерней «ипостасях» как два разных небесных тела: рус. *Зарница, Зорянка, Денница*, бел. *Зара, Світальна зора*, укр. *Зоря, Вістунка* – утренняя звезда; бел. *Вечарніца, Мілавіца, Вячорка* – вечерняя звезда. По белорусскому поверью, «Вечерницу Бог отправляет осматривать Землю до наступления ночи, а Зарница будит людей и зовёт их на работу» [3, с. 317].

В белорусских заговорах довольно часто упоминаются обе ипостаси Венеры – *Зарніца* и *Вечарніца*, которые являются помощницами Бога (*Божыя памашніцы*): имея небесное (божественное) происхождение, они могут помочь людям и донести их просьбы до Бога. Сравн. зачин заговора «Ад ляку» («От испуга»): «*Добрай парой, вячэрняй зарой, вячэрняй зараніцай, Божай памашніцай, прыступі, памажы рабе Божай лях гаварыць...*» [51, с. 309]. Из этого примера видно, что время ранней (вечерней) зари, когда появляется на небе *Зарніца (Вечарніца)* – наиболее благоприятное время суток для произнесения заговора.

Ч. Петкевич приводит поверье белорусов-полешуков, в соответствии с которым Венера осмысляется как жена или подруга Месяца: «Венера – Зарніца і Вечарніца, альбо Месяцова дружына ці таварышка; тая зорачка, што так прыгожа свеціцца, гэта таварышка месяца» [191, с. 11]. Приведенные сведения, как считает Д. Скворчевский, дают основание видеть в них отражение древнего балтского мифа о небесной свадьбе, в соответствии с которым Месяц, муж Солнца, ухаживает за Утренней (или Вечерней) звездой, после чего Солнце мечом рассекает лицо изменника-Месяца, причем это повторяется периодически и постоянно. «Скорее всего, Месяц в мифе ухаживает за Вечерней звездой, ведь в это время Солнце исчезает с неба. Венера представляется как противница Солнца, поскольку своим блеском она превосходит все остальные звезды на небе» [144].

**Полярная звезда** – альфа Малой Медведицы – находится в 1° от Северного полюса мира, поэтому она всегда неподвижна при суточном вращении звездного неба и, указывая направление на север, является надежным пространственным ориентиром. Древние славяне представляли Полярную звезду, расположенную на самом кончике «хвоста» Малой Медведицы, как шест (или веретено, кол, гвоздь), вокруг которого движутся все другие звезды. Белорусы полагали, что эта звезда – *Стожар* (сравн. *стожар* ‘жердь, кол, шест’ – СРНГ 41, с. 177) – «является вершиной Столба, т. е. Млечного Пути» [3, с. 324].

В некоторых поверьях эта звезда олицетворяет красавицу, находящуюся в плену у звездного змея, который не дает ей сдвинуться с места, ежесуточно извиваясь вокруг нее. Вполне закономерно поэтому, что во многих мировых культурах Полярная звезда символизирует устойчивость, постоянство и стабильность.

**Плеяды** – звездное скопление в созвездии Тельца, также отчетливо видимое с Земли невооруженным глазом, имело важное значение для наших предков, потому что оно хорошо видно с марта по октябрь, что позволяло Плеядам служить своеобразным временным ориентиром для начала и завершения сельскохозяйственных работ. Наиболее известное, общее для всех восточнославянских языков народное название Плеяд – *Стожары*, восходящее к диалектному слову *стожары* ‘шесты, жерди, колья, используемые для укрепления больших стогов’; ‘срубленные с ветвями небольшие деревья, на которые укладываются для просушки сено, снопы’ (СРНГ 41, с. 178). Другие названия Плеяд – рус. *Волосыни, Волосожары, Висожары*; бел. *Велісазар, Валасажар, Вісажар, Сіцячка, Рэшата, Гняздо, Валасы, Курачка*; укр. *Утиное гнездо, Бабы*.

Древнерусское название Плеяд – *Волосыни* – соотносится с культом языческого «скотьего бога» *Волоса (Велеса)*. 24 февраля, в день св. Власия (христианского покровителя домашних животных), в некоторых русских губерниях ранее совершался ритуал окликанья звезды: «Когда на небе появлялись звезды, овчары выходили на улицу, становились на руно (шерсть) и пели, призывая звезду осветить «огнём негасимым белояровых овец», умножить их приплод (чтоб овец было больше, чем звёзд на небе)». Сама структура астронима *Волосыни* указывает на женскую «природу» слова (сравн. значение суффикса *-ынь/-инь-* в словах типа *святыня, богиня, берегиня, княгиня*), что дает основание видеть в этом слове «астрализованный образ женщины», поскольку «в таком случае *Волосыни* могут толковаться как жёны *Волоса*» [104, с. 128]. У южных славян сохранилась легенда о том, что на Плеядах живут и каждую ночь водят хоробы души невест, умерших после обручения [3, с. 323].

**Большая Медведица** – главное созвездие северной части неба, состоящее из семи ярких звезд, образующих фигуру в виде ковша с длинной ручкой, известно разным народам под названиями *Семь Мудрецов, Коромысло, Плуг, Лось, Пвозка* и др. Нахождение этого созвездия на небосводе в течение ночи позволяет отыскать направление на север и на другие стороны света в течение всего года.

Согласно греческому мифу, верховный бог Зевс превратил в медведицу прекрасную нимфу Каллисто и, чтобы спасти ее от мести

жены (богини Геры), поместил ее на небо. Наиболее распространенные славянские названия созвездия Большая Медведица – *Ковш, Лось, Сохатый, Воз, Телега, Колесница*. В белорусской мифологии для обозначения этого созвездия употреблялись астронимы, подчеркивающие его сходство с повозкой или ковшем: *Иллёў воз, Вялікі воз, Карэта, Брычка, Палойнік, Коўшык, Карэц, Чашы, Сітцо, Сахачы* и др. По представлениям белорусов, «в повозке по небу ездит святой Илья, в ней же души усопших по небесной дороге перевозятся на тот свет» [3, с. 325]. На территории белорусско-литовского пограничья, а также в некоторых русских говорах для наименования Большой Медведицы используют образ лошади (бел. *Коні, Конь з возам, Конь і Калёсы*; лит. *Arklys* ‘конь’; рус. *Конь на приколе, Горбатый мерин*), что отражает культ этого животного: «Можно представить, что в прошлом население Литвы и, по крайней мере, северо-западной Беларуси в околополярной области незаходящих звезд могло усматривать круглую ограду, в которой по кругу движется конь (кони). Похожие представления об этой области неба в древности бытовали и у других народов. К примеру, римские сельчане здесь видели гумно, в котором идут семь волов» [17 с. 175–176].

**Млечный Путь** – название галактики, в которой находится Земля и Солнечная система, а также все видимые невооруженным глазом звезды. Астроним *Млечный Путь* является калькой с лат *via lactea* ‘молочная дорога’. Согласно древнегреческой легенде, Зевс решил сделать бессмертным своего сына Геракла, рождённого от смертной женщины, для чего он приказал богу Гермесу ночью тайком накормить его молоком матери богов Геры. Гермес принес младенца на Олимп и приложил его к груди спящей Геры, чтобы маленький Геракл мог вкушать божественное молоко из ее груди, способное сделать его бессмертным. Но Гера проснулась и возмущенно оттолкнула ребенка от себя, а брызнувшая из груди богини струя молока превратилась в Млечный Путь.

Восточнославянские народные названия этого галактического пояса построены на ассоциациях с дорогой, путем: рус. *Птичий Путь, Гусиная Дорога, Дорога Духов, Утиная Дорога, Соломенный Путь, Моисеева Дорога, Мамаева Дорога*; бел. *Гусіная Дарога, Святая Дарога, Дарога ў рай, Чумацкая Дорога, Гасцінец*; укр. *Молочний Шлях, Божа Дорога, Чумацький Шлях*. В большинстве названий отразились наблюдения людей за перелётами птиц, что имело значение для охоты, а также для наблюдения за сменой сезонов. Согласно белорусскому поверью, *Гусіная Дарога* – точный ориентир для птиц, летящих на юг: «Як Гусінаю Дарогаю сплыве

ўсё малако, то ена так пабелее, што кожная пціца чужэстаронная знае, кудою ёй лецець у цёплыя краі» [191, s. 12].

Древние славяне считали, что Млечный Путь – это дорога, по которой души умерших поднимаются на небо; сравн. польск.: *Droga dusz, Droga dusz umarłych, Droga prodków, Droga duchów*. Отсюда возникло поверье о том, что Млечный Путь является дорогой в рай. Так, по мнению белорусов, «людские души в образе птиц после смерти человека по этой звёздной дороге (Дороге Духов) отправляются на тот свет (в рай)» [3, с. 324]. Сходное поверье было известно и крестьянам Тульской губернии: «На Пасху, когда праведники встают из гробов, Млечный Путь опускается на землю и открывает им дорогу в царствие Божие» [146, т. 1, с. 118]. Украинцы полагали, что в том месте, где Млечный Путь разделяется на два рукава, пути душ расходятся: праведники отправляются в рай, а грешники – в пекло.

Украинское название *Чумацкий Шлях* связано с легендой о том, что чумаки (украинцы) ездили в Крым и черноморские лиманы за солью, ориентируясь ночью в степях южной Украины по звездной туманности в небе. Считается, что слово *чумак* является самоназванием украинцев, живших в среднем Приднепровье (в частности, в Запорожской Сечи). По мнению этимологов, это слово имеет тюркские «корни»; сравн. турецк. *çotak* ‘булава, длинная палка’, уйгурск. *çotak* ‘сильный, крепкий’ (Фасм. 4, с. 382).

Созвездие *Козерог* получило свое название в честь мифического животного – козы Амалфеи, вскормившей своим молоком Зевса. По славянским представлениям, символ Козерога, вышитый на рушнике, вылечивает и оберегает скотину от болезней и нечистой силы. Кроме того, рушник с этим астрономическим символом девушки использовали для гаданий о замужестве.

Созвездие *Орион*, отчетливо видимое в области небесного экватора в осенне-зимний период, имеет народные названия *Косцы, Грабли, Коромысло*. Названия *Три сестры* и *Пряхи* могут быть связаны с мифом о трёх проклятых сестрах, которые после смерти остались светить на небе тремя звёздами; этот образ широко распространён в народных заговорах, а также в орнаменте на рушниках [3, с. 326].

## Вопросы и задания

1. Что такое космогония? Расскажите об основных космогонических мифах разных народов мира.

2. Каковы особенности восточнославянских космогонических мифов?

3. Почему дерево в сознании язычников осмыслялось как модель Вселенной? Какие поверья связаны с «мировым деревом»?

4. В чем проявлялся культ деревьев у восточных славян? Расскажите об обрядах, в центре которых находится поклонение дереву.

5. В чем заключается мифологическая символика «мирового яйца»? Расскажите о ритуализации яйца в традиционной культуре восточных славян.

6. Какова символика крашеного яйца в пасхальной обрядности восточных славян?

7. Расскажите о значении астрономических сведений в практической жизни предков современных восточных славян.

8. Какие вам известны мифологические представления восточных славян о солнце и луне?

9. Какие существуют восточнославянские мифологические поверья, легенды и приметы, связанные со звездами и созвездиями?

## 2.2 Основные славянские мифологемы

Термин *мифологема* (от др-греч. *μῦθος* ‘миф, сказание’ и *λόγος* ‘слово, мысль’) используется для обозначения мифологических сюжетов и образов, которые являются всеобщими, известными, узнаваемыми в культурных традициях многих народов мира. К числу таких глобальных мифологических универсалий могут быть отнесены мифологема сотворения мира, мифологема первочеловека, мифологема всемирного потопа, мифологема мирового дерева, мифологемырая и ада. Термин *мифологема* синонимичен термину *мифологический архетип*, которым обозначается первичный образ, положенный в основу мифов и переходящий из поколения в поколение.

В современном литературоведении термин *мифологема* часто употребляется для обозначения широко известных мифологических мотивов и перенесения их в мир современной художественной культуры. Так, встречающаяся в верованиях многих народов мифологема «птица – душа умершего» перешла из мифов в волшебную сказку, а в дальнейшем – в романтические произведения и песенные тексты.



## 2.2.1 Мифологема воды

В архетипе «вода» выделяются следующие фундаментальные символические значения: ‘первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса’; ‘андрогенное начало жизни, воплощение мужской или женской плодотворной силы’; ‘эквивалент всех жизненных соков человека’; ‘метафора смерти, опасности, исчезновения, иногда, забвения’; ‘начало и финал всех вещей’; ‘символ неизмеримой, безличной мудрости’ [2, с. 16]. Как отмечал С. В. Максимов, «языческие народы всех времен неизменно обоготворяли эту стихию как неиссякаемый источник жизни, как вечно живой родник, при помощи которого оплодотворяется другая великая стихия – земля» [113, с. 225].

В мифологических верованиях восточных славян вода осмысливается как одна из основных стихий, первоисточник жизни, воплощение женского рождающего начала, но вместе с тем – как грозная, разрушающая стихия. Связанная с водой опасность воплощена в мифологическом образе водяного.

Обычно речная вода считалась чистой и даже святой в такой степени, что под ее «защиту» люди отдавали старые иконы: их ни в коем случае не сжигали, а пускали на текущую воду, которая к тому же осмыслялась и как канал связи с «тем светом», и как символ постоянно меняющейся жизни. Запрещалось также плевать в воду, чтобы не вызвать гнева водяного. В некоторых русских местностях существовал обычай, согласно которому люди приходили к реке, чтобы просить у нее прощения за проявленное к ней неуважение: «Прощение у воды испрашивается больным и обездоленным. Обычай этот покоится на том убеждении, что вода мстит за нанесенные ей оскорбления, насылая на людей болезни. Чтобы избавиться от таких болезней, на воду пускают кусочек хлеба с низким поклоном: *«Пришел я к тебе, матушка-водица, с повислой да повинной головой – прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды»*. Отступая по одному шагу, до трех раз повторяют этот приговор с поклоном и во все времена заклинаний стараются ни с кем не разговаривать» [113, с. 230].

Огромной сакральной значимостью наделялись в народном сознании родники, возле которых проводились церковные службы: чаще всего люди молились о том, чтобы пошел дождь. В некоторых народных легендах рассказывается о родниках с чудодейственной, «живой» водой. Одна из белорусских легенд так и называется – «Жывая вада»:

«Калі ў вёсцы Сасіны стаяла яшчэ старая царква, каля яе біла крыніца з живою вадою. Прыходзілі сюды людзі хворыя і храмыя, а калі памыліся живою вадою, дык адыходзілі здаровымі. Слава аб цудоўнай крыніцы ішла далёка па свеце. Усе больш і больш прыходзіла няшчасных людзей з розных краёў на вылячэнне. Адноўчы прыйшла да крыніцы знатная пані з хворым сабакам. Яна без спрасу людзей выкупала сабаку ў жывой вадзе...».

Далее гаворыцца о том, что чудодейственный родник внезапно пересох от такого оскорбления, а люди – жители деревни Сосины – стали болеть и умирать [89, с. 364–365]. В легенде, записанной в конце XIX века во Владимирской губернии, рассказывается о причине, по которой пропала вода в чудотворном роднике: местная женщина – «баба, бывшая с придурью», – взяла оттуда воды для стирки белья [113, с. 234].

Поклонение священным источникам и колодцам у восточных славян связывалось с культом святой Параскевы Пятницы – покровительницы водной стихии. На рубеже XIX–XX веков, как писал этнограф С. В. Максимов, культ святой Пятницы был весьма распространён у всех восточных славян: «Начиная с крайних границ болотистой Белоруссии – от берегов Десны и Киева до далеких окраин Великороссии и Белого моря – поклонение образу Параскевы Пятницы остается неизменным и всенародным» [113, с. 230].

Защитником тех, чья профессия связана с водой (рыбаков, плотогонов, мореходов), признавался святой Николай Чудотворец, который до сих пор почитается православными христианами как покровитель и защитник простых людей, в том числе – незаслуженно обвиненных и обездоленных.

Чудодейственной и магической считалась вода, набранная из нескольких источников и колодцев на Рождество, Новый год, Сретение и Страстной четверг. Особое место в народных поверьях занимает «святая вода», к которой во время больших церковных праздников прикасается крест священника и над которой читаются молитвы. Такую воду сохраняли в домах на протяжении длительного времени на почетном месте (обычно рядом с образами) и использовали только при исполнении особых ритуалов: давали пить больным людям и животным, ею опыскивали зерна перед посевом, дом перед новосельем, а также гроб и могилу перед тем, как положить в нее покойника. В Украине святой водой опыскивали ульи, чтобы защитить свою пасеку от вторжения чужих пчел, а также от сглаза. Кроме того, такой водой натирали больные места, кропили скот и давали ее пить.

Важными целительными свойствами наделялась в народном сознании вода, подвергаясь воздействию заговора – «наговоренная» вода. Люди верили, что «будучи наговорена, вода получает особую чудодейственную силу и способность снимать всякую болезнь. Лечебное значение такой воды еще более увеличивается, если «спустить» ее с креста или с иконы, иначе говоря, облить их водой и собрать потом в подставленную чашку. Можно, впрочем, сообщить воде целебную силу, «пропустив» воду через дверную скобу и самое умывание больного произвести на пороге избы» [127, с. 54]. С помощью воды лечили больных от испуга. Обливая человека водой, знахари обычно произносили заговоры соответствующей направленности. Магическая сила воды выразительно проявляется в белорусском заговоре «Ад ляку»: *«Вадзіца-царыца, божая памашніца, ідзеш ты лясамі, палямі, крутымі берагамі, жоўтымі пяскамі. Абмываеш ты жоўтыя пяскі, мхі і балоты – абмый у раба божага (імя) ўсе іспугі, каб яны касцямі не хадзілі, каб касцей не ламалі, алае крыві не распальвалі»* [51, с. 310].

Вода часто использовалась и в девичьих гаданиях: внимательно вглядываясь в воду, девушки стремились увидеть в «водяном зеркале» своего суженого. Гадание обычно происходило накануне Крещения и заключалось в том, чтобы зажечь свечи, налить в блюдце воды, задать интересующий вопрос и затем дожидаться на него ответа, основываясь на толковании фигур, появившихся на воде. С народными верованиями в магическую и предсказательную силу воды связано происхождение фразеологизма *как в воду глядел* ‘о человеке, предвидевшем, точно предсказавшем что-либо’: «Всматриваясь в отражение в озере, реке, сосуде с водой и произнося различные заклинания, знахари и колдуны по состоянию поверхности воды предсказывали будущее, чью-либо судьбу» (РФИЭС, с. 105).

Белорусская народная песня «Цячэ вада ў ярок...», имеющая задорную, «плясовую» мелодию, воспринимается «в первом приближении» как обычная песня «на вечную тему» – о любви. Однако внимательно вслушавшись в содержание песни, в ней можно увидеть скрытый конфликт: герой песни Иванька решительно отказывается выпить предложенную ему главной героиней воду, называя ее *чароўнай* (*Вады піць не буду: / Вадзіца чароўна*); кроме того, он с достоинством заявляет, что он несвободен, поскольку любит свою суженую – Марусю. Девушка же, предлагавшая парню воду, при этом нисколько не смущается после такого «холодного душа»: песня заканчивается такой же бодрой и веселой мелодией, таким же «нейтральным» текстом о текущей воде, как и в начале. Из-за этого создается впечатление, что произошло некоторое

недоразумение (девушка «ошиблась адресом»), и эта ситуация успешно разрешена в пользу верности в любви. На самом же деле эта песня представляет собой довольно сложный «свернутый» текст, содержанием которого является попытка девушки-ведьмы с помощью «наговоренной» воды осуществить акт любовной магии – «влюбить» в себя нравящегося ей парня. При этом «приворотным средством» в данном случае является родниковая вода, которая в сфере народной духовной культуры наделяется особыми сакральными свойствами и используется во многих магических обрядах [146, т. 1, с. 386]. Не только у белорусов, но и у других славянских народов было очень распространено «привораживание с помощью воды или питья, которые давали особе противоположного пола, подмешав грудное молоко, кровь, пот и др.». Любовный приворот с помощью воды использовали не только девушки, но и замужние женщины. Так, в памятнике письменности XII века «Вопросы Кирика» упоминается о том, что «жены, которых невзлюбили их мужья, омывали свое тело водой и давали ее выпить супругам. Среди вопросов, которые задавали женщинам на исповеди в XV веке и позднее, был и такой: *Омывала ли еси молоко с персей своих медом и давала пити мужу своему любви деля?»* [146, т. 3, с. 155]. Таким образом, герой песни «Цячэ вада ў ярк...», называя предлагаемую ему родниковую *чароўнай*, основывается на уверенности в том, что над ней произведены *чары* – определенные магические действия, следствием которых является наговоренная вода, используемая в привораживании [75, с. 115–122].

Вода нередко осмыслялась и как граница между «этим» и «тем» светом, как путь в загробное царство – место обитания душ умерших и нечистой силы. Повсеместно считалось, что через проточную воду осуществляется связь с иным миром. С этими представлениями связан обычай сплавлять по воде пищу и предметы, предназначенные для умерших.

Широко известны общеславянские поверья о том, что в воде обитают черти и другая нечистая сила: водяной, русалка и др. Сравн. поговорки: *Где вода, там беда; От воды всегда жди беды; Черт огня боится, а в воде селится*. Набирая воду из ручья, переходя реку вброд или намереваясь искупаться, люди предпринимали ряд предосторожностей: крестились сами и осеняли крестом воду, сохраняли молчание, бросали в воду кусочки хлеба или оставляли возле воды дары. Хранящуюся в доме воду на ночь плотно закрывали крышками, иначе, по поверьям, «в нее черти заберутся».

С представлениями о том, что душа человека после его смерти погружается в воду, связан общеславянский запрет использовать воду,

имевшуюся в доме в момент смерти кого-либо из домочадцев. При агонии умирающего белорусы выносили из дома и выливали всю воду, чтобы душа не задерживалась в ней.

Противоречивая оценка воды как оздоравливающей и одновременно смертоносной стихии отразилась в известном сказочном мотиве о «живой» и «мертвой» воде. Вредоносной и опасной считалась вода, в которой обмывали новорожденного, больного и умершего [145, с. 96–98; 24, с. 139].

## 2.2.2 Мифологема земли

В славянской мифологии земля, как и вода, является воплощением женского рождающего начала; в устном народном творчестве слово *земля* обычно встречается в словосочетаниях *святая мать-земля*, *мать – сыра земля*. Последнее выражение подразумевает связь земли со стихией воды: сырая земля – это земля, оплодотворенная дождем и готовая родить, то есть принести урожай. Сравн. молитву, которую произносили, начиная засеивать поле, в Орловской губернии: *Батюшка Илья, благослови семена в землю бросать. Ты напои мать – сыру землю студеной росой, чтобы принесла она зерно, всколыхала его, возвратила его мне большим колосом*. В заговоре из Нижегородской губернии земля представляется всеобщей матерью – и всего человечества в целом, и каждого человека в отдельности: *«Гой еси, сырая, земля матерая! Матерь нам еси родная, всех еси нас породила...»*

Представления о земле тесно связаны с понятием рода, Родины, страны, государства. Родная земля осмыслялась как непреходящая ценность, которая объединяет, «привязывает» к себе не только всех кровных родственников, но и жителей одной и той же местности. Именно поэтому слово *земляк* неизменно ассоциируется с чем-то родным и близким [145, с. 192].

В православной традиции образ Матери-земли сблизился с образом Богородицы, что привело к формированию культа Богородицы-земли. Так, согласно традиционным народным верованиям, матерная ругань оскорбляет трех матерей человека – родную мать, мать-Богородицу и мать – сырую землю. От матерной брани страдает земля: сотрясается, горит, опускается; матерная брань тревожит родителей, покоящихся в земле [146, т. 1, с. 250].

Подлинное одухотворение, даже обожествление земли отражено в следующем белорусском предании:

Святая зямелька корміць нас і ўсякага звера; носіць на сваіх плячах, ніколі не наракаючы і не стогнучы, а як Бог пашле смерць, то яна прыгорне і не гідзіцца, калі нас чэрві точаць. Маці-зямля ўсё прымае, а найбольш усякае нечысці, да яшчэ і дзякуе за ета. А калі хочаш ведаць, як яна дзякуе, то навазі гною і пасей жыта, дак і будзеш знаць. Нашы дзяды і бацькі не дарма казалі: «Тым, што зямля родзіць, падзяліся з ёю; значыць, еш сам хлеб, а салому аддай роднай зямельцы». Няма нікога і нічога багачэй за зямлю: сколькі яна родзіць хлеба, сколькі дае жалеза да ўсяго іншага? З яе капюць усякую гліну на печы, на гаршкі да і на пабелку. А мала ж то ўсюды закопана грошай? Хто ж, урэшце, дае чыстую, здаровую ваду? Дае святая маці-зямля... [89, с. 37].

Огромной сакральной значимостью наделялась земля той местности, где человек родился. Ранее люди, отправляясь в чужие края, брали с собой (насыпали в тряпочку) горсть отеческой земли: считалось, что эта земля будет помогать человеку преодолевать жизненные трудности и невзгоды. Этнограф С. В. Максимов по этому поводу писал:

Вся та земля, куда схоронены кровные и близкие, называется родительскою и считается священной: она могущественна до такой степени, что горсточка ее, взятая с самих могил, укрывающих заведомо добродетельных людей, спасет всех родичей, оставшихся в живых, от всяких бед и напастей. Почти такой же силой обладает и вообще родная земля. Вот что свидетельствует на этот счет наш орловский корреспондент: «2-го августа 1897 года, из села Яковлева отправились на переселение в Томскую губернию 24 семейства, и каждая семья взяла с собой несколько горстей родной земли. «Может случиться, – говорил один из переселенцев, – что на новом месте мы попадем на такую воду, которая для питья не годится, так мы положим в воду нашу землю, вода и станет вкусной» [113, с. 252].

Согласно белорусской традиции, для того, чтобы парень отслужил в армии и вернулся домой живым и здоровым, во время его проводов он должен был правой босой ногой оставить на земле около порога свой след; мать собирала землю со следа в чистую тряпочку, завязывала ее на два узла и относила в дом, где хранила ее в красном углу до конца срока воинской службы [103, с. 199].

Возвратясь на родину после долгой разлуки с ней, люди становились на колени и целовали землю. Верили также, что земля, взятая из семи могил родственников, спасает всех живых от болезней и других несчастий. Русские крестьяне, чтобы избавиться от болезни,

причину которой видели в неуважительном отношении к земле, трижды обращались к ней, стоя лицом на восход, со словами: «Прости, мать – сыра земля, в чем я тебе досадил».

При межевых спорах люди клали себе на голову кусок земли или дерна и шли с ним по меже. Проложенная таким образом граница считалась неприкосновенной; если кто-нибудь решался на обман, то, согласно поверью, земля начинала давить его со страшной тяжестью и принуждала сознаться в подлоге. С. В. Максимов подробно описывает случай, произошедший в Череповецком уезде в конце позапрошлого века:

Спорили о меже на покосе два крестьянина двух соседних деревень одной волости. Настоящей межи никто не помнит, землемера взять негде; как быть? Долго галдели, переругиваясь, и вдруг все смолкли, когда один старик взял кочку земли и со словами «Пуццай эта земля раздавит меня, если я пойду неладно!» пошел по воображаемой меже таким твердым и уверенным шагом, что с того времени стала та межа фактической, бесспорной [113, с. 256].

Одной из самых надежных на Руси считали клятву, при которой целовали или даже ели землю. Сравн. один из фрагментов романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита», где доставленный в следственные органы председатель домкома Никанор Иванович Босой стремится убедить следователя в своей невиновности:

На просьбу не валять дурака, а рассказывать, как попали доллары в вентиляцию, Никанор Иванович стал на колени и качнулся, раскрывая рот, как бы желая проглотить паркетную шашку. «Желаете, – промышчал он, – землю буду есть, что не брал?»

В романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» Соня Мармеладова призывает Раскольникова раскаяться в совершенном им преступлении через ритуальное целование земли:

«Ну, что теперь делать, говори!» – спросил он, вдруг подняв голову и с безобразно искаженным от отчаяния лицом смотря на нее. – «Что делать! – воскликнула она, вдруг вскочив с места, и глаза ее, доселе полные слез, вдруг засверкали. – Встань! (Она схватила его за плечо; он приподнялся, смотря на нее почти в изумлении). Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету, на все четыре стороны, и скажи всем, вслух: «Я убил!» Тогда Бог опять тебе жизни пошлет».

Ритуальное целование земли, понимаемое как выражение искреннего раскаяния, как залог морального очищения и подтверждение

правдивости сказанного, очевидно и в следующих описаниях, относящихся к началу прошлого столетия: «В Орловской губернии сын, дерзнувший оскорбить на миру родную мать или отца, обязательно целует землю после того, как произнесет клятву, смотря на небо и перекрестившись троекратно. Точно так же заподозренный в каком-либо мирском несчастье (вроде поджога, кражи и т. п.) целованием земли вполне удовлетворяет и успокаивает своих односельчан» [113, с. 255].

День Благовещения (7 апреля) в народном календаре отмечается как начало весны и как день «открытия земли», пробуждения ее ото сна. Повсеместно у восточных славян распространен запрет прикасаться к земле (пахать, копать, рыть ямы), то есть беспокоить ее до Благовещения. Нарушение такого запрета грозило засухой, неурожаем и другими бедами. По верованиям восточных славян, праведное лоно земли не принимает колдунов, самоубийц и тех, кто был проклят своими родителями. Известны народные рассказы о том, что земля выбрасывает наружу кости колдуна или гроб с его телом.

В русском духовной стихе «Непрощаемый грех» земля («матушка сыра земля») выступает как носительница нравственной правды, особого закона родовой жизни: родная земля сообщает молодцу, что Бог простит его первые два греха («бранил отца с родной матерью» и «жил с кумою христовою»), но не прощает третий грех – убийство в поле своего крестного брата.

В произведениях народного творчества земля осмысливается как неисчерпаемый источник сил и энергии культурного героя. Так, в одной из русских былин Илья Муромец во время боя с татарами, поскользнувшись, упал на землю, но, находясь под навалившимися на него врагами, он набирается силы от земли («лежучи, у него силы прибыло»), сбрасывает с себя врагов и, схватив одного татарина, побивает им всю вражескую рать.

В русской народной сказке «Иван – крестьянский сын и Чудо-юдо» главный герой сражается у реки Смородины с шестиглавым, девятиглавым и двенадцатиглавым змеями. При этом противники вбивают его по колени, по пояс и по плечи в землю, но от этого силы Ивана не убывают, а, напротив, прибавляются, и он выходит из схватки победителем, получая физическую и моральную помощь от родной земли.

Данный мотив, несомненно, имеет очень древние истоки и перекликается с античным мифом об Антее, получавшем огромную силу от постоянного соприкосновения с матерью Геей – землей. Антея никто не мог победить в единоборстве, так как он, чувствуя, что начинает



терять силы, прикасался к земле, и его силы возобновлялись: их он черпал у своей матери, великой богини земли Геи. Во время битвы с Гераклом Антей несколько раз был повержен на землю, но силы у него от этого только прибавлялись. Когда же во время сражения Геракл поднял Антея, оторвав его от земли, силы противника иссякли, и Геракл победил его.

Огромной сакральной значимостью наделялось ритуальное опахивание деревни во время эпидемии, понимаемое как высвобождение из земли могучей защитной энергии, призванной оградить жителей селения от смерти. Опахивание проводила «толпа женщин с распущенными волосами, в одних белых рубахах, в глухом сумраке ночи». Непосредственными исполнительницами обряда чаще всего были вдовы – ритуально «чистые» женщины, не состоящие в браке:

На одну вдову надевают тайком унесенный хомут и впрягают ее в оглобли сохи, также припрятанной заранее. Другая вдова берет за рукоятку, и обе начинают косым лемехом разрывать и бороздить землю, намечая тот «прóдух», из которого предполагается подъем и выход земной силы, невидимой и непонятной, но целебной и устрашающей самую смерть. Прочие вдовы в прорезанную борозду сеют песок с приговором: «Когда наш песок взойдет, тогда к нам смерть придет» [113, с. 261].

Похороны в народном сознании осмыслялись как возвращение человека в материнское лоно земли. Чтобы не осквернить собой землю, русские в случае смертельной опасности и перед боем во время войны надевали чистое белье. Русский писатель, офицер, участник Бородинской битвы Ф. Н. Глинка вспоминал, что накануне Бородинского сражения «офицеры надели с вечера чистое белье; солдаты, сберегавшие про случай по белой рубашке, сделали то же».

О приближении смерти судили по тому, что от больного начинает идти специфический запах – «землей пахнет», а на теле и на лице «земля выступает», то есть появляются темные пятна. В повести Н. В. Гоголя «Вий» ужасный облик демонического существа, взгляд которого убивает человека, дополняется его «землистостью»:

И вдруг настала тишина в церкви; слышалось вдали волчье завыванье, и скоро раздались тяжелые шаги, звучащие по церкви. *Взглянув искоса, увидел он, что ведут какого-то дюжего, приземистого, косолапого человека. Весь он был в черной земле. Как жилистые, крепкие корни, выдавались его засыпанные землею ноги и руки. Тяжело ступал он, поминутно оступаясь. Длинные веки опущены были до самой земли. С ужасом заметил Хома, что лицо было на нем железное.*

Общеславянское распространение имеет представление о том, что земля может быть местом сосредоточения нечистой силы. Так, согласно русскому народному календарю, 17 октября, в день Ерофея, лешие проваливаются под землю: «На Ерофеев день лешие дурят по лесам – бродят, кричат, хлопают в ладоши, хохочут, но с пением первых петухов проваливаются сквозь землю – до будущего тепла» [81, с. 376].

### 2.2.3 Мифологема огня

Огонь «в мифологическом пространстве» осмыслялся, с одной стороны, как одна из начальных стихий, участвовавших в акте сотворения мира, а с другой – как стихия, противостоящая воде. Согласно архаичным языческим представлениям, происхождение огня связано с культом верховного бога – Перуна, который своими стрелами поражает скопившуюся на земле нечистую силу.

Символика огня, как и воды, амбивалентна: с одной стороны, огонь воспринимается и как очищающая стихия, несущая свет и тепло, воплощающая творческое, активное начало, а с другой – как грозная, яростная, мстительная сила, с которой связаны смерть и уничтожение.

Огонь воплощает активное мужское, а вода – детородное женское начало, в связи с чем в обрядах и ритуальных действиях (прежде всего – в купальской обрядности) мужчины и парни обычно располагаются около костра, а женщины и девушки – у воды. Согласно народным воззрениям, ближе всего к стихии огня находятся кузнецы, из-за чего они недосыгаемы для нечистой силы; по белорусским представлениям, сова («чертова птица») не может садиться на дом, в котором живет кузнец.

Поклонение огню выражалось, в частности, в обряде его переноса из старого жилища в новый дом, а также в уважительном отношении к печи, воплощающей древний очаг, и к домовому, местом нахождения которого была печь. С наступлением сумерек огонь разжигали с молитвой, при этом категорически запрещалось ругаться; сравн. белорусский запрет на использование «сниженной лексики» в доме в связи с культом печи: *Нельга так казаць, бо печ у хаце.*

Огонь представлялся древним славянам живым существом, у которого очень своенравный, непредсказуемый характер. Огонь ест, пьет и спит подобно человеку, а, рассердившись, может отомстить людям за непочтительное к нему отношение. Считалось большим

грехом плевать в огонь (иначе на губах выскочит огник – красные прыщи), а также мочиться в него. В Подольской губернии оставляли на ночь в печи горшок с водой и полено, чтобы огню было что пить и есть.

«Коренной русский человек, – писал С. В. Максимов, – с малых лет приглядывающийся к родным обычаям и привыкший их почитать, не осмелится залить огонь или плюнуть в него, хотя бы он убедился на чужих примерах, что за это не косит на сторону рот и виноватые в этих проступках не чахнут и не сохнут. Точно так же и те, которые придерживаются старых отеческих и прадедовских правил, не бросят в затопленную печь волос (чтобы не болела голова), не перешагнут через костер, не сожгут в нем экскрементов человеческих из боязни корчей и судороги тем людям. Почтение к огню во многих местностях Великороссии (а в Белоруссии повсюду) доведено до того, что считают великим грехом тушить костер на полях, теплыни на ночном и т. п., предоставляя самому огню изнывать в бессилии и тухнуть» [113, с. 210–211].

Славяне-язычники сжигали умерших, веря в то, что с пламенем и дымом погребального костра их души переносятся в рай. По свидетельству арабского автора аль-Масуди (X век), славяне «сжигают своих мертвых, а также скот, оружие, украшения; когда умирает муж, сжигается с ним жена его; жены стремятся к самосожжению, чтобы войти за мужьями в рай». После принятия христианства на кострах сжигали колдунов и еретиков.

Символика огня широко использовалась в календарной, а также в свадебной и похоронной обрядности. Особой очищающей силой у белорусов наделялись купальские костры: прыжки через них для очищения от болезней и защиты от нечистой силы были обязательным элементом купальской обрядности. Если через купальский костер отказывалась прыгать девушка, то ее считали «нечестной», т. е. утратившей невинность до свадьбы; если к купальскому костру не подходила женщина, то это являлось основанием считать ее ведьмой. Через купальский костер, взявшись за руки, перепрыгивали парни с девушками, что символизировало разгорание зарождающегося любовного чувства и защиту молодых людей от порчи. При этом считалось, что если после прыжка руки парня и девушки останутся вместе, то это является предвестием их будущего счастливого брака. Как надежное очищающее средство, огонь должен был уничтожать все козни колдунов и ведьм против молодых, поэтому перед тем, как свадебный поезд въедет во двор, в воротах сжигали старый соломенный сноп. Белорусам и украинцам известен поминальный обычай «греть покойников»: на второй или на третий

день после похорон во дворе умершего сжигали стружки, оставшиеся после обработки досок для гроба, полагая, что «душа покойника придет греться». В южновеликорусской традиции с этой же целью разводили костры в Сочельник или на Рождество, бросая в огонь сухой навоз, старую солому из своих постелей, зерна растений и кусочки ладана. Во время горения костра все стояли молча, вспоминая родителей и произнося про себя молитву. Этот обычай у русских назывался также «греть родителей», «жечь перины», «окуривание родителей», «рождественский костер».

В центральных и восточных областях Украины было принято сжигать во дворах и в садах солому, которая лежала на Рождество на полу. В некоторых областях Сербии и Болгарии этот ритуал совершался чаще всего в Страстной четверг или на Благовещение и другие дни, считавшиеся днями ежегодного выхода предков с «того света» на землю. В эти дни костры разводили на кладбищах и во дворах. Болгары прямо обращались к умершим, приглашая их к огню: *«Стоян, Петр, здесь ли вы? Приходите и обогрейтесь»*.

Сакральными свойствами наделялся «живой» огонь, который добывался путем трения деревянных поверхностей. Через костер, зажженный от «живого» огня, прогоняли стадо, чтобы остановить падеж скота. Так же поступали и с целью прекращения различных эпидемий: добывали «живой» огонь, и через разведенный костер и дым от него переходили все здоровые, а затем переносили больных и стариков. С. В. Максимов следующим образом описывает устройство, служившее в Новгородской губернии для добывания «живого» огня, и сам очистительный обряд:

Два столба врыты в землю и наверху скреплены перекладной. В середине ее лежит брус, концы которого просунуты в верхние отверстия столбов таким способом, что могут свободно вертеться, не переменяя точки опоры. К поперечному брусу, одна против другой, приделаны две ручки, а к ним привязаны крепкие веревки. За веревки хватаются всем миром и среди общего упорного молчания (что составляет неперемutable условие для чистоты и точности обряда) вертят брус до тех пор, пока в отверстиях столбов не вспыхнет огонь. От него зажигают хворостины и подпаливают ими костер. Как только он разгорится, все бросаются к стаду и затем, не пропустив ни одной животины, перегоняют всех через огонь [113, с. 210].

Сведения о ритуальном использовании «живого» огня содержатся и в «Стоглаве» – сборнике решений Стоглавого собора (1551), представлявшего высшие церковные и светские власти. Составители этого

документа приводят многочисленные свидетельства сохранения языческих верований, приуроченных к большим христианским праздникам – Рождеству, Крещению, Пасхе, Троице и др. Среди прочих «беснований» и «богомерзких дел» здесь описывается обряд очищения людей добытым ими «живым» огнем в Великий Четверг, т. е. в четверг предпасхальной недели:

В Великий Четверток трут (*трут* – высушенный гриб. – В. И.) полагают в древо и то древо концы полагают в два древа и трыют, дондеже огонь изыдет, и той огонь вжизають во вратех или пред враты домов своих, и тако сквозе огонь проходяще с женами своими и с чады своими по древнему обычаю волхвующе [95, с. 196–197].

В славянских заговорах огонь регулярно уподобляется любовному чувству. Сравн. фрагмент русского заговора: *Есть в чистом поле печь медная, накладено в нее дров дубовых. Как от тех дров дубовых сколь жарко огонь разгорается, так бы разгоралось у рабы божьей (имя) по мне, и не могла бы она без меня ни жить, ни быть.*

[145, с. 150, 284–285; 137, с. 309; 106, с. 18; 76, с. 13–14].

## 2.2.4 Мифологема воздуха (ветра)

Воздух в славянской мифологии осмыслялся (наряду с водой, землей и огнем) как одна из стихий, а также как сфера пребывания душ умерших и демонических существ. Ветер в народных представлениях не без оснований считался средой, через которую распространяется болезнь и насылается порча. «Злой», «нечистый» ветер может появиться при полном затишье или при полном лунном затмении. Душа умирающего покидает тело в виде воздуха или пара. В бытующих на Полесье быличках рассказывается о встрече прохожего, идущего через кладбище, с привидением, которое поднимается над свежей могилой в виде пара. Это привидение преследует человека, если ветер дует ему в спину, а догнав, убивает его. Чтобы спастись от «духа», следует ударить его наотмашь, бежать против ветра или резко повернуть за угол и спрятаться там.

Известный полесский обычай «поднимать на воздух», приуроченный обычно к сороковому дню после смерти, связан с представлениями о том, что души умерших поднимаются в воздух и пребывают там на протяжении сорока дней, после чего отправляются на суд к Богу. В воздухе обитают многие демонические существа, имеющие вид пара, ветра, воздушного столба. По народным поверьям, ведьма,

выпив чудесную жидкость, становится легкой, как пух, и может летать по воздуху.

В магической практике белорусов значительное место отводилось очищению, обезвреживанию воздушного пространства жилья и хозяйственных построек огнем, окуриванием специальными травами, ладаном, сретенской свечой, а также окроплением святой водой.

Неподвижный, «пассивный» воздух хотя и наделяется в славянских мифологических верованиях комплексом негативных представлений, но почти не персонифицируется. Гораздо выразительнее с точки зрения мифологических характеристик выглядит активное проявление воздуха – движущийся воздух, или ветер (в том числе и вихревой).

Ветер в народно-мифологических представлениях осмыслялся амбивалентно, и чаще всего – как враждебная, разрушительная, опасная стихия, как путь распространения колдовских чар, как демоническое порождение и воплощение.

Показательно, что слово *ветер* употребляется в русских говорах в значении 'нечистая сила' (СРНГ 4, с. 192). Сравн. содержание записанной белорусским этнографом Е. Р. Романовым былички: «Ветер, вихрь – это нечистая сила, пыль крутит бес. Однажды кто-то бросил нож в середину вихря, когда он налетел на человека. Через некоторое время к нему приходит бес с ножом, торчащим в ноге, и обещает служить до смерти, если вынет нож из ноги» [133, с. 45–46].

Считалось, что с ветром летают души больших грешников, а сильный ветер означает чью-то насильственную смерть. По верованиям западных славян, в завывающем ветре слышны стоны висельников. Украинцы полагали, что появление «ходячих» покойников сопровождается сильными порывами ветра. Для предупреждения ветра соблюдались различные запреты: нельзя бить землю палкой, разорять муравейник, сжигать старый веник, дуть на огонь в Рождество, проклинать ветер.

Одним из приемов колдовства является насылание разных болезней именно по ветру. Сравн. описание соответствующего поверья в «Белорусском сборнике» Е. Р. Романова: «Калі калдун хоча каго спорціць, а чалавека такога няма, дак ён, паганец, на вецер пасылае! Дак той вецер каго пападзе – скруціць, зламае, неўма што стане, і забярэцца нячысты дух у сярэдзіну» [132, с. 3].

В русской традиции такие магические действия назывались «чары на ветер» и сопровождалась, как правило, заговорами и проклятиями. Сравн. одно из описаний этого ритуала «черной магии»: «Обиженный

поселянин берет с дороги снег или пыль (смотря по времени года) и отдает с поклоном чародею. Этот, принявши пыль, бросает ее на ветер, приговаривая проклятие: *Кулла, Кулла! Ослепи такого-то, черные, воронье, голубые, белые, красные очи. Раздуй его утробу толще угольной ямы, засуши его тело тоньше луговой травы. Умори его скорее змеи-медяницы!»* [143, с. 78–79].

С описанными магическим вредоносными действиями связано происхождение русского фразеологизма *бросать слова на ветер* ‘говорить что-либо впустую, понапрасну’, имеющего параллели в других языках: бел. *кідаць словы на вецер*, укр. *кидати (випускати) слова на вітер*, болг. *хварлям думи на вятъра* (РБФС, 163), макед. *говори во ветер*, лит. *leistī žodžius vejais*, нем. *Worte in den Wind streuen*.

Русские, присягая в конце XVI века на верность царю Борису, клялись «ведовством по ветру никакого лиха не насылати» [73, с. 115–116].

В связи с приведенными сведениями уместно отметить, что слово *поветрие*, имеющее в современном русском языке переносное оценочное значение ‘негативное явление, получившее широкое распространение’, ранее употреблялось только в прямом значении, сформированном под влиянием представлений о воздействии «злого» ветра на человека: ‘эпидемия’; ‘наносные, поваральные болезни, состояние воздуха, переносящего их’; сравн.: *Теперь повертие на оспу, на корь; Краснуха поветрием ходит; Поветрие на скот ходит* (Даль 3, с. 151).

Вихрь, то есть поднятый ветром и закрученный столб пыли, снега, в народно-мифологических представлениях осмысливается как проявление деятельности нечистой силы, как «чертова свадьба». Магические свойства вихря переносятся на те предметы и явления, которые, по народным поверьям, связаны с результатом его деятельности: деревыворотень, колтун (спутанные в клубок волосы, образующие густую липкую массу), а также закрученное ветром сено. Иллюстрируя слово *вихрь* синонимичными названиями *кружалка, заверть, ветроворот, столбовой ветер, чертова свадьба*, В. И. Даль приводит народную примету: *Ветер с пылью навстречу свадебному поезду – к худу*. В стихотворении А. С. Пушкина «Бесы» зимняя вьюга однозначно ассоциируется с деятельностью нечистой силы: *Бесконечны, безобразны, / В мутной месяца игре / Закружились бесы разны, / Будто листья в ноябре... / Сколько их! Куда их гонят? / Что так жалобно поют? / Домового ли хоронят? / Ведьму ль замуж выдают?*

Ярко выраженные антропоморфные черты имеет мифологический персонаж *вихрь* в украинской мифологической традиции: это покрытый шерстью черный человек с крыльями, с большими ногтями

и хвостом. Он живет в поле, постоянно перелетая с места на место. Украинцы представляли вихрь также и в образе великана с толстыми губами, с помощью которых он поднимает сильный ветер. Распространенным было представление о том, что в виде вихря бродит по миру человек, проклятый своими родителями. Сравн. также русское поверье: «Это нечистая сила, которая, увидев, что поднимается гроза, бежит от нее подальше, чтобы не поразила стрела Ильи-Пророка. Желающий увидеть вихрь-чёрта, как учат старики и старухи, должен, снявши с себя крест и наклонившись, посмотреть между ног. Вихрь покажется в образе огромнейшего человека, машущего руками и бегущего сломя голову» [23].

Главная особенность вихря – его разрушительная деятельность: он вырывает с корнем деревья, срывает крыши домов, разбрасывает по лугу сено, закручивает разложенные на траве для отбеливания холсты. Очень опасным считалось попадание человека в вихрь: в этом случае можно получить увечье или психическое заболевание.

Вместе с тем хорошо известны представления о том, что человек, оказавшийся под воздействием вихря, может приобрести необычные магические способности. Так, девочка Элли – главная героиня сказки А. Волкова «Волшебник Изумрудного города» – фактически становится волшебницей после того, как ее вместе с домом уносит мощный ураган. Согласно широко распространенному мнению, известная болгарская прорицательница Ванга обрела способность предсказывать будущее после того, как она попала под воздействие вихря и ослепла от попавшего в глаза песка.

Общеизвестным магическим приемом борьбы с вихрем считалось бросание в его центр топора или ножа. В одном белорусском предании, записанном Е. Р. Романовым, рассказывается о том, как человек, на которого неожиданно налетел вихрь, не растерялся и бросил в самую середину «чертовой свадьбы» нож. Через некоторое время к человеку пришел нечистик с торчащим в ноге ножом и обещал служить ему до смерти, если человек вынет нож из ноги [133, с. 45–46]. В украинской легенде мужик бросил в вихрь топор, и вихрь помчался дальше, унося с собой топор, который воткнулся в него, как в дерево. Через некоторое время этому мужику пришлось ночевать в доме, хозяин которого лежал с искалеченной ногой. Неожиданно под лавкой мужик заметил свой топор, который он бросил в вихрь, и сразу понял, что попал в колдуна, который находился в вихре.

В некоторых русских местностях крестьяне летом «допрашивали» вихрь о том, какой будет погода зимой. Для этого они выходили



на перекресток и «стерегли» вихрь. Как только он появлялся, в его середину втыкали нож, держа одновременно за голову петуха. При этом вихрь «сообщал» о том, какая будет зима – ранняя или поздняя, с морозами и снегопадами или теплая и бесснежная.

В белорусской традиции известен мифологический персонаж *Подвей* – злой дух, который крутится в вихре и приносит разрушения и болезни. А. Е. Богдановичем записано поверье о болезни *подвее*, вызванной одноименным нечистиком: «Подвей – это тот дух, который крутится в вихре. Он насыляет на людей особую болезнь, которая тоже называется подвеем. Налетит вихрь на человека – и скрутит ему голову набок, отнимет язык, а то и скрючит руку или ногу» [14, с. 79].

Одновременно ветер воспринимался позитивно – как могучее, активное, благотворное природное явление, помогающее человеку: ветер пригоняет дождевые тучи и приводит в действие ветряные мельницы. В некоторых случаях к ветру обращались в лечебных заговорах как к магически «чистой» силе, противостоящей активному носителю зла – нечистой силе. Сравн.: *Ветры, вихори, отнесите от рабы Божьей, изо всех ее членов и суставов, и снесите в черные грязи и поразите нечистую силу в грязи топучие, чтобы не вынесло и вихрем...* [127, с. 230].

Ветер может подчиняться высшему божеству: в «Слове о полку Игореве» ветры названы Стрибожьими внуками. Согласно русским верованиям, главных ветров четыре (соответственно сторонам света), старший среди них – «вихревой атаман», которому подчиняются все остальные; он же посылает ветры и вихри дуть туда, куда захочет.

Ветер вездесущ и всезнающ, что подтверждается содержанием пушкинской «Сказки о спящей царевне и семи богатырях»: именно ветер, который «всюду веет на просторе», точно указывает королевицу Елисею место, в котором находится его невеста.

Представление о ветре как об одушевленном, передвигающемся по воздуху существе выражалось в желании человека пригласить, вызвать ветер в тех случаях, когда он необходим для хозяйственных нужд. Самым распространенным способом вызывания ветра является свист.

У всех славянских народов встречается ритуальное задабривание ветра, к которому чаще всего обращались мельники – владельцы ветряных мельниц. Ветер «кормили» хлебом, мукой, остатками праздничных блюд [145, с. 86–88, 92, 99–100; 106, с. 335; 76, с. 40–42].

## Вопросы и задания

1. Что такое мифологема? Назовите известные вам мифологемы.
2. В чем сущность мифологемы воды? Расскажите о ритуальном использовании «наговоренной» и святой воды.
3. В чем проявляется «женская» символика земли в мифологических представлениях восточных славян? Как культ земли проявляется в христианском празднике Благовещения?
4. В чем заключается символика огня как одной из основных стихий? Приведите примеры поклонения огню в семейной и календарной обрядности восточных славян. Что вы знаете о ритуальном использовании «живого» огня?
5. Что вам известно о связи стихии воздуха с демоническими представлениями? Почему вихрь в мифологической картине мира восточных славян осмыслялся как деятельность нечистой силы?

# 3 Персонификация сил природы в мифологической картине мира восточных славян

## 3.1 Князь Владимир и его языческий пантеон

Как уже отмечалось, в «Повести временных лет» сохранились сведения о сооружении в Киеве в 980 году по повелению князя Владимира языческого пантеона (от др.-греч. *πάνθειον* ‘храм всех богов’): «Начал княжить Владимир в Киеве единолично. И поставил идолы на холме вне двора теремного: Перуна деревянного, а голова его серебряная, а ус золотой, и Хорса, и Дажьбога, и Стрибога, и Семаргла, и Мокошь. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили сыновей своих и дочерей, и приносили жертвы бесам...».

О киевском князе Владимире и его эпохе (конец 1-го – начало 2-го тысячелетия) сохранилось немало интереснейших сведений. Владимир Святославович (ок. 960–1015) был сыном киевского князя, прославленного полководца Святослава Игоревича (942–972), внуком легендарного князя Игоря, который бесславно погиб под Искоростенем (современный город Коростень Житомирской области Украины) при попытке обложить древлян большей, чем прежде, данью. Вдова Игоря – княгиня Ольга, как свидетельствует летопись, жестоко отомстила древлянам, испепелив их город и уничтожив большинство защитников во главе с князем древлян – Малом. Дочь поверженного князя – Малуша – стала служанкой княгини Ольги, первой правительницы Киевской Руси, принявшей христианство в Константинополе в 955 году от византийского императора Константина Багрянородного. У единственного сына Ольги – князя Святослава, убежденного язычника, последовательно отвергавшего просьбы матери о принятии крещения, – уже были сыновья Ярополк и Олег (имя их матери не известно); Владимир же стал внебрачным сыном Святослава от Малуши, находившейся на положении служанки-рабыни его бабушки – княгини Ольги. Хотя Владимир и получил унижительную кличку *робичич* (сын рабыни), он, согласно традициям своего времени, мог быть законным наследником князя-отца.

После гибели Святослава между его сыновьями начались междоусобицы. В борьбе с правившим в Киеве Ярополком погиб древлянский князь Олег, а княживший в Новгороде Владимир, заручившись

поддержкой варяжского войска и покоренного им Полоцкого княжества, осадил Киев. Физически устранив (с помощью наемников) Ярополка и став фактически братоубийцей, Владимир вступил на княжеский престол в Киеве в 980 (по другим сведениям – в 978) году.

Как и его отец Святослав, Владимир оставался ревностным язычником. По данным летописей, он был многоженцем: источники указывают, что у него было от пяти до восьми жен. Правда, как замечает автор «Истории государства Российского» Н. М. Карамзин, «многоженство и прежде Владимира не считалось беззаконием в России языческой». Кроме законных жен, князь Владимир имел большое количество наложниц. Летописец замечал: «Ненасытен был он в блуде, приводя к себе замужних жен и девиц растлевая». В Полоцке он публично обесчестил княжну Рогнеду, назвавшей его *робичичем*, убил ее отца Рогволода и двух ее братьев. Вдову предательски убитого им брата Ярополка, бывшую греческую монахиню, Владимир взял в наложницы.

Для того чтобы попытаться ответить на вопрос о том, что заставило жестокого и расчетливого князя Владимира соорудить языческий пантеон в Киеве, важно хотя бы в общих чертах представить сложившуюся в то время общественно-политическую ситуацию.

IX–X века не случайно называют во многих отношениях переломным периодом в судьбах восточного славянства. За время усобиц местная княжеская власть значительно ослабла. Князь Владимир покорил вятичей, радимичей и ятвягов; кроме того, он воевал с волжскими булгарами и поляками. Сложными оставались его отношения с тюркскими племенами – печенегами и половцами, кочевавшими поблизости, в Причерноморских степях. При Владимире многие земли восточных славян объединились в составе Киевской Руси. В результате военных столкновений племенной союз полян с центром в Киеве установил власть не только над древлянами, дреговичами, радимичами, полочанами, северянами и другими родственными племенами. В сферу влияния Киева попали племена тюркского, финно-угорского, балтского происхождения и даже такие государственные образования, как Хазарский каганат и Волжская Булгария. Во второй половине X века сложился огромный по территории полиэтничный союз, возглавляемый киевскими князьями. Для недавно вступившего на престол князя Владимира этот союз был жизненно необходим, поскольку покоренные им племена служили источником дани, рабов, военных отрядов, необходимых для новых походов. Не менее необходимой была и заинтересованность Киева в сохранении своего господства над восточнославянскими и другими племенами.

Хорошо известно также, что различные славянские племена, оказавшиеся в сфере влияния Киева, поклонялись множеству языческих богов, которые наделялись различными функциями. Отсюда вытекала очевидная потребность в создании «идеологической основы» своей державы, начинавшей играть заметную роль в средневековой Европе. Поскольку роль такой идеологической основы играла господствовавшая в ту эпоху религия – язычество, Владимир предпринял «поставление кумиров» как акцию – языческую реформу, «с помощью которой киевский князь надеялся удержать власть над покоренными племенами, остановить начавшийся распад союза племен во главе с Киевом» [15]. Вместе с тем устройство Владимиром языческого пантеона свидетельствовало о том, что князь стремился определенным образом упорядочить существовавшую религиозную систему, внести что-то новое в прежние верования. «Представительство в пантеоне Владимира божеств разных этнических групп Русской земли (славянских, финно-угорских, балтийских племен, остатков прежнего иранского населения), их подчинение княжескому богу Перуну и введение единого для всей страны государственного культа Перуна – все это должно было олицетворять единство Древнерусского государства, главенство Киева и киевского князя» [141].

По мнению академика Б. А. Рыбакова, одного из наиболее авторитетных исследователей древнерусского и славянского язычества – реформа, которая была предпринята Владимиром сразу после захвата им власти в Киеве, преследовала три цели: «во-первых, она подчеркивала суверенность молодого русского государства по отношению к христианской Византии; во-вторых, она укрепляла положение великого князя, главного военачальника державы, так как во главе пантеона стал бог грозы и воинских успехов; в-третьих, реформа значительно расширяла религиозно-идеологическое воздействие многогранностью и глубокими историческими корнями нового пантеона» [139, с. 414].

Итак, согласно «Повести временных лет», по повелению Владимира в 980 году (за 8 лет до принятия им же христианства) на холме «вне двора теремного», т. е. за пределами княжеского терема было сооружено языческое святилище и воздвигнуты идолы (деревянные или каменные изображения) следующих языческих богов: Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Семаргла и Мокоши. Это, однако, не означает, что языческих богов было именно шесть, поскольку разные источники, кроме названных, причисляют к верховным божествам древних язычников других персонажей: Рода, Сварога, Белбога, Волоса (Велеса), Ярилу. Все славянские языческие боги наделялись индивидуальными чертами, за каждым из них в народном сознании

закреплялась определенная сфера, и в этом смысле славянский языческий пантеон вполне соотносится с древнегреческим и древнеримским «собраними» богов. В зависимости от важности выполняемых функций, степени их актуальности для человека, особенностей связи с людьми и воздействия на них всю совокупность славянских языческих божеств и персонажей можно условно разделить на несколько «уровней» – высший, средний и нижний.

### **3.2 Иерархия языческих богов и других мифологических персонажей в картине мира восточных славян**

Перечень верховных языческих богов, представленных в «Повести временных лет», не может считаться единственно верным и вполне исчерпывающим. Кроме того, разные восточнославянские племена нередко по-своему воспринимали значение и функции одного и того же языческого бога или божества, из-за чего могло происходить низвержение (в прямом и переносном смысле) вчерашних объектов культа и наоборот – возвышение недавних второстепенных персонажей. Вместе с тем очевидно, что в сознании древних славян-язычников мифологические персонажи Владимирского пантеона «выстраивались» в упорядоченную, иерархически организованную систему.

Обращение к различным источникам показывает, что среди современных мифологов отсутствует единое понимание такой иерархии, поскольку попытки «наложения» современного мировоззрения на существовавшую ранее мифологическую картину мира неизбежно дают различные результаты. Так, известные российские мифологи В. В. Иванов и В. Н. Топоров, описывая славянскую мифологию как мировоззренческую систему, выделяют три уровня мифологических персонажей. К высшему уровню ученые относят *Перуна* (бога-громовника) и его противника *Велеса*, а также (с некоторыми оговорками) *Сварога*, *Дзьбога*, *Ярилу* и *Мать Сыру Землю*. Средний уровень, по мнению ученых, был представлен в этом случае мифологическими божествами, которые связаны с хозяйственными циклами и сезонными работами (*Род*, *Чур*, *Мокошь*), а низший уровень – демоническими существами (*Лихо*, *Смерть*, *домовой*, *леший*, *русалка*, *кикимора* и др.) [105, т. 2, с. 450–451]. В книге Е. Е. Левкиевской «Мифы русского народа» представлена более сложная иерархия

мифологических персонажей. К «высшим богам» ею отнесены *Перун, Волос (Велес), Мокошь, Хорс, Дажьбог, Семаргл, Стрибог, Сварог*. Вторую группу составляют так называемые природные божества (*Ярило, Купала, Мать-Земля*). Персонажи низшей мифологии, названные Е. Е. Левкиевской *духами*, представлены демоническими существами (*русалка, кикимора, домовой, банник, леший, водяной, болотник, полудница*). Отдельную группу «низших» мифологических существ составляют «люди-полудемоны» (*ведьма, колдун, знахарь, волколак, кликуши*) и *черт* [86, с. 214–449].

Одним из первых упорядоченную систему мифологических персонажей попытался представить белорусский этнограф XIX – начала XX века А. Е. Богданович. В своей книге «Пережитки древнего мирозерцания у белорусов» (Гродно, 1895 г.) на вершину языческого «олимпа» он помещает *Чура*, воплощающего культ предков. Все остальные божества распределены автором по трем группам в зависимости от степени их «удаленности» от человека: 1) усадебные божества – домашняя нечистая сила (*домовой, овинник, банник, хлевник, змей-деньгоносец*); 2) стихийные божества, олицетворяющие стихии (*Перун* – бог небесного огня, *водяной* и *русалки* – стихия воды, *леший* – стихия растительности, *подвей* – стихия ветра) и 3) солнечные божества, связанные с культом солнца (*Коляда, Масленица, Купала*) [14, с. 65–122].

Основоположник белорусского языкознания Е. Ф. Карский, в отличие от А. Е. Богдановича, предложил не «горизонтальную», а «вертикальную», двухуровневую систему языческих божеств: 1) «солнечные» божества (или личные, т. е. имеющие личные имена) и 2) низшие мифологические персонажи. На первое место в иерархии солнечных («личных») божеств Е. Ф. Карский помещает бога неба *Сварога*, имя которого отсутствует в летописном списке богов киевского пантеона. На второе место (рядом со *Сварогом*) ученый возводит *Мать-Сыру Землю* – «жену Сварога», ссылаясь на распространенное у древних восточных славян почитание земли как божества (припадание к земле, клятвы с землей во рту, целование земли, обращение к земле при заговорах). К сыновьям *Сварога* отнесены им *Сварожич* (бог огня) и *Даждьбог* (бог солнца). С оговоркой «повидимому» Е. Ф. Карский с *Даждьбогом* отождествляет *Хорса*. Место *Перуна* как традиционно «верховного» бога Е. Ф. Карским не определено, но этот персонаж охарактеризован им как «особенно известное божество в Древней Руси». К солнечным божествам Е. Ф. Карским отнесен и *Велес*, «скотий бог», а *Мокошь (Мокуша)* охарактеризована как «спутница Велеса». *Семаргл* при этом вообще не рассматривается в системе языческих персонажей («Семаргла, – замечает по

ходу изложения Е. Ф. Карский, – оставляем в стороне»). Среди персонажей низшей мифологии Е. Ф. Карский выделяет тип «стихийных духов», представляющих ветер, воду и растительность. Самостоятельное место в низшей мифологии занимает *домовой*, противопоставляясь таким образом *лешему* и *водяному*. Прототипом *домового*, по мнению Е. Ф. Карского, мог быть *Род* как олицетворение душ предков. Завершают мифологическую картину мира в представлении Е. Ф. Карского *злыдни*, *горе*, *лихо* (олицетворение беды, несчастья) и оборотни (*волколаки*) [69, с. 148–160] (более подробно см.: [71, с. 14–19]).

По мнению украинского историка и этнографа Н. И. Костомарова, «славяне, несмотря на видимое многобожие, признавали одного бога». При этом он опирался на письменное свидетельство византийского историка Прокопия Кессарийского о поклонении древних славян единому верховному богу – творцу грома и молнии, и на материалы авторитетнейшего летописного источника – «Повести временных лет»: «Из летописи нашего Нестора видно, что славяне русские имели понятие о едином верховном существе, которого по преимуществу называли богом и отличали от Перуна, главного из второстепенных божеств» [80, с. 201]. Таким «прабогом», «богом над богами» некоторые мифологи называют *Рода*, которого другие специалисты в этой области относят либо к божествам «среднего уровня», либо к так называемым «кабинетным» богам, или «псевдобогам» (наряду с *Белуном*, *Чернобогом*, *Купалой*, *Ладой*, *Лелем* и другими). Авторы украинского словаря-справочника «100 найвідоміших образів української міфології» выделяют три группы мифологических существ, расположенных «по нисходящей»: 1) боги (*Перун*, *Сварог*, *Дажьбог*, *Хорс*, *Мокошь*, *Стрибог* и *Велес*); 2) демонические персонажи (*русалка*, *леший*, *водяной*, *домовой*, *злыдни*, *упырь*, *черт*); 3) люди со сверхъестественными способностями (*ведьма*, *колдун*, *волколак*) [46, с. 8–235]). Украинским мифологам известна также следующая трехуровневая классификация мифологических персонажей: высший уровень составляют *Перун* и *Велес*, а также *Сварог*, *Дажьбог* и *Ярила*; средний уровень – *Чур*, *Род*, *Мокошь* и *Лада*, а нижний – персонажи, объединяющиеся термином «нечистая сила» (*домовой*, *водяной*, *мара*, *кикимора*, *болотник*, *полевик*, *черт* и др.) [49].

## Вопросы и задания

1. Расскажите о киевском князе Владимире Святославовиче и его эпохе.



2. Чем было обусловлено «поставление кумиров» в Киеве в 980 году?

3. Дайте общую характеристику языческого «пантеона» согласно «Повести временных лет».

4. В чем причины различного состава языческих богов у разных восточнославянских племен?

5. Расскажите о различных версиях иерархии языческих персонажей у древних восточных славян.

### 3.3 Верховные божества древних восточных славян

Верховными (высшими) богами принято называть «языческие божества, которым приписывались наиболее общие, универсальные функции: управление миром, ведение войны, покровительство плодородию, урожаю, погоде, поддержка государственности и пр.». При этом необходимо учитывать, что общеславянское слово *бог* имеет очень древнее, дохристианское происхождение. Первоначально оно употреблялось не только для обозначения какого-то божества, но и доли, удела, богатства. Например, русское слово *бог-ат-ый* ранее имело значение «наделенный хорошей долей», а *у-бог-ий* – «лишенный доли». Само же слово *бог* восходит к индоевропейскому корню *\*bhaga-*, имеющему значение «наделяющий долей, счастьем». Сравн. однокоренные слова современных славянских языков: бел. *збожжа* «зерно», укр. *збіжжя* «зерновой хлеб», «имущество» [86, с. 458].

Традиционно в иерархии «высших» славянских языческих божеств, наделавшихся военной, ритуально-юридической и природно-хозяйственной функциями, главенствующая роль отводилась Перуну.

#### 3.3.1 Перун

Теоним *Перун* в значении «бог-громовержец; верховный языческий бог» известен прежде всего восточнославянским языкам. Показательно, что В. И. Даль в своем словаре указывает на большую сохранность сведений о Перуне именно у белорусов: «В Великой Руси осталось мало следов этого бога грома и молнии, грозы; в Белоруссии более, там его описывают: это высокий, плечистый головач, черноволос, черноглаз, борода золотая, в правой руке лук, в левой – колчан

со стрелами; он ездит по небу в колеснице, пускает огненные стрелы». Здесь же В. И. Даль приводит типичное белорусское проклятие *Каб цябе пярун трэснуў!* (Даль 3, с. 103). Аналогичное выражение известно и украинцам: *Бодай тебе перун забив темньою ночі* (СУМ 3, с. 147). Со значением 'оглушительный удар грома' белорусское слово *пярун* употребляется и в художественных текстах: *Часцей забегала па хмары бліскавіца, мацней, дзесці, зусім блізка ўжо, стукаў пярун* (П. Галавач). Как аналог грубопросторечного выражения *Чорт яго ведае* 'ничего не известно о ком-либо, чем-либо' в белорусском языке употребляется конструкция *Пярун яго ведае* (ТСБМ 4, с. 537).

Небезынтересно в связи с этим и следующее суждение известного современного ученого – историка и филолога профессора Л. С. Клейна: «Конечно, я кое-что знал о Перуне и раньше, еще с детства. Родился я в Белоруссии, в семье медиков, и родители оставляли нас, детей, на попечение няни, прибывшей в город из белорусской деревни. Няня рассказывала нам белорусские сказки, а когда кто-либо из нас досаждал ей, в сердцах кричала: «Каб цябе Пярун пабраў!». Перун рисовался ей стариком вроде лешего, но жил он на небе и распоряжался грозой, громом и молнией. «Пярун» по-белорусски и обозначал тот снаряд, который, по убеждению тогдашних деревенских стариков, поражает при громе и молнии: «гром» – это звук от удара, «маланка» (молния) – вспышка света от него же, как огромная искра, а то, чем совершается удар – «пярун» – нечто вроде каменной стрелки или молотка. Большого о Перуне мы от няни узнать не могли. Впрочем, мне еще повезло: в русских деревнях о Перуне сохранилось еще меньше сведений, чем в Белоруссии» [70].

Болгарский историк и фольклорист Йордан Иванов, используя богатый ономастический материал южнославянских языков, убедительно продемонстрировал широкое распространение культа Перуна не только у православных южных славян – болгар, сербов, черногорцев и македонцев, но и у других славянских народов – хорватов, боснийцев и словенцев. В частности, ученый приводит болгарские и сербские мужские и женские антропонимы: *Перун, Перунко, Перунчич, Перуна, Перунка, Перуника, Перуница*. С именем верховного бога славян связаны и многие южнославянские (балканские) топонимы: словенская деревня *Перуна весь*, горная вершина в Боснии *Перун*, гора *Перун* в Хорватии, местность *Перин* в Македонии, городок *Перинград* в Герцеговине, болгарский город *Перуница* и другие [61].

Этимологически имя *Перун*, в котором отчетливо выделяется отглагольная корневая основа *пер-* и суффикс деятеля *-ун-* (сравн. рус.

одноструктурные номинации *бегун, крикун, свистун* и т. п.), восходит, по мнению учёных, к праславянской форме \**Perunъ*, образованной, в свою очередь, от глагола \**perti* ‘ударять, бить’. В таком случае внутренняя форма слова *Перун* восстанавливается как ‘бьющий, ударяющий, разящий’; ‘тот, кто поражает молнией’ (Фасм. 3, с. 246–247; Machek, s. 445). Перун являлся также богом войны, покровителем князя и его дружины в военных походах.

Священным деревом Перуна считался дуб; птицей, посвященной ему, – петух. С культом Перуна был связан один из дней недели – четверг; сравн. выражение *после дождика в четверг* ‘о времени, которое никогда не наступит’, а также названия четверга – «день грома» – в английском (*Thursday*) и немецком (*Donnerstag*) языках. Оружием Перуна являлись топор, камни и «громовые стрелы», или Перуновы камни. Славяне считали, что ископаемые моллюски-белемниты, или древние каменные орудия – топоры, наконечники стрел и копий, которые время от времени находят при обработке пашни или при строительстве, – это «громовые стрелы» Перуна, уходящие в землю при ударе молнии и со временем выходящие на поверхность. Этим предметам придавались магические свойства, например, они могли исцелять людей от болезней.

Имя Перуна упоминается не только в «Повести временных лет», но и в договорах русских с византийцами. Так, в договоре 945 года говорилось: «И если кто с русской стороны помыслит разрушить такую любовь, то некрещеные да не получают помощи ни от Бога, ни от Перуна, да не защитятся щитами своими...». На значимость культа Перуна в верованиях древних славян-язычников указывает и тот факт, что его идол стоял в Киеве на холме еще во времена князя Игоря – деда князя Владимира, о чем говорится в летописи под 945 годом: «На следующий день призвал Игорь послов и пришел на холм, где стоял Перун, и положил оружие свое, и щиты, и золото» [86, с. 22].

Ценность следующего фрагмента, приведенного в «Густинской летописи», заключается не только в описании внешности идола Перуна, но и в указании на ответственность за «нерадение» при поддержании ритуального огня, посвященного высшему божеству: «Во первых, Перконос, си есть Перун, бяше у них старший бог, создан на подобие чловеche, ему же в руках бяше камень многоценный аки огонь, ему же яко богу жертву приношаху и огонь неугасающий з дубового древия непрестанно паляху».

Нет сомнения в том, что первенство и верховенство Перуна в списке других языческих богов было глубоко закономерным: укрепляя культ Перуна – грозного, могучего, но благодатного

божества, покровительствовавшего князю и его дружине, Владимир стремился к укреплению и собственной власти.

Всего через восемь лет, накануне крещения Руси в 988 году, киевский языческий пантеон по велению того же князя Владимира был решительно и безжалостно уничтожен. Согласно летописи, Владимир «повеле кумиры испроврещи, овы исещи, а другие огневи предати». Особому поруганию подвергли недавно перевозносимого Перуна: его «повеле привязати коневы к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, и 12 мужа пристави тети жезльемь». Летописец по этому поводу с укоризной восклицал: «Господи, чюдна дела твоя! Вчера чтим от человек, а днесь поругаем». Пока деревянное воплощение Перуна везли по Ручаю к Днепру, «плакахуся его невернии людье, еще бо не бяху прияли святаго крещения». Изваяние Перуна сбросили в Днепр, и по приказу Владимира отроки должны были отталкивать его от берега, выведя за пороги, то есть за пределы Руси [83, с. 133–134].

О Перуне – верховном боге Руси – было известно и на севере, в Новгородском княжестве. Вскоре после сооружения языческого святилища в Киеве идол Перуна был воздвигнут дядей Владимира – Добрыней – в урочище Перынь, находящемся в 4 километрах южнее Новгорода: «и пришед Добрыня к Новугороду, постави Перуна кумира над рекою Волховом, и жряхуть (*жрети* ‘приносить жертвы’. – В. К.) ему людье новгородьстии акы богу».

Известный историк и археолог В. В. Седов, занимавшийся раскопками святилища в Перыни, подробно описал остатки древнего культового места: «Открытое на вершине Перынского холма сооружение, представляющее собой круглое возвышение с горизонтальной поверхностью и с вертикальным столбом в центре, обрамленное рвом оригинальной формы с восемью ячейками для костров, не может быть определено иначе, как культовое. Несомненно, это остатки святилища Перуна. Время разрушения его совпадает с летописными данными. Открытая в центре круга яма со сгнившим основанием вертикального столба являлась котлованом для статуи Перуна. Летописец сообщает, что последняя была «иссечена» (срублена), и действительно, раскопки показали, что идол Перуна был срублен, а его основание сгнило в яме». Вполне закономерной считает ученый и форму рва, окружавшего святилище Перуна – в виде восьмилепесткового цветка: «Известно, что славяне-язычники любили посвящать громовержцу Перуну некоторые цветковые растения. Так, у всех южнославянских народов цветок *Iris Germanica* (ирис германский) носит народное наименование *перуника*, наряду с *богиша* ‘божий цветок’» [142, с. 98–100].

Как свидетельствует летопись, низвержение Перуна в Новгороде произошло не менее унижительно для верховного языческого божества, чем в Киеве: «В год 989. Крестился Владимир и вся земля Русская. И поставил в Киеве митрополита, а в Новгороде – архиепископа. И пришел в Новгород архиепископ Аким Корсунянин, и разрушил капища, идол Перуна посек и велел его волочить к Волхову. Обвязали его веревками и поволокли по грязи, избивая палками. И заповедал никому нигде его не принимать». Между тем ученые считают, что у новгородцев культ Перуна был значительно более популярен, чем у киевлян. По мнению А. Г. Кузьмина, это обстоятельство объясняется тем, что «новгородцы вели свое происхождение «от рода варяжска», а именно варяго-русской дружиной культ этого божества усиленно насаждался. И в многовековой традиции сохранилось имя именно этого бога, тогда как все другие вообще не названы по именам» [83, с. 136].

После введения христианства культ Перуна как главного языческого божества подвергся наиболее яростному искоренению: каменные и деревянные изваяния Перуна разбивались, сбрасывались в реки или сжигались, а сам Перун был фактически причислен к бесам. В литературных текстах этот мифологический персонаж неизменно представлялся как страшное и жестокое божество, которому приносились кровавые жертвы. Именно в таких мрачных красках изображен Перун русским поэтом-классицистом XVIII века М. М. Херасковым:

*Созижден высоко Перунов гордый храм;  
Он тени распротер далеко по горам.  
Пред ним всегда горит неугасимый пламень;  
При входе утверждён краеугольный камень,  
И камнем гибели народом наречен;  
Он черной кровию казался оточен;  
На нем несчастная та жертва трепетала,  
Свирепости жрецов которая питала;  
Там смертоносные оружия висят;  
Сосуды кровию наполнены стоят [43, с. 25–26].*

Несмотря на «гонения» и демонизацию этого языческого персонажа, культ Перуна оказался очень устойчивым: в наиболее архаичных славянских зонах – на Балканах, на русском Севере и в Полесье – память о высшем славянском божестве сохранялась вплоть до начала XX века. Известный немецкий путешественник Адам Олеарий, посетивший Россию в 30-х годах XVII века, писал: «Новгородцы, когда еще были язычниками, имели идола, назвавшегося Перуном, то есть богом огня, ибо русские огонь называют *перун*. И на том месте, где стоял этот их идол, построен был монастырь, сохранивший имя идола

и прозванный Перунским монастырем. Божество это имело вид человека с кремнем в руке, похожим на громовую стрелу (молнию) или луч. В знак поклонения этому божеству держали неугасимый ни днем, ни ночью огонь, раскладываемый из дубовых дров. И если служитель при этом огне допускал по нерадению огонь потухнуть, то наказывался смертью» [86, с. 23].

После принятия Русью христианства культ Перуна нашел продолжение в почитании одного из основных христианских святых – Ильи-пророка, который, как и Перун, посылает на землю не только гром и молнии, но и благодатные дожди. «Илья-пророк принадлежит к самым популярным святым наряду с Николаем-угодником. В народном воображении Илья – святой грозный, суровый, карающий, но в то же время щедрый, наделяющий. Он – могучий распорядитель самых страшных и благодетельных сил природы. В его подчинении дожди, гром, молнии, он посылает на землю плодородие. На Ильин день вся нечистая сила, спасаясь от огненных стрел пророка, обращается в различных зверей – зайцев, лисиц, кошек, собак, волков. В связи с этим верованием установился обычай не пускать в дом собак и кошек, чтобы не навести на избу грозу и молнию» [81, с. 286]. Раскаты грома, согласно устойчивым народным представлениям, возникают из-за того, что святой Илья проезжает по грозовым тучам в своей каменной колеснице. В день святого Ильи (2 августа) обычно идут дожди, а вода в реках становится холодной, непригодной для купания. В Ярославской губернии было записано следующее поверье: «Илья-пророк ездит на конях по небу, и от быстрого бега одна из лошадей теряет подкову, которая падает в воду, и вода сразу холодеет» [81, с. 290].

Весьма показательно, что в день святого Ильи – 2 августа – в наше время отмечается День воздушно-десантных войск, что вполне соотносится с воинской функцией языческого Перуна («предшественника» св. Ильи) – покровителя княжеской дружины.

### 3.3.2 Сварог

Сварог – бог огня, кузнечного дела и брака у славян-язычников. Происхождение теонима *Сварог* затемнено. М. Фасмер, отрицая связь этого слова со славянским корнем *\*svar-* ‘спорящий, наказующий’, др.-инд. *svárgas* ‘небо’ и *svarāj* ‘независимый правитель’, допускает иранское происхождение имени *Сварог* – от иранских слов со значением ‘солнце, светить’ (Фасм. 3, с. 569–570). В Ипатьевской летописи (1114) Сварог связывался с Дажьдбогом, который назван его сыном:

«Сего ради прозваша и бог Сварог, и по семь царствова сын его именем Солнце, его же наричють Дажьбог. Солнце царь сын Сварогов еже есть Дажьбог».

Согласно древним славянским верованиям, Сварог послал людям небесный огонь, когда они не умели добывать его сами; он же сбросил на землю молоток и кузнечные клещи, после чего люди научились кузнечному ремеслу. Сварог разжигает искрами своего огня не только вдохновение в душах мастеров, но и любовное чувство в сердцах людей. В древних легендах говорится о том, что Сварог выковал первый плуг и первое обручальное кольцо. Считают также, что Сварог узаконил брак и – соответственно – моногамную семью. Сварог представлялся в виде сильного, строгого и молчаливого кузнеца.

### 3.3.3 Дажьбог (Дажьбог)

Даждьбог (Дажьбог) – бог солнца, света и добра в восточнославянской мифологии. Имя *Даждьбог* образовано, как считают ученые, сочетанием архаичной формы повелительного склонения глагола *дать* – *даждь* и слова *бог*, что позволяет определить функцию *Даждьбога* как бога, дающего людям долю, счастье, удачу, как подателя земных благ.

Полагают, что именно Даждьбог ввел летоисчисление по солнечному календарю. Даждьбога славяне-язычники представляли красивым, сильным юношей, защитником пахарей и сеятелей. Даждьбог наделяет людей не только здоровьем и физической силой, но мудростью и мастерством. Русские дружинники – защитники Отечества – названы в «Слове о полку Игореве» Даждьбожьими внуками. Согласно мифологическим верованиям, Даждьбог хранит земные ключи: он закрывает этими ключами землю на зиму и отдает ключи птицам, которые уносят их в вырей – в страну вечного лета.

### 3.3.4 Хорс

Хорс – бог солнца у древних славян-язычников, благодатное божество, дающее тепло людям. По мнению ряда ученых, слово *Хорс* имеет персидское происхождение и связано с другими словами (*xvarset*, *xurset*), имеющими значение ‘сияющее солнце’ (Фасм. 4, с. 267); менее убедительна связь этого слова со словом *хороший*.

Отмечая, что теоним *Хорс* является «одним из наиболее часто называемых в древнерусских письменных памятниках языческих

богов», М. А. Васильев утверждает: «Частота упоминаний Хорса сопоставима с таковой только для Перуна и Велеса/Волоса, что уже само по себе ставит данное божество в один ряд с этими богами, высоко чтившимися восточными славянами до принятия христианства» [19, с. 10].

В «Слове о полку Игореве» Хорс упоминается в связи с описанием полоцкого князя Всеслава Брячиславича (Всеслава Чародея), который «изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хръсови влькомъ путь прерыскаше» и понимается учеными как обозначение солнца: «Прежде нежели солнце успело подняться, прежде нежели петухи начали петь, Всеслав уже был в Тмутаракани». Очевидно, автор «Слова» понимал образ Хорса как мифическое божество, символизирующее солнечный диск, который двигался по небу днем, а под землей – ночью. Можно предположить также, что в «Слове» речь идет о сакральном «пути Хорса», который Всеслав пересекал по дороге из Киева в Тмутаракань. Обращает на себя внимание и наличие эпитета *великий* (*великому Хръсови*), указывающего на высокий статус, занимаемый Хорсом в пантеоне языческих богов [178].

Хорс представлялся в виде молодого красивого юноши, которого никто не может победить, поскольку он находится высоко в небе и подступиться к нему невозможно.

### 3.3.5 Семаргл

Функции Семаргла как одного из богов языческого пантеона князя Владимира не вполне ясны: он осмыслялся и как божество огня, и как бог растительности. Предполагают, что Семаргл считался посредником между небесным и земным мирами. По мнению академика Б. А. Рыбакова, Семаргл воспринимался древними славянами-язычниками как покровитель семян и корней, охранитель растительности.

Само слово *Семаргл* также имеет не вполне ясное происхождение, что отражается и в различном написании этого теонима в разных письменных источниках: в одних случаях оно писалось как *Се(и)марьгль*, а в других – как два слова: *Симъ* и *Рьгль*. Некоторые ученые трактовали первую часть этого слова как числительное *семь*, которое традиционно связывается с представлениями о соотносительности этой цифры со счастьем, удачей. Одну из таких версий более ста лет назад приводил Н. М. Гальковский: «Слово *Симаргл* толкуют как *Семи-Ярило*, предполагая, что здесь имеется в виду идол Ярилы с семью головами» [27, с. 32]. Современные исследователи – В. В. Иванов



и В. Н. Топоров – связывают слово *Семаргл* с праславянской формой \**Sedmor(o)-golv*, то есть *Семиглав*, считая более спорной гипотезу об иранском заимствовании номинации *Семаргл* [105, т. 2, с. 424–425]. Традиционно Семаргл представляется в виде крылатого пса, который, летая над посевами, бережет их от погубы. Он считался посредником между небесными богами и добрыми земными божествами. Семаргл способен вылечивать людей, потому что он, согласно легенде, принес на землю росток дерева жизни.

### 3.3.6 Стрибог

Имя Стрибога приводится в «Повести временных лет» наряду с другими языческими богами пантеона князя Владимира. В «Слове о полку Игореве» употреблено образованное от слова *Стрибог* прилагательное: «Се ветри, *Стрибожи* внуци, веють съ моря стрелами на храбрыя плъкы Игоревы». Исходя из этого контекста, многие исследователи характеризовали Стрибога как повелителя ветров.

Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев и другие ученые-мифологи XIX века возводили данный мифоним к моравскому слову *stri* ‘воздух’ и полагали, что «Стрибог есть бог воздуха». Исходя из «злой» сущности Стрибога, отраженной в «Слове о полку Игореве» (ветры – «Стрибожи внуки» – фактически губят полки Игоря), некоторые ученые (Е. В. Барсов, Е. Г. Кагаров) предлагали видеть в нем не просто бога ветра, а грозного и сурового бога стихии, бога холодных стремительных ветров, бури, вихря, вьюги. Более того, Д. К. Зеленин, указывая на праславянскую глагольную форму \**sъtъri* ‘уничтожать’, характеризовал Стрибога как уничтожающего, истребляющего бога и отождествлял его с богом войны. Другие исследователи, напротив, считают Стрибога позитивным, благим божеством: такой вывод позволяет сделать сближение имени *Стрибог* с исконно славянским \**strojiti* ‘устроитель добра’ и древнеиранским *Stribaya* ‘возвышенный бог’ (Фасм. 3, с. 777). О. Н. Трубочев видел в первой части теонима праславянского \**sterti* ‘распространять, простирать’ и считал на этом основании, что «под Стрибогом древние славяне понимали некую одушевленную силу природы (очевидно, ветер)» [168, с. 197].

Л. В. Соколова, обобщая имеющиеся точки зрения, считает наиболее вероятным мнение, согласно которому «Стрибог – мрачное божество, злое начало, противоположное светлому Дажьбогу». Исследователь при этом отождествляет Дажьбога с Белбогом, а Стрибога –

с Чернобогом. Косвенным доказательством противопоставления солнечного Даждьбога (посылающего блага) и Стрибога (несущего смерть, уничтожение) Л. В. Соколова считает чешские поверья о постоянной борьбе солнца со всемогущей ведьмой *Стрегой* / *Стригой* (вероятно, женской ипостасью Стрибога), несущей смерть и мор. Кроме того, «характеристика Стрибога как злого, разрушающего начала хорошо вписывается в контекст «Слова о полку Игореве»: ветры, несущие смертоносные стрелы на полки Игоря, выступают как силы, подчиненные злему, губительному божеству. Это вполне соответствует языческим представлениям о том, что ветры находятся в ведении бога зла, разрушения» [149].

### 3.3.7 Мокошь

Мокошь – единственный женский персонаж языческого пантеона Древней Руси – покровительница и защитница девушек и женщин, которые обращались к Мокоши с просьбами и молитвами о счастливом замужестве, материнстве, здоровье и благополучии семьи. Идол Мокоши располагался в пантеоне князя Владимира в одном ряду с главным языческим богом – Перуном, чем, с одной стороны, подчеркивалась важность этого божества в мировоззрении славян-язычников, а с другой – выражалась понятная для каждого человека гармония мужского и женского начал. Поклонение Мокоши (как и культ Перуна) сохранилось у восточных славян до конца XIX века. Показательно, что в XVI веке (спустя шесть веков после принятия христианства) священники на исповеди обращались к женщинам с вопросом «Не ходила ли еси к Мокоше?», что указывает на обычность общения для женщин того времени либо с сохранившимся идолом Мокоши, либо с каким-то сакральным местом, связанным с культом этого языческого божества.

По севернорусским поверьям, Мокошь – это женщина с большой головой и длинными руками, которая прядет по ночам в избах, помогая женщинам в их работе. Мокоши посвящался пятый («женский») день недели – пятница, и поведение людей (прежде всего – женщин) в этот день довольно строго регламентировалось. Запрещалось оставлять на ночь пряжу, потому что «Мокошь опрядет». Сравн. русские пословицы *Кто в пятницу дело начинает, у того оно будет пятиться; По пятницам мужики не пахут, бабы не прядут*. Мокошь невидима, но ее незримое присутствие угадывают по звуку жужжащего веретена. Из-за выполняемой ею роли – прядения – Мокошь соотносится

с греческими богинями судьбы *мойрами*, которые прядут нити человеческих судеб. Предполагается также, что одним из воплощений Мокоши является сказочный образ Бабы Яги – повелительницы лесной стихии, которая может быть как доброй «дарительницей», так и злой «пожирательницей». По мнению этимологов, теоним *Мокошь* связан со словами *мокнуть*, *мокрый*, а значит – со стихией воды, имеющей выразительную женскую символику.

После введения христианства культ Мокоши нашел продолжение в поклонении святой Параскеве, которую называли также *Параскева-Пятница*. (Фактически это словосочетание является плеоназмом, поскольку греческое слово *παρασκευή* означает ‘пятница’). Иконы святой Параскевы нередко вывешивали у колодцев и святых источников. Согласно церковному преданию, Параскева была благочестивой девушкой, которая родилась в пятницу и была казнена язычниками в III веке за приверженность христианскому учению.

День памяти святой Параскевы (27 октября) выпадает на время сватовства и осенних свадеб, поэтому русские девушки обращались к этой святой – их заступнице и покровительнице – с просьбой о счастливом браке: «Пятница, святая мученица Параскева, пошли мне женишка поскорее!» [81, с. 382].

Совершенно закономерно поэтому, что в пушкинской повести «Барышня-крестьянка» девушка Акулина, обещая Алексею Берестову вновь встретиться с ним, клянется именем святой Пятницы, которую она, стремясь всячески подчеркнуть собственную «простонародность», не без оснований считает «своей» святой: «*Милая Акулина, расцеловал бы тебя, да не смею. Так завтра, в это время, не правда ли?*» – «*Да, да*». – «*И ты не обманешь меня?*» – «*Не обману*». – «*Побожись*». – «*Ну вот те святая Пятница, приду*».

В «Духовном регламенте», памятнике письменности XVIII века, приводится описание украинского ритуала – церковного поклонения святой Пятнице, роль которой выполняет реальная женщина: «В Малой России, в полку Стародубском, в пятък (в пятницу. – В. К.) водят жонку простовласу под именем Пятницы в ходе церковном, и при церкви честь оной отдает народ с дарами и со упованием некоей пользы» [24, с. 458].

Отдельного рассмотрения заслуживает демонический персонаж *Пятница*, которая в народном мифологическом сознании представлялась как внешне страшная и к тому же очень строгая женщина, наказывающая других женщин за несоблюдение пятничных запретов. В одном из русских мифологических рассказов Пятница изображается как женщина с неприятной, отталкивающей внешностью: «Вошла женщина страшная и безобразная. На ней были все лохмотья да дыры;

голова вся платками рваными укутана, из-под них клочья волос повывезали растрепками; ноги у ней были все в грязи, руки тоже в грязи, и вся она, с головы до ног, была обсыпана всякой нечистью и мусором». В белорусских легендах Пятница выглядит как «старэнькая баба, ды такая старэнькая, што чуць-чуць на нагах трымаецца», «баба старэнькая, зморшчаная, як сучок». В украинской быличке Пятница представлена так же непривлекательно: «Стара-стара, одіта в свитку, а свитка на локтях подрана, скрозь дірку видно голе тіло...» [76, с. 130].

## Вопросы и задания

1. Каково происхождения теонима *Перун*? Расскажите о внешности и функциях Перуна как верховного бога славян-язычников.
2. Что вам известно об отражении культа Перуна в христианстве?
3. Расскажите о мифологическом содержании теонимов *Сварог*, *Даждьбог* и *Хорс*.
4. Расскажите о происхождении теонимов *Семаргл* и *Стрибог*. Каковы функции названных мифологических персонажей?
5. Что вам известно о культе *Мокоши* в языческих верованиях восточных славян? Каково христианское «продолжение» языческих верований, связанных с Мокошью?

## 3.4 Мифологические персонажи «среднего уровня»

К «среднему уровню» условно можно отнести мифологические персонажи, которые (как и «верховные» божества) обладают довольно широкими функциями-«полномочиями», но обнаруживают более тесные, чем боги «высшего» уровня, связи с людьми, с их повседневными хозяйственными заботами и сезонными обрядами, а также с важнейшими культами – культом семьи и культом предков.

### 3.4.1 Ярила

Ярила – древнерусское языческое божество, которое осмыслялось как символ весенней пробудившейся природы и чувственной любви.

Слово *Ярила*, как и другие слова с корнем *яр-*, связано с представлениями о весенней растительности (рус. *яровой сев* ‘весенний сев’, бел. *ярына́* ‘сельскохозяйственная культура, высеваемая весной’) и о молодых животных (*бычок-яровичок, телка-ярка*). В русском языке слово *ярый* имеет значение ‘горячий, огневой’, а украинские слова *ярий, ярній* употребляются в значениях ‘весенний, молодой, полный сил; страстный’. В. И. Даль, называя Ярилу «древним славянским богом плодородия, от которого *ярится* земля и все живое», выделяет его две важнейшие магические функции – благотворное влияние на урожай и на детороде: «Ярила ходит по нивам, растит рожь, приносит новорожденных» (Даль 4, с. 680).

Ярила представлялся обычно в виде молодого, красивого босоногого с венком на голове юноши, который, держа в руках пучки спелых колосьев, разъезжает по земле на белом коне и в белой одежде. Появление Ярилы свидетельствует не только о приходе весны, но и о возникновении у людей любовного чувства.

В христианской традиции культ Ярилы нашел продолжение в поклонении святому Георгию (Георгию Победоносцу), память которого отмечается в церковном и народном календарях 6 мая. В этот день белорусы исполняли обрядовую песню: *А Юр’ева маці / Па небе хадзіла, / З Юр’ем гаварыла: / А Юр’ю, мой Юр’ю, / Падай Пятру ключы / Зямлю адамкнуці, / Траву выпусціці...* В Беларуси наряжали Ярилой красивого парня (либо девушку), сажали его (ее) на белого коня. Вокруг Ярилы собирались не только парни и девушки, но и все жители деревни. Ярила ехал (ехала) по засеянному полю, а хоровод исполнял песню, в которой прославлялся Ярила, его благотворное влияние на плодородие хлебной нивы: *А дзе ж ён нагою – / Там жыта капою, / А дзе ён не зірне – / Там колас зацвіце*. Где Ярила пройдет – там будет богатый урожай, на кого он посмотрит – у того в сердце разгорится любовь.

Почитание Ярилы проявлялось и в ритуале его символических похорон, которые происходили осенью. Куклу-Ярилу с подчеркнута мужскими (детородными) атрибутами клали в «гроб» и закапывали в землю; присутствовавшие при этом женщины плакали, как по покойнику. Ритуал «похорон» Ярилы символизировал расставание с теплым, урожайным летом и предчувствием холодной, безжизненной зимы.

С культом Ярилы связаны не только представления о теплом лете и богатом урожае, но и любовно-эротические ассоциации, поскольку к этому божеству обращались с просьбами о послании любви и счастливого брака. В России любое гулянье молодежи повсеместно называлось *ярилки*. На русском Севере до начала XX века сохранялся

обычай *яровуха*, заключающийся в том, что «после вечеринки в доме невесты вся молодежь оставалась спать вповалку в невестином доме; при этом допускалась большая свобода отношений, за исключением последней степени интимной близости» [187]. Е. Ф. Карский, комментируя одну из формул общения в белорусском обряде сватовства невесты (*Наш бык да вашай цялушкі прывык*), также говорит о существовавшем ранее аналогичном белорусском обычае: «Само выражение *прывык* указывает на распространенный в некоторых местах обычай среди молодежи ходить ночевать к девушкам еще до свадьбы. Во время таких ночлегов <...> обыкновенно ничего дурного не происходит: это своего рода ухаживание только» [69, с. 343].

### 3.4.2 Велес (Волос)

Велес (Волос) – в восточнославянской мифологии – бог-хранитель домашних животных, даритель материального достатка. Н. М. Карамзин в своей «Истории государства Российского» писал: «В договоре Олега с греками упоминается еще о Волосе, именем которого <...> клялись россияне в верности, имея к нему особенное уважение, ибо он считался покровителем скота – главного их богатства» [67, т. 1, с. 102–103]. «Народный» бог Велес воспринимался как антипод верховного бога Перуна – громовержца, покровителя князя и его дружины.

Велес представлялся огромным, могучим великаном с длинными волосами и бородой. Он наделял людей высоким ростом, статной фигурой и разнообразными талантами, хорошим голосом, тонким слухом. Именно Велес, по народным поверьям, породнил людей с животными, научил людей не только употреблять в пищу их мясо, но использовать их для хозяйственных нужд. Этот бог также считался покровителем предсказателей и странствующих певцов. Не случайно поэтому в «Слове о полку Игореве» народный певец и сказитель – вещий Боян – назван «Велесовым внуком».

Культ Велеса особенно хорошо был известен на русском Севере, где продолжительное время после принятия христианства сохранялись каменные идолы этого божества. Связь Велеса с сельскохозяйственными культурами проявляется в восточнославянском обычае оставлять ему в дар последние несжатые колосья – «бороду», которую называли *Велесова борода*. Трава и лес, по славянским поверьям, – это «волосы земли», ее богатство.

В христианской традиции культ Велеса нашел продолжение в поклонении святому Власию, день памяти которого отмечается

24 февраля. Крестьяне в этот день давали домашним животным лучший корм и не использовали их в работе; можно было, однако, объезжать молодых лошадей. Полагали, что тот хозяин, который не соблюдает связанные с этим днем предписания и рекомендации, может навлечь беду на домашних животных. Показательно, что на русской иконе XV века святой Власий изображен рядом с домашними животными – быками, коровами и козами. В Украине «крестьяне служили во дворах молебны, вносили образ святого мученика Власа в хлев или в загон, где стоял скот, кропили животных святой водой и окуривали их ладаном – чтобы скот хорошо плодился и не болел» [24, с. 147].

Русские считали, что «власьевские» морозы – самые последние, так как ими заканчивается зима; сравн. присловье *Святой Власий сшибает рог с зимы*. К этому святому обращались с молитвами, особенно во время эпидемий: *Святой Власий! Дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков, чтобы со двора шли – играли, а с поля шли – скакали*. Во многих местностях «Власьевский день» отмечался как большой праздник: во время богослужений освящался испеченный хлеб, который хозяева отдавали домашним животным. Если этот день припадал на Масленую неделю, то его праздновали особенно торжественно, что отразилось в народном присловье *У Власия борода в масле*.

Память о языческом боге Велесе / Волосе отразилась в некоторых географических названиях: городá *Волосово* Ленинградской области и *Велес* в Македонии, а также поселок *Волóско* в Хорватии.

### 3.4.3 Чур

Чур – в восточнославянских поверьях – мифическое существо, добрый дух, охраняющий границы домовладения и хозяйства. Под охраной Чура находятся межевые знаки: небольшие возвышенности, овраги, заборы, ограды. Тот, кто осмеливается заменить межевые знаки или разрушить ограду, рискует навлечь на себя гнев Чура. Это божество считается также домашним духом, который сражается со злыми нечистиками.

Следует отметить, что многие ученые не включают Чура в перечень языческих персонажей, которым поклонялись древние восточные славяне, относя его к числу других «божеств» (таких, как Купала, Лада, Лель и др.) – порождений вымышленной, так называемой «кабинетной» мифологии. Так, сведения о Чуре отсутствуют в наиболее авторитетном источнике – пятитомном

этнолингвистическом словаре «Славянские древности». Характерно, что автор «Этимологического словаря русского языка» Макс Фасмер в конце словарной статьи, посвященной анализу происхождения слова *чур*, ставит под сомнение сам факт присутствия в пантеоне древних славян этого мифологического персонажа: «Существование божества \**Ѓurъ*, принимаемое мифологами старшего поколения, не доказано» (Фасм. 4, с. 385).

М. Фасмер считает возможным говорить о происхождении двух слов-омонимов – *чур*<sup>1</sup> и *чур*<sup>2</sup>. Первое слово (*чур*<sup>1</sup>) в значении ‘граница, рубеж, межа’ выделяется им на основе слова *чересчур* ‘сверх меры, свыше какого-либо предела’. В таком случае у слова *чур*<sup>1</sup>, восходящего к индоевропейскому корню \**keur-* ‘резать, рубить’, реконструируется первоначальное значение ‘магическая черта, очерченный круг, которого не может переступить никакая нечистая сила’; ‘межевой столб’. Второе слово (*чур*<sup>2</sup>), выявляемое в некоторых междометиях (рус. *чур меня!*, бел. *цур табе!*, укр. *цур тобі!*) и глаголах (рус. *чураться*, бел. *цурацца*, укр. *цуратися* ‘сторониться, избегать кого-либо, чего-либо’), понимается либо как эвфемизм слова *черт*, либо как родственное слову *пращур* ‘предок, родоначальник’ (Фасм. 4, с. 385).

В. И. Даль иллюстрирует слово *чур* ‘грань, граница, рубеж, межа’; ‘край, предел, мера’ соответствующими примерами: *Не ступай за чур!*; *Не лей через чур!* (Даль 4, с. 615). В русских народных говорах отмечены некоторые слова с корнем *чур-*, в значении которых также содержится идея магической границы, межи: *зачуркаться* ‘произнести «чур», чтобы обезопасить себя от нечистой силы’; *зачуркивание* ‘произнесение слова *чур* с очерчиванием круга в знак ограждения себя от нечистой силы’ (СРНГ 11, с. 183).

## Вопросы и задания

1. Расскажите о Яриле как мифологическом персонаже «среднего» уровня. Какое «продолжение» культ Ярилы имеет в христианстве?
2. Почему языческий бог Велес назывался в летописях «скотьим богом»? Что вам известно о функциях этого мифологического персонажа и его христианском «продолжении»?
3. Расскажите о функциях Чура как мифологического персонажа. Каким образом в современных восточнославянских языках отразились поверья, связанные с верой в Чура?



## 3.5 Персонажи «низшей» мифологии

К персонажам «низшей» мифологии славян относятся демонические существа, имеющие антропоморфный (или смешанный – зооантропоморфный) облик и, как правило, обладающие способностью превращаться в людей. Обычно такие персонажи в сфере народной духовной культуры устойчиво отождествляются с «нечистой силой» и занимаются вредоносной по отношению к человеку деятельностью. В отличие от персонажей «высшего» и «среднего» уровней, «нечистики» являются «действующими лицами» популярных фольклорных текстов: сказок, легенд, быличек. Характерно и то, что сведения о персонажах «низшей» мифологии оказались очень «живучими»: они сохранились в современном народном сознании в наибольшей степени.

### 3.5.1 Природные духи

*Черт* в славянской мифологии – злой дух, персонифицированное воплощение зла. Мифоним *черт* (в форме множественного числа – *черти*) также нередко употребляется как обобщенное название всех нечистиков – домовых, леших, водяных, банников и др.

От слова *черт* необходимо отличать номинации *дьявол*, *сатана* и *бес*, пришедшие в славянскую культуру из библейских текстов. Так, в Евангелии от Матфея говорится об искушении нечистым духом Иисуса в пустыне после его сорокадневного поста. Пройдя все созданные нечистым духом ситуации искушения, Иисус обращается к своему противнику со словами: «Отойди от меня, сатана» (Мат. 4: 1–11). О дьяволе и сатане часто упоминают апокрифические легенды, рассказывающие о сотворении мира. В библейских и в древнерусских литературных текстах (прежде всего – в житиях святых) бесами назывались многочисленные злые духи, демоны и языческие боги, персонифицированные идолами. Не случайно поэтому номинация *бес* нередко употребляется в устойчивых словосочетаниях в форме множественного числа: *изгнание бесов*, *одержимый бесами* и др.

Относительно происхождения мифонима *черт* существует несколько точек зрения. А. Н. Афанасьев считал, что это слово происходит от слова *черный* – названия цвета, который устойчиво ассоциируется со сферой зла и нечистой силы [8, с. 14–16]. Академик А. И. Соболевский сближал бел. и укр. *чорт*, польск. *czart*, чеш. *čert*, словен. *črt* с сербск. *чртити* ‘заклинать, клясть’, со словен. *črtiti*

‘ненавидеть’. По мнению М. Фасмера, слово *черный* является лишь эвфемизмом (как и слова *лукавый, нечистый, нечистик*) для слова *черт*, которое, будучи по своему происхождению праславянским (\**čьrtь*), представляет собой старое причастие со значением ‘проклятый’, которое родственно лит. *kyrėti* ‘злиться’ (Фасм. 4, с. 347).

Между тем в народном сознании этот мифологический персонаж неразрывно связан с негативной символикой черного цвета, о чем свидетельствуют поверья, записанные в Гомельском Полесье:

Чорт увесь чорны патаму, што кагда Бог даў у наказанне Адаму і Еве агонь, каб тыя грэліся каля яго на зямлі ды ўспаміналі Бога, чорт яго ўкраў, развёў да самага неба і ўскочыў у агонь, каб пагрэцца, да абгарэў [119, с. 234]. З Богам ангелы ляталі. А некаторыя захацелі так, як і Бог, стварыць жывёл і чалавека, але не змаглі, і так яны счарнелі ад злосці [119, с. 246].

Черт представлялся как существо со смешанными (антропо- и зооморфными) внешними признаками: с человеческим туловищем, покрытым черной шерстью, с коровьим хвостом, козьими рогами, свиной мордой. Небезынтересны при этом описания внешности черта, встречающиеся в художественных текстах:

1) Спереди совершенно немец: узенькая, беспрестанно вертевшаяся и нюхавшая все, что ни попадалось, мордочка оканчивалась, как и у наших свиней, кругленьким пяточком, ноги были так тонки, что он переломал бы их в первом козачке. Но зато сзади он был настоящий губернский стряпчий в мундире, потому что у него висел хвост, такой острый и длинный, как теперешние мундирные фалды; только разве по козлиной бороде под мордой, по небольшим рожкам, торчавшим на голове, и что весь был не белее трубочиста, можно было догадаться, что он не немец и не губернский стряпчий, а просто черт, которому последняя ночь осталась шататься по белому свету и выучивать грехам добрых людей (Н. В. Гоголь. Ночь перед Рождеством);

2) Отставной коллежский секретарь Лахматов сидел у себя за столом и, выпивая шестнадцатую рюмку, размышлял о братстве, равенстве и свободе. Вдруг из-за лампы выглянул на него черт. Вы знаете, что такое черт? Это молодой человек приятной наружности, с черной, как сапоги, рожей и с красными, выразительными глазами. На голове у него, хотя он и не женат, рожки. Тело покрыто зеленой шерстью и пахнет псиной. Внизу спины болтается хвост, оканчивающийся стрелой. Вместо пальцев – когти, вместо ног – лошадиные копыта (А. П. Чехов. Беседа пьяного с трезвым чертом).

В русской средневековой живописи облик черта отличался от человеческого остроголовостью или волосами, стоящими дыбом – шишом (отсюда – встречающиеся в народных говорах эфемистические номиции черта типа *шиш*, *шишига*). Черт может иметь внешность молодого парня или старика, путника, но никогда не принимает женского облика. Согласно восточнославянским поверьям, черт может обернуться каким-либо животным (черной коровой, собакой, зайцем, козлом), птицей (совой, филином) и даже предметом (кулем соломы, обгоревшим пнем, бочкой, незапряженной телегой, корягой и др.).

Существует немало народных рассказов (быличек) о встречах с чертом, который принимает различный облик. При этом достоверность подобных сведений обычно не вызывает у носителей этой информации сомнений, о чем не без иронии более ста лет назад писал известный белорусский фольклорист и этнограф Е. Р. Романов: «Людей, которые видели черта, очень много. В особенности часто видят его женщины: одна вытащит его ведром из колодца в виде черного кота; у другой он в том же виде вылез из-под полу; третьи ловили рыбу бреднем и вытащили черта в виде большого сома и т. д. Мужчины видят черта обыкновенно вблизи кабаков в виде высокого черного человека, обросшего волосами и с хвостом» [132, с. 228].

По украинским поверьям, «черт может оборачиваться диким зверем, птицей, собакой, козлом, петухом, бараном, даже урядником или священником, лишь бы только обмануть человека. Рассказывают, как один мужчина возвращался со свадьбы. На плотине он увидел священника, подошел к нему для благословения, а «священник» захохотал и исчез» [46, с. 203].

Согласно известной всем восточным славянам легенде, черти по своему происхождению являются бывшими ангелами, которые восстали против Бога и за это были сброшены архангелом Михаилом на землю (отсюда общее название всех представителей нечистой силы – *падшие ангелы*). Этот сюжет основывается на одном из фрагментов «Откровения» Иоанна Богослова: «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Отк. 12: 7). В дальнейшем каждый из нечистиков получил свое название в зависимости от того, в каком месте они оказались после падения: домовый – в доме, леший – в лесу, водяной – в воде, болотник – в болоте и т. д.

Характерная особенность черта – «вездесущность», то есть его способность присутствовать в разных местах. Однако у черта есть и постоянные места обитания: пустыри, покинутые жилища, старые и полуразрушенные здания, ветряные мельницы, места самоубийств, овраги, перекрестки дорог. Вместе с тем существовало убеждение в том, что черт не может находиться рядом с теми местами, где растут лен, конопля или пшеница, потому что из этих растений изготавливают масло и просфоры, которые постоянно используются в церковной службе. Черт не может также находиться в воде от Крещения (19 января) до Купалья (7 июля), не может садиться на вербу (от Вербного воскресенья до Крещения) и на травы (от Купалья до наступления зимы).

Главная функция черта – вредоносность. Сравнивая в этом отношении чёрта с другими нечистиками, А. Е. Богданович замечал: «Черт – это, так сказать, принципиальный противник всего благого, это чистое воплощение зла. И водяной, и леший, и другие стихийные боги могут делать зло, но могут и не делать; а черт не может – такова уж его натура. Если он и делает иногда будто бы добро, так это только в видах достижения большего зла. Он неотступно следит за человеком, норовит воспользоваться всякой возможностью, чтобы причинить ему вред, ввести его в грех, погубить его душу» [14, с. 128]. Черти в народных поверьях постоянно вмешиваются в жизнь людей, причиняют им мелкие и крупные неприятности, принуждают к неоправданным поступкам («вводят в грех»), заставляют плутать пьяных, провоцируют на преступления и самоубийство. Именно на этих представлениях основываются устойчивые выражения, «оправдывающие» неблагоприятные человеческие поступки: *черт попутал, черт меня дернул; Седина в голову, а бес в ребро* и под. Черти особенно опасны в определенное время суток: от полночи до пения первых петухов, иногда – в полдень.

Отличительная особенность чёрта, приобретающего при встрече с человеком вид животного, – его способность увеличивать вес. В рассказе крестьянина из Курской губернии, записанном в конце XIX века, речь идет о встрече с чертом, обернувшимся зайцем: «Иду я на пасеку, и вдруг совсем под ноги подскочил заяц. Я взял его и понес к куреню. По мере того как я приближался к куреню, заяц делался все тяжелее и тяжелее. Наконец я вынужден был бросить его. Тогда заяц захохотал и исчез из виду» [153, с. 71].

Черти, как полагают, любят подшучивать над нетрезвыми и подгулявшими мужчинами. Сравн. русское поверье: «Если встречается черт на дороге, обернувшись кумом или сватом, то является он

неприменно пьяным и готовым снова выпить, да сделает так, чтобы сват очутился потом на краю глубокого оврага либо в колодце, в по- мойной яме, у дальнего соседа и даже на сучке высокого дерева с шишкой во рту вместо рюмки вина» [113, с. 11].

Одним из наиболее типичных воплощений черта является вихрь: в виде вихря черти летают, танцуют, женятся. Чтобы увидеть в мча- щемся вихре черта, нужно, нагнувшись, посмотреть на него между ног. Считалось также, что если бросить в вихрь освященный нож, то он, окровавленный, упадет на землю, ранив черта. Сравн.: «Когда поднимется вихрь, то белорус убежден, что едет «чортава вяселле». Если в это время бросить в вихрь какое-либо острое орудие, то на нем можно заметить кровь; это означает, что брошенное орудие попало в черта» [37, с. 101].

Согласно распространенным поверьям, человек может вступить в договорные отношения с чертом и даже нанять его к себе на службу, пообещав ему взамен (после своей смерти) собственную душу. Такие договоры совершаются ночью на перекрестке дорог и закрепляются кровью из мизинца. Черт присутствует на каждой свадьбе и стремится всеми путями препятствовать выезду жениха и невесты в церковь: невидимо придерживает лошадь, которая при этом вздрагивает, пере- ступая с ноги на ногу, часто «обмирает». В таком случае, как счита- лось, необходимо перекрестить дорогу, а также пространство перед лошадью и перевести вожжи с одной стороны хомута на другую.

Черти не только общаются, но и сожительствуют с ведьмами. Так, в гоголевской повести «Ночь перед Рождеством» черт прилетает че- рез печную трубу к ведьме Солохе с совершенно конкретной целью – для любовного свидания:

Черт между тем не на шутку разнежился у Солохи: целовал ее руку с такими ужимками, как заседатель у поповны, брался за сердце, охал и сказал напрямик, что если она не согласится удовле- творить его страсти и, как водится, наградить, то он готов на всё, кинется в воду, а душу отправит прямо в пекло. Солоха была не так жестока, притом же черт, как известно, действовал с нею заодно.

Вообще соблазнение одиноких женщин считается, по словам С. В. Максимова, одним из любимейших занятий чертей: «Стоит по- скучать молодой бабе по ушедшем на заработки муже, в особенности – вдове по умершем, как бесы и готовы уже на утеху и на услуги. Пользуясь способностью перекидываться (принимать на себя всякие личины) и ловкостью в соблазнах и волокитствах, бесы добиваются полных успехов. От подобной связи рождаются черные, глупые и злые дети, которые могут жить очень недолго, так что их даже никто

не видит. Помогает в таких случаях чертополох – колючая сорная трава, равно ненавистная всей нечистой силе. Приглашают также в дом священника служить молебен; пишат во всех углах мелом и дегтем кресты» [113, с. 24–25].

В «Повести о Петре и Февронии Муромских», написанной в середине XVI века, рассказывается о крылатом змее-искусителе, который в образе муромского князя Павла летал к его жене:

Есть в русской земле город, называемый Муромом. Правил в нем когда-то благоверный князь по имени Павел. Дьявол же, искони ненавидящий род человеческий, сделал так, что крылатый змей стал летать к жене того князя на блуд. И волшебством своим перед ней он являлся в образе самого князя. Долго продолжалось такое наваждение. Жена же этого не скрывала и рассказала обо всем, что с ней произошло, князю, мужу своему. Злой змей же силой овладел ею.

Далее повествуется о том, как брат Павла – князь Петр, вооружившись освященным в церкви мечом, убил змея и тем самым спас жену своего брата от постыдных домогательств крылатого змея.

Средствами защиты от черта и управления его поведением являются церковные атрибуты – крест, освященная вода и ладан, а также молитва и крестное знамение (сравн. рус. *боится как черт ладана*, бел. *баіцца як чорт свяцонай вады, дрыжыць як чорт пад крыжам*, укр. *тікати як чорт від ладану* и др.). Именно крестное знамение, которое задумал совершить над чертом кузнец Вакула, является решающим средством воздействия на нечистика:

«Постой, голубчик! – закричал кузнец. – А вот это как тебе покажется?» При сем слове он сотворил крест, и черт сделался так тих, как ягненок. «Постой же, – сказал он, стаскивая его за хвост на землю, – будешь ты у меня знать, как подучивать на грехи добрых людей и честных христиан». Тут кузнец, не выпуская хвоста, вскочил на него верхом и поднял руку для крестного знамения. «Помилуй, Вакула! – жалобно простонал черт. – Всё, что для тебя нужно, всё сделаю, отпусти только душу на покаяние: не клади на меня страшного креста!» – «А, вот каким голосом запел, немец проклятый! Теперь я знаю, что делать. Вези меня сей же час на себе! Слышишь, неси как птица!» (Н. В. Гоголь «Ночь перед Рождеством»).

Губительными для черта являются молнии-перуны, которые направляет на него святой Илья: «Черт смертен, он может быть убит молнией. Поэтому в грозу черт прячется за различные предметы – за деревья, дома, даже за человека. Но стрела Ильи-пророка – молния – находит его и там убивает, обычно с тем человеком, позади которого он спрятался» [54, с. 423].

Среди растений наибольшими «чертогонными» свойствами обладает *чертополох* (буквально – «пугающий чертей»), высушенный стебель которого толкли в порошок и носили при себе для защиты от воздействия нечистой силы. Чертополохом также окуривали хлевы, чтобы охранить скот от сглаза и болезней. Показательна современная рекомендация по магическому использованию чертополоха, адресованная женщинам: «Веточку чертополоха обязательно положите супругу на дно чемодана, когда он соберется в командировку. Это растение поможет избежать всяческих искушений» [130].

Согласно украинским народным верованиям, девушка может избавиться от домогательств нечистика тем, что неожиданно удивит его: «Как представитель потустороннего мира, черт должен знать все. Как только обнаруживается его некомпетентность в каком-то вопросе, он признаёт свое поражение, сразу же исчезает и больше не появляется. Так, в одной из легенд девушка, к которой приходит нечистый, наряжается вроде бы на свадьбу: «Брат сестру замуж берет», – поясняет она пришедшему к ней черту. На ожидаемый вопрос непрошеного посетителя («Разве может брат вступать в брак с сестрой?») она отвечает ему неожиданным вопросом: «А разве может некрещеный ходить к крещеной?» После этого посрамленный черт удаляется» [46, с. 204].

Одновременно черт (фольклорный персонаж) выглядит как довольно комическое, а иногда – и как совершенно безобидное для человека существо. Так, в белорусской народной сказке «Мужик, черт и медведь» черт рассказывает мужику, который построил себе новый дом, о том, что под печью в этом доме спрятан целый сундук золота. Далее события разворачиваются следующим образом: «Прыехаў мужык дадому, дастаў тыя грошы і на іх пастроіў у сваім сяле царкву і школу, і сабе зямлі купіў, і стаў жыць вунь як добра». В пушкинской «Сказке о попе и его работнике Балде» представлен комический образ черта, которого без труда обманывает, на первый взгляд, глуповатый, но на самом деле – работающий, хитрый, ловкий и находчивый крестьянский парень Балда.

Черт в некоторых народных легендах выступает (в паре с Богом) как создатель Земли и, в частности, тех препятствий и трудностей, которые неизбежно встречаются на протяжении человеческой жизни. Так, в одной из белорусских легенд на вопрос Бога о том, почему он вопреки воле Божьей создал болота, овраги, трясины и горы, черт отвечает:

Ах, Госпадзі, ета і харашо, што трудна: аб вас успомніць чалавек і мяне-та не забудзець... Вот, як ён будзець, задыхаючыся, на гару падымацца, скажаць: «Памагі, Госпадзі!» А як з гары станець спускацца, верна, і мяне ўспамянець: «Чорт

мяне панёс на такую высату: тут галаву зламаць можна». Абаім нам будзець няплоха [89, с. 42].

В украинской легенде о сотворении мира черт вообще представлен как персонаж, без участия которого акт творения мира в принципе не может произойти:

Раз Ісус Христос і святий Петро, не маючи, що робити, сиділи і нудилися. Але святий Петро і каже: «Боже, еднaк не маеш, що робити, то хоч тепер створи світ». «Добре, – каже Ісус Христос, – тільки треба закликати чорта, щоби дістав із моря піску і синього каменю, а то як я сам буду доставати?» [46, с. 202].

Вместе с тем хорошо известно поверье об опасности частого использования слова *черт* в повседневном общении: нечистик может наслать на человека тяжелую болезнь или создать для него очень неприятную ситуацию. Помещица Коробочка в гоголевских «Мертвых душах» внезапно пугается и впадает в панику, как только Чичиков, возмущенный ее непонятливостью и ограниченностью, употребляет в качестве ругательства слово *черт*:

Здесь Чичиков вышел совершенно из границ всякого терпения, хватил в сердцах стулом об пол и посулил ей черта. Черта помещица испугалась необыкновенно. «Ох, не припоминай его, бог с ним! – вскрикнула она, вся побледнев. – Еще третьего дня всю ночь мне снился окаянный. Вздумала было на ночь загадать на картах после молитвы, да, видно, в наказание-то бог и наслал его. Такой гадкий привиделся; а рога-то длиннее бычачьих».

Чтобы избежать прямого названия главного нечистика, используют синонимичные (в том числе – описательные) названия: *лукавый, нечистый, немытик, анчутка, нелегкий, шут, враг, враг рода человеческого, князь тьмы, злой дух, царь ада* и др. [145, с. 391–392; 86, с. 438–445; 76, с. 161–164].

**Леший** (бел. *лясун, лесавік*; укр. *лісовик*) – лесной дух, воплощение богатства и опасности лесной стихии. Лешим, как считалось, мог стать проклятый человек или заложный (вредоносный) покойник.

Страшный (и, тем не менее, по-своему притягательный) образ лешего сформировался, как указывал известный русский этнограф С. В. Максимов, под влиянием тех ощущений, которые испытывает человек, впервые оказавшийся в дремучем лесу: «Здесь чувство тягостного одиночества и непобедимого ужаса охватывает всякого, какие бы усилия он над собой не делал. Здесь всякий ужасается своего ничтожества и бессилия. В этих лесах наиболее чувствуется живой трепет, и леший является его олицетворенным представителем» [113, с. 68–69].



Леший представлялся в виде филина, волка, зайца, красного петуха, собаки, свиньи, но чаще всего – в виде человека. Однако обычно леший в народных преданиях описывается как антропоморфное существо – старик огромного роста с белым, як береста, лицом, с огромными глазами, в звериной шкуре. По другим сведениям, у лешего длинное сплющенное вперед лицо, остроконечная голова, клинообразная борода, только один глаз и одна нога, причем пяткою вперед. Считали также, что у него нет век и бровей; кроме того, у лешего синяя кровь и он не отбрасывает тени. В некоторых случаях лешего представляли в «зверином» облике – с рогами на голове и с копытами на ногах. Леший мог принять вид путника, старика в белой одежде или всадника. «Леший может быть в виде животного – красного петуха, волка, зайца, поросенка – и в виде человека: нагого, с длинными белыми волосами и бородой, с зелеными глазами; встречается и величественный образ старца с седою бородой и в короне. Роста леший громадного, с дерево и выше, но может быть и маленьким. Он может быть и в образе обыкновенного человека, старика в старом кафтане» [173, с. 158].

Близость лешего к лесной растительности, к зелени особенно отчетливо проявляется в украинской сказке о лесном старичке Охе, при описании которого (как и его жилища и семьи) неоднократно используется цветообозначение *зеленый*:

Повел один человек своего ленивого сына устраивать на работу по найму. Дорóгой сел на пенек отдохнуть. «Ох! Как же я устал», – говорит. Только он это сказал, аж из того пенька – откуда ни возьмись – вылезает Ох – такой маленький дедушка, сам сморщен, а борода зелена, аж до колен. Предложил Ох взять парня в науку и повел его аж на тот свет, да и пришли они к зеленой хате, камышом огороженной. А в той хате все зеленое – и стены зелены, и скамьи зелены, и Охова жена зелена, и дети, сказано – все-все. А за служанок у Оха русалки – такие зеленые, как трава [46, с. 173].

В тургеневском «Рассказе отца Алексея» десятилетний мальчик, придя домой из лесу, рассказывает родителям о встрече с зеленым старичком, ставшей предвестником трагических событий:

Отлучился он из дому – под самый Петров день – на зорьке, да почти целое утро пропадал. Наконец воротился. Мы с женой спрашиваем его: «Где был?» – «В лес, говорит, гулять ходил да встретил там некоего зеленого старичка, который со мною много разговаривал и такие мне вкусные орешки дал!» – «Какой такой зеленый старичок?» – спрашиваем мы. «Не знаю, говорит, никогда его доселе не видывал. Маленький старичок, с горбиною, ножками всё семенит

и посмеивается – и весь, как лист, зеленый». – «Как, – говорим мы, – и лицо зеленое?» – «И лицо, и волосы, и самые даже глаза».

Характерной особенностью лешего является его способность изменять свой рост: он может достигать высоты самых высоких деревьев, а на лесных полянах он становится вровень с травой. По мере того как леший отдаляется от человека, он увеличивается в росте и делается огромным богатырем. Свои волосы леший зачесывает налево, левая сторона его одежды запахивается на правую, левый лапоть – на правой ноге; кроме того, он никогда не подпоясывается. В лесу лешего можно увидеть сидящим на осиновом пне или на вывернутом бурей дереве. Согласно поверьям, бытующим на территории белорусско-украинского пограничья, леший весь покрыт листьями и носит дырявую одежду, потому что он «прыгае з дрэва на дрэва, цэпляецца за сучкі» [119, с. 187].

Следующая информация, записанная собирателями в г. п. Лельчицы Гомельской области в 2010 году, интересна «осовремениванием» образа лешего, который равнодушен к поездкам на современных видах транспорта:

Кепчык (у нас такі дзядзька быў), дык ехаў машынаю, ды к яму сеў чалавек у старой такой колішняй адзёжы. На хаду ўскачыў. Машына ехала пасярод лесу, не астанаўлівалася. І на матацыкле ехаў хлопец, і ззаду яго сеў чалавек. Гэта другі раз ужо. Такое вось месца, што нехта аж да самой дзярэўні катаецца. Людзі пугаюцца, нешта чуюць. Можа, лясун так гуляе? [119, с. 186].

Основная роль лешего – охрана леса, в котором он живет. Леший владеет также лесными зверями и птицами, перегоняет время от времени по лесу различных зверей. Встреча с лешим описывается в следующем белорусском предании:

«Мы бачым перад сабой незразумелы цуд. Лясун ідзе па бору, галавой вышэй над соснамі, а перад ім выбягае на паляну агромністае стада вавёрак, зайцоў, сарнаў і іншых звяроў; у паветры стаі цецерукоў, курапатак і іншых птушак, адлятаюць прэч. Лясун выходзіць з лесу, мэншае ў малога карла, і адразу з поля і з лугоў падняліся матылі і іншыя насякомыя, і як бы цёмная хмара закрыла нашу ваколіцу» [89, с. 160].

Место нахождения лешего – от опушки до опушки, а в самой глубине леса, в чаще, находится его дом, где живут жена и дети лешего. Обычно леший не сидит дома, а ходит по лесу, отдыхает и ночует в случайных местах – на верхушках высоких деревьев, в дуплах, в густых зарослях бурелома.

Часто леший сбивает с верного пути людей, заставляет их долгое время блуждать по лесу, проходить несколько раз по одному и тому же месту, заводит свою жертву в самую чащу. Происхождение выражения *леший обошел* 'о том, кто сбился с пути, заблудился в дороге' М. А. Орлов объясняет распространенными народными поверьями о типичном занятии лешего: «*Леший обошел* – это ходячее выражение очень характеристично обрисовывает обычную проделку лешего, от которой чаще всего терпят люди. Леший путает идущих через леса, сбивает их с пути и заводит куда-нибудь в самые неожиданные и неприятные места» [123, с. 154].

Из содержания записанной на Полесье былички следует, что в случае «проделок» лешего к нему нужно обратиться с просьбой о помощи:

Пошла по ягоды женщина, и она отошла от корзинки. Вернулась туда – нет корзинки. Ходила, ходила она: «Вот, кажется, вот здесь оставила корзинку». И собака была с ней – и собаки нет, и корзинки нет. А она говорит: «Лесной хозяин, покажи мне, где моя корзинка!» Так она сказала. Туда-сюда крутнулась, смотрит – и корзинка ее стоит, и собака лежит [86, с. 321].

Потешаясь над заблудившимися людьми, леший смеется, свистит, хлопает в ладоши. Интересное свидетельство о звуках, издаваемых лешим, приводит С. В. Максимов: «Настоящий леший нем, но голосист: умеет петь без слов и подбодряет себя хлопаньем в ладоши. Поет он иногда во все горло с такой же силой, как шумит лес в бурю, почти с вечера до полуночи» [113, с. 72]. Лешие, по поверьям, забирают к себе детей, которые не уважают своих родителей, или тех детей, которых матери проклинают в полдень.

Чтобы избавиться от воздействия лешего и найти дорогу домой, необходимо раздеться, всю одежду вывернуть наизнанку и снова одеться, а также надеть обувь с левой ноги на правую; нагнувшись, посмотреть назад через расставленные ноги.

Информатор из Чечерского района Гомельской области не только рассказывает о способах защиты от воздействия лешего, но и называет причину возникновения этой малоприятной ситуации:

Раз мы з мужам ішлі па лесе і заблудзіліся. Я нагала раздзелася (усе грахі з сябе зняла), тры разы павярнулася вакол сябе і папрасіла прашчэння ў лесавога. І зразу дарогу знайшлі. А заблудзіліся таму, што муж матам ругаўся. Нельга матам ругацца [119, с. 189].

С другой стороны, по украинским поверьям, леший «не любит матерной брани. А еще он исчезает, когда вспоминают Бога. Задобрить его можно подарком. Обычно лешему дарят яйца» [46, с. 177].

Для защиты от лешего советовали также носить при себе лутовку – кусочек очищенного от коры липового дерева. Верили, что «лесное эхо – это голос лешего, поэтому в лесу без особой нужды не стоит кричать и тем более – передразнивать эхо, а также откликаться на незнакомый голос – этим можно вызвать лешего» [86, с. 327].

Те, кто некоторое время находились во власти лешего, возвращаются к обычной жизни, но впоследствии становятся колдунами и знахарями, приобретают магические способности, постоянно поддерживая отношения с лешим. Таких людей неизменно «тянет» в лес, то есть они «растут, на лес глядя». В некоторых случаях люди, несколько дней проведенные в лесу, заболевают психическими расстройствами. В связи со сказанным безобидные, на первый взгляд, ругательства *Иди ты к лешему!* или *Иди ты лесом!* можно охарактеризовать как восходящие к формулам проклятий-отсылок, к пожеланиям противнику оказаться в лесу во власти лешего, то есть в очень сложной, опасной ситуации, на грани жизни и смерти.

Считалось, что леший живет в лесу только в теплое время года, а осенью он проваливается сквозь землю. В русском поверье говорится: «На Ерофея (17 октября) лешие пропадают. Всю ночь на Ерофея-мученика и весь этот день лешие безобразничают, а к утру, после первых петухов, проваливаются сквозь землю и появляются на ней вновь, когда оттает весной» [81, с. 376].

Вместе с тем леший, с которым человек вступает в договорные отношения, может и помогать людям: показывает грибные и ягодные места, бортникам-пчеловодам – места для установки колод для пчел, направляет в сторону охотников лесных зверей и птиц. В особой дружбе лешие живут с пастухами, которые с помощью заговоров и различных магических действий нанимают леших присматривать за домашними животными и защищать их от хищных зверей. В случае пропажи коровы или лошади, которые паслись в лесу, люди считали, что их забрал леший. Чтобы задобрить лешего, на перекрестке лесных дорог оставляли для него хлеб с солью, водку и табак.

Иногда леший осмысляется как всемогущий мифический персонаж, карающий людей за их прегрешения: «Леший как бы служит бессознательным орудием наказания за вольные и невольные грехи человека. Так, помимо того, что он заставляет бесконечно блуждать по лесу рассеянных людей, забывших осенить себя крестным знаменем при входе в чащу леса, он же является мстителем и во многих других случаях. В Никольском уезде Вологодской губернии, например, леший на виду у всех унес в лес мужика за то, что тот, идя на колокольню, ругался непотребными словами» [113, с. 75].

Поэтический образ лешего представлен в рассказе Н. Носова «Легенда о лесном хозяине»:

Мне понравилась эта сказка о лешем, что, прихрамывая, бродит по своим владениям, пересчитывает деревья, бережёт лес от поругания. Хорошая сказка!.. И у меня начинается своя легенда о Лесном хозяине. Я вижу его лицо – простое загорелое лицо лесника в мшистой рамке бороды. Серые глаза с зорким прищуром. Сухие хвоинки, осыпавшиеся с дерева, запутались в седеющих волосах. Я слышу, как он ходит по осеннему лесу, мягко ступая по пестротканому ковру из листьев, дятлом постукивает тростью по стволам и шепчет шорохом листопада: «Этому нет цены... Берегите это, люди». Его добрые глаза светятся радостью, большие натруженные руки ощупывают молодую поросль, шарят в кружеве листвы. И не бежит от него в страхе потревоженный заяц, не кричит, как над чужим, сорока. Он у себя – в своей чудесной мастерской...

По белорусскому поверью, для того чтобы вступить в связь с лешим, необходимо в Купальскую ночь пойти в лес, стать на осиновый пенёк лицом на север и сказать: «Явись ко мне не волком-зверем, не вороном-птицей, а таким, как я сам!» Леший безотлагательно явится и за свою будущую службу потребует душу вызывающего после его неизбежной смерти в лесу [115, с. 71]. Русские крестьяне Вологодской губернии для вызывания лешего шли в лес ночью в четверг на предпасхальной неделе и, совершив богохульный поступок (сняв с шеи крест и закопав его в землю), должны были сказать: «Хозяин лесной, есть у меня к тебе просьба», – и леший обязательно предстанет перед человеком.

**Водяной** (бел. *вадзянік*, укр. *водяник*) – в восточнославянской мифологии – злой дух, обитающий в воде; воплощение и персонификация воды как опасной для человека стихии. По некоторым славянским поверьям, водяные – это утопленники, чьи тела не были похоронены, либо дети, проклятые родителями.

Определяя отношение водяного к другим нечистикам, В. И. Даль писал: «Водяной – бес, сидящий в омутах и бучалах, под мельницами. Он ходит нагой или косматый, бородатый, в тине, иногда с зеленою бородою. Он товарищ лешему и полевому, недруг домовому, но злее всех их и ближе в родстве с нечистой силой» (Даль 1, с. 220). Враждебную по отношению к человеку сущность водяного отмечал и С. В. Максимов: «С домовиками-добряками водяные не сходятся характером, а потому всеми и повсюду причисляются к настоящим чертям. Людям приносят они один лишь вред и радостно встречают

в своих владениях всех оплошавших, случайных и намеренных утопленников (самоубийц). На утопленницах они женятся, и еще охотнее – на тех девицах, которые прокляты родителями» [113, с. 90].

Внешность водяного в поверьях восточных славян представлялась различно. В одних случаях его описывали как старого человека огромного роста с зелеными или черными волосами, с красными, как уголья, глазами, с бородой из водорослей; с телом, покрытым тиной и грязью. Водяной мог иметь вид седого старика в красной рубашке или худого старика с синей кожей. В других случаях водяного представляли как человека с признаками рыбы или животного: у него хвост рыбы, на ногах и руках – перепонки, как у лягушки или утки; у него большой хвост и густая шерсть по всему телу, на голове – рога. Водяной, как считают, может быть любой рыбой, но чаще всего – сомом или щукой. Восточным славянам известно поверье о том, что водяной ездит на соме; из-за этого мясо сома – «чертового коня» – старались не употреблять в пищу. Водяной может обращаться в камень, дерево, деревянную колоду, бревно, яблоко, плывущее по воде, даже в пар над водой.

Водяной обнаруживает себя характерными звуками – громким смехом, криком, визгом, воем, стоном, свистом, ржанием, бляением, кряканьем, хлопаньем в ладоши, шлепаньем по воде. Этот нечистик может обращаться по имени к человеку, которого собирается утопить; разговаривает сам с собой или говорит на чужом, непонятном языке, переиначивает обычные слова, передразнивает людей.

Места нахождения водяного – омуты, водовороты, глубокие ямы в реках и озерах под крутыми берегами; места в реках и озерах, которые зимой не замерзают. Водяные обитают также около запруд для ловли рыбы, рядом с работающими мельницами или в старых заброшенных мельницах. Водяной может показываться человеку и на суше: на берегу, на камнях, мельничных колесах, плотках, мостах.

По мнению белорусов, водяной, в отличие от других «низших» мифологических персонажей, является «перегонным» нечистиком, меняющим места своего обитания. Все остальные «черти» обитают в тех местах, где они оказались после падения на землю, и только одного водяного Бог «гоняет» с места на место. До Крещения (19 января) водяной сидит в воде, а после освящения воды он перелезает на лозу, где находится до Масленицы, после чего переходит на вербу. После освящения вербы в Вербное воскресенье водяной перебирается на клен. На Пасху Бог прогоняет водяного с клена в рожь, где он находится недолго – до Юрья (6 мая); когда же посветят колосающую рожь, водяной перебирается в траву и на цветы и живет там до Маковея (14 августа, Медовый Спас), а после освящения цветов он

перебирается на яблони и находится до Спаса (19 августа); после освящения яблок водяной снова перебирается в воду, где сидит до следующего Крещения [103, с. 64].

По народным поверьям, водяной может помогать рыбакам, загоняя в их сети рыбу, или содействовать мельниками чтобы бесперебойно вертелось колесо водяной мельницы, чтобы не разрушались плотины. По этой причине мельники находятся в близких отношениях с водяным: будучи колдунами, они жертвуют водяному (топят в воде, под мельничным колесом) черного козла или черного петуха. Из-за своих связей с водяным мельники, как считалось, никогда не тонут в воде.

Белорусы верили, что водяной смертен, но, будучи спасенным от смерти, может щедро отблагодарить человека: «Если водяник выйдет из воды и вода полностью с него стечет, то он погибает; тонкий пласт высохшей тины и водорослей, обтянутый едва приметною плевою, – вот жалкие останки погибшего водяника. Но если такой пласт, никем не нарушенный, будет подхвачен поднывающей водою или будет брошен в воду человеком, водяник оживет и в последнем случае останется признательным за спасение: спасает от утопления, загоняет рыбу в сети своего спасителя» [115, с. 77]. Напротив, по русским поверьям, водяные бессмертны, но они могут изменять свою внешность в зависимости от фаз луны: «На молодике они и сами молоды, а на ущербе превращаются в стариков» [113, с. 88]. Белорусы полагали, что женами водяного являются девушки-утопленницы, или русалки, которые рождают от сожительства с водяным *воденёнков*. Накануне Крещения водяной вынужден просить или красть у людей сани, чтобы вывезти и тем самым спасти своих детей от смерти в крещеной воде.

Однако водяной обычно осмыслялся именно как злой дух, который исключительно враждебно относится к человеку. Опасность водяного заключается в том, что он топит людей, особенно тех, кто заходит в воду без креста или не перекрестившись; кто купается в опасное время – в полдень или в полночь, а также на Купалье (7 июля) и в день святого Ильи (2 августа); кто плавает над его жилищем и мутит воду, кто не соблюдает постов и работает в воскресенье. Водяной подстерегает свою жертву близ омута или водоворота, возбуждает в человеке непреодолимую тягу к воде, а утопив, утаскивает свою жертву на дно. При этом, по некоторым поверьям, спасти утопающего нельзя, потому что водяной рассердится и рано или поздно утопит самого спасающего. Так, согласно поверью, записанному в Столинском районе Брестской области, купающиеся девушки, которые понаравились водяному и избежали участи утопленниц, все равно оказались обреченными на преждевременную смерть:

Одзін раз летом пошлі мы купацца на озеро. Дзеўкі ў водзе, а я на берэгу була. Тут чую – крык, віск: тых, хто ў водзе, стала зацягваць пад ваду. Але ўсё-такі ім удалось спасціс, ніхто не ўтонуў. Праўда, страху нацерпеліс! Вір жэ сам по себе образовацца не можа, не інакш, нечыстая сіла гэто була. А вот дзеўкі тые потым до старосці не жылі: каждая загінула от нечого свойго ў молодосці. Іх вадзянік упадобаў, а раз вурваліса, то потым наземны нечысты ўсё раўно прыбраў, отомсціў [119, с. 24–25].

Подросток Павлуша, герой тургеневского рассказа «Бежин луг», также спасается от воздействия водяного, но вскоре, упав с лошади, гибнет.

Водяной может быть причиной стихийных бедствий и различных несчастий: он устраивает водовороты, наводнения, сильный ветер, вырывающий деревья с корнем; затопляет луга, поля, наносит вред посевам, разбрасывает стога сена. Превращаясь в коня, водяной вытаптывает посевы и урожай, траву на лугах. Купающихся людей водяной так сильно пугает, что они потом долго болеют; сбивает людей с пути, заставляет блуждать скот, заводит его в трясины, в воду. Считалось также, что водяной может своим взглядом убить человека.

Оберегами от водяного считался свист, пепел, а также хлеб из муки, которую смололи на Купалье: съев такой хлеб, человек не может утонуть. В быличке, записанной в пинском Полесье, девушка спасается от водяного, ударяя нательным крестом по воде:

Плавала я вельмі добра – маладая яшчэ была. Плыву я (яшчэ недалёка ад берагу была), дак нешта мяне за ногу як цапне! Я перапужалася і давай на бераг, але дзе ты! Яно мяне не адпускае – так ухапіла. Я давай крычаць, каб мяне спасалі. Добра што я крэст не сняла, дык я ім – па вадзе, па вадзе. І як чуда нейкае, нібы Гасподзь Бог памог: адпусціла яно мяне. Я гэта ўсё потым маці сваёй расказала, а яна мне і кажа: “Гэта, мабыць, дачушка, вадзяны быў!” [119, с. 25].

Считалось также, что, идя к воде, нужно иметь при себе чеснок, чтобы в случае необходимости бросить его в водяного. Избавиться от водяного можно, загадывая ему трудные загадки или задавая вопросы, на которые он не сможет ответить.

С целью задобрить водяного ему делали различные приношения: бросали в воду живых или павших животных, черных уток и гусей, жертвовали первый улов рыбы, хлеб с солью, водку, табак, деньги. Чтобы водяной не разрушал плотину на мельнице, украинцы закапывали в ее основание лошадиный череп.



По украинским поверьям, своеобразным жертвоприношением водяному является игра на музыкальных инструментах и пение, поскольку все водяные очень любят веселье: «Они часто выходят на берег и танцуют при лунном сиянии, вовлекая в свои развлечения рыбаков. Существует много рассказов о том, как водяной царь выплывал из воды, зачаровываясь пением рыбака, и награждал его» [46, с. 181].

Белорусы верили, что губительное воздействие водяного на людей могла преодолеть знахарка. В том случае, если в каком-то озере, по мнению людей, слишком часто тонули в омуте люди, местные жители обращались за помощью к знахарке, которая, отыскав омут, смело ныряла на самое дно, затыкала гороховыми стеблями жерло омута и закладывала его сверху камнем. Вода в озере постепенно исчезала, и водяной переселялся в другое место [146, т. 1, 396–400; 103, с. 64; 76, с. 28–29;].

*Русалка* (бел. *казытка*, укр. *лоскотуха*) – в мифологии восточных славян – женский демонологический персонаж, связанный с водной и лесной стихиями.

У всех восточных славян распространены представления о принадлежности русалок к миру мертвых: считали, что русалками становятся девушки, умершие до вступления в брак, либо девушки и девочки, умершие (или утонувшие) на Русальной неделе, а также младенцы-девочки, умершие некрещеными. По некоторым сведениям, русалки – это девушки, купавшиеся без креста, либо девушки, пропавшие без вести из-за материнского проклятия.

Представления о внешнем виде русалок разнородны. Чаще всего эти персонажи описываются как молодые красивые девушки, обнаженные или в легкой белой одежде, с распущенными волосами и с венком на голове. В других случаях русалок представляли в виде страшных, уродливых, лохматых женщин, с большой отвислой грудью. Такие русалки ходят голые или в лохмотьях, с клюкой или коcherгой в руках. Сравн. также описание, приведенное в книге Казимира Мошиньского «Восточное Полесье» (Варшава, 1928):

*Калі русалка каго захваціць, то можа насмерць заслакатаць. Эта белыя дзеўкі з вялікімі цыцкамі, з камлатымі косамі. Калісь хадзілі па шляху, а цяпер ужэ не чутна. Пасвяцілі зямлю, дак ужэ няма. Даўней не толькі «дзеўкі», але і «хлопцы» хадзілі [189, с. 173].*

Последнее полесское поверье, свидетельствующее о существовании (наряду с русалками-девушками) и русалок-парней, обращает на себя особое внимание. Отмечая, что «русалки бывают мужского и женского пола» [189, с. 172], К. Мошиньский подтверждает это мнение

содержанием быличек, записанных им в полесских деревнях Деражевичи и Дяковичи. В первой из них рассказывается о парне, который на Русальной неделе пошел в лес на ночлег, где услышал зовущий его голос. Парень вышел из шалаша и отозвался. Тогда хлеб, лежавший в его мешке, заговорил человеческим голосом и предостерег его о том, что он поступил плохо, отозвавшись на незнакомый голос, и велел парню начертить ножом линию вокруг шалаша, вход в него закрыть доской, в доску воткнуть нож, а его (то есть хлеб) положить у огня. Далее в тексте былички употребляются грамматические формы глаголов, однозначно указывающие на то, что русалка в данном случае описывается как мифическое существо мужского пола: *Gdy chłop zasnął, naszedł rusajka, wlażł do szalasu i począł spiącego taczać* (Когда парень заснул, к шалашу пришел русалка (русайка), вошел в шалаш и начал спящего душить) [189, с. 173]. Особенно выразительно мужская ипостась русалки проявляется в другой полесской быличке из названной книги К. Мошиньского:

Пашлі дзеўкі купацца на Трыіцу. Так така хароша дзеўка була, ужэ на замужжы, русая каса була да пояса. Яна, як ішла купацца, дак косу распляла. Як пашлі купацца, дак усе дзеўкі ўплылі цераз той роў (там недалёка плысці, цераз ямку), а яна крыкнула: “Ой, дзевачкі, нешта за ногу цягне!” і села на дно. Пабеглі па чалавека, што ратуе, парынае на дно. Дац парнуў той чалавек – аж стаіць над ней паніч – той русаўка – і косу заплетает. Дац ён зірнуў назад, да й кажэ: “Нельга ўзяць: у руках яна ўжэ”. Парнуў другі раз, аж ужэ няма, ужэ нежывая ляжала, а того русаўкі ўжэ не было [189, с. 174].

Считали, что временем активизации русалок является Русальная неделя (неделя после Троицы), когда зацветает рожь. Кроме ржаного поля, русалки располагаются у воды, на деревьях, в поле, в лесу, на перекрестках дорог, на мосту, на кладбище. Русалки проникают в дома, в которых раньше жили, и там прячутся за печью или в углах. После отведенного им срока пребывания на земле русалки вновь уходят в иной мир: в воду, на кладбище, на деревья. По мнению Л. Н. Виноградовой, «приуроченность появления русалок к сезону цветения злаков раскрывает определенную связь между вегетацией растений и душами умерших, что подтверждается и происхождением имени *русалка* (← рус. *русалии*, болг. *русалия*, серб. *русалье* ‘праздник в память умерших у древних славян’ ← лат. *rosālia* ‘языческий праздник древних римлян, обряд поминовения предков’)» [145, с. 338].

Нахождение русалок в ржаном поле объясняется в народных поверьях тем, что русалки защищают посевы и содействуют урожаю. При этом цветение ржи осмыслялось как результат передачи русалками

своей красоты растительности; их волосы – «под цвет ржи»; волнообразное движение колосьев ржи от ветра ассоциируется с движениями русалок («русалки по ржи бегают»). Вместе с тем русалки могут навредить хозяевам, которые нарушают запрет работать на Русальной неделе, – тогда они вытаптывают посевы; русалки могут также насыпать бури, ливни, град, вызывать засуху.

По ночам русалки плещутся в воде, расчесывают возле воды свои длинные волосы, качаются на ветвях прибрежных деревьев. Днем русалок можно видеть в поле, где они кувыркаются в траве, вяют венки, играют и хлопают в ладоши, поют, кричат, хохочут, водят хороводы.

Небезосновательно мнение о том, что народно-мифологические образы русалок являются концентрированным воплощением плодоносящей силы воды, осмысляются как магические дарители влаги (дождя): «Длинные распущенные волосы русалок, мотив их спадания к земле символизируют магию спадания влаги на посевы» [103, с. 409].

В некоторых случаях поведение русалок определяется как невреходное: они могут лишь напугать человека или подшутить над ним. В описаниях, приведенных Ч. Петкевичем, русалки способствуют урожайности нивы и предупреждают людей об опасности; сами же они опасны лишь для глупых и нерадивых:

Русалкі сядзяць у жыці, як яно расуе; ета Бог іх пасылае пільнаваць, штоб ніхто не тоўкса да не трусіў каласкоў, бо не нальюцца. Дак і не дзіва, што як нейкі загавайла ўпрэцца ў пашню, то яго заслакочуць. Хлопца заслакочуць, бо разявяка, а дзеўку – штоб было больш русалак. Русалкі бязнявінна нікому не робяць зла; яны сядзяць і ў вадзе, да ў самых глубінах, у самых кручынах (вірах), кеб людзі зналі, што туды не лезь, бо ўтопішся. Сядзяць яны і ў лесі, да найчасцей паблізу ўсякае твані, усякіх нетраў, асцерагаючы ўсіх, што там найбольш чарцей [191, с. 186].

Однако подавляющая часть поверий относит русалок к опасным духам, которые преследуют людей, сбивают их с пути, душат или щекочут до смерти, заманивают в воду и топят; могут забрать себе ребенка, оставленного жницей на меже. Русалки любят купаться не только ночью, но и утренними и вечерними зорями, из-за чего купаться в то же время человеку считается опасным.

В быличке из рассказа И. С. Тургенева «Бежин луг», насыщенной множеством деталей, речь идет о том, насколько опасной для деревенского плотника стала встреча с лесной русалкой:

А знаете ли, отчего он такой все невеселый, все молчит, знаете? Вот отчего он такой невеселый. Пошел он раз <...> в лес по орехи,

да и заблудился. <...> Уж он ходил, ходил, не может найти дороги; а уж ночь на дворе. Вот и присел он под дерево; давай, мол, дождусь утра, присел и задремал. Вот задремал и слышит вдруг, кто-то его зовет. Смотрит – никого. Он опять задремал – опять зовут. Он опять глядит, глядит, а перед ним на ветке русалка сидит, качается и его к себе зовет, а сама помирает со смеху, смеется... А месяц-то светит сильно, так сильно – все видно. Вот зовет она его, и такая вся сама светленькая, беленькая сидит на ветке, словно плотичка какая или пескарь. <...> Гаврила-то плотник так и обмер, а она знай хохочет да его все к себе этак рукой зовет. Уж Гаврила было и встал, послушался было русалки, да, зная, Господь его надоумил: положил-таки на себя крест. А уж как ему было трудно крест-то класть; говорит, рука просто как каменная, не ворочается <...> Вот как положил он крест, русалочка-то и смеяться перестала, да вдруг как заплачет. Плачет она, глаза волосами утирает, а волоса у нее зеленые, что твоя конопля. Вот поглядел, поглядел на нее Гаврила, да и стал ее спрашивать: «Чего ты, лесное зелье, плачешь?» А русалка-то как взговорит ему: «Не креститься бы тебе, – говорит, – человеку, жить бы тебе со мной на веселии до конца дней; а плачу я, убиваюсь оттого, что ты крестился; да не я одна убиваться буду: убивайся же и ты до конца дней». Тут она пропала, а Гавриле тотчас и понятственно стало, как ему из лесу, то есть, выйти. А только с тех пор он все невеселый ходит.

Наряду со сведениями о том, что русалки по своему происхождению – это девушки, умершие до брака или девушки-самоубийцы (утопленницы), широко известны представления о их материнстве (русалка может появиться с ребенком в руках), а также о способности русалок кормить грудью человеческих детей, опекать новорожденных, оставленных женщинами в поле. Русалки наказывают детей за их внеурочное появление в цветущем ржаном поле, гоняются за ними, щекочут, душат своей большой грудью. Украинцы на Волыни говорили детям на Русальной неделе: «Не ходи в жито, а то русалка заставит тебя нянчить своего ребенка».

Принадлежность русалок к нечистой силе проявляется и в том, что они встречаются и вредят людям в основном по ночам, «до первых петухов»; способны к оборотничеству, могут, подобно ведьмам, отобрать молоко у коров; наслать болезни и стихийные бедствия. Оберегами от русалок являются крест, молитва, магический круг, а также растения – полынь, хрен, чеснок, любисток. На Смоленщине в начале XX века было записано следующее поверье, связанное с защитой от русалок: «Чтобы избавиться от русалок во время нападения, нужно начертить на земле крест, который обвести кругом

чертою; в этом кругу и стать. Русалки никогда не подступятся: походят, походят около черты, а потом и спрячутся» [39, с.12]. Согласно народному преданию, записанному собирателями в Калужской губернии в конце XIX века, русалки боятся молитвы и воздействия металлического предмета: «Шел мужик по лесу, а русалки за ним турятся, все голые, растрепанные. Сотворил мужик молитву – явился юноша и дал ему жезл. Русалки заголосили и убежали в лес» [76, с. 136]. В севернорусской быличке эффективным средством «нейтрализации» русалки (даже более действенным, чем сотворение креста) оказывается прикосновение человека к универсальному языческому апотропею – топору:

*Сама не видела, врать не стану. В Гангозере они водятся, водятся в Онеге. Дядька мой видел. Раз ночью рыбу на озере ловил. Она за лодку ухватилась, титины (груди. – В. К.) свои выставила и глядит на него. А он говорит: «Изыди, нечистая сила!» И хрестится. Видит – не отчепливается, он ружжо достал. А она ружжа-то не боится, тело ее пули сквозь себя пропускает. Он тогда – за топор. Тут она заплакала и на дно ушла [109, с. 252].*

Обереговая роль топора очевидна и в предании, записанном более ста лет назад в белорусском Полесье:

Однажды русалки напали на парня, который ехал днем на телеге. Парень троекратно обвел вокруг себя топором и бросил его в их сторону, и тогда русалки убежали [189, с. 173].

Для того чтобы русалки не могли навредить людям, на Русальной неделе соблюдались запреты на различные (в основном женские) работы: избегали ткать, прясть, шить, полоть и окучивать картошку. Кроме того, в это же время запрещалось также изготавливать плетни и бороны, вить веревки, гнуть полозья для саней. В случае игнорирования этих и других запретов могли произойти различные неприятности: мог родиться уродливый ребенок или жеребенок с тремя ногами, без челюсти или слепой. У того, кто пахал землю на Русальной неделе, могут погибнуть домашние животные; кто будет в это время сеять, у того град побьет хлеб; кто будет гнуть санные полозья или вить веревки, того болезнь самого согнет в дугу. Чтобы угодить русалкам и задобрить их, на ночь специально для них оставляли на столе ужин, а на ближайших деревьях или на ограде возле дома развешивали для них одежду, полотна, разноцветные ленты.

По украинским поверьям, русалок можно окрестить и вернуть им тем самым человеческий облик. Для этого необходимо сделать крест из розмарина, воткнуть в него свечу и, придя в то место, где водятся русалки, перекреститься самому и на три стороны горящей свечой

перекрестить воду, произнося специальный заговор: «Креститесь, русалки, крестом, водой святой и огнем. Как перед вами свечка светится, так и вы, некрещеные, засветитесь перед Божьими силами» [46, с. 169].

Образ русалки, нередко встречающийся в произведениях поэтов-романтиков, включает набор сходных характеристик: это девушки-утопленницы, водяные красавицы, живущие на дне реки в хрустальных дворцах; по ночам они выходят на берег, поют и танцуют, расчесывают волосы; заманивают путников в воду, щекочат и топят; мстят неверным любовникам или ищут любви земных юношей.

Как правило, русалки (в отличие от лешего и водяного) не входят с людьми в договорные отношения, поскольку они всегда враждебны человеку. Э. В. Померанцева не без оснований в связи с этим замечала: «Это нечисть, и нечисть опасная, тем опасная, что своей красотой и обаянием русалки могут легко завлечь, заморозить, а потом погубить человека. Ни в одном другом демоническом существе нет такого трагического сочетания красоты и коварства» [126, с. 80–81]. В пушкинском стихотворении «Русалка» живущего над озером отшельника-монаха соблазняет своей красотой и губит обнаженная девушка-русалка, появляющаяся из воды каждую ночь:

*Дубравы вновь оделись тьмою; / Пошла по облакам луна, /  
И снова дева над водою / Сидит, прелестна и бледна. /  
Глядит, кивает головою, / Целует издали шутя, /  
Играет, плещется волною, / Хохочет, плачет, как дитя, /  
Зовет монаха, нежно стонет: / «Монах, монах! Ко мне, ко мне!...» /  
И вдруг в волнах прозрачных тонет; / И всё в глубокой тишине...*

В результате, поддавшись обаянию русалки, монах погибает в водной пучине: *Заря прогнала тьму ночную: / Монаха не нашли нигде, / И только бороду седую / Мальчишки видели в воде.*

В столице Дании Копенгагене более ста лет назад был установлен памятник Русалочке – персонажу известной сказки Г. Х. Андерсена – в виде девушки, сидящей на камне и грустно смотрящей в морскую даль.

В сказке живущая в своем подводном мире Русалочка во время кораблекрушения спасает прекрасного принца, но влюбляется в него настолько сильно, что больше не может находиться в своем мире и жить своей жизнью. Она решается обратиться за помощью к колдунье. Отдав ей свой красивый голос, Русалочка обретает вместо хвоста пару ног, возможность быть всего несколько дней со своим принцем на суше и получает шанс очаровать его. Однако тот влюбляется в другую девушку и тем самым обрекает Русалочку на гибель. У нее есть шанс вернуться к своей прежней жизни, однако для этого она должна убить своего возлюбленного. Русалочка,

любя принца по-настоящему, желает ему счастья со своей возлюбленной и обращается в морскую пену [135].

Охранительная роль русалок, их влияние на будущий урожай отразились в обряде «Проводы русалки», который приурочен к концу Русальной недели, обычно – в воскресенье. Для этого в белорусских деревнях выбирали «русалку» – красивую молодую девушку, расплетали ей волосы, украшали зелеными ветками, цветами, венками и с песней провожали к полю, где росла рожь, стуча при этом в разные предметы. Потом, сняв с «русалки» венок, участники обряда разрывали его и бросали в рожь, толкали туда же «русалку», а сами разбежались. «Русалка» должна была их догонять, хлопая в ладоши.

Русским был известен также обряд «Похороны русалки», магический смысл которого также заключался в воздействии мифического существа на урожайность поля. Участники такого обряда изготавливали куклу, наряжали ее в белую одежду, клали на носилки и несли через деревню к полю. Одна из участниц обряда выполняла роль священника, держа в руках «кадило» – старый лапоть, а также «свечи», изготовленные из камыша. На поле куклу-«русалку» раздевали и бросали ее вместе в носилками в рожь. Делалось это для того, «чтобы лучше рос хлеб» [145, 337–339; 103, с. 409–410; 76, с. 135–136].

## Вопросы и задания

1. Дайте общую характеристику мифониму *черт*, называющему основной персонаж «низшей» мифологии восточных славян. Что вам известно о происхождении данного мифонима?
2. Расскажите о внешнем виде и функциях главного «нечистика». Как представлен образ черта в фольклорных и литературных произведениях?
3. Расскажите о внешнем виде и функциях лешего как мифологического персонажа. Какие вам известны способы задабривания лешего и защиты от него?
4. Опишите внешний вид водяного как мифологического персонажа и назовите его основные функции. Для кого и в какое время особенно опасен водяной?
5. Какие вам известны представления о русалке как мифологическом персонаже? Расскажите о русалке как о литературном персонаже.

### 3.5.2 Домашние духи

*Домовой* (бел. *хатнік, дамавік*; укр. *домовик, хованець*) – в восточнославянской мифологии – дух дома, хранитель домашнего очага.

Культ домового, очень развитый и чрезвычайно устойчивый у восточных славян, тесно связан с представлениями о благодетельных предках, поскольку от отношения домового – доброжелательного или враждебного – зависело здоровье людей и домашних животных. В сознании белорусов домового органично включался в традиционную крестьянскую семью: «У тыповым вобразе дамавіка злучаны ўсе галоўныя, характэрныя рысы заможнага, сапраўднага гаспадара-патрыярха. Ён – старэйшая і ганаровая асоба ў сям’і ўласніка, да якой і належыць па ўзыходзячай лініі як прабацька (дзед), які заклаў некалі аснову ачага і сабраў пад адзіную страху саюз сваякоў. Гэтая роднасная сувязь для першабытных плямёнаў ніколі не здавалася штучнаю, ненатуральнаю, а наадварот, у яе глыбока верылі, яе пастаянна адчувалі» [112, с. 354].

Поверья о домовом уходят своими корнями в глубокую языческую древность, когда славяне-язычники поклонялись своим особо почитаемым божествам – Роду и Рожаницам: «Как предполагают ученые, под этими именами подразумевались души первых предков, основателей рода, ставшие его покровителями; прямые предшественники домовых. Во всяком случае, Роду и Рожаницам готовили такие же трапезы, как и душам умерших. Из древнерусских текстов мы узнаём, что им приносили хлеб, сыр и мед, делали в их честь возлияния, веря в то, что они охраняют и оберегают своих живых потомков» [86, с. 276].

Согласно белорусским поверьям, домового чудесным образом появляется из снесенного петухом яйца, которое нужно в течение шести месяцев носить под мышкой. Из такого яйца впоследствии вылупится змей-домовой, который будет всячески помогать (прежде всего – материально) своему хозяину [145, с. 169].

Обычное место нахождения домового – под печью, что однозначно указывает на его неразрывную связь с очагом и культом огня. В некоторых источниках подчеркивается, что домового также может жить под веником, и потому веник часто используется как предмет-апотропей. Во избежание конфликтных ситуаций считается нежелательным одновременное использование в доме двух веников: «У хаце разам не павінна быць двух венікаў, бо хатнія не ўжывуцца ў згодзе, а захочуць дзяліцца» [142а, с. 133]. Домовой может жить и в хлебе, поскольку его важным занятием, по народным представлениям, является уход за домашними животными. На основании многочисленных



сведений о близости домового к домашним животным некоторые специалисты в области славянской мифологии считают, что культ домового продолжает культ древнего языческого «скотьего бога» Велеса.

Внешность домового чаще всего антропоморфная: его представляли в виде седого старика в белой одежде, с длинными волосами. По представлениям белорусов, в одних случаях домовый – это «плотный, среднего роста мужчина, с полуседою, лопатистою бородою, с красивым, добродушным лицом, голубыми открытыми глазами; волосы на голове врассыпную, часто спускающиеся на лоб; за исключением пространства около глаз и носа все тело его, даже ладони и подошвы, покрыты, точно пушком, мягкой шерстью». В других случаях домовый характеризуется как «глубокий старик, в рост пятилетнего ребенка, с морщинистым лицом, белою как снег бородою, серо-желтыми волосами на голове» [115, с. 50–51]. При этом лохматость, «волосатость» домового осмыслялись как признак благополучия всего хозяйства. Полагали, что у богатых людей домовый покрыт густой шерстью, а у бедных он почти безволосый. Чаще всего считали, что одежда у домового белая, но если он своим появлением предвещает несчастье, то показывается в черном. Домового обычно представляли в облике хозяина дома, живого либо умершего, или же последнего умершего члена семьи, или самого старшего человека в семье. На русском Севере полагали, что в доме, где есть мужчины, домовый – тоже мужчина, а если в семье одни женщины, то в доме живет не домовый, а домовиха. У домового длинные уши торчком или, по некоторым поверьям, у него недостает одного уха. В обычное время домовый прячется от людей и показывается только перед каким-либо большим праздником – Рождеством, Крещением, Пасхой, Купальем. Значительно реже домовый представлялся в виде какого-либо животного: кота, собаки, змеи, ужа и др. В белорусской легенде «Дамавікова ўдзячнасць» рассказывается об уже-домовом, который в ответственный момент спас людей от верной смерти, перевернув кувшины с молоком, которое накануне отравила гадюка [89, с. 183–184].

Восточнославянские поверья о домовом как покровителе дома и домашних животных имеют несколько существенных особенностей. Первая из них заключается в том, что характерные черты этого образа отличаются друг от друга на разных территориях: в северорусских поверьях домовый выступает как безраздельный хозяин всей усадьбы, добрый, строгий, но справедливый глава рода, чьи требования обязательны для домочадцев и чей гнев необходимо смягчать подношениями и признанием собственной вины. В восточных областях Украины домового представляют себе как капризного и опасного для людей

соседа, который не столько заботится о хозяйстве, сколько досаждаёт людям своим беспокойным нравом и привычкой беспричинно мучить скотину. Вторая особенность домового заключается в том, что во многих областях вместо одного мифологического образа существуют два: *домовой*, который опекает только дом, и *дворовой* (у белорусов – *дваравы, хлеўнік*), в ведении которого находятся двор и скот. Третья особенность образа домового состоит в том, что в разных географических зонах, наряду с мифологическим существом, роль опекуна дома приписывается каким-либо животным: змеё, ласке, жабе, пауку, петуху, которые обретают в народном сознании соответствующие мифологические черты [86, с. 278–279].

Как и другие мифологические существа, домовый – оборотень, поэтому он может принимать внешний вид какого-либо члена семьи. При этом верили, что шерсть домового в любом его обличье обязательно того же цвета, что и волосы у хозяина дома.

В сравнении с поверьями о других мифологических персонажах – о баннике, лешем, водяном и русалке – верования, связанные с домовым, являются наиболее живучими и «достоверными». Это обстоятельство подчеркивала известный собиратель и исследователь русского фольклора Э. В. Померанцева: «Вера в домового была общераспространённой на Руси, и рассказы о нём длительное время не вызвали сомнений в силу представлений о том, что он – обязательный, близкий участник жизни крестьянина, покровитель его хозяйства, защитник его дома. Подчеркнуто антропоморфные черты домового делали его близким, понятным и нестрашным. Он и не погубит, как коварная русалка, не утопит, как могущественный водяной, не утащит в чащу, как злой леший, а рассердившись, лишь ущипнет, насадит синяков, спрячет какую-нибудь вещь и этим ограничится [126, сс. 93, 100–101].

Домовой охраняет благополучие семьи, выполняет различные хозяйственные работы, помогая членам семьи во всех их делах: поддерживает огонь в печи, по ночам моет и чистит в доме пол, стены и мебель, ездит за водой, сушит зерно и особенно любит заботиться о домашних животных. При этом отношение домового к скоту зависит от того, нравится ли ему масть скотины. Если скотина чахнет, худеет, а утром оказывается измождённой и мокрой, то считается, что она пришлась домовому «не ко двору», «не по масти», «не в руку». Не любимую скотину он мучит, гоняет по двору, у лошади в гриве сбивает колтуны, отбирает у нее корм. Такую скотину спешили продавать, поскольку считалось, что домовый все равно ее изведет.

Ночью домовый осматривает хозяйство, караулит дом и добро, сторожит дом от воров. Будучи мифологическим главой семьи, он

следит за тем, чтобы домочадцы жили мирно, и сурово наказывает зачинщиков ссоры, лжецов и нерях. Домовой предостерегает живущих в доме людей о грядущих несчастьях – пожаре, воровстве или болезни – то особым стуком, то смехом, то плачем. За домовым признавалось право поучать людей, осуждать или одобрять их поступки, проверять, как выполнена та или иная работа.

Высокий семейный «статус» домового, его связь с предками проявляются и в том, что в некоторых русских местностях с домовым, невзирая на его языческую сущность, на Пасху христосовались, как с реальным человеком: «Домовой батюшка, дворовая матушка со своими малыми детушками, Христос воскрес!»

За свою бескорыстную и полезную деятельность домовый требует от тех, кому он помогает, лишь постоянного внимания, особенно в поминальные дни. Благодарные хозяева приглашают домового к праздничному столу, расстилая чистое полотно от порога к столу.

В то же время домовый может быть капризным, даже злобным в том случае, если люди его не уважают, не придерживаются традиций предков, часто ссорятся, не помогают бедным. На такую противоречивую природу домового указывал В. И. Даль: «Домовой стучит и возится по ночам, проказит, душит (ради шутки) сонного, гладит мохнатой рукой к добру. Он особенно хозяйничает на конюшне, заплетает любимой лошади гриву, а нелюбимую вгоняет в мыло, иногда разбивает ее параличом, даже протаскивает в подворотню» (Даль 1, с. 466). Рассерженный домовый может вести себя подобно кикиморе: прячет вещи, пугает людей, шумит по ночам в подполе или на чердаке, сбрасывает кошку с печи, бьет посуду, швыряет горшки, стаскивает с человека одеяло, съедает все, что не спрятано на ночь; кроме того, домовый может завить человеку колтун – слипшиеся в клубки спутанные волосы. Подобно кикиморе, домовый или его жена – домовиха – по ночам прядут пряжу на прялке, если хозяйка оставит ее без благословения, причем не столько прядут, сколько портят пряжу.

Защититься от козней домового можно бранью и крестным знаменем, но не молитвой. Если домовый мучает скотину, то хребты животных и углы хлева советовали обязательно намазать дегтем, ввести в хлев козла, повесить в хлеву убитую сороку либо зеркало. В качестве оберега от чужого домового в хлеву также вешали сплетенные на Троицу венки. Рассерженного домового можно и припугнуть. Для этого хозяин должен выйти во двор с длинной липовой палкой и как следует помахать ею или же воткнуть над дверью нож. Считалось, что увидеть домового можно ночью на чердаке накануне Чистого четверга или в хлеве также ночью перед Пасхой. Магическими средствами,

с помощью которых можно увидеть домового, являются борона и хомут. Персонажи белорусского мифологического предания «Дамавы ездзіць на конях» смогли не только увидеть домового, но и уберечься от его вредного воздействия с помощью освященной воды и сретенской свечи:

На другую ноч пайшоў я з сябрам пілнаваць коней. Запалілі мы грамнічную свечку, накрылі яе горшчыкам, узялі з сабою свянцонае вады да сядзім, чакаем, покуль з'явіцца ён сам. Толькі ось каля поўначы пачалі коні біцца ды тупаць. Адкрыў гэты сябер свечку, зірном мы, аж на конях сядзіць сяды дзед з доўгаю барадою ды толькі іх паганяе. От я як крапануў яго свянцонаю вадою, дык ён і знік. Назаўтра павесілі мы ў хляве сароку, а больш нічога. От з тых часоў не чапае ён коней [89, с. 162].

Достаточно распространенным в прошлом был обычай переселения домового во время новоселья. Для этого под печь в старом доме забрасывали лапоть и приглашали домового переехать на новое жилище: «Садись, дедушка, в сани, поедem с нами!» Лапоть на веревочке торжественно перевозили от старого дома к новому, где его помещали под печь, прежде чем в новый дом заходили все члены семьи. Домового при новоселье переносили в новый дом также на хлебной лопате. В некоторых русских деревнях старшая в доме женщина – хозяйка-большуха – «затопляет печь в старом жилье, и когда дрова сгорят, она тщательно выгребает весь жар, то есть все оставшиеся в печи угли, в вымытый горшок и со словами «Милости просим, дедушка, на новое жилье!» переносит горшок с углями в новую избу и здесь выпрастывает их в печь» [123, с. 148].

Для белорусов воплощением и символом домового при переселении в новый дом были также печные уголья из старого жилища:

Ежалі пераезжаеш у новую хату, то трэба спачатку дамавіка пазваць. У апошні дзень нада печ вытапіць, а затым адтуль вугельчыкаў набраць ды несці іх у новую печ. Калі на гэтых вугельчыках гаспадыня зможа агонь запаліць, значыць хатнік перабраўся з гаспадарамі ў новую хату [119, с. 127].

Семейную жизнь домового представляли по-разному. Чаще всего полагали, что домовый ведет одинокий образ жизни; по другим поверьям, у него есть семья, причем ее состав в точности повторяет состав той семьи, где он живет. Верили также, что домовый может быть близок с женщинами, особенно с молодыми вдовами. Дети, рожденные от такого сожителства, умирают прежде, чем их успеют окрестить, и обитают в подполье либо за печкой.

Жизнь всей семьи зависит от расположения домового. Чтобы не рассердить его, нужно соблюдать особые правила. Он любит мир и лад в семье, поэтому нельзя ругаться дома, в хлеву и на дворе. Нельзя, кроме того, стоять (за исключением ритуального поведения – например, при гадании) на мусорной куче; женщине нельзя выходить из дому с распущенными волосами, нельзя ложиться на любимое место домового или класть на него какие-либо вещи. Человека, нарушающего правила, домовый может жестоко покарать или начнет губить домашних животных.

**Кикимора** в поверьях восточных славян – злой дух дома, живущий на печи или в подпечке в виде маленькой женщины-невидимки, страшной, безобразной, уродливой старухи, одетой в рвань и лохмотья, или девочки с длинными черными волосами, белым лицом и черными глазами.

По одним представлениям, кикимора – это жена домового, по другим – его враг, явный антипод. В любом случае, «многие черты этого мифологического образа указывают на то, что он сложился в глубокой древности, и скорее всего, под влиянием почитания Мокоши» [86, с. 259].

Мифоним *кикимора* имеет неясное происхождение; большинство специалистов считают, что это слово является по своей структуре сложным: первый его элемент – корень *кик-* – связан с другими родственными словами (рус. *кичиться* ‘хвастаться, горделиво превозноситься’; *кика*, *кичка* ‘старинный женский головной убор с рожками’), объединяющимися значением ‘кривой, изогнутый’, а вторая основа – *мор-* – имеет тот же корень, что и слова *мор*, *морить*, *смерть*, *умирать*. Таким образом, слово *кикимора* может быть пояснено как «кривая смерть».

В целом представления о кикиморе как мифическом существе, обитающем в доме, довольно расплывчаты и неопределенны, о чем еще в начале прошлого века писал С. В. Максимов: «Мифы о кикиморе принадлежат к наименее характерным, и народная фантазия, отличающаяся таким богатством красок, не отлилась в определенную форму и не создала законченного образа» [113, с. 67].

Белорусы считали, что кикиморами становятся безвременно погибшие или умершие до крещения девочки, которые невидимо присутствуют в доме, наблюдая за играми живых детей, шалят (тогда в доме слышится их писк), но все вместе затихают и вздыхают, когда матери начинают ласкать своих детей. Кикиморы появляются в той семье, где совершаются преступления и допускается большой грех:

детоубийство или проклятия родителями своих детей. По русским поверьям, кикиморами становятся дети, проклятые родителями еще до их рождения или умершие до крещения.

Кикиморы поселяются в домах, построенных на «плохом» месте: там, где был зарыт самоубийца или неотпетый покойник; где был убит или умер ребенок, где было похоронено тело ребенка. Кикимора, кроме того, может появиться в доме также вследствие злого умысла, порчи: ее могут «напустить» печники или плотники при постройке дома, желая отомстить хозяевам за какую-нибудь обиду. Они закладывают сделанную из щепок и тряпочек куколку – фигурку «кикиморы» между бревен в переднем углу. Такая «насаженная» куколка-кикимора может доставлять большие неприятности. Сравн. содержание русского предания:

Отец мой дом строил, и плотников чем-то осердил. Они в последний ряд, под балку, куколку положили. Ночью как давай кричать: ребенок ревет, аж за душу тянет. Спать никак не могли в этом доме. Посудили старики. Пришлось снимать, раскрывать крышу и этот ряд бревен. Нашли куколку. Маленькая такая, из тряпочек сшита. Наотмашь ее бросили, а потом в печь. С тех пор все кончилось [86, с. 261].

Кикиморы – очень маленькие дүхи, которые могут перелетать с места на место; они боятся выходить из дома на улицу, опасаясь быть унесенными ветром. «Воздушность», невесомость кикиморы подчеркивается и в следующем русском поверье: «Тонешенька, чернешенька та кикимора, а голова-то у ней малым-малешенька – с наперсточек, а туловище не спознать с соломинкой» [143, с. 249].

Кикимора по ночам стучит по стенам, беспокоит детей, разбрасывает по дому различные вещи, ломает мебель, стремясь выжить людей из дома. Ночью кикиморы могут также заниматься прядением, но делают это очень небрежно и неаккуратно, путают пряжу и портят всю работу. В ночь перед Рождеством кикимора может сжечь пряжу, которую хозяйка оставила на ночь, не перекрестив ее. Во дворе кикимора вредит домашней птице, насылая на кур *вертун* – болезнь, при которой куры вращаются на одном месте до изнеможения и гибнут. В представлениях белорусов, кикимора может проникнуть в курятник в виде змеи:

Пайшла я ў хлеў карміць курэй. Гляжу, а яны да сценкі жмуцца. Думаю, што такое там? Аж бачу, што гадзюка паўзе, шыпіць. Я закрычала, і яна знікла. Не схавалася, не ўцекла, а зусім знікла. Канечне, гэта была не простая гадзюка, а кікімара. Яна шчэ патом многа гора натварыла. Чуць змаглі збавіцца ад яе [119, с. 154].

Русские крестьяне для защиты кур от кикиморы вешали в курятнике и в сарае «куриного бога» – камень с природным отверстием в середине, а также старый лапоть или горлышко от разбитого кувшина. Кроме того, от кикиморы защищает молитва, упоминание имени Бога или же, наоборот, грубая ругань.

Считалось, что если в доме поселилась кикимора, то там неблагополучно, «нечисто». Появляясь в доме, она досаждала людям всякими пакостями: сбрасывает на пол и разбивает посуду, мешает спать, бросается из подполья луковицами, с печи – тулупами и подушками, выдергивает перья у кур, выстригает шерсть у овец; при этом кикимора часто воет, пищит, плачет. Полагали, что если этот злой дух заведется в доме, то жить в нем будет невозможно, потому что кикимора обязательно выживет хозяев.

С поверьями о кикиморе в русском народном календаре был связан день 17 марта – *Герасим-грачевник*, когда, как считалось, прилетают первые весенние птицы – грачи:

На Герасима кикимору выживают заговорами. В отличие от домового, присутствие ее в крестьянском доме не только не обязательно, но и нежелательно, так как она обычно наносит хозяйству вред, причиняет всякие мелкие неприятности (может разбить горшок, стучать вьюшкой, ощипать кур, кидаться луковицами из подполья); особенно любит безобразничать с пряжей: то кудель сожжет, то нитки спутает, замусолит. Избавиться от кикиморы можно с помощью верблюжьей шерсти, положенной под шесток, и заговором: «Ах ты, гой еси, кикимора домовая! Выходи из горюнина дома поскорее!» [81, с. 133].

Только в некоторых случаях кикиморы могут предупреждать человека о близкой беде: тогда они жалостно плачут ночью. По белорусскому поверью, кикимору можно поймать и вернуть ей человеческий облик: «Кикимор нетрудно поймать и рассмотреть. Если догадливый человек немедленно выстрижет у кикиморы волосы крестообразно, то она навсегда останется человеком и продолжит обычный рост дитяти» [115, с. 64]. По поведению кикиморы можно узнать будущее: она показывается на печке или на пороге дома перед смертью кого-либо из членов семьи или перед какими-нибудь важными событиями. Кикимора может отвечать стуком на заданные ей вопросы [86, с. 259–265].

**Банник** в восточнославянской мифологии – дух, живущий в бане, опасный для моющихся. Банник представлялся в виде голого старика небольшого роста, с бородой и большими руками, в которых он держит банный веник и шайку с водой.

Негативно осмысливаемый образ банника сформировался на основе традиционных представлений о бане как строении, которое представляет немалую опасность для человека. По мнению А. К. Байбурина, существует две причины маркированности бани в сфере негативных представлений: во-первых, отсутствие однозначной хозяйственной функции бани (это и не надворная, и не хозяйственная постройка), из-за чего бани строятся, как правило, на периферии усадьбы, «на задах»; во-вторых, баня воспринимается как место соединения двух могущественных и противопоставленных, «антонимичных» по своей природе стихий – стихии воды и стихии огня, сочетание которых соотносится с представлениями о борьбе, противостоянии, а значит, опасности [12, с. 35–36]. В связи со сказанным баня считалась не только таинственным, но и ритуально «нечистым» местом, которое используется для колдовства, магии, гаданий, сделок с нечистой силой и т. п. Так, согласно некоторым поверьям, чтобы стать колдуном, следовало пойти в баню и там отречься от Бога, для чего необходимо было снять крест, положить его под пяту и произнести соответствующие приговоры [146, т. I, с. 140]. Довольно распространенным является запрет на постройку дома на том месте, где ранее находилась баня; сравн.: *байнище* ‘место, где баня стояла (оно почитается нечистым, и строить на нем жилое, избу не годится)’ (Даль I, с. 45). Нарушение этой рекомендации могло обернуться большими неприятностями: одолеют клопы, либо мыши испортят имущество, либо вовсе все имущество сгорит на пожаре.

В бане запрещалось громко говорить, ругаться, смеяться, хвастаться; в баню не вносили икон, не делали крестов горячей страстной (освященной в Страстной четверг) свечой [146, т. I, с. 140]. При входе в баню предписывалось снимать крест и пояс, что, в частности, было обязательным предварительным условием девичьих гаданий, которые, в свою очередь, осмыслялись как форма вступления в связь с нечистой силой. Сравн.: «Во время гаданий обыкновенно снимается с шеи крест, а девушки, кроме того, распоясываются и расплетают косу; иная даже проклиняет себя» [48, с. 113]. В бане опасались встреч с навьями – чужими, враждебными мертвецами, противопоставлявшимися умершим предкам, с которыми встречались дома и готовили для них ритуальную еду [139, с. 515]. С учетом сказанного вполне логичным выглядит использование бани как места совершения обрядов «черной» магии: «вынутый след сжигают в глухую полночь в бане, если требуется умертвить обидчика»; «похищают очарованные голубиные сердца и сжигают в бане с намерением расторгнуть мужа и жену» [143, сс. 80, 87].



Банник может напугать моющихся храпом, громким стуком, бросанием горячих камней и мусора; он плещется кипятком и насыляет болезнь – *банную нечисть*, или *банную притку*; он может, рассердившись, ошпарить человека кипятком и даже ободрать кожу. С. В. Максимов в связи с этим замечал: «Верят, что банник всегда моется после всех членов семьи, обыкновенно разделяющихся на три очереди, а потому четвертой перемены или четвертого пара все боятся: банник накинется – станет бросаться камнями из каменки, плескаться кипятком. Если не убежишь умеючи, т. е. задом наперед, он может совсем зашпарить» [113, с. 50].

Универсальными средствами защиты от банника, как и от других мифологических существ, считаются крест и молитва. Сравн. русское поверье: «Банник – существо весьма угрюмое и злобное, гораздо более склонное к тому, чтобы людям напакостить, нежели им благодетельствовать. Днем он еще держится спокойно и не трогает моющихся, а по вечерам и ночью он желает быть полным хозяином в бане и решительно не терпит никаких посетителей. Люди, посещающие бани по ночам, должны тщательно ограждать свою безопасность крестом и молитвой, в противном случае банник их задавит» [123, с. 150].

Особенно враждебно банник относится к людям, которые идут мыться в баню в принадлежащее ему время – «в четвертую очередь» и после полуночи; к людям, которые моются пьяными или сквернословят. По русским поверьям, банник может удушить того, кто парится в бане один, или того, кто уснет в бане. На Смоленщине в начале прошлого века предупреждали моющихся: *Ни хади позна у баню, а то задушыть банник. Раньшы у баню у двинаццыць часоу хадить ни хадили: быялись банника* (ССГ, с. 120).

Опасен банник и для рожениц, поэтому в бане, где обычно происходили роды, рожаящих женщин старались не оставлять одних: банник, по народным поверьям, может задушить и роженицу, и новорожденного; он мог также забрать себе ребенка, а ослабшей от родов женщине оставить *подменыша* – человекоподобное существо, которое вскоре умирает. Лишь иногда вредоносность банника проявляется в безобидных подшучиваниях над людьми:

Муж одной женщины мылся в бане, а она следом за ним пришла, разделась, пошла париться. Он-то оделся, ушел, а она выходит, глядь – а одежды ее и нет. Ну, думает: мужик мой, видно, пошутил, сейчас принесет. Ждет, все нет, входит мужик, а она ему: «Ты что, старый черт, глумиться надо мной вздумал?! Куда дел одежду мою?» Сходил он домой, принес ей другую одежду. Утром она пошла в баню, а там на лавке одежда ее лежит. Вот как банник шутит над людьми [86, с. 310].

Чтобы задобрить банника, ему оставляли в бане стертый веник, обмылок и немного воды в тазу. Сравн.:

Лазнік – малюпасенькі, але сільны дзед, сам ён голы ўвесь, а барада ў яго і косы быццам бы зеленаватыя. Ён усю жыццзнь у бані жыве. На палка́х спіць, там жа есць. А яшчэ сам любіць мыцца. Таму мы, калі самі мыемся, потым яму кідаем мыльца, мачалачку. Ды шчэ астаўляем яму венічак душысты, хай і ён свае косці папарыць. І не дай божа ў лазню з’явіцца п’яным: ён цябе тады так адвалтузае, што ледзь жывы астанешся [119, с. 164].

Баннику приносили в жертву также черную курицу. В том случае, если замечали, что банник начинал опасные шалости, советовали быстро выйти из бани задом наперед. Поднимаясь на полок, приговаривали: «Хрещеный на полок, нехрещеный с полка». Выходя из бани, оставляют на полке ведро воды и веник для «хозяина» и, перекрестившись, произносят: «Тебе, баня, – на стояние, а нам – на здоровье» (СОС, с. 22).

## Вопросы и задания

1. Каковы причины живучести мифологических представлений о домовом?
2. Расскажите о внешнем виде и функциях домового.
3. Каково происхождение мифонима *кикимора*? Что вам известно о внешнем виде, функциях и способах защиты от воздействия кикиморы?
4. Расскажите об истоках негативной символики, связанной с банником.
5. Каковы функции банника и способы защиты от его воздействия на людей?

### 3.5.3 Люди и животные с демоническими свойствами

К названной группе мифологических персонажей относятся реально существующие люди или животные, поведение которых обусловлено, как считалось, их реально существующей связью с нечистой силой.

**Ведьма** (бел. *ведзьма*, укр. *відьма*) – реальная женщина, наделенная сверхъестественными способностями и связанная с нечистой силой.

Слово *ведьма* восходит к корню \**vêd-* и соотносится с рядом слов, объединяющихся значением ‘знать’, ‘знание’; сравн. бел.: *ведаць*,

*веды, веданне*; рус. *языковед, востоковед* и под. Таким образом, ведьмами первоначально называли женщин, обладающих тайным, сакральным знанием, даром предвидения и владеющих таинственными магическими способностями.

Главная особенность ведьм – их двойственная природа, заключающаяся в их связи как с людьми, так и со сферой нечистой силы.

Чаще всего ведьму представляли как старую неаккуратно одетую женщину с седыми растрепанными волосами, с крючковатым носом, с костлявыми руками, иногда – с телесными недостатками (горбатостью, хромотой); она разговаривает, не глядя людям в глаза, нередко у нее бывают сросшиеся брови, а также усы. Ведьмой часто считали одиноко живущую женщину, неприветливую, со странностями. Реже ведьму описывали как красивую девушку или молодую женщину.

В повести А. И. Куприна «Олеся» представлены образы двух типов ведьм: с одной стороны – перед нами Мануйлиха, бабушка Олеси – внешне непривлекательная, напоминающая сказочную бабу-ягу старуха, а с другой – сама Олеся – молодая, красивая девушка. Сравн.:

1) *«Да ведь это – Мануйлиха, ириновская ведьма», – мелькнуло у меня в голове, едва я только повнимательнее взгляделся в старуху. Все черты бабы-яги, как ее изображает народный эпос, были налицо: худые щеки, втянутые внутрь, переходили внизу в острый, длинный дряблый подбородок, почти соприкасавшийся с висящим вниз носом; провалившийся беззубый рот беспрестанно двигался, точно пережевывая что-то; выцветшие, когда-то голубые глаза, холодные, круглые, выпуклые, с очень короткими красными веками, глядели, точно глаза невиданной зловещей птицы.*

2) *Моя незнакомка, высокая брюнетка лет около двадцати – двадцати пяти, держалась легко и стройно. Просторная белая рубаха свободно и красиво обвивала ее молодую, здоровую грудь. Оригинальную красоту ее лица, раз его увидев, нельзя было позабыть, но трудно было, даже привыкнув к нему, его описать. Прелесть его заключалась в этих больших, блестящих, темных глазах, которым тонкие, надломленные посредине брови придавали неувлимый оттенок лукавства, властности и наивности.*

Н. В. Гоголь в повести «Вий» также показывает ведьму в двух ипостасях: вначале – как неприветливую, ворчливую и злобную старуху, а в дальнейшем (при отпевании Хомой Брутом панночки в церкви) – как красивую девушку:

*Трепет пробежал по его жилам: пред ним лежала красавица, какая когда-либо бывала на земле. Казалось, никогда еще черты лица не были образованы в такой резкой и вместе гармонической красоте.*

*Она лежала как живая. Чело, прекрасное, нежное, как снег, как серебро, казалось, мыслило; брови – ночь среди солнечного дня, тонкие, ровные, горделиво приподнялись над закрытыми глазами, а ресницы, упавшие стрелами на щеки, пылавшие жаром тайных желаний; уста – рубины, готовые усмехнуться.*

Обычно образ молодой, внешне привлекательной ведьмы чаще встречается в южной России и в Украине, в то время как старые, страшные на вид ведьмы в большей мере типичны для севернорусских и белорусских территорий: «Если в малорусских степях среди ведьм очень нередки молодые вдовы, то в суровых хвойных лесах красивые и шаловливые малороссийские ведьмы превратились в безобразных старух» [113, с. 133].

Украинцам известно поверье о том, что внешний вид ведьмы зависит от времени суток: «Днем это очень красивая молодая девушка или женщина со страстным взглядом; ночью – неряшливая старая карга с распущенными седыми волосами» [46, с. 210].

Свои способности ведьма приобретает благодаря связи с нечистой силой, причем характер этой связи может быть разным. Во-первых, выделяются ведьмы «по рождению», или природные ведьмы. Считалось, например, что ведьмами становятся девочки, рожденные в третьем поколении вне брака. Во-вторых, полагали, что магические способности может приобрести обычная девушка или женщина, которой умирающая ведьма успела передать через какой-либо предмет (кольцо, гребень, платок и пр.) свои сакральные знания и способности. В-третьих, верили, что ведьмой может стать женщина, сожительствовавшая с чертом. Кроме того, в ведьму, согласно народным верованиям, может превратиться женщина, в которую (по ее желанию или против ее воли) вселяется нечистая сила. Например, в романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» главная героиня вполне осознанно превращается в ведьму, намазавшись волшебным кремом, полученным ею от Азazelло – одного из приближенных дьявола – Воланда:

Сердце Маргариты страшно стукнуло, так что она не смогла даже сразу взяться за коробочку. Справившись с собою, Маргарита открыла ее и увидела в коробочке жирный желтоватый крем. Ей показалось, что он пахнет болотной тиной. Кончиком пальца Маргарита выложила небольшой мазочек крема на ладонь, причем сильнее запахло болотными травами и лесом, и затем ладонью начала втирать крем в лоб и щеки. Крем легко мазался и, как показалось Маргарите, тут же испарялся. Сделав несколько втираний, Маргарита глянула в зеркало и уронила коробочку прямо на стекло часов, от чего оно покрылось трещинами.

Маргарита закрыла глаза, потом глянула еще раз и бурно расхохоталась. На тридцатилетнюю Маргариту из зеркала глядела от природы кудрявая черноволосая женщина лет двадцати, безудержно хохочущая, скалящая зубы. Нахохотавшись, Маргарита выскочила из халата одним прыжком, широко зачерпнула легкий жирный крем и сильными мазками начала втирать его в кожу тела. Оно сейчас же порозовело и загорелось. Втирания изменили ее не только внешне. Теперь в ней во всей, в каждой частице тела, вскипала радость, которую она ощутила, как пузырьки, колющие все ее тело. Маргарита ощутила себя свободной, свободной от всего.

Особенно опасными ведьмы становятся во время больших годовых праздников, в периоды полнолуния или новолуния, а также в грозовые ночи. У восточных славян периодами наибольшей активности ведьм считались ночь накануне Ивана Купалы, а также Благовещение, Пасха, Троица, Рождество и Крещение.

По белорусскому поверью, благодаря своей связи с чертом ведьма приобретает колдовские способности и узнаёт таинственные свойства некоторых трав и кореньев. Добавляя к этим травам лисье сердце и кошачью печень, произнося известные ей заклинания, ведьма варит колдовское зелье, от употребления которого она приобретает необыкновенную красоту. Жители белорусского Полесья верили, что ведьма не тонет воде:

Ведзьма ў вадзе не тоне. Кажуць, што як ляціць на Лысую Гару на ступі або на лапаці да ўтоміцца, дак ляжа на рацэ і ляжыць не паварушыўшыся, а вада яе нясе. Эта бачылі багамольцы, каторыя ходзяць у Кіеў [191, s. 218].

Важная особенность ведьмы – ее способность к оборотничеству, то есть к превращению в различных животных и птиц (в свинью, лошадь, корову, теленка, черную кошку, лягушку, мышь, змею, ворону, сороку) и даже в различные предметы: в колесо, стог сена, палку, куст, корзину.

Вредоносность ведьм выражается, в частности, в том, что они могут отбирать молоко у коров. С этой целью ведьма, собирая росу, голая ходит по огородам и пашням, расстилая на земле свою сорочку, полотно, цедилку, а придя домой, выкручивает ткань и поит собранной росой свою корову либо просто вешает предмет, которым она собирала росу, и из него начинает течь молоко. Аналогичное белорусское поверье было записано в конце XIX века А. Е. Богдановичем: «Ведьма в купальскую ночь ходит по огородам, собирает цедилкой росу в подойник, дает ее пить своим коровам и обмывает им росой вымя. От этого пропадает молоко у коров тех хозяев, у которых таким образом собрана роса» [14, с. 114].

Об архаичности и устойчивости мифологических представлений о вредоносности ведьм свидетельствует современная запись, сделанная в 2004 году на Гомельщине:

У нас ацялілася карова. Забегла к нам увечары саседка і гавора: «Во добра, што я прышла». І тут карова як узбясілася: пачала кідацца і збегла са двара, а калі яе вярнулі, у яе прапала малако. Нам казалі, што гэта тая саседка-«падруга» нарабіла, і параілі выкапаць на сенавале ў вуглу ямку. І праўда, знайшлі там паўгрэбня з гразнымі валасамі, косці і ўсякую дрань, завернутую ў платок. Тады казалі ўсё несці на перакростак і там спаліць [119, с. 60].

Согласно русским поверьям, ведьма может доить чужих коров и на расстоянии: стоит ей начертить на земле, произнося заговор, круг и в центр его воткнуть нож, как у коровы, на которую произведено магическое воздействие, потечет на землю молоко. Ведьма может также отбирать жирность у свиней, из-за чего они худеют; может делать заломы во ржи (то есть заламывать и скручивать стебли), чтобы лишить поле урожайной силы; может вырывать перья у кур, чтобы они перестали нести яйца. Верили также и в то, что в ночь на Ивана Купалу ведьма ходит по чужим полям и делает там *пережины* – выстригает во ржи узкую дорожку, собирая при этом колоски и лишая тем самым поле урожайной силы.

Ведьмам приписывают эпидемии, засухи, неурожаи. Они могут предсказывать будущее, изготавливать яды и приворотное зелье, но могут и разлучать жениха и невесту, мужа и жену.

Враждебность ведьм по отношению к людям проявляется также в том, что они могут насылать на людей и на домашних животных порчу, в результате чего люди и животные болеют и гибнут, а новорожденные не спят по ночам и плачут; домочадцы в таком случае ссорятся, свадьбы расстраиваются, продукты портятся, работа не ладится.

В быличках о ведьмах нередко рассказывается об увечьях ведьмы как результате физического воздействия на животное-оборотень:

1) Однажды на Ивана Купалу хозяин в сарае караулил ведьму. Вдруг видит – скачет большая жаба. Он ее схватил да отсек ей лапу на колоде. Наутро приходит к соседям, спрашивает, все ли дома. «Одна из невесток, – отвечают, – занемогла, на печи лежит». Он говорит ей: «Слезай». Она слезла, глядь – а у нее рука завязана [113, с. 372].

2) Паругаліся саседкі две, і ў адной стала неладнае рабіцца. Нейкі чорны кот пачаў к ёй бегаць, і там вечна нехарошае што-та случалася: то цыпляты падушаныя ляжаць, то яйцы разбітыя, ці што абёрнута, ці пабіты сцёклы. А патом аднойчы мужык замеціў чорнага ката ў дварэ ды як кінуў у яго чым-та, ды прама па лапах.

Кот той пабег у суседскі двор. А патом тая суседка хадзіла з нагой пераломанай [119, с. 61].

Для защиты от ведьм использовались различные обереги. Так, чтобы не дать ведьме проникнуть в дом и во двор, на воротах укрепляли свечу, освященную на Сретенье (15 февраля), или метлу на длинной палке; в ворота и в дверные стены затыкали крапиву, ветки осины и березы; на порог дома клали нож, топор, косу и другие режущие предметы. Кроме того, осыпали дом и хлев освященным маком, обводили косой по земле круг, рисовали на дверях мелом или углем кресты. Украинцы верили, что тот, «кто хочет увидеть ведьму, должен посмотреть через полено, в котором выпал сук, или сквозь такое же отверстие в доске, которую тешут на гроб» [46, с. 214].

Философ Хома Брут в гоголевском «Вие», стремясь избавиться от воздействия оседлавшей его старухи-ведьмы, использует вербальные обереги – молитвы и заклятия: «Изнеможденный, растерянный, он начал припоминать все, какие только знал, молитвы. Он перебирал все заклятья против духов».

По представлениям белорусов, ведьма может жить до 300 лет [119, с. 61]. Достаточно широко распространено поверье, согласно которому за свою связь с нечистой силой ведьма наказывается тяжелой и мучительной смертью: она не может умереть, пока не передаст кому-либо свои знания. Во время агонии ведьмы поднимается буря, а во дворе появляется черная собака, которая не исчезает вплоть до кончины ведьмы. Верили, что наступление смерти в таком случае можно ускорить, если разобрать в доме ведьмы потолок [145, с. 70–73; 76, с. 32–34].

**Колдун** (бел. *вядзьмар*; укр. *чарівник*) – в восточнославянской мифологии – человек, связанный с нечистой силой, занимающийся колдовством. Как и ведьма, колдун – это реальный человек, обладающий демоническими способностями. Этимологически это слово связывается учеными со словом *колтун* ‘спутанные слипшиеся волосы’, ‘залом в поле’. Таким образом, первоначально колдун – тот, кто наводит порчу, делая колтуны.

Принято считать, что образ колдуна сформировался у восточных славян под влиянием представлений о волхвах – древнерусских языческих жрецах, которые не только занимались богослужением и жертвоприношениями, но и, как считалось, могли повелевать стихиями и предсказывать будущее. В пушкинской балладе «Песнь о вещем Олеге», основанной на одном из сюжетов летописи «Повесть временных лет», именно старый волхв предсказывает воину-князю Олегу

смерть от любимого коня. Само слово *волхв* родственно старославянскому слову *вльсн ти* 'говорить сбивчиво, неясно', из чего следует, что волхвы, главным средством магической практики которых было слово, выполняли роль прорицателей и лекарей. Из «Повести временных лет» известно также, что князя Всеслава Полоцкого мать родила от волхования, и волхвы навязали ему на голову науз (волшебный узел), наделив его способностями к оборотничеству [86, с. 381–382].

Колдун может наслать порчу, подкладывая под порог или под печь, закапывая под угол дома наговоренные предметы – волосы, кости, спутанные нитки, яичную скорлупу, дохлых животных и др. В результате в доме, где была устроена порча, начинаются болезни, несчастья, пропадают или умирают люди. Колдун насылает на людей бесов, в результате чего люди становятся бесноватыми (кликушами); превращают людей в животных на некоторое время или на всю жизнь. (Сравн. сюжет русской сказки «Морозко», в которой «старичок-лесовичок» превращает самовлюбленного парня в оборотня). Колдун может сглазить охотника или рыболова, в результате чего им не будет попадаться дичь и не будет ловиться рыба. Как и ведьмы, колдуны могут расстраивать отношения между людьми, забирать молоко у коров и лишать поле урожайной силы.

Колдун, не приглашенный на свадьбу, может «испортить» ее: неожиданно остановить свадебный поезд, наслать на молодую бесплодие или лишить молодого мужской силы. У русских считалось обязательным приглашать на свадьбу колдуна, в обязанности которого входило не только обеспечение благоприятного хода всей свадьбы, но и охрана молодых от порчи, отгон и обезвреживание других колдунов и ведьм.

В русских народных говорах встречаются специальные названия для колдуна, приглашенного на свадьбу, – *вежливец* и *вежливый* (сравн. др.-русс. *вѣжа* 'знающий, сведущий'), выполнявших именно такую роль. Сравн.: *вежливец* 'почетное название колдуна на свадьбе, являющегося часто и распорядителем свадьбы'. *Вежливец оберегает свадьбу, особенно молодых, от порчи и распоряжается всем; вежливый* 'колдун, приглашенный на свадьбу'. *Обязанность его состоит в том, чтобы охранять свадьбу от порчи, разрушать злонамеренные чары и предупреждать всякие считаемые худым предзнаменованием случайности. Вежливый осматривает все углы и пороги в доме, пересчитывает камни в печах, кладет замок на пороге, дует на скатерть свадебного стола, нашептывает разные наговоры над одеждой молодых и под лошадиной сбруей, дает молодым привески к крестам на шее* (СРНГ 11, с. 95–96).



Именно этой теме – участию в свадьбе колдуна – посвящена картина русского художника-передвижника В. М. Максимова «Приход колдуна на крестьянскую свадьбу» (1875). Композиция картины построена таким образом, что в ней передается скрытый конфликт, напряженность, суеверный страх участников свадьбы перед колдуном: «В крестьянской избе играют свадьбу. В красном углу под образами стоят молодые. За столами расположились родственники, соседи. Начался веселый пир. Вдруг дверь отворилась, и в избу вошел старик в закиданном снегом тулупе, с суковатой палкой в руке. Это был деревенский колдун. Все испуганно обернулись к двери. Смолкли разговоры, шутки. Хозяйева спешат задобрить незваного гостя – подносят ему хлеб-соль. Рассердится колдун – сглазит, нагонит болезнь, изведет красоту...» [128].

В западно- и южнославянских поверьях колдун тесно связан с атмосферными явлениями: он насылает и отгоняет градовые тучи, ливни, вызывает солнечные и лунные затмения, ветры и вихри, засуху. Колдун, по народным поверьям, легко может сглазить человека: «Достаточно ведьмаку взглянуть на человека особенным образом и мысленно призвать на него какую-либо хворь или порчу, как она уж тут как тут: охватывает, терзает и мучит человека» [93, с. 36–37].

Колдун может творить как зло, так и добро (подобно знахарю, он лечит людей и животных, испорченных им самим или другим колдуном; переводит порчу или болезни с людей на животных), но по большинству своих функций колдун является мужским аналогом ведьмы.

Внешне колдун отличается от других людей хмурым видом, мутным, злобным взглядом исподлобья, серым, землистым цветом лица, сросшимися бровями, сутуловатостью; колдун может быть рыжим, длинноволосым и длиннобородым; он немногословный и часто что-то бормочет себе под нос, никогда не смотрит в глаза собеседнику, не отказывается от выпивки.

По своему происхождению колдуны делятся на природных, наследственных и профессиональных. Природными (натуральными) колдунами, колдунами «по убеждению» становятся обычные люди, которые добровольно вступают в сговор с нечистой силой. А. Е. Богданович об этом писал: «Чтобы стать настоящим колдуном, который владеет высшей степенью могущества, нужно продать черту душу. Для этого нужно порвать всякую связь с церковью и совершить нечто совершенно кощунственное. Кто совершит такой поступок, тому до самой смерти будет служить черт, выполняя все его приказы» [14, с. 138].

Одно из описаний таких кощунственных (с точки зрения христианской морали) поступков приводит С. В. Максимов: «Для посвящения

в колдуны достаточно снять с шеи крест и спрятать его под правую пятю или положить икону на землю вниз ликом и стать на нее ногами, чтобы затем в таком положении говорить богохульные клятвы, произносить заклинания и выслушивать все руководящие наставления сатаны. Лучшим временем для этого, конечно, считается глухая полночь, а наиболее удобное место – перекрестки дорог как излюбленное место нечистой силы. Удобны также для сделок с чертом бани» [113, с. 112].

К наследственным колдунам, как считалось, относятся дети, рожденные от колдуна, или внебрачные дети в третьем поколении (последние, по распространенному поверью, рождаются с небольшим хвостом). Человек может получить соответствующие способности и «в наследие» от умирающего колдуна. Существует поверье о том, что колдун, как и ведьма, умирает в тяжелых муках до тех пор, пока не передаст свои способности другому. Сравн. белорусское предание: «Ведьмар перед смертью сказал соседу: «Пойди ты вот в такое-то место, там тебе встретится сивая кобыла». Что это за сивая кобыла, трудно предположить, но этот человек, действительно, пойдя на указанное место, встретил сивую кобылу и с той поры объявился ведьмаром» [37, с. 113].

Профессиональные колдуны – плотники, мельники, кузнецы, пастухи, пасечники – могли нанести вред людям по какой-либо причине, обычно – из-за плохого угощения или выраженного по отношению к ним неуважения. Ярким примером профессионального колдовства является следующее русское предание:

Построили плотники новый дом. Пришли они прощаться, да и сказали хозяйке: «Ну, тетка, тебе не спасибо, вовек будешь помнить, как ты нас поила-кормила!» И вот за то, что она докучала им попреками, укоряя, что много у нее выпили и еще более того съели, они посадили ей кикимору: никого не видно, а человеческий голос стонет. Как ни сядут за стол, сейчас же кто-то скажет: «Убирайся-ка ты из-за стола-то!» А не послушают – начнет швырять с печи шубами и с полатей бросаться подушками. Так и выжила кикимора хозяев из дому [113, с. 188].

По восточнославянским поверьям, у колдунов имеется своя иерархия. Сильные колдуны, обладающие неограниченными способностями, могут делать зло и исправлять содеянное. Слабые колдуны проявляют себя лишь в отдельных сферах колдовства (например, могут приворожить парня к девушке или наслать порчу на скотину) и не могут исправить причиненное зло.

Чтобы после своей смерти колдун не вредил людям, соблюдали различные предосторожности: колдуна-покойника выносили из дома

головой вперед, переворачивали в гробу лицом вниз, связывали руки и ноги ветками ежевики, клали в гроб нож, освященный мак, осиновые стружки; обивали гроб железными обручами. Могилу колдуна осыпали освященным или самосейным маком, вбивали в могилу осиновый кол.

По вполне понятным причинам духовенство решительно боролось с проявлениями колдовства, в том числе в сфере образования:

В грамоте царя Феодора об учреждении в Москве славяно-греко-латинской академии (1687) говорится, что если в академии окажутся учителя, занимающиеся магией, то вместе с их учениками они «яко чародеи без всякого милосердия да сожгутся». В то же время начальству академии строго предписывалось следить за тем, чтоб никто из духовных лиц или мирян не держал у себя отреченных книг «волшебных, чародейных, гадательных и всяких от церкви возбраняемых книг и писаний и по оным не действовал и иных тому не учил» [123, с. 301].

Для выявления колдунов использовали такие предметы-апотропеи, как вербная свеча, рябиновый прут, осиновые дрова. Верили, что если зажечь освященную в церкви в Вербное воскресенье свечу, то можно увидеть колдунов, стоящих вверх ногами; если растопить печь в Чистый четверг осиновыми дровами, то все колдуны придут просить золу; если держать при себе во время пасхальной службы рябиновый прут, то можно увидеть колдунов, стоящих спиной к иконостасу [86, с. 528–533].

**Знахарь** (бел. *знахар*, *чараўнік*; укр. *знахор*, *чарівник*) – лекарь-самоучка, занимающийся собственными способами лечения с помощью трав, заговоров и различных магических действий. В народном сознании знахарь (человек, обладающий тайными знаниями) принципиально отличается от ведьм и колдунов своим доброжелательным отношением к людям и связью с христианской религией. С. В. Максимов в связи с этим отмечал: «Главное отличие между колдунами и знахарями состоит в том, что первые скрываются от людей и стараются окутать свое ремесло непроницаемой тайной; вторые же работают в открытую и без креста и молитвы не приступают к делу: даже целебные заговоры их в основе своей состоят из молитвенных обращений к Богу и святым угодникам как целителям» [113, с. 175]. Сравн., например, начало знахарского заговора «От всяких болезней»:

Встану я, раба Божья (имя), поутру рано, умоюсь я водою ключевою, утрусь Господней пеленой и помолюсь я Спасу-образу,

Матушке Пресвятой Владычице, Пресвятой Богородице. На море, на океане, на реке Иордане, на камне, алтарь стоит и Матушка Пресвятая Богородица. Возле нее 77 ангелов, первый ангел – Михаил Архангел, второй ангел – Гавриил Архангел, третий ангел – Кузьма и Демьян... [127, с. 226].

Отличие знахаря от колдуна подчеркивал этнограф Д. К. Зеленин: «Знахарь – это не колдун. Ему известны только заговоры и целебные травы, и он выполняет главным образом функции врача. С последствиями колдовства он борется с помощью заговоров и оберегов. Никакой связи с нечистой силой у него нет» [137, с. 423]. Довольно привлекательный образ сельского знахаря представлен и в книге С. В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила»: «У знахаря на дверях обычно замок не висит; входная дверь открывается свободно; теплая и чистая изба отдает запахом сушеных трав, которыми увешаны стены; все на виду, и лишь только перед тем, как начать лечить, знахарь уходит за перегородку помолиться Богу и приготовить снадобья» [113, с. 400].

Деятельность сельского врачевателя обычно ограничивалась безобидным траволечением, но и в этом случае знахарь, как и колдун-чернокнижник, мог попадать под подозрение властей и церкви:

«При всем почете, какой выпадает в удел знахарям, им, однако, приходится считаться с современными веяниями, а подчас и отвечать перед начальством. Вот что поведал на этот счет один из известных знахарей, возле двора которого «подвод больше десятка каждый день стояло»:

«Нашлись у меня завистники и донесли попу и уряднику, что я черной магией занимаюсь. Я ничего не знаю, сижу дома – глядь: ко мне в хату приходят поп с урядником, а избу понятые окружили. Наперво поп обратился ко мне: «Ты, Михайло, сказывают, лечишь народ по книжкам от всяких болезней, так покажи нам свои книги». А я ему наоборот говорю: «Лечу, папаша, это правда. И разные у меня коренья и травы есть, и книга тоже есть: по ней я разбираю, каких кореньев от какой хвори дать, и с молитвою творю это. А вреда никакого я не делал людям». Урядник как крикнет на меня: «Ты не разговаривай с нами, а подавай твои книги и коренья, а мы их становому представим. Тебя он в Сибирь загонит за это лечение». Я не испугался его. Открыл укладочку, где лежала книга моя и коренья, и говорю: «Извольте брать к себе всю укладку: тут все лечение мое. Только прошу вас, не растеряйте листков из книги да корешков не трусите: дюже трудно собирать их». Урядник отвез укладочку мою к становому, а тот книгу и коренья к доктору

отправил. А доктор посмотрел мою книгу и сказал: «Это безвредная книга: травник называется». Так все и отдали мне назад» [113, с. 184–185].

Особый статус знахаря определялся также особенностями приобретения им магических способностей: «В отличие от ведьм и колдунов, чье знание может быть как врожденным, так и приобретенным, знахарское мастерство всегда приобретается. Обычно опытный знахарь обучает начинающего, и в этом знахарство близко к ремеслу» [86, с. 407].

В качестве магических предметов, усиливающих воздействие заговора, знахари применяют различные предметы: землю с нескольких перекрестков, золу из нескольких печей, щепки от дерева, разбитого молнией, святую воду, пасхальную скатерть и др. Различные по своей направленности заговоры произносятся знахарями в строго определенное время суток: в полночь, на утренней или вечерней заре. Не менее важным является и место проведения знахарского лечения: на опушке леса, на пороге дома, на берегу реки, в бане, у плодового дерева в саду, над сучком в стене, в поле на меже, на перекрестке дорог и др.

Знахари лечат различные болезни людей (зубную боль, кровотечения, бессонницу, змеиный укус), но нередко их деятельность направлена на болезни, полученные в результате колдовства – порчи, сглаза, испуга и др. Сравн.:

Дочке было четыре года, и ее соседка сглазила. Только она на улицу вышла, как заревела нечеловеческим голосом, вся похудела, извивается. Знахарка пришла, водичкой умыла лицо, руки и говорит: «Раба Божия (знахарка называет свое имя) мою-смываю нехорошие слова с рабы Божьей Анны». Потом в воду соли бросила, дверные ручки этой водой вымыла до самой входной двери, воду с порога выплеснула и сказала: «Откуда все пришло, туда пусть и уйдет» [86, с. 399].

Церковь решительно осуждала приверженность людей к знахарским практикам. Так, в памятнике древнерусской письменности – «Слове святого Кирилла о злых духах» – обличается обращение людей к знахаркам – к «скверным бабам», использующим в качестве магического знахарского предмета *наузы* – узлы, выполняющие роль оберега:

Мы, считая себя истинными христианами, бываем прельщены скверными бабами, и они, дьяволом наученные, не Бога призывают, но, проклятые, скверные и злокозненные, начинают на детей наузы класть, измеряя их и плюя на землю, беса проклинаят,

а иные его призывают. Кажется, что она детей врачует, а на самом деле отца и мать в адову пропасть ведет и шлет их душу в вечную муку. А мы ныне, когда хоть немного заболеем, или жена, или дети, то, оставив Бога, ищем проклятых баб-чародейниц, наузов и слов прелестных слушаем [28, с. 70].

Но и столетия спустя крестьяне, игнорируя официальную медицину, по-прежнему обращались за медицинской помощью к знахарям: «Народ предпочитал обращаться к знахарям, полагая, что врачи умеют лечить только «господские» болезни, а в болезнях простых людей ничего не смыслят» [86 с. 397]. В начале прошлого века Г. Попов, автор книги «Русская народно-бытовая медицина», с озабоченностью констатировал: «Несмотря на сильно изменившиеся условия и новые течения жизни, наш крестьянин, в массе, до сих пор сохраняет свои особенные представления о происхождении болезней, нередко лечится суеверными или знахарскими средствами, обращает мало внимания на уход за больными и на саму земскую медицину с ее лечебными приемами и санитарными требованиями» [127, с. VI–VII].

Константин Левин – один из главных персонажей романа Л. Толстого «Анна Каренина», рассуждая о приобщении крестьян к образованию и медицинским знаниями, с горечью рассказывает своему коллеге о традиционном поведении сельских жителей в случае болезни, видя выход из этой ситуации в изменении экономических условий жизни людей:

Я третьего дня вечером встретил бабу с грудным ребенком и спросил ее, куда она идет. Она говорит: «К бабке ходила, на мальчика крикса напала, так носила лечить». Я спросил, как бабка лечит криксу. «Ребеночка к курам на насесть сажает и приговаривает что-то». Народ беден и необразован – это мы видим так же верно, как баба видит криксу, потому что ребенок кричит. Но почему от этой беды – бедности и необразования – помогут школы, так же непонятно, как непонятно, почему от криксы помогут куры на насести. Надо помочь тому, от чего он беден.

К знахарям люди обращались и в том случае, если необходимо было «нейтрализовать» козни колдуна. В одном из белорусских преданий находим выразительное описание магических способов противодействия знахаря колдовству. Речь идет о том, что в хозяйстве у зажиточного крестьянина произошли большие неприятности: у него пропала лучшая корова и одна из овец, волки искалечили кобылу, коршун задрал курицу. «Трываў, трываў мой бацька, да й пайшоў шукаць людзей, каб яны адрабілі, бо ўсе бачылі, што гэта ўздзеяна на яго гаўяда». Далее описывается «технология» обезвреживания

действий колдуна, который залил наговоренной кровью ворота крестьянина (это и было, по мнению знахаря, проявлением того, что «на яго гаўяда ўздзеяна»): «Паскроб знахар трохі нажом вароты, нарваў нейкага зелля, паклаў у чыгун, наліў вады ды давай варыць ды шаптаць. Шаптаў знахар, шаптаў да гукаў у комін, а потым давай абціраць з ілба пот: “А моцна было тут уздзеяна!”» [89, с. 219–220].

Знахарь мог не только обезвредить залом (сломанные и закрученные в узел колдуном или ведьмой ржаные стебли), но и расправиться со злоумышленником:

Дед Шваркун был. Он такой дед, что его вся деревня знает. Ему Паша, жена кузнеца, холстину дала да водку поставила, чтобы он ей залом заговорил. А то Васиха, вдова солдатская, Паше залом заломила. Заломила, а сама померла. А все Шваркун, ей-богу! Пашина кума за грибами ходила. Поутру идет она по меже около Пашиной десятины, а рожь сама ходуном ходит. Она подошла, глянула – а Васиха там сидит и волосы распустила, в одной рубаше, она залом так и ломит и смотрит быстрым глазом. А девушка как побежит к Паше: «Кумонька моя родная, не ходи жать, тебе Васиха залом заломила». Так Паша аж взвыла, ведь жать время. А Шваркун заговорил рожь, да и ничего. А Васиха недельку пожила, померла, да и все тут. А он не дурным делом, а все святым словом заговаривал [86, с. 405].

По украинским поверьям, самыми сильными знахарями могли быть люди, родившиеся и получившие свои способности в других странах (*іноземні чаклуни*), поэтому к их числу украинцы относили русских, белорусов, цыган и др. Показательно следующее украинское народное предание о знахаре-австрийце:

«Был когда-то в нашем селе один австрияк, и такой был знахарь, что мог направить или отвести дождь или град, если захочет. Однажды жнем мы рожь, как вдруг небо почернело, поднялся ветер, загудело сначала издали, а потом у нас над самой головой. Мы – за снопы, а он: «Не бойтесь, не будет дождя». Не слушаем его. Вдруг – откуда ни возьмись – человек на черном коне и сам весь черный. Летит и прямо к австрияку: «Пусти», – говорит. А австрияк: «Нет, не пущу, не надо было так много набирать!» Черный ездок припал к конской гриве и помчался по полю. Тем временем черная туча стала сизой и побелела. Старики наши испугались, что будет град. А австрияк – хоть бы что: жнет себе да курит трубку. Вдруг снова – откуда ни возьмись – ездок, мчит по полю еще быстрее первого. Только этот уже весь в белом и на белом коне. «Пусти!» – кричит австрияку. «Не пущу!» – «Пусти, Бога ради, иначе не выдержу!» Тогда только австрияк разогнулся да и говорит: «Ну уж

ступай, да только сыпь вон в тот овраг, что за нивой». Только он это сказал, а уж ездока нет, а град так сыпанул, как из корзины. Через малое время овраг весь градом засыпало» [46, с. 219].

Знахарь, кроме того, мог проявить и другие востребованные населением способности: находить пропавшие или украденные вещи, заблудившийся или уворованный скот, а также указывать на вора; охранять скот от порчи на весь пастбищный сезон, останавливать падеж скота; предсказывать будущее, гадая на картах или на воде; уничтожать вредных насекомых и мышей в доме, защищать посеы от вредителей, обеспечивать удачу рыбакам и охотникам [86, с. 396–408; 76, с. 70–71].

Позитивно оценивая деятельность знахарей, люди вместе с тем нередко наделяли их чертами, характерными для колдунов и ведъм, которые получают свои магические способности от связи с нечистой силой. Интересное свидетельство оставил польский этнограф Чеслав Петкевич о жившем в XIX веке в полесской деревне Рашев «атамане» (знахаре) Мироне Козыре, который хотя и не делал людям зла, но, как считали, получал свои магические способности от нечистой силы, воплощением которой был чёрный козёл:

Калісь атаман Мірон быў вялікі знахар, хоць і вялікі грэшнік, бо быў чараўніком. Знаў ён, што дзе робіцца і што будзе, хто чым хварэе і якое яму трэба даць зелле. Чуў, што гаворыць кожная пціца, кожны звер і дзерава. Бывала, па начах нячыстая сіла прэ яму ўсякае дабро, а кругом хаты чорны казёл тупча. Затым-то ён быў багаты, да, знаючы ўсё добрае і ліхое, зла нікому не чыніў, як робяць другія чараўнікі за чарку або за грошы; яго шчэ ўсе звалі адрабляць усялякае чартавіньне [191, s. 217].

В русских народных говорах людей, занимающихся знахарством, иногда называют *бабками*; причем это слово используется для обозначения как женщин, так и мужчин: *бабка* 'мужчина или женщина, занимающиеся лечением, знахарством, ворожбой' (СРНГ 2, с. 21). Употребление этого слова для характеристики мужчины-знахаря, деятельность которого оценивается очень позитивно, встречаем в рассказе И. С. Тургенева «Собака»:

Ну-с, велел я заложить коляску, посадил в нее Трезора и поехал к себе домой. Дома я его осмотрел, обмыл его раны – да и думаю: повезу я его завтра чуть свет к бабке в Ефремовский уезд. А бабка эта – старый мужик, удивительный: пошепчет на воду – а другие толкуют, что он в нее змеиную слюну пускает, даст выпить – как рукою снимет.



*Кликуши (бесноватые, одержимые)* – люди (обычно – женщины), подверженные истерическим припадкам, во время которых они издают неистовые крики, совершают неадекватные поступки. Подобное поведение приписывалось вселению в больного человека нечистой силы или влиянию насланной на него порчи.

В современном русском языке слово *кликуша* употребляется, как правило, не в прямом (специальном, медицинском) значении – ‘женщина, страдающая кликушеством – истерическим заболеванием, которое проявляется в судорожных припадках, сопровождаемых резкими криками и взвизгиваниями’, а в переносном смысле – ‘тот, кто крикливо, демагогически выражает свое неверие во что-либо, недовольство чем-либо или кем-либо’. В таком случае поведение здорового, «обычного» человека сравнивается с поведением кликуши. Сравн.: *Рассказывает, как что было, а сама – то хохочет, то плачет... Ну, прямо вот как кликуша какая...* (А. И. Куприн. Олеся).

В сфере традиционной народной культуры весьма распространено представление о том, что в живого человека может вселиться нечистый дух – бес, дьявол, следствием чего становится тяжелое психическое заболевание, проявляющееся в очевидном «раздвоении личности»: «Такой несчастный <...> говорит то от себя, то от имени живущего в нем беса, или же с ним случаются припадки, во время которых он кричит по-звериному, бранится, богохульствует» [86, с. 414]. С. В. Максимов прямо указывает на традиционные представления о нечистой силе как на первопричину таких психических расстройств: «Все болезни, которыми чаще всего страдают женщины, как, например, кликушество, приписываются, бесспорно, бесам. Причем сами женщины твердо и непоколебимо убеждены, что это бесы вселились внутрь испорченных, что они вошли через неперекрещенный рот во время зевоты или в питье и еде» [113, с. 28]. Подчеркивая, что кликушество «известно почти по всей России», В. И. Даль замечает: «Это, по народному поверью, юродивые, одержимые бесом, которые, по старинному обычаю, показывают штуки свои преимущественно по воскресеньям, на погосте или на паперти церковной. Они мечутся, падают, подкатывают очи под лоб, кричат и вопят не своим голосом; уверяют, что в них вошло сто бесов, которые гложут у них животы, и проч. Болезнь эта пристаёт от одной бабы к другим, и где есть одна кликуша, там вскоре показывается их несколько» [34, с. 28].

Главным героем тургеневского «Рассказа отца Алексея» является молодой человек Яков, в которого вселился нечистый дух. Приведенный отцом – священником Алексеем – в церковь для духовного исцеления, Яков в страхе убегает, как только ему предстоит причаститься:

Стоит он ко мне спиною... Я к нему. «Яков, говорю, что же ты стоишь?» Как он обернется вдруг! Верите ли, я назад отскочил, до того испугался! Бывало, страшное было у него лицо, а теперь какое-то зверское, ужасное стало! Бледен как смерть, волосы дыбом, глаза перекошились... У меня от испуга даже голос пропал; хочу говорить, не могу – обмер я совсем... А он – как бросится вон из церкви! Я за ним... А он прямо на постоянный двор, где ночевка наша была, котомку на плечи – да и вон.

Современная медицина определяет кликушество как бытовую разновидность истерии (истерического психоза), которая может проявляться в различных психотических состояниях: в истерическом помрачении сознания, в синдромах бредаподобных фантазий и регресса личности, в истерическом ступоре.

Показательно, что описания «одержимых бесом» людей (как и сцены «изгнания бесов» из них) неоднократно встречаются в Библии. Так, в Евангелиях от Марка (1: 23–27) и от Луки (4: 33–36) излагается история о том, как, придя в Капернаум, Иисус встретил в синагоге бесноватого, которого он излечил силою Своего Божественного слова:

В синагоге их был человек, одержимый духом нечистым, и вскричал: «Оставь, что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! Знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий». Но Иисус запретил ему, говоря: «Замолчи и выйди из него». Тогда дух нечистый, сотрясши его и вскричав громким голосом, вышел из него. И все ужаснулись, так что друг друга спрашивали: «Что это? Что за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему?» (Мк. 1:23-27).

Кликушество было особенно распространено на Руси в XVI–XVIII веках, чему в немалой степени способствовали усилившиеся суеверия, связанные с церковным расколом после Никоновских реформ. Достаточно выразительное описание поведения кликуши находим в памятнике письменности XVIII века – «Житии протопопа Аввакума»:

В обедню за мною в церковь вошла. И нападе на нея бес во время переноса – учала кричать и вопить, собакою лаять, и козою блекотать, и кокушкою коковать. Аз же сжалихся об ней: покиня херувимскую песнь, взявше от престола крест и, на крылос взошед, закричал: «Запрещаю ти именем Господним; полно, бес, мучить ея! Бог простит ея в сей век и в будущий!» Бес же изыде из нея. Она же притече ко мне и пала предо мною за ню же вину. Аз же крестом благословя, и с тех мест простил, и бысть здрава душею и телом.

Считалось, что во время припадка подверженная порче женщина-кликуша (от *кликать*, т. е. 'выкрикивать') говорит от имени вселившегося в нее дьявола и во время своего истерического припадка выкрикивает имя человека, который «напустил» на нее болезнь. Из-за того, что кликушество воспринимали как притворное поведение, к которому прибегали с целью оговорить невиновных людей, при Петре I кликуш привлекали к ответственности. Так, согласно Указу 1715 года, кликуш женского и мужского пола следовало задерживать и, приведя в казенные канцелярии, допрашивать под пыткой. С другой стороны, могли быть привлечены к суду и лица, чьи имена называли кликуши. Кроме того, односельчане могли и сами расправиться с выкликаемыми. Так, «в 1879 году в тихвинской деревне Врачево крестьяне сожгли пятидесятилетнюю солдатскую вдову Аграфену Игнатьеву, имя которой выкликали испорченные» [124, с. 333].

Весьма подробные сведения более чем столетней давности о внешнем виде, поступках и речевом поведении кликуши – женщины-крестьянки из Жиздринского уезда Калужской губернии – находим в книге Г. Попова «Русская народно-бытовая медицина» (СПб, 1903):

Это была худая, высокая женщина с впалой грудью, зеленистым цветом лица, большими тусклыми глазами и плотно сжатыми губами, на которых никогда не появлялась улыбка. Выражение болезненности и тяжелой скорби застыло на ее истощенном лице. Она не пропускала ни одной службы и каждую обедню, во время чтения Евангелия и пения Херувимской, начинала кричать кукушкой. В большие праздники и в особенности на Страстной неделе припадки были сильнее и продолжительнее. Тогда она кричала даже после службы, подражая всевозможным животным: выла волком, редела коровой, свистала соловьем, каркала вороной и страшно стонала. «Лихо мне, лихо, – кричала она во время чтения Евангелия. – Жжет, совсем сгорела! Вот же тебе, вот не ходи, не мучь меня!» При этом рвала на себе волосы и изо всей силы билась головой об пол. Часто во время службы она раздражалась ругательствами на священника, и чем набожнее был священник, тем ругательства были ожесточеннее. Иногда больная выбегала из церкви, сбрасывала с себя верхнюю одежду и засучивала рукава. «Спи, спи, Пелагея, – обращалась она к самой себе, – а я, добрый молодец Ермолай Иванович, погуляю, вот погуляю», – и с неприличными прибаутками плясала вприсядку. Дойдя до изнеможения, кликуша садилась на землю и сидела, упираясь конвульсивно сжатыми руками. Страшно бледная, с искаженным лицом и перекосившимися глазами, с выражением звериной и бессмысленной злобы, она была положительно страшна: в ней было действительно что-то дьявольское [127, с. 376].

Чтобы прекратить приступы кликушества, считалось необходимым накинуть на больную женщину скатерть, которой был накрыт праздничный пасхальный стол с разговеньем, или скатерть, в которой носили для освящения в церкви пасхальные куличи и яйца [113, с. 148]. Православные христиане полагали также, что кликушу можно *отчитать*, то есть исцелить от тяжелого недуга чтением молитв, которые (как и другие церковные атрибуты – крест, иконы, святая вода, ладан) кликушами не выносятся.

Более ста лет назад в Орловской губернии был записан и более «радикальный» способ излечения женщины от кликушества – с помощью холодной воды:

К колодцу и к кадучке с водой, приготовленной к освящению, привели бабу-кликушу в валенках и тулупе, с головой, накрытой шерстяным платком. Потом ее раздели, оставив в одной рубашке, и двое мужиков ведрами лили на нее с головы холодную воду и, не вникая ее криками, ознобили ее до дрожи во всем теле. После этого те же мужики накинули ей на плечи тулуп и, отведя в караулку, надели там на нее сухое и чистое белье, отвели домой и потом хвастались долгое время, что с этой поры баба перестала выкликать и совсем выздоровела [113, с. 151].

С точки зрения католичества человек, одержимый бесами и другими сверхъестественными существами, должен быть подвергнут особой процедуре изгнания бесов – *экзорцизму* (от греч. *ἔξορκισμός* ‘проклинать’), заключающемся в том, что получивший благословение и специализирующийся в этой сфере священник выясняет путь, по которому бес попал в человека, а также имя изгоняемого злого духа и, произнося молитвы и производя кропление святой водой, принуждает проклинаемого демона выйти из человека.

Согласно широко распространенному мнению, кликуши обладают способностью предсказывать будущее, поскольку они говорят от имени вселившегося в них беса: «Существует уверенность, что во время припадка кликуша может предсказать будущее: узнать, какое с кем будет несчастье или радость, кому грозит смерть и т. п. Она будто бы все знает, все выводит на чистую воду, может сказать, кого испортили, подожгли, обокрали, указать виновное лицо, описать его наружный вид и указать место покражи» [127, с. 383–384].

Кликуши занимают особое место среди других людей-полудемонов: «В отличие от ведьм, колдунов, волколаков, которые в народном сознании близки к нечистой силе, кликуша – живой человек, принадлежащий к христианскому миру, но ощущающий себя

вместилищем злого духа. Кликуша никому не причиняет зла, она – жертва сидящего в ней беса, он мучит ее, и она старается от него избавиться. Поэтому к кликушам обычно относились участливо и снисходительно, жалели их и старались помочь чем могли» [86, с. 416]. О сочувственном отношении к кликушам прихожан церкви писал С. В. Максимов:

На всех лицах появляется выражение болезненной тоски и вместе с тем – сердечного участия и сострадания к несчастной. Ни малейшего намека на резкий протест, ни одного требования удалить «одержимую» из храма. Это мягкое и сердечное отношение к кликушам покоится на том предположении, что не человек, пришедший в храм молиться, нарушает церковное благочиние и вводит в соблазн, но тот злой дух, который вселился в него и овладел всем его существом [113, с. 147–148].

**Волколак** (бел. *ваўкалак*, *ваўкалака*; укр. *вовкулака*) в славянской мифологии – человек-оборотень, обладающий сверхъестественными способностями превращаться в волка, а затем – снова становиться человеком.

М. Фасмер, приводя для русского слова *волколак* его соответствия в других славянских языках (бел. *ваўкалак*; укр. *вовкулака*; польск. *wilkołak*, чеш. *vlkodlak*, словен. *vlkodlak*, серб. *вукодлак*, болг. *вълколак*), указывает, что вторая часть этого слова тождественна церковнославянскому слову *длака* ‘волосы, шкура’ (то же значение имеют серб. *длака* и словен. *dlaka*) (Фасм. 1, с. 338–339). Таким образом, *волколак* – это человек, покрытый волчьей шерстью. Распространенность аналогичных названий в других европейских языках (англ. *werewolf*, фр. *loup-garou*, нем. *Werwolf*, исп. *hombre lobo*, итал. *lupo mannaro*, порт. *lobisomem*) указывает на связь этих слов с соответствующими мифологическими поверьями.

Интересное свидетельство, над разгадкой которого до сих пор размышляют ученые, оставил древнегреческий историк Геродот, писавший о неврах, которые жили, как считают, в V–IV веках до н. э. на территории современных Беларуси и европейской части России и обладали магическими способностями обращаться в волков: *Эти люди, по-видимому, колдуны. Скифы и живущие среди них эллины, по крайней мере, утверждают, что каждый невр ежегодно на несколько дней обращается в волка, а затем снова принимает человеческий облик.* Примечательно, что сам «отец истории» считал подобные сведения «роказнями», хотя и ссылался на свидетелей-очевидцев, которые «говорят и даже клятвенно утверждают это». Есть, однако, основания

полагать, что речь идет о поклонении невра-язычников своему тотемному животному – волку; вероятно, источником утверждений о превращении невра в волков послужило ритуальное поведение участников культового праздника, которые в течение нескольких дней носили волчьи шкуры и маски.

В «Слове о полку Игореве» колдовским даром превращения в волка наделен полоцкий князь XI века Всеслав Брючиславович (Всеслав Чародей), который *«самъ въ ночь влъкомъ рыскаше»*.

Волколаки, как считалось, могли быть двух видов: прирожденные и заколдованные. Прирожденными волколаками становились по своему собственному желанию колдуны с помощью определенных магических действий. Верили также, что волколаком непреднамеренно может стать ребенок, рожденный женщиной, которая, будучи беременной, увидела волка. Заколдованными волколаками (волколаками поневоле, по принуждению) могли стать обычные люди под воздействием колдуна или ведьмы. Сравн.:

«Ехали молодые к венцу и, проезжая мимо мельника, они не слезли и не поклонились ему. Мельник сказал: «Ну, будете ж вы целый век бегать и кланяться». И в тот же миг «уся асістэнцыя» – молодые, дружки, сваты – превратились в волков и побежали, но уже никогда не превращались в людей» [92, с. 19].

Волколаком мог стать человек, совершивший греховный, аморальный поступок. В одной белорусской легенде рассказывается о том, как мать обиженной девушки, общаясь с парнем, который обманул ее дочь и собирался жениться на другой, подарила ему на память белый платочек, который парень сразу же завязал себе на шею. «Только он это сделал, как превратился в волка, а на шее осталась белая полоска» [37, с. 142–143]. Мотив «принудительного» оборотничества самовлюбленного, неуважительно относящегося к людям парня в получеловека-полумедведя представлен в популярной сказке «Морозко».

Восточные славяне верили, что хотя волколак имеет облик обычного волка, некоторые особенности внешнего вида выдают в нем оборотня: «На задних ногах у волколака колени вперед, как у человека, а не назад, как у волка; у него человечья тень; горящие, как угли, глаза; он всегда бежит один» [146, т. 1, с. 418]. Заколдованные волколаки имеют звериный облик на протяжении нескольких лет или даже до конца жизни, в то время как врожденные волколаки-колдуны становятся волками и ведут хищный образ жизни только в определенное время – чаще всего ночью, когда они объединяются в стаи с настоящими волками и охотятся за дикими

и домашними животными; бóльшую же часть жизни они находятся среди людей.

Согласно народным поверьям, существовало несколько способов превращения человека в волколака: кувыркание через обручи, коромысло или осиновый пень, набрасывание на тело кольца из мочала, переступание через заколдованный пояс. Так, в белорусской легенде «Проклятая свадьба» рассказывается о злой колдунье, которая пришла на деревенскую свадьбу, желая превратить молодых в волков. Для этого она скрутила свой пояс и положила его под порог дома. Молодые, придя в дом в сопровождении друзей, переступили через порог и сразу же превратились в волколаков [89, с. 178]. Наиболее известный способ оборотничества – кувыркание (с произнесением специальных заговоров) через ножи, воткнутые в землю, через пень или колоду. Для возвращения человеческого облика волколак-колдун должен был снова перекувыркнуться через ножи. Этот магический прием описывается в белорусской легенде «Вядзьмак-ваўкалак»:

Жылі два саседы. Багаты быў вядзьмак, а бедны – добры чалавек. Бедны купіў каня і вывеў на выган, а багаты ўзяў тры нажы, утачыў у зямлю і пачаў куляцца. Перакуліўся праз адзін нож – у яго галава стала воўчая, перкуліўся праз другі – тады ўвесь стан стаў воўчы, ён перакуліўся праз трэці – тады і ногі зрабіліся воўчыя. Тады ён паляцеў і задушыў каня, а бедны выняў адзін нож. Воўк бяжыць назад к нажам, штоб адварнуцца назад у чалавека. Прыбег. Як перакуліўся праз адзін нож – тады стала галава чалавечая; як перакуліўся праз другі нож – тады ўвесь стан зрабіўся чалавечы; перакуліўся трэці раз, але ногі засталіся воўчыя, бо не было трэцяга нажа [89, с. 180].

Близкое к этому русское поверье находим в словаре В. И. Даля: «Надо в лесу найти срубленный гладко пень, воткнуть в него нож и перекувырнуться через него – станешь оборотнем. Порыскав волком, надо забежать с противоположной стороны пня и перекувырнуться обратно; если же кто унесет нож, то останешься навеки волком» (Даль 1, с. 233).

О поведении и пристрастиях волколаков существуют разные сведения. Согласно одним поверьям, волколак – доброе животное, которое не вредит людям и становится хищным только тогда, когда очень голоден. По другим источникам, волколак, наоборот, нападая на стадо, полностью вырезает его, хотя и не ест сырого мяса. Но в любом случае волколак отдает предпочтение человеческой пище. Что касается заколдованных волколаков, то к ним, как свидетельствуют источники, люди относились сочувственно. Об этом же говорится и поверье, записанном Н. Я. Никифоровским:

Волколаки питаются исключительно растительной пищей. Бродя по лесам и дорогам, они тщательно подбирают съестные остатки и крошки, брошенные людьми. Только в дни разговенья волколаки едят мясо, добытое хищничеством, но не в родном и близком селе, а в отдаленных местах. Образ жизни волколаков разнится от обыкновенного волчьего. Так, волколаки воют на восток или в сторону своих деревень, когда ложатся спать и встают, – это молитвы; утром умываются, проводя мордою по росистой траве, повинаясь привычке, а в первую весеннюю пору они разгребают землю лапами – пашут [114, с. 68].

Для возвращения человеческого облика заколдованный волколак должен был пролезть через хомут, перебежать через лежащий на его пути человеческий пояс или перекувыркнуться через порог. «Пропускание» человека через хомут, напротив, осмыслялось как магическое действие, направленное на обращение человека в волколака, в то время как средством обратного перехода (волколак → человек) считалось битье волколака палками:

Была ў нас вядзьмарка адна. Казалі, хто што зробіць не так, як яна хоча, дак яна магла ў ваўкалака любога чалавека закалдаваць. Адзін хлопец ёй жыта трохі падмяў, дак тая яго праз хамут правяла і ў ваўкалака закалдавала. Казалі, што яго мужыкі дванаццаць разоў палкамі секлі, пакуль з яго шкура гэтая воўчая не злезла [119, с. 50].

Существует мнение, согласно которому представления о волколаках имеют реальную основу и связаны с различными проявлениями ликантропии (от греч. *λύκος* ‘волк’ и *άνθρωπος* ‘человек’) – редкого психического заболевания, при котором больному кажется, что он превращается или может превращаться в животное (обычно – в волка). По некоторым источникам, в ряде стран Европы – Румынии, Венгрии, Пруссии, Франции и Германии – в период с XVI до середины XVII веков было зафиксировано около 30 000 случаев ликантропии, что позволило говорить об эпидемии [89а].

В библейской «Книге пророка Даниила» рассказывается о том, что вавилонский царь Навуходоносор был наказан Богом за свои грехи болезнью, в результате которой он временно приобрел признаки нескольких животных: «Тотчас и исполнилось это слово над Навуходоносором, и отлучен он был от людей, ел траву, как вол, и орошалось тело его росой небесною, так что волосы у него выросли как у льва, и ногти у него – как у птицы» (Дан. 4: 30).



## Вопросы и задания

1. Каковы особенности восточнославянских поверий о ведьмах как демонических персонажах?
2. Расскажите о вредоносных действиях ведьм.
3. Что вам известно о ведьмах как литературных персонажах?
4. Каковы функции восточнославянского колдуна?
5. Какие вам известны типы колдунов? Расскажите о колдунах, приглашаемых на свадьбы.
6. В чем принципиальное отличие знахаря от колдуна? Каковы функции знахаря?
7. Почему кликуши (бесноватые) могут быть отнесены к группе мифологических персонажей «люди с демоническими свойствами»?
8. Какими магическими способностями наделялись кликуши?
9. Как окружающие люди относились к кликушам? Расскажите о народных способах излечения от кликушества.
10. Какова внутренняя форма мифонима *волколак*? Расскажите о восточнославянских поверьях, связанных с превращением людей в волков.
11. Что вам известно о поведении и пристрастиях волколаков?

## **4 Мифология дома в верованиях восточных славян**

Дом в традиционных народных верованиях осмыслялся как символ родины, рода, семьи и воплощение материального достатка. Академик Б. А. Рыбаков в связи с этим отмечал: «Дом – мельчайшая частица, неделимый атом древнего общества – был весь пронизан магическо-заклинательной символикой, с помощью которой семья каждого славянина стремилась обеспечить себе сытость и тепло, безопасность и здоровье» [139, с. 460]. Дом воспринимается человеком не только как простое жилище, но и как своеобразная модель окружающего пространства, которое отождествлялось с огромным домом, имеющим все его важнейшие атрибуты: крышу (небо), жилые помещения (земной мир) и подпол (преисподнюю). В мифологических представлениях украинцев дом понимался «как уменьшенная Вселенная, которая разделялась на три части: мир небесный, земной и подземный» [46, с. 185].

Таким образом, в доме «сосуществуют человек и вселенная» [12, с. 11], что служит проявлением гармонии микро- и макрокосмоса: «С одной стороны, дом принадлежит человеку, олицетворяя вещный мир человека. С другой стороны, дом связывает человека с внешним миром, являясь в определенном смысле репликой внешнего мира, уменьшенной до размеров человека» [179, с. 65]. Дом в глазах человека придает миру пространственный смысл и является символом границы между упорядоченностью и хаосом, светом и тьмой. Строя дом, человек повторяет действия Творца и дублирует процесс создания Вселенной, отделения ее от Хаоса, неупорядоченности. Благополучие и счастье в семье прогнозировалось уже самим строительством дома, которое прежде всего символически ориентировалось на творение мира. Так, в белорусской традиции «будущий хозяин должен был собрать с четырех разных полей (то есть с разных сторон света) по камню, положить их четырехугольником и, став в середине, попросить помощи у предков» [103, с. 156].

Внутреннее пространство дома отражает устройство внешнего мира и самой семьи. Наибольшую сакральную значимость имеет центральная часть дома – его жилое пространство, которое делится на две части – «мужскую» (ориентированный на восток «красный угол») и «женскую» (находящийся у печи и ориентированный на север «бабий угол»). Печь и порог являются сакральными доминантами дома, связанными с культом предков: печь осмыслялась как воплощение

древнего очага и место нахождения домового, олицетворяющего благодетельных предков; порог понимался как место нахождения душ умерших, как рубеж, отделяющий обжитое и «чужое» пространство.

Покровителями дома выступают предки, связь с которыми обычно осуществляется через ритуальные трапезы, устраиваемые в пространстве дома: поминальные и календарные, прежде всего святочные. У восточных славян широко распространено верование, согласно которому души умерших возвращаются домой в определенные дни. Именно поэтому дом предстает одновременно и как ценность материальная (хозяйство, постройки), и как ценность духовная, являющаяся воплощением человеческих привязанностей и нравственных идеалов. Дом, кроме того, представляет собой одновременно и «закрытую», и «открытую» структуру: стены и крыша дома отгораживают его от потенциально враждебного внешнего мира, а дверь и окна, напротив, обеспечивают связь находящихся в доме людей с окружающим миром.

Постройка дома основывалась на сложной, выработанной на протяжении веков системе рекомендаций, предписаний и запретов, целью которых было органическое «встраивание» жилья в окружающий человека мир на основе гармонии со временем, пространством и используемым для строительства материалом.

Подобные (почти забытые в настоящее время) знания, во многом аналогичные фэн шуй – древнекитайской практике символической организации пространства – включали учет целого ряда как сугубо практических, так и этнокультурных представлений.

## **4.1 Выбор места строительства и определение пространственной ориентации дома**

Место для строительства дома выбиралось людьми с учетом того, что окружающее пространство представлялось им неоднородным: одни его части осмыслились как позитивные, благоприятные, другие же – как негативные, опасные. В первую очередь люди исходили из чисто прагматических соображений: будущий дом не должен находиться в низине или в постоянно подтопяемом месте, он должен быть хорошо прогретым и освещенным, располагаться недалеко от источника воды. Вместе с тем «то единственное место, на котором будет построен дом, должно обладать еще и наивысшей ритуальной (символической) ценностью» [12, с. 35].

Счастливым для строительства дома считалось прежде всего место, на котором ложится отдыхать рогатый скот. В некоторых местах скот специально выпускали из ограды и оставляли ходить на свободе до тех пор, пока он не ляжет на землю для пережевывания жвачки: «То место, где скот улегся, и считается самым благоприятным для постройки хаты» [12, с. 38]. Таким же хорошим, позитивно осмысливаемым считалось ранее обжитое место, которое уже «прошло проверку» как пригодное для жизни человека пространство.

Вызывающие у людей чувства страха и настороженности так называемые «чертовы», «гиблые» места современная наука называет *геопатогенными зонами*, образующимися на больших глубинах в местах разломов земной коры. Возникающие при этом энергетические выбросы, которые выходят на поверхность земли, фиксируются специальными приборами. Но «на бытовом уровне» опасные геопатогенные зоны определялись людьми на основании того, что там росли лишь отдельные виды деревьев (осина, ольха, ива), в то время как хвойные деревья (сосна, ель) на таких участках не приживаются и заболевают либо вырастают искривленными, с наростами. Считается, что собаки не ложатся на землю в радиусе действия геопатогенной зоны, тогда как кошки, напротив, могут длительное время находиться в этих местах [31].

Потенциально опасными для строительства дома считались места, где раньше проходила дорога, которая устойчиво связывалась с представлениями об опасности, нечистой силе и смерти; кроме того, полагали, что по дороге из дома «уйдет» богатство и счастье.

В целом дорога осмыслялась как мифологически «нечистое» место, которое служит для удаления опасных объектов, а также для совершения вредоносных магических действий. При лечении различных болезней на дорогу выбрасывали ногти и волосы больного, а также предметы, которые были с ним в соприкосновении (полотенце, рубашку), и предметы, на которые с помощью заговора «переносилась» болезнь: яйца, монеты, камешки от печки. На дороге обмывали больных, туда же выливали воду, которой мыли больного или мылись сами в Чистый четверг, желая быть здоровыми. Чтобы избавиться от бородавок, завязывали на нитке узлы по числу бородавок и бросали на дорогу, чтобы проезжающие «развозили и разносили» болезни. Стремясь испортить свадьбу, колдуны и ведьмы подкладывали или закапывали на дороге яйцо, старый веник, стручок с девятью горошинами; желая обратить новобрачных в волков, колдун втыкал в дорогу нож острием вверх. На обочинах дорог, на перекрестках у восточных славян было принято хоронить самоубийц, некрещеных детей и

других «заложных» покойников. В Древней Руси был обычай оставлять кости покойников на столбах у дорог [146, т. 2, с. 125–127].

Перекресток в сфере народной духовной культуры восточных славян также осмысливается как «средоточие злых демонических сил, связующее звено с потусторонним светом, т. е. как локус, через посредство которого осуществляются контакты с мифологическими персонажами, наведение порчи, избавление от болезни или последствий колдовства, опасных предметов» [146, т. 3, с. 684]. Сравн. фрагмент заговора, записанного в д. Стодоличи Лельчицкого района Гомельской области, в котором *жах* (детский испуг) отсылается в различные негативно осмысливаемые места, в том числе – на перепутье (*расходнія дарогі*): *Ізді, жаху, на расходніе дарогі, на сухіе лозы, на жоўтыя берозы...* [125, с. 187].

Негативными представлениями наделялось также место, где ранее стояла баня: нахождение бани, в которой обитал злобный дух – банник, на периферии усадьбы указывало на ее близость к «неосвоенному» пространству. Дом не строили и там, где были найдены человеческие кости; где кто-либо поранился топором, косой или ножом; на спорном участке земли; на месте дома, сожженного молнией или оставленного людьми из-за болезней.

Выбор места постройки часто осуществлялся с помощью гадания: посыпали вокруг будущего строения просо или рожь, по четырем углам выбранного места оставляли четыре кучки зерна, четыре куска хлеба, сосуды с водой. Если наутро (через три, девять дней) все оставалось нетронутым (особенно если хлеб будет целым), то считали, что место выбрано удачно, дом простоит долгие годы и в нем будет достаток. Положительным знаком считалось также, если наутро под оставленной сковородой была роса или в сосудах с водой вода прибывала, шерсть в горшках становилась отсыревшей либо были обнаружены муравьи, которые наделялись символикой изобилия, материального достатка, трудолюбия. У русских при выборе места строительства жилища пекли хлебы, один из которых «назначали» на новый дом. Если хлеб удавался, это было хорошим предзнаменованием, если же хлеб распадался или не поднимался, значит, «будет худо».

Приступая к строительству дома, люди учитывали и его ориентацию в пространстве. Обязательным, в частности, было такое расположение дома, при котором его вход ориентировался на юг, окна – на восток, а северная и западная стены будущего дома были, как правило, «глухими» то есть без окон, поскольку север устойчиво ассоциировался с холодом и зимним «умиранием» природы, а запад – с заходом солнца, ночью и темнотой.

При закладке фундамента будущего дома совершали охранительные обряды или зарывали в его основание предметы-апотропеи: освященные травы, зерно, хлеб, воду, масло, монеты, ладан, кусочки пасхальной свечи или пасхальных куличей и веточки ели – от молнии, чеснок, семена горчицы, стекло, поскольку оно не гниет и не разлагается. К заложенному дому запрещалось подходить посторонним людям, бесплодным (бездетным) женщинам и мужчинам.

## 4.2 Выбор времени и материала для строительства жилища

Время начала и продолжения строительства дома также регламентировалось с учётом традиционных этнокультурных представлений. Так, начинать строительство считалось целесообразным во время Великого поста (то есть ранней весной), а также в новолуние и так, чтобы строительство дома захватывало по срокам Троицу (сравн.: *Без Троицы дом не строится*). Ориентация на Троицу – один из важнейших летних праздников – в данном случае вполне оправданна, так как это время – восьмое воскресенье после Пасхи – обычно приходится на начало июня, когда деревья находятся в полном расцвете: «Основа троицкой обрядности – культ растительности, которая в это время начинает расцветать» [148, с. 188].

При строительстве дома принимались во внимание не только прагматические, но и многочисленные «духовные» обстоятельства. Так, украинцы начало строительства соотносили с церковным календарем: благоприятными для этого считались дни, посвященные памяти преподобных; напротив, в дни, посвященные святым мученикам, строительства дома старались не начинать, так как «начавши работу в день, посвященный памяти мученика, не доведешь постройки благополучно до конца» [12, с. 47]. Избегали начинать строительство дома в «тяжелые» дни – понедельник, среду и пятницу, ориентируясь только на благоприятные, «счастливые» дни – вторник и четверг.

Южные славяне старались начать работу в «добрый» час: перед восходом солнца или до полудня, замечая, что «как день растёт и развивается, так должен расти и развиваться строящийся дом». В Полесье, наоборот, закладывали дом после захода солнца, так как боялись сглаза. Часто закладку дома приурочивали к полнолунию или новолунию. Если же начать закладку на ущербе месяца, то дом может

разрушиться. Полешуки не начинали строительства, пока в деревне был непохороненный покойник.

Привычным материалом, используемым славянами для строительства жилья, была древесина, что предполагало знание не только сугубо потребительских свойств того или иного дерева, но и его мифологических характеристик. У древних восточных славян существовал культ деревьев, связанный с представлениями о мировом (космическом) древе, символически связывающем в единое целое три главных мира: мир богов (крона), мир людей (ствол) и подземный мир (корни). Многие деревья наделялись поэтому статусом сакральных, священных, а значит – «неприкасаемых». Но поскольку именно деревья были у славян основным строительным материалом, то существовали неписанные, но строгие правила их выбора при строительстве дома.

Прежде всего запретными для строительства считались «священные» одиночные деревья: деревья, растущие у «святого источника»; деревья, на которых, по преданиям, произошло явление икон или лика Богородицы или Христа; деревья, растущие у храмов и монастырей; деревья, наделяемые целительными свойствами; деревья, растущие у места захоронения святого или праведного человека; деревья, имеющие необыкновенную форму (сросшиеся или раздвоенные стволы); очень старые, «преклонного возраста» деревья, которые, по мнению людей, должны умереть своей собственной, естественной смертью. Сравн.: «Грешит тяжко тот, кто решается срубить всякое старое дерево, отнимая, таким образом, у него заслуженное право на ветровал, т. е. на естественную, стихийную смерть. Такой грешник либо сходит с ума, либо ломает себе руку или ногу, либо сам в одночасье умирает» [113, с. 279]. Запрет, естественно, распространялся и на целые рощи, выросшие на месте древнего святилища, церкви или кладбища.

Не использовались при постройке дома деревья, имеющие различные аномалии. К ним в первую очередь относились деревья, переплетающиеся стволами с другими деревьями; деревья с искривленным стволом или с дуплом, через которое «пронимали» детей при различных заболеваниях, а также деревья с вросшим в ствол камнем.

Нередко с этими деревьями связывались народные легенды. В одной из них речь идет о том, что священная береза обладает несколькими значимыми признаками одновременно: она растет у часовни, в ее ствол вросли два камня, а у самого ее корня находится источник с целебной водой:

Здесь, подле самой часовни, стоит развесистая старая береза, служащая, как священная, предметом благоговейного почитания. В кору ее на некоторой высоте от земли врос булыжный камень

так глубоко, что теперь едва приметен. По легенде это – тот самый камень, который был брошен озлобленным сладострастным дьяволом в убегающую от его соблазнов Пятницу, спасавшуюся на этом дереве. А подле дерева у самого его корня есть другой камень, который привлекает главное внимание всех богомольцев. Это – тот камень, на который уперлась ступою Пятница, чтобы быстро вскочить на дерево, и оставила тут глубокий след стопы своей. Вода, скапливающаяся здесь, признается народом за слезы праведницы, плачущей о людских прегрешениях. Эта вода врачует от всяких болезней, преимущественно глазных, точно так же, как песок и мелкие камешки, рассыпанные на этом святом месте, и как церковный колокол, под который во времена благовеста становятся глухие в надежде исцеления [113, с. 275].

По понятным причинам не могли рассматриваться как строительный материал деревья, пораженные молнией (в таком случае опасались, что дом сгорит от удара молнии), и так называемые *выворотни* – деревья, которые были выворочены с корнем во время бури: считалось, что *выворотень* является результатом деятельности вихря – нечистого, опасного для человека ветра, воплощающего злое, враждебное начало. Негативно осмыслялись в этом случае «проклятые» деревья (осина, ель), а также «скрипучие» деревья, в которых, по поверьям, плачут души людей. Не использовались для строительства дома и сухие, то есть лишенные жизненных соков, мертвые деревья.

По славянским народным поверьям, одним из мест нахождения чертей являются сухая верба (ракита, груша), подтверждением чего служат славянские фразеологизмы, употребляющиеся для иронической характеристики любовной зависимости: рус. *влюбился как черт в сухую ракиту (грушу)*, бел. *закахаўся (утрэскаўся) як чорт у сухую вярбу*, укр. *влюбився (закохався) як чорт у суху вербу (грушу)*, польск. *zakochał się jak diabeł w suchej wierzbie*, чеш. *zamiloval se jako ďábel do suché vrby*. В заговорах от болезней регулярно встречаются формулы отсылок *на сухой лес, на сухие деревья* – то есть в безжизненное пространство, где, по народным представлениям, болезни и обитают: *Отправляю тебя, моя хворь, на сухой лес – туда, где люди не ходят, звери не бродят, травы не цветут, деревья не растут; Болезни, уроки, призоры, подите от раба Божьего (имя) в темные леса, на сухие деревья, где человек не ходит, где скот не бродит, где птица не летает, где зверь не рыщет!*

Следствием нарушения запрета рубить для строительства сухие деревья считались так называемые «сухоты» (то есть истощение организма вследствие туберкулеза), от которых будут страдать жильцы



вновь построенного дома. Белорусы в таком случае руководствовались прагматическими соображениями, считая наиболее благоприятным временем заготовки леса для строительства март и апрель, когда в деревьях начинается активное движение сока, укрепляющего древесину [12, с. 28–30].

В том случае, если при строительстве дома все же было использовано «нечистое» дерево, могла возникнуть очень неприятная ситуация, требующая кардинального решения. Так, согласно поверью, записанному на Брестчине, оскверненное чертом бревно следовало удалить из уже построенного жилища:

По одному дзераву лазіў чорт, і вонэ ўсохло. Гэто дзераво спіліў одзін мужык і колі строіў хату, то положыў гэто брэўно. І як ужэ вон жыў у гэтой хаці, то ў сцены нешто стукало кожную ноч. І тут ёму людзі посаветовалі, шоб вон разбурыў хату і выкінуў тэ брэўно. Вон так і зробіў. І праўда, больш вонэ не стукало [119, с. 247].

## Вопросы и задания

1. Дайте общую характеристику мифологического пространства дома как «вселенной в миниатюре».
2. Расскажите о восточнославянских народных поверьях, связанных с выбором места для строительства дома.
3. Какое время считалось благоприятным, а какое – неблагоприятным для начала строительства дома в традиционных верованиях восточных славян?
4. Какие деревья и почему, согласно мифологическим верованиям восточных славян, не использовались для строительства дома?

## 4.3 Горизонтальная модель дома и ее элементы

Основой горизонтального пространства в восточнославянских жилищах, своеобразной «осью ориентации» является диагональ «красный угол – печь». Один конец этой диагонали (красный угол) указывал на полдень, на свет, на восход, на «красную» или Божью сторону, в то время как другой конец – печь – был неразрывно связан с северной стороной, тьмой и холодом. Как отмечает А. К. Байбурин, даже если по каким-то обстоятельствам диагональ «красный угол – печь»

несколько отклонялась от изначального направления, «красный угол всегда отождествлялся с востоком или югом, а угол, в котором располагалась печь, – с западом или севером. Молились на образа, помещавшиеся в красном углу, т. е. на восток. Покойника хоронили головой на восток, а перед захоронением клали на стол головой в красный угол и т. д.» [12, с. 128].

Таким образом, войдя в дом и стоя у порога, человек справа от себя видел красный угол с иконами, а по диагонали, слева от себя – печь. Важными «каналами связи» находящимися в доме людей с окружающим пространством являлись двери и окна.

### 4.3.1 Порог

Порог в славянской мифологии наделялся особой сакральной семантикой, поскольку он осознавался, с одной стороны, как граница, рубеж, отделяющий «свое» пространство от чужого, потенциально враждебного мира; с другой стороны, порог понимался как место нахождения душ умерших предков. При входе в дом и выходе из дома принято было останавливаться и произносить краткую молитву (сравн. поговорку *Без Бога – ни до порога*).

С высоким сакральным статусом порога связаны многочисленные поверья, приметы и предписания. Наиболее известные из них – через порог нельзя здороваться и даже подавать для приветствия руку; молодым людям и девушкам, чтобы не остаться холостыми или незамужними, не следует садиться на порог. Не рекомендуется также выносить мусор за порог (особенно вечером) в день отъезда из дома кого-либо: мусор подметали к порогу и прикрывали его веником. Не менее известным является и ритуальное сидение у порога перед отъездом. «Внутренняя логика» этого обычая заключается в том, чтобы через сидение и молчание символически приобщиться к миру предков (миру неподвижности и безмолвия) и попросить у них помощи и защиты во время дальней и опасной дороги. В такие краткие мгновения внутренней сосредоточенности и воспоминаний о предках устанавливалась невидимая, но прочная духовная связь между миром живых и миром умерших.

Запрет здороваться через порог связан с осмыслением порога как грани, отделяющей человеческое жилище, находящееся под защитой домового, от полного угроз и опасностей мира, находящегося «по ту сторону» порога. Поэтому человек, стоящий «там», за порогом (вне жилого пространства) мог восприниматься находящимися под порогом

душами предков как потенциальный неприятель или даже враг; соответственно тот, кто находится «по эту сторону» порога (внутри жилого, освоенного людьми пространства) неизбежно воспринимается душами предков как свой, близкий человек, отношение к которому может быть только позитивным.

Отношение к порогу не только как священному месту в доме, но и как к живому существу отражено в белорусском обычае, записанном Н. Я. Никифоровским: «Когда невеста обойдет с поклонами всех присутствующих при ее отправлении к венцу, она кланяется отдельно каждой части дома и, наконец, делает земной поклон порогу, произнося: «Парогу, парогу, я па табе хадзіла, ножкамі таптала – прасці мяне, я больш не буду» [114, с. 137].

Вплоть до XIX века у восточных славян сохранялся обычай хоронить под порогом умерших некрещеными младенцев, что соответствовало осмыслению порога как места обитания душ умерших и как границы между миром живых и миром мертвых. При этом верили, что приходящие в дом люди (в том числе – священник) будут «крестить» умершего: «Если родится мертвый ребенок, то его хоронят, зарывая под дверным порогом, чтобы входящие в хату люди, переступая через порог (а значит, и через него), крестили его» [60, с. 39].

При выносе покойника из дома у восточных славян было принято трижды ударять гробом по порогу в знак прощания умершего с родным жилищем. Так поступали, чтобы покойник больше не возвращался домой и чтобы в семье больше никто не умер.

С представлениями о пороге как месте нахождения душ умерших предков связан известный свадебный обычай, согласно которому молодой переступает порог родительского дома, держа на руках свою жену. Совершая это ритуальное действие, молодой человек оберегает жену от возможного негативного отношения к ней (как представительнице другого рода) со стороны своих предков, которым она может и не понравиться как новый полноправный член их рода. Молодой тем самым подчеркивает свое единение с женой, символически просит своих предков относиться к ней так же, как и к нему.

Проявления этого обычая встречаются и в современной свадебной обрядности, но без осмысления его как некоего магического действия, о чем свидетельствует устойчивое словосочетание *нести на руках* 'высоко ценить кого-либо, дорожить кем-либо; заботиться о ком-либо'. Авторы историко-этимологического словаря «Русская фразеология», связывая происхождение данного фразеологизма «с обычаем в день свадьбы переносить невесту на руках через порог дома жениха», не исключают в этом случае и влияния

библейских текстов. Сравн.: «Ибо ангелам своим заповедаю о тебе – охранять тебя на всех путях твоих. На руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою своею» (Псалтирь, 90, 11–12) (РФИЭС, с. 607–608).

Порог часто использовался как место совершения различных ритуалов в народной медицине. Например, для излечения от «сглаза» детей ставили на порог и, произнося заговор, проливали на них воду через решето, которое выполняло роль оберега, поскольку воплощало идею достатка и плодородия. Детский испуг лечили пересеканием на пороге двенадцати прутиков из старого веника. Больных астмой детей клали у порога, накрывали тулупом и перегоняли через порог овец, которые, как считалось, переступая через лежащего на пороге больного ребенка, забирают с собой, «уносят» и его болезнь.

Во время прядения и ткачества женщины остерегались, чтобы кто-либо из вошедших не сглазил их нитки и ткань, и с этой целью кудель и основу обсыпали пылью, собранной на пороге.

К порогу как к границе между «своим» и «чужим» пространствами обращались и в родинной обрядности белорусов: воду после омовения новорожденного выливали за порог в том случае, если рождалась девочка (чтобы она «пошла» замуж), либо под порог внутри жилого помещения, если рождался мальчик (чтобы его сила и здоровье остались дома) [112, с. 498].

Девушки использовали сакральную природу порога в любовной магии: во время святочных гаданий они раскладывали на пороге заранее испеченные маленькие блинчики для того, чтобы собака, которую приводили в дом, съела чей-нибудь блинчик и тем самым «определила» их судьбу. Для «присушки» парней девушки из нового веника вытягивали прутик и клали его у порога того парня, которому предназначалась «присушка». Далее считалось необходимым, чтобы «присушиваемый» парень переступил через прутик, который девушка потом несла в баню с приговором: «Как сохнет этот прутик, пусть так сохнет по мне раб Божий (имя)».

### **4.3.2 Красный угол**

Красный (в устаревшем значении этого слова – ‘красивый, светлый, хороший’) угол – наиболее почетное пространство в доме, в котором находятся иконы и стоит стол; сакральное место жилого пространства, ориентированное на восток или на юг (в отличие от печи,

ориентированной на север или на запад). Красный угол всегда был самой освещенной частью дома, поскольку обе стены, образующие это пространство, имели окна.

Иконы в красном углу отождествлялись с алтарём православного храма, а стол – с церковным престолом. Рядом с иконами, наряду с Библией, молитвенником, ладаном и другими христианскими атрибутами, хранили также воду, освященную на Крещение (19 января); свечи, освященные в день Сретенья (15 февраля); веточки вербы, освященной в Вербное воскресенье. Иконы помещались в «красном» или «переднем» углу комнаты с таким расчетом, чтобы икона была первым предметом, на который обращал внимание человек, входящий в комнату. Войдя в избу, человек прежде всего снимал шапку и крестился на иконы в красном углу и только после этого здоровался с хозяевами. В красном углу усаживали самых почетных гостей. Покойника клали на стол и лавку головой к красному углу.

К красному углу были обращены изголовья кроватей. Особое магическое значение придавалось месту под иконами, где обычно находился хозяин дома (отсюда примета, согласно которой треск в красном углу предвещает болезнь или смерть хозяина). Воду, в которой мыли иконы (обычно это делали дважды в году – перед Рождеством и перед Пасхой), выливали снаружи, под тем местом, где находился красный угол. В России девушки перед Новым годом подметали пол от порога к красному углу со словами: «Гоню в свою избу молодцов, приезжайте ко мне, женихи, со всех дворов». В Украине также известно было ритуальное подметание мусора от порога к красному углу, «чтобы добро шло в дом, а не из дома».

### 4.3.3 Печь

Печь в мифологическом осмыслении – воплощение домашнего очага, место нахождения домового – духа-хранителя дома и хозяйства в целом. Более того, «для наших предков-язычников печь была чем-то наподобие домашнего алтаря, священным местом, что обусловлено обожанием огня» [46, с. 185]. Указывая на особую роль печи в домашнем «микрокосмосе», белорусский этнограф А. К. Сержпутовский писал: «Толькі тады хата гатова, калі зроблена печ ці хаця б кала яе пастаўлены слуп, бо пад слупам жыве дамавы, ці хатні дзядок, які спрыяе гаспадару» [142а, с. 91]. Оценивая мифологическую природу печи в восприятии предков современных восточных славян, академик Б. А. Рыбаков отмечал: «Внутри дома главным оберегом семьи

была печь. Недаром слова *семейный очаг* приобрели широкий нарицательный смысл. У печи давались клятвы, у печного столба заключались договоры, в печурки прятали молочные зубы детей, в подпечье обитал покровитель долма – домовой. Белорусы называли угловой столб печи *дедом*, в какой-то мере отождествляя его с домовым» [139, с. 496]. Об уважительном отношении к печи белорусов и восприятии ее как живого существа свидетельствуют приговоры-запреты на употребление в доме грубых, непристойных слов: *Не можна так казаць, бо печ у хаце; Сказаў бы, ды печ у хаце.*

Мифологическая семантика печи включает в себя такой важный признак, как «принадлежность к женской (рождающей) сфере»: «Внутреннее полое пространство печи может символизировать собой отверстия женского тела (лоно, рот)»; «в свадебном и родинном обрядах печь символизировала рождающее женское лоно» [145, с. 310]. Как отмечал Н. М. Никольский, в традиционной белорусской свадьбе помещение в печь каравай осмыслялось как метафора детородного акта, а рост, «набухание» коровая в печи – как аналогия роста плода, который распирает материнское чрево, то есть печь. Дальнейшее развитие этого образа связано с необходимостью ритуального (символического) разрушения печи, что и является очевидной аналогией родов [117, с. 214].

М. Федоровский также приводил выразительный пример понимания женской природы печи, которую нужно «рубаци» из-за того, что «каравай ужо ўпёкся». В следующем контексте мотив ритуального (скорее всего, воображаемого) разрушения печи (*будзем... рубаци печ*) соотносится с конструкцией *бо ўжэ наша маладая захацела спаці*, содержащей очевидный намек на отправление молодых к брачному ложу и «переход» девушки-невесты в женскую, материнскую сферу:

Праз пару гадзін пасля таго, як каравай пасадзілі ў печ, старшая каравайніца, пераканаўшыся, што ўжо час яго вымаць, звяртаючыся да свата, выгуквае: *“Бяры, сваце, залатую меч і срэбраную сякіру, будзем меч’ю рубаци печ і каравай даставаці, бо ўжэ наша маладая захацела спаці”* [174, с. 38].

В связи со сказанным небезынтересно обращение к сюжету известной сказки «Гуси-лебеди», в которой дети спасаются от смертельной угрозы, помещаясь в устье печи, которая в сказочном тексте помещена в один ряд с природными объектами – дикой яблоней и молочной рекой с кисельными берегами. Таким образом, дети, попадая внутрь печи (то есть в материнское лоно), оказываются под надежной защитой, вне опасности:

*Девочка опять побежала. Бежит, бежит, уж недалеко осталось. Тут гуси-лебеди увидели ее, загоготали – налетают, крыльями бьют, того гляди, братца из рук вырвут. Добежала девочка до печки: «Печка, матушка, спрячь меня!» – «Поешь моего ржаного пирожка». Девочка скорее – пирожок в рот, а сама с братцем – в печь, села в устье. Гуси-лебеди полетали-полетали, покричали-покричали и ни с чем улетели к Бабе-яге. Девочка сказала печи «спасибо» и вместе с братцем прибежала домой.*

В некоторых ритуальных действиях печь осмысливается как символ всего дома, домашнего очага. Так, одним из элементов родинной обрядности белорусов было обнесение кумой крещеного ребенка трижды вокруг печного столба перед передачей ребенка его матери, «чтобы ребенок любил свой дом и держался его». Весной, в день первого выгона домашних животных в поле (обычно – на весеннего Юрия, 6 мая) хозяйки кормили коров на печной заслонке, произнося при этом заговор: «Как эта заслонка стоит каждую ночь на своем месте, так бы и наша коровка стояла каждую ночь на своем дворе». С этой же целью – для символической «привязки» к новому хозяйству – кормили на печной заслонке и купленную корову, которую впервые приводили во двор. Аналогичен и следующий обычай русских крестьян: «Теленка, только что родившегося, вносят в избу и легонько тыкают мордой о печку. Если не выполнить этого, теленок сдохнет» [55, с. 30].

Представления о печи как символе семьи, рода отразились в некоторых народных приметах. Так, считалось плохим знаком разбрасывание дров в горячей печи, особенно – выпадение полена из печи наружу: это осмыслялось как предупреждение о возможном распаде семьи, о ссорах и враждебных отношениях между членами рода.

Печь воспринималась и как надежная защита от воздействия болезни или смерти. Сравн., например, содержание рекомендации, приведенной А. К. Сержпутовским: «Калі ў хаце ляжыць хто хворы, то трэба, як увойдзеш у тую хату, перш зірнуць на печ, а потым – на покуць, то хвароба не прыстане» [142а, с. 183]. Восточным славянам был известен также обычай, согласно которому после возвращения с кладбища участники похоронного обряда открывали в печи заслонку и, несмотря на время года, «грели руки», то есть прикладывали ладони к печи, «чтобы смерть через трубу ушла»: «Придя с похорон домой, не раздеваясь, открывают в избе печной заслон и в печи “руки греют”» [48, с. 115].

Особенно выразительна брачная символика печи, поскольку в народном сознании она осмыслялась как «женское место» и более того – как символ женского рождающего начала. Например, сваты,

собираясь идти сватать девушку, прикасались в своем доме к печи, «чтобы был лад». Показательный пример одухотворения печи и обращения к ней как к живому существу, приводит А. К. Сержпутовский: «Як сваты першы раз прыдуць да дзеўкі, то яны, улезшы ў хату, трохі сутрымліваюцца каля печы і кажуць ціхенька “Печ, печ, памажы!”», а потым ужэ кажуць “Дабрыдзень!” да праходзяць к сталу, дзе садзяцца на лаву» [142а, с. 175]. Подобное ритуальное поведение было своеобразным сигналом для хозяев, которые безошибочно догадывались о цели прихода людей. В русских деревнях сваха, приходя с брачным предложением к родителям невесты, подходила сначала к печи и (в любое время года) «грела руки», чтобы «задуманное дело ладилось», и только после этого начиналось сватанье. В сборнике В. И. Даля «Пословицы русского народа» находим связанное с описанным обычаем выражение *Вошла в избу да руки погрела – так сваха*. У болгар сват, войдя в дом, переворачивал кочергой в печи уголья, из-за чего родители невесты также безошибочно определяли цель его прихода.

Уважительное отношение к печи как к месту нахождения душ предков и каналу связи с потусторонним миром отражается в белорусском обычае, согласно которому родители невесты, обсуждая предложение свахи, советуются между собой, отходя к печи. Всем восточнославянским народам был известен обычай, в соответствии с которым во время самого сватовства невеста, выражая свое согласие выйти замуж за того, кто ее сватает, молча подходила к печи и ковыряла пальцем печную глину.

В повести украинского писателя Г. Ф. Квитко-Основьяненко «Маруся» представлен выразительный пример юмористического обыгрывания обряда сватовства, в процессе которого смущенная девушка аллегорически выражает согласие на сделанное ей предложение:

*Маруся, вийшовши із кімнати, засоромилась, почервоніла, що твій мак, і, не поклонившись, зараз стала біля печі та й колупає її пальцем. От Наум і каже: “Бачите, ловці-молодці, що ви нарobili? Мене з жінкою смутили, дочку пристидили, що скоро піч зовсім повалить, мабуть, думає тут більше не жити!” [170, с. 40].*

Картина украинского художника Н. К. Пимоненко «Сваты» (1882) также посвящена этому обряду. На лавке в красном углу, под иконами, сидят двое уже немолодых мужчин. Судя по перевязанным через плечо ручникам, это – сваты, очевидно, отец и крестный отец молодого. Напротив их – мать невесты, которая, прижав руку к груди, возможно, выражает притворное несогласие отдавать замуж свою дочь. Сидящая у печи напротив гостей и



матери девушка, скромно опустив глаза, осторожно и вместе с тем так, чтобы это было видно сватам, ковыряет пальцем печь, делая вид, что все происходящее вовсе ее не касается. Сидящий напротив ее многоопытный сват чуть заметно улыбается, понимающе и одобрительно поглядывая на статную и красивую невесту.

На Черниговщине невеста залазила на печь, а сваты предлагали ей слезть и подойти к ним. Если девушка соглашалась и слезла, то это воспринималось как ее согласие покинуть родной дом; если же невеста оставалась сидеть на печи, то тем самым она отказывала сватам.

На второй день после свадьбы молодую жену (будущую хозяйку дома) подвели к печи, чтобы у нее с печью сложились добрые, доверительные отношения. С этой же целью молодая (по сохранившемуся до наших дней обычаю) должна была (символически) белить печь. Согласно русскому обычаю, молодая, входя в дом мужа, бросала на печь свой пояс, отдавая тем самым себя под власть и защиту печи, а значит – духов-хранителей нового для нее домашнего очага.

#### 4.3.4 Дверь

При мифологическом осмыслении дома дверь понималась как граница жилого пространства. В народных верованиях дверь уподобляется человеческому рту. Сравн.: *Изба-старуха челюстью порога // Жуёт пахучий мякиш тишины* (С. Есенин. «О красном вечере задумалась дорога»). Кроме того, в сфере народной духовной культуры дверь может отождествляться с женским началом, на что указывает русская загадка о новорожденном: «Какой зверь из двери выходит, а в дверь не входит?» Сравн. также болгарский приговор при родах: «Как открывается дверь, так бы отворилась и эта жена». Открытая дверь символизирует свободный выход и ассоциируется прежде всего со смертью, а также с браком и родами. Если в доме находился умирающий, дверь открывали, чтобы помочь его душе покинуть тело, и держали ее открытой до тех пор, пока родные не возвратятся с кладбища после похорон. Иногда дверь и окна держали открытыми только при выносе тела из дома, чтобы душа могла покинуть дом и уйти вслед за покойником, зато после выноса тела дверь тщательно закрывали, чтобы не дать душе умершего вернуться в дом. В традиционной свадьбе девушка, выходящая замуж, не должна была закрывать дверь родительского дома, если у нее есть незамужние сестры, чтобы они тоже смогли выйти замуж.

В родинном обряде открывание дверей использовалось как магическое средство для облегчения трудных родов. В таком случае

кто-либо из близких роженицы отправлялся к священнику и просил его открыть «царские ворота» – центральные ворота в алтарной преграде, отделяющей в церкви алтарь от остальной части храма. Сравн.: *Есть такое суеверие: когда женщина трудно рождает – открывают в церкви царские ворота. Это, пожалуй, не глупо, как символ, что ли* (М. Горький. Жизнь Клина Самгина).

Если женщина не хотела больше рожать детей, она закрывала дверь дома ногами своего новорожденного ребенка.

Для защиты дома от нечистой силы над дверью с наружной стороны втыкали предметы-обереги (ножи, вилы, обломки серпов и кос) или рисовали охранительные знаки. Восточные славяне для отгона от дома нечистой силы прибывали к косяку двери или к порогу дома найденную лошадиную подкову. У поляков было принято на весь период от родов до окончания шести недель держать воткнутой в двери нож – оберег для роженицы и новорожденного. В праздничной весенне-летней обрядности (особенно на Троицу) принято украшать двери и окна растениями-оберегами: венки и букеты затыкают под крышу, привязывают к ручке входной двери, прибывают над дверной перекладиной.

В роли апотропея в таком случае выступали и христианские символы: в Рождество освященным мелом на дверях домов и всех хозяйственных построек снаружи рисовали кресты либо выжигали знак креста пасхальной или сретенской свечой. Иногда кресты рисовали на внешней стороне двери смолой, дегтем, углем, или тестом, предназначенным для пасхального хлеба. Оберегом считалась и заткнутая в дверную щель или укрепленная на дверной ручке свеча.

У русских в первый день нового года совершался ритуал «смывания лихоманок»: знахарки ходили по домам со специально приготовленной (наговоренной) водой, в которую подмешивали золу из семи печей и четверговую соль, обмывали с произнесением заговоров верхние перекладины дверей. После этого, как считалось, дом на весь год оказывается защищенным от вторжения лихорадок.

Дверь и дверное пространство использовались также в лечебной магии: в дверном проеме клали больного, заговаривая болезнь, перешагивали через него, «обметали» его веником или били им, обливали больного водой, над которой был произнесен заговор.

В народных верованиях открытые двери нередко символизируют несчастье или опасность (сравн.: *Пришла беда – отворяй ворота*). Считалось, что увидеть во сне, как открывается дверь дома, – не к добру [146, т. 2, с. 25–27].

### 4.3.5 Окна

Окна в народно-мифологическом осмыслении воспринимались как сакральные, магически значимые места в доме, которые обеспечивают проникновение посторонних сил в освоенное человеком пространство. Как и двери, окна на ночь крестили, чтобы в дом не могла проникнуть нечистая сила. Накануне Крещения (19 января) над окнами снаружи рисовали освященным мелом кресты как универсальный оберег от нечистой силы. Перед праздником Ивана Купалы (6 июля) для защиты от ведьм на окнах вешали крапиву.

Опасность окон как точек связи с внешним миром проявляется в общеизвестной примете о том, что влетевшая в дом через открытое окно птица предвещает беду – пожар, болезнь или даже смерть кого-либо из жильцов дома. Через окно выносили умерших некрещеных детей, а также первого умершего в доме покойника и людей, которые умерли от лихорадки. Вообще окна тесно связаны с представлениями о смерти и потустороннем мире. Так, на окна клали свежий хлеб, паром которого, как считали, питаются души умерших. На подоконниках в поминальные дни – на Радуницу и на Деда – вывешивали белые полотенца, символизирующие дорогу, по которой души предков приходят в эти дни к живым. В доме, где лежит покойник, на подоконник ставили стакан с водой, которая находилась в этом месте на протяжении сорока дней, чтобы душа умершего могла придти к окну и умыться. Вывешивание сразу после смерти полотенца через окно объяснялось необходимостью облегчить душе дорогу «на тот свет». Связь окна с потусторонним миром можно видеть и в запрете плевать через окно, выливать через него воду (тем более – помои), выбрасывать разный мусор и кости, поскольку «за окном стоит ангел», который может обидеться на домочадцев из-за таких оскорбительных действий и поэтому уйдет от людей. Считалось также, что подать через окно еду или деньги нищим – значит совершить богоугодное дело [12, с. 141–143].

Непосредственная связь окон с иным пространством и потусторонним миром отражается в практике диалогов-ритуалов, происходящих через окно. Так, ритуальный диалог с девушкой-знахаркой, целью которого являлся оберег дома и скотины, осуществлялся именно через окно: «Девушка до солнца садилась на помело, распускала волосы и в одной рубахе, без пояса, объезжала дом с постройками. Подъехав к окну, обращалась к матери: «Тетка Анна, скотина дома?» – «Дома». Благословляла. И так три раза» [81, с. 457].

Такой же диалог через окно, имеющий целью уничтожение в доме клопов, происходил в некоторых русских местностях накануне

рождественского поста: «После ужина женщины распускали волосы и одна, садясь на помело, оставалась у стола, а другая верхом на кочерге выезжала во двор, останавливаясь у окна, спрашивала, а из избы ей отвечали: «Вы заговелись?» – «Заговелись!» – «Чем заговелись?» – «Хлебом-солью» – «А клопы чем заговелись?» – «Клоп клопа съел» [76, с. 44–45].

Особенно большое магическое значение придавалось вестям, полученным через окно. Очень распространенными, к примеру, были крещенские гадания под окнами. Девушки подходили к окну соседей и слушали, о чем говорят люди. Если они слышали слова, обозначающие движение (*вставай, иди, уходи* и под.), то это означало, что в наступившем году они выйдут замуж; напротив, доносившиеся через окно слова типа *стой, остановись, сядь, ляг* и т. п. не могли быть предвестиями замужества и (соответственно) ухода из родительского дома.

Существует две стандартные ситуации, связанные с нахождением человека у окна: нахождение снаружи при гадании или просьбе подаяния («стоять под окном») и нахождение внутри («сидеть под окном»), то есть ждать (о женщине, ожидающей мужа, или о девушке-невесте). Таким образом, «не только силы внешнего мира могут проникнуть через окно вовнутрь, но и человек, находящийся в доме, может благодаря окну проникнуть во внешний мир, оставаясь в безопасности» [12, с. 143].

## Вопросы и задания

1. Каковы причины сакрализации порога в мифологическом пространстве дома у восточных славян?
2. Расскажите об обрядах и ритуалах, связанных с одухотворением порога восточными славянами.
3. Расскажите о символике красного угла как сакрального места жилого пространства восточных славян.
4. В чем заключается мифологическая семантика печи?
5. В каких обрядах обращались к печи как ритуализованному месту дома?
6. В чем заключается мифологическая символика двери?
7. Расскажите о символике окон как каналов связи людей с внешним миром.

## 4.4 Вертикальная модель дома и ее элементы

Вертикальная модель дома имеет выразительную трехчастную структуру, причем пол и потолок делят дом на три зоны по вертикали: чердак, жилое пространство и подполье. В «мифологической проекции» каждая из этих зон, ассоциирующаяся в народном сознании с трехчастной моделью мира (небесная сфера, мир людей и подземный мир), наделялась определенным культурным содержанием. Так, на связь крыши с небом и космическим пространством указывают расположенные на ней (на фронтоне дома) многочисленные солнечные и «громовые» знаки, символы звезд и дождевых туч. В то же время в орнаменте наружных стен жилого пространства часто присутствуют ромбы – знаки засеянного поля, указывающие повседневные, «приземленные» заботы людей.

### 4.4.1 Чердак и подпол

Чердак является периферией жилища, воплощением «чужого», не освоенного пространства, поэтому он наделяется отрицательной семантикой, что позволяло, например, старикам в некоторых русских местностях хранить на чердаке приготовленные для себя гробы. Вместе с тем чердак мог осмысляться и как место нахождения домового, которому хозяйки оставляли угощение: накануне Великого поста на чердак относили кусок мяса или чашку молока. По восточнославянским поверьям, «домовой в облике кота чаще всего лежит на чердаке возле печной трубы либо над тем углом дома, где висят иконы» [146, т. 5, с. 506]. В Полесье на чердак «относили примирительную жертву для рассерженного домового: если положенный на чердаке хлеб наутро исчезал, то считалось, что домовый простил хозяев и больше не сердится» [146, т. 5, с. 507]. Согласно украинским верованиям, домового можно увидеть, если на Рождество или в Страстной четверг подняться со свечой на чердак [146, т. 2, с. 122]. Белорусы-полешуки верили, что если перед Новым годом обойти голым вокруг трубы на чердаке, можно увидеть душу умершего. Под Новый год или в Чистый четверг на предпасхальной неделе хозяева отправлялись ночью на чердак, чтобы «погадать на домового». Для этого нужно было в полной темноте пошарить руками в каждом углу чердака. Если домовый был покрыт гладкой шерстью, то считалось, что год будет урожайным, а хозяев ждёт достаток; если шерсть

покрывала только одну сторону домового, то год ожидался «средним»; если безволосый домовый, забившись в угол, дрожал и плакал, то это в будущем сулило большие неприятности. В некоторых русских местностях хозяева, переехав в новый дом, зарывали в правом углу на чердаке первый ломоть, отрезанный за первым обедом, приговаривая при этом: «Кормильчик, кормильчик, приходи в новый дом – здесь кушать и молодых хозяев слушать». Белорусские девушки во время гаданий поднимались на чердак, чтобы увидеть жениха.

С подпольем, как и с чердаком, связывается культ предков, поскольку «подполье – обычное место захоронения некрещеных и мертворожденных младенцев, детского места даже там, где полом называлось возвышение, предназначенное для сна» [12, с. 182]. Подполье – пространство под печкой – также воспринималось как место пребывания домового. Так, на рисунке известного художника-сказочника Ивана Билибина «Домовой» домашний дух изображен в виде страшного, с выпученными глазами и огромными когтистыми руками, поросшего густой черной шерстью старика, который сидит на полу у печи – именно там, где традиционно находился вход в подполье.

Чтобы прекратить посещения ходячего покойника, на русском Севере поминальную молитву читали в подполе. У входа в подпол русские крестьяне совершали ритуалы, направленные на задабривание домового и перевод его в новый дом при переезде. В русской традиции подпол являлся местом девичьих гаданий о замужестве: «На святках в подполе гадали с зеркалом – девушка смотрела в зеркало через стакан с водой и произносила: “Чертово место, покажись жених невесте”». Подпол служил также местом лечения болезней, полученных в результате порчи и колдовства [146, т. 4, с. 103–105].

#### 4.4.2 Жилое пространство

В жилом пространстве дома, насыщенном многочисленными предметами домашнего обихода, имеющими как утилитарную, так и ритуальную функции, выделялись пространства для женщин (*бабий угол*) и мужчин (*красный угол*).

*Бабий угол* (*печной угол, стряпной кут, бабий кут*) представлял собой пространство между устьем печи и противоположной стеной, где находились жернова, дежа, лавка с посудой, ведра с водой, ухваты. Бабий кут, где готовилась еда, отгораживался занавеской. Мужчины (даже члены своей семьи) старались не находиться в печном углу, а появление здесь постороннего мужчины вовсе было недопустимым

и расценивалось хозяевами как оскорбление. Во время сватовства невеста находилась у печи за занавеской, откуда она, нарядно одетая, выходила к сватам во время смотрин, здесь же она ожидала жениха, чтобы ехать в церковь. Выход невесты из печного угла в красный угол, к иконам рассматривался как ее символическое прощание с отчим домом [138, с. 570].

Сугубо «мужским» считался в первую очередь *красный угол* – место под иконами, расположенное по диагонали к печи: это было самое почетное место, где мог сидеть только хозяин дома; здесь же было и место жениха во время свадьбы. Мужской частью считалось вообще пространство сразу же у входа в дом, где располагалась широкая лавка, сидя на которой, мужчина выполнял свою работу: чинил сбрую, плел лапти и др. Женщине находиться на этой «мужской площади» считалось неприличным и постыдным.

## **4.5 Символика предметов домашнего обихода**

Любая вещь может использоваться, с одной стороны, как собственно предмет, имеющий ту или иную хозяйственную функцию, а с другой – как условный знак, то есть символ. При этом символическая часть может пониматься самым различным образом. Выделяются три группы предметов с разной степенью символичности: к первой относятся утилитарные предметы, минимально используемые в обрядности и не имеющие самостоятельного символического значения, ко второй – утилитарные предметы, используемые в ряде обрядовых действий и имеющие одно или несколько символических значений, к третьей – ритуальные предметы, т. е. предметы, изготовленные в ходе ритуала или специально для использования в нем [164, с. 89]. Естественно, что наибольший интерес представляет рассмотрение предметов домашнего обихода, имеющих несколько символических значений.

### **4.5.1 Топор**

Топор в мифологическом осмыслении – сакрализованный предмет, наделенный апотропейными и продуцирующими свойствами.

Истоки мифологических представлений о топоре связаны, как считают ученые, с культом верховного языческого бога – Перуна, обязательным атрибутом которого (кроме камней и стрел-молний) были

именно топоры. Прообразом современного металлического орудия труда был древний каменный топор, от которого при обработке других камней могли отлетать искры. На основании этого характерного признака (связи топора с искрением, а значит – с огнем) топор стал восприниматься как оружие грозного бога Перуна, которому подчиняется «небесный огонь» – молния. Вместе с тем Перун осмыслялся и как добрый, «свой» бог, который не только вызывает молнии, способные поджечь дерево, дом или убить человека, но и проливает дожди, т. е. свое «семя», которое «оплодотворяет» землю, дает ей возможность «родить». Вполне закономерно поэтому, что за топором как атрибутом Перуна закрепились устойчивые мифологические ассоциации, связанные с обереговой магией, с обеспечением здоровья и урожая.

Обереговый и продуцирующий потенциал топора активно использовался в животноводческой магии. Так, на Крещение (19 января) русские крестьяне отгоняли нечистую силу от скотины тем, что высекали топором крест на земле и бросали топор на крышу через скотину [173, с. 198]; топор брали с собой на посев, чтобы предохранить его от «злого глаза» [55, с. 25]; через топор, воткнутый в порог ворот, вводили во двор купленную лошадь [55, с. 46]. Топор мог использоваться как оберег в ряду других предметов-апотропеев, в том числе – сугубо христианского атрибута – иконы: «В день первого выгона скота пастух брал в руки решето с ячменем, ставил на него икону Георгия Победоносца, клал обломок косы и замок с ключом, за пояс затыкал топор и трижды обходил стадо, произнося заговор с просьбой сохранить скот» [148, с. 165]. Русские крестьяне на Псковщине вешали на стену сарая топор с уверенностью в том, что коровы от этого будут более удойными и плодовитыми. Сходные представления были известны и в Воронежской губернии: «По старым верованиям, топор обладает особой силой плодородия и способствует увеличению урожая и приплода скота. При окуливании скота старый крестьянин, выходя вперед, бросал топор через скот в костер. Иногда топор перекидали через скот крест-накрест» [35, с. 97]. Вынимая первый раз цыплят из гнезда, белорусские крестьяне продевали каждого цыпленка через отверстие в обухе топора, веря в то, что «такие цыплята будут класть впоследствии крепкие яйца и – самое главное – не будут бояться дурного глаза» [114, с. 168].

С учетом сказанного вполне объяснимо использование топора в качестве магического средства и в народно-медицинской практике. Так, чтобы самим быть здоровыми и родить в будущем здоровых детей, русские девушки на Пасху стремились наступить на топор. Южным славянам – сербам и словенцам – известен обычай, согласно которому сват, отправляясь к девушке с брачным предложением,



должен был переступить через топор: в таком случае, как считали, слова его будут прочные, надежные, как топор. На третий день после крещения новорожденного в некоторых русских местностях исполнялся обряд «сливки», который заключался в ритуальном омовении (для очищения от грехов) рук роженицы, которая при этом для укрепления здоровья и от сглаза становилась правой босой ногой на топор. В Украине во время аналогичного обряда (укр. *розмивки*) роженица должна была сидеть на топоре. Больному горячкой для отгона опасной болезни клали под подушку топор. С этой же целью топор клали под кровать ребенка, страдающего от бессонницы, воплощением которой считались ночницы – злые духи, беспокоящие по ночам детей, насылающие на них плач и крики, отгоняющие сон. Русские крестьянки в Сибири использовали топор при лечении кровотечения:

Маточные кровотечения и, по-видимому, малокровие лечатся так: берут старый железный топор, обливают его, кладут в сырое место и оставляют до тех пор, пока он не покроется ржавчиной, тогда его варят в воде и эту воду пьют в течение продолжительного времени. Кровотечения от такого лекарства будто бы приостанавливаются, и у бледнолицых женщин появляется румянец на щеках [122, с. 159].

Топор осмыслялся и как эффективное магическое средство в борьбе с эпидемиями, «рассадниками» которых считались человекоподобные демонические существа. Так, при эпидемии чумы предпринимался обряд ритуального опахивания деревни, в структуре которого важная роль отводилась (наряду с другими колющими и режущими предметами) топору: им рубили землю, чтобы создать магическое препятствие на пути смертельно опасной болезни. Наглядное представление об этом дает следующее описание:

Около полуночи бабы, девки и мужики собираются за селом, все вооружаются *топорами*, мотыгами и т. п. и берут с собой соху. Одна вдовья баба («дочь») впрягается в соху, а вдова-«мать» пашет. Остальные идут вслед за ними. На перекрестке толпа останавливается, и одна из баб спрашивает: «Кто на ком пашет?» Ей отвечают: «Мать на дочери». После этого все оборачиваются назад и с криками «*Секи его! Руби его!*» начинают рубить землю. Так делают на всех перекрестках, пока не опашут все село [173, с. 175].

Дорогу пересекали топором и в том случае, когда хоронили человека, умершего от холеры: перед похоронной процессией шла девушка, которая время от времени останавливалась и рубила топором землю, а шедшая в конце процессии вдова заметала метлой следы,

оставленные топором. С этой же целью – чтобы уберечься от губительного влияния смерти – после того, когда покойника клали в гроб, кто-либо из присутствующих старых женщин ударял топором по тому месту, где до этого лежал покойник, «чтобы этим срубить смерть» [63, с. 176–177].

В текстах заговоров, направленных против болезней, часто встречаются адресованные персонифицированным болезням устойчивые формулы угроз, в которых выявляется апотропейная роль топора. Сравн. фрагмент белорусского заговора «Ад зубішча»: *Зубішча, зубішча, ідзі да дубішча! А калі не пойдзеш – я прыду з косамі, з тапарамі, я цябе накашу, парубаю...* Аналогичный угрожающий мотив звучит и в русском заговоре «От коровьей смерти»: *Уж ты, смерть коровья, не ходи в наше село. Мы тебя запашем, заскородим, кочергами загребем, топорами зарубим...*

Поскольку истоки мифологических представлений о топоре неразрывно связаны с культом Перуна, этот предмет домашней утвари активно использовался в различных магических действиях, направленных на изменения в погоде, прежде всего – в обрядах останковки града и дождя. «Противоградовая и противодождевая магия» особенно распространена у южных славян. Например, болгары в том случае, когда начинался град, бросали вверх топоры: считалось, что град из-за этого «рассечется» и превратится в дождь. Они же при приближении градовой тучи подставляли под падающие градины топор лезвием кверху: верили, что град сразу прекратится, как только первые градины попадут на лезвие топора. Сербы и словенцы при приближении большой черной тучи забивали в землю около дома или в пень топор с той целью, чтобы отогнать тучу от своей местности и направить ее в другую сторону. Русские знахарки для рассеивания туч и останковки дождя вешали котелок на ручку топора, вбитого в стену.

Топор мог использоваться и как орудие «черной» магии плотниками, которые, будучи профессиональными колдунами, могли нанести вред хозяину строящегося дома, если тот проявил к ним неуважение или плохо их угощал. Для этого мастер-плотник, задумав определенную порчу (пожар, пожар от молнии, гниение бревен), крестообразно ударял топором со словами «Гак! Пусть будет так!» Исполнитель этого вредоносного действия был уверен в том, что задуманная им порча обязательно сбудется.

Использование топора как орудия порчи отражено и в следующем полесском поверье: «Сокерой порцяць людзей. Еслі наговорыць на яе спецыяльныя слова і закопаць у саду, дзе жыве чоловек, под яблыню, то ек яблоня вусохне, то і чоловек, котораго спорцілі, вусохне» [119, с. 319].

## 4.5.2 Веник

Веник в традиционных народных представлениях наделялся как апотропейными, так и демоническими свойствами.

Связь веника с мусором, домашним сором, который понимался как атрибут дома и вместилище душ предков, обусловила развитие представлений о нем как о магическом предмете, имеющем отношение к культу домового и его обереговым свойствам. Согласно распространенным поверьям, веник является одним из мест нахождения домового: «Под веником всегда живет домовый» [81, с. 219]. Белорусы считали, что в доме не должно быть двух веников, потому что поселяющиеся под каждым из них домовые не могут мирно сосуществовать, а захотят делить территорию. В противном случае «домашнее добро пойдет к разладу или же младшие перестанут слушать старших» [114, с. 83]. На Гомельщине считали, что для изгнания из дома всех болезней следует вымести весь мусор и сжечь, а потом, послав все болезни на веник, его необходимо выбросить на перекресток. Такой (придорожный) веник ни в коем случае нельзя подбирать, иначе «забярэш на сябе чужья хваробы» [119, с. 276].

Веник (как и топор) регулярно использовался как надежный универсальный апотропей для защиты от нечистой силы. В частности, чтобы уберечь ночью от воздействия нечистиков маленького ребенка, больного «криками» (ночным плачем), возле дверей ставили перевернутый прутьями вверх веник, вешали под потолком прутья от старого веника, перебрасывали веник через дом и даже накрывали на ночь старым веником плачущего ребенка. Если мать на некоторое время выходила из дома, в котором оставался лежащий в колыбели ребенок, она клала под колыбель веник, чтобы на ребенка не могла воздействовать нечистая сила.

Для избавления от нечисти перед Крещением в русских деревнях «толпы молодых парней верхом на лошадях носились по всем дворам, били метлами и кнутами по всем темным углам и закоулкам с заклинаниями и криками» [81, с. 434]. К аналогичным магическим действиям русские обращались в любом случае, если, по их мнению, в хозяйстве завелся «лихой». Для этого садились на коня и ездили по двору, размахивая в воздухе помелом и произнося заклинание: «Батюшка дворовой! Не разори двор и не погуби скотину!» Для усиления магического воздействия на нечистую силу помело обмакивали в деготь. В Орловской губернии на Радуницкой неделе крестьяне прогоняли смерть из деревни, для чего в полночь выходили в поле и размахивали в воздухе метлами.

В соответствии с названными представлениями веник не разрешалось сжигать в печи, чтобы в семье не было ссор; его запрещалось также бросать по дому, чтобы не сойти с ума. При лечении детского испуга на пороге дома пересекали двенадцать прутиков из веника.

С другой стороны, веник (метла, помело) осмыслялся как атрибут ведьмы, с помощью которого она перемещалась в пространстве (сравн. сказочное выражение *Баба яга костяная нога в ступе едет, пестом погоняет, помелом след замечает*). А. Н. Афанасьев в связи с этим указывал на символическое уподобление помела ветру, поскольку движение веника (метлы) создает вихревые потоки: «Верхом на метле ведьма летает по поднебесью, и это не более как поэтическая картина ветра, несущего на своих крыльях облачную жену-чародейку» [9, с. 107].

Одним из условий ритуального превращения в ведьму было использование веника как ее обязательного атрибута. Сравн.: «В Калужской губернии перед Троицыным днем кума к куме ездила в гости на метле, изображая, конечно, этим ведьму» [137, с. 65].

Во Владимирской губернии был известен следующий магический способ лечения: «К парню во время болезни, которая бывает, как говорят, перед ростом усов, приглашают девушку-знахарку; девушка, расчесав свои волосы и накрывшись полотном, садится верхом на помело и скачет вокруг больного парня три раза, приговаривая: “Здравствуй, добрый молодец! Тебе, молодцу, ус да борода, а мне честь да краса”» [173, с. 183].

Во время крещенских гаданий русские девушки выходили на перекресток, вертелись, сидя верхом на помеле, и прислушивались: в какой стороне залает собака – туда и замуж пойдут. Аналогичный способ гадания был известен и в Беларуси: вставая из-за стола после крещенского ужина, девушка брала зубами кость и отправлялась верхом на метле за околицу, где прислушивалась к тому, откуда раздастся собачий лай – оттуда и приедет ее суженый.

Особая «нечистота» приписывалась старому, использованному, истертому венику, который подлежал ритуальному уничтожению: его относили или отбрасывали как можно дальше от жилья; бросали в реку; забрасывали на крышу дома; сжигали в ритуальном костре (на Купалу, Юрьев день, на Пасху, Благовещение) [146, т. 1, с. 308].

В самом начале сказки А. Волкова «Волшебник Изумрудного города» злая волшебница Гингема, разбрызгивая помелом приготовленное ею колдовское варево, вызывает ураган, произнося устрашающие магические слова, имеющие разрушительную силу:

Гингема с усилием подхватила котел за ушки и вытащила из пещеры. Она опустила в котел большое помело и стала расплескивать вокруг свое варево. «Разразись, ураган! Лети по свету, как бешеный зверь! Рви, ломай, круши! Опрокидывай дома, поднимай на воздух! Сусака, масака, лэма, рэма, гэма!.. Буридо, фуридо, сэма, пэма, фэма!..» Она выкрикивала волшебные слова и брызгала вокруг растрепанным помелом, и небо омрачалось, собирались тучи, начинал свистеть ветер. Вдали блестели молнии...

### 4.5.3 Квашня (дежа)

Квашня (дежа) – деревянная кадка для заквашивания теста – в сфере традиционной духовной культуры наделялась ярко выраженной «женской» символикой, сформировавшейся под влиянием представлений о зарождающемся и «подходящем» в квашне тесте как аналоге беременности. Продуцирующая природа квашни связана также с ее принадлежностью к исключительно женской сфере деятельности – приготовлению хлеба. Как отмечает С. М. Толстая, «причастность дежи к процессу «рождения» хлеба сообщает ей магические продуцирующие свойства, которые и объясняют ее исключительное почитание и разнообразные магические функции во многих семейных и календарных обрядах. Дежа символически уподоблялась женскому лону, а зачатие ребенка – замешиванию хлеба в деже» [156, с. 200–201]. Не случайно поэтому дежа «наделялась чертами одушевленного существа женского пола» [146, т. 2, с. 45], к которому, как считали белорусы, нужно бережно, осмотрительно относиться: «Новую хлебницу следует задобрить, поставив на сутки рядом со старою на одну подстилку и под одно покрывало; завести в ней кисель (закваску. – В. К.); никогда не вымывать и не выскребать ее снаружи и внутри; не запарить и не захламодить водой; держать на строго определенном месте под крышкой и на подстилке; ни в коем случае не одалживать в сторонний дом: дежа капризна, обидчива, станет давать плохой хлеб» [114, с. 82]; «Когда квашня привыкла к дому и дает хорошее тесто, то ее не следует одалживать самым близким лицам, не следует даже выносить из дому: квашня рассердится и станет мстить хозяевам» [114, с. 94].

Показательно, что в Вербное воскресенье ветками освященной в церкви вербы хлестали (с пожеланиями здоровья и благополучия) не только живых существ – детей, родных, знакомых, а также домашних животных, но и единственный неодушевленный предмет, находящийся в доме – дежу.

Наделение дежи качествами одушевленного, способного «понять» поступки людей предмета домашней утвари проявляется и в тех случаях, когда дежа подвергалась различным «наказаниям». Например, по белорусскому поверью, если в деже не поднималось (не «удавалось», не «подходило» тесто) и по этой причине получался плохо пропеченный, несъедобный хлеб, нужно было его еще теплым отдать свиньям; дежа, как считалось, такого оскорбления не «перенесет» и непременно «исправится» в дальнейшем. В Беларуси и Украине дежу, которая не «выполняла» своих прямых обязанностей – приготовления хорошего теста – клали на пороге дома вверх дном, втыкали в днище нож и лили на нее кипяток из ложки. Украинские хозяйки били по дну дежи старым веником, «угрожая» ей, что будут бить еще, если она не «исправится». Такие же магические действия в отношении «виноватой» дежи с приговором «Помни, чтоб исправилась!» предпринимали и польские женщины. На Гродненщине дежу, если в ней переставал удаваться хлеб, выносили на Похвальной неделе (пятая неделя Великого Поста) под звезды: дежа, как считали, «похвалится» перед Богом, что у нее есть хлеб, и снова приобретет нужные «продуцирующие» свойства [145, с. 157].

Как предмет, имеющий отношение к женской сфере, дежа использовалась в девичьих гаданиях и в свадебной обрядности. Так, русские девушки, входя в дом спиной вперед, определяли с помощью дежи свою судьбу: если идущая таким образом девушка «попадала» на стоящую в центре дома дежу, значит, она выйдет замуж в наступившем году. Сравн. также: «В Казанской губернии девушка надевала дежу на голову и, отворив ворота, шла на улицу; если ей удавалось выйти наружу, ни на что не наткнувшись, то это означало, что она скоро выйдет замуж; если же девушка спотыкалась или падала, то это сулило ей затянувшееся девичество. На Полтавщине в дежу сажали петуха и ставили ее в красном углу, а на полу помещали миску с водой и насыпали кучки зерна; если петух из дежи кинется на зерно, то жених будет хорошим хозяином, а если к воде, то будет пьяницей» [146, т. 2, с. 47].

В белорусском обряде сватовства дежа могла выполнять функцию символа согласия невесты и ее родителей на брачное предложение: «Як сватам ужэ раз адкажуць, але потым адумаюцца ці ўбачаць, што дзеўка вельмі зажадае, то выносяць з хаты дзяжу і ставяць яе каля калодзея. Ад таго тыя сваты прыдуць, бо іх так і пацягне к той дзеўцы» [142а, с. 174]. Особой магической значимостью наделялась дежа, в которой готовили тесто для свадебного каравая: подружки невесты, чтобы быстрее выйти замуж, стремились как можно быстрее выкатить на улицу такую дежу.

Восточным славянам хорошо известен ритуал посада невесты (в отдельных случаях – посада молодых). Само место, где проводился обряд посада, представляло собой, как правило, дежу, насыпанную доверху зерном и накрытую кожухом. Важным условием этого обычая белорусы считали обязательное сохранение невестой девственности до брака: «Дзяжу накрываюць кажухом наверх шэрско да садзяць нявесту, каторая толькі тады сядзе, калі яна цнатлівая; калі ж не, то не можа садзіцца, бо абразіць каравай, і ёй у жыцці не будзе ні ў чым шчасця» [142а, с. 176]. Сравн. также: «Перед отправлением к венцу невеста садится на дежу-хлебницу, покрытую шубой шерстью наверх. Если она целомудренна, то никакою силою нельзя снять невесту с квашни; нецеломудренную невесту может столкнуть отсюда и малое дитя» [114, с. 58].

На Полесье молодую сажали на дежу с той целью, чтобы обеспечить ее продуцирующие способности: «На дзяжу садзілі нявесту, каб і яна вадзіла дзетак, як дзяжа ўчыняе хлеб. Калі ў жанчыны не было дзяцей, то казалі, што “яе дзяжа не ўчыняе”» [119, с. 284].

Каравай молодых ставили на крышку дежи, и сваты, подняв его, создавали своеобразную арку, под которой целовались свояки, символизируя породнение двух родов.

В сфере народной медицины дежа осмыслялась как предмет, оказывающий благотворное влияние на здоровье, рост и развитие детей. Слабого или больного ребенка, а также ребенка, страдающего от бессонницы, клали на некоторое время в дежу. «Поскребыши» – булочки из теста, которое остается в деже, – давали съесть детям, чтобы у них быстрее росли зубы. В том случае, когда ребенок долго не говорил и не ходил, мать сажала его под дежу в то время, когда пекли хлеб, и, вымывая себе руки водой, которой заглаживала подготовленный к выпечке хлеб, говорила: «Как мои хлебы кісли, так и ты, мое дитятко, кісни (то есть полней, расти. – В. К.); как мои хлебы всходили, так и ты ходи; как я говорю, так и ты говори» [172, с. 84].

Дежа выполняла также роль средства магического противодействия губительному воздействию смерти в русской традиции: после переложения покойника в гроб, на то место, где он до этого лежал, ставили дежу.

Восточным славянам было известно противопоставление «видов» дежи в рамках оппозиции «женский – мужской». Критерием такого противопоставления являлось количество клёпок (дощечек) в деже: посуда с четным количеством клёпок имела название в форме женского рода, а изделие с нечетным количеством клёпок называлось словом мужского рода. При этом считалось, что в деже, имеющей

парное количество клепок, тесто будет удачным, а в деже с непарным количеством клепок – неудачным. В связи с этим считалось необходимым при покупке дежи обращать внимание на количество клёпок [145, с. 156–157]. Сравн. выразительный украинский пример учета количества клепок при покупке дежи: *Купуючи діжку, лічуць тростки, кажучи на першу: «діж», а на другу: «діжа», на третю знову «діж» і так усі переберуть. Як на останню прийдеться сказати «діжа», то купують, бо хліб добрій буде, а як «діж», то не купують»* (Гринч. 1, с. 390). Известны случаи, когда в дежу с нечетным количеством клепок вставляли лишнюю клепку, чтобы «превратить» ее из *діжуна в діжу* и тем самым изменить ее свойства в лучшую сторону [145, с. 157].

#### 4.5.4 Полотенце

Полотенце (бел. *ручнік*, укр. *рушник*) – ритуализованный предмет, в сфере народной духовной культуры восточных славян символизирующий судьбу, дорогу, а также связывание, соединение.

Полотенце как обязательный атрибут различных ритуалов сопровождало человека на протяжении всей его жизни. После обряда крещения ребенка кладут на полотенце, ткань которого символизирует мир культуры, в который попадает младенец. Оберегая новорожденного от сглаза, его, прежде чем показать чужому человеку, обтирали полотенцем, которое висело на Пасху на иконах. У русских младенца закутывали в полотенце, которым вытирала руки вся семья, принимая его тем самым в круг самых близких родственников.

Особенно активно использовалось полотенце в свадебной обрядности: полотенцем девушка перевязывала сватов в знак согласия на их предложение; повязывали полотенцами (знаками отличия) сватов и свояков на самой свадьбе; на полотенце вели девушку на посад; его расстилали на пути молодых к дому, в котором они будут жить. У белорусов было принято обоим молодым вести в дом, покрыв их головы полотенцем: это выражало пожелание богатства, благополучной семейной жизни.

Среди свадебных рушников, предназначенных для сватов, для благословения и для венчания, наибольшей значимостью отличался рушник, на котором молодые стоят во время благословения и венчания. Украинцы считали, что «подножный» рушник невеста должна была вышивать сама, он использовался только один раз, хранился



в свернутом виде, что символизировало жизненную «спираль», и никому не передавался. «Этот рушник является самым богатым по рисунку. Он вышивается только дома, и никто не имеет права его увидеть, кроме родственников, до завершения работы. Рушник вышивается очень старательно, его нельзя стирать, поскольку в таком случае смывается тонкая энергия мыслей и желаний вышивальщицы. Ведь каждый стежок вышивки есть закодированное желание женщины быть любимой, иметь прочную семью, продолжить свой род» [22]. В украинской же традиции рушник, на котором молодой паре предстояло стоять во время венчания, имел асимметричную вышивку на концах: на нем специальными символами-метками обозначалась позитивная мужская («плюс») и негативная женская («минус») части. Соответственно «молодые для благословения должны стоять так, чтобы слева от мужчины была женщина, то есть на край рушника с «плюсом» должен стать суженый, а с «минусом» – суженая, чтобы с самого начала новой жизни начала правильно двигаться энергия. Свадебный рушник – это символ дороги для двоих, которые воплощают объединение двух полярностей или двух половинок в одну целостность, гармонию. Придерживаться этих правил так же важно, как важно правильно вставлять батарейки к фотоаппарату или иному устройству» [98].

В похоронной обрядности полотенце использовалось как предмет, символизирующий путь умершего на «тот свет». У русских было принято вывешивать полотенце снаружи дома в знак того, что в доме кто-то умер: полотенце должно было висеть до сорокового дня, чтобы душа, летая рядом, могла «утереть слезы»; в день сороковин его относили на кладбище и завязывали на кресте. Украинцы со дня смерти и до девятого или сорокового дня ставили на окно стакан с водой и вешали полотенце, чтобы душа, приходя домой, могла умыться, утереться и отдохнуть. На полотенце или холсте несли гроб на кладбище, на полотенце опускали гроб в могилу, а затем повязывали его на кресте. Лошадь, везущую гроб с покойником, вели не за поводья, а за полотенце. В годовые поминальные дни вешают новое полотенце для душ умерших, которые приходят ночью в свои дома. Известен также обычай вешать рушники на кресты на кладбище или перевязывать рушниками придорожные кресты. Снять такой рушник считается большим грехом, поэтому их не трогают, и только после того, как они совсем истлевают от дождя и ветра, на кресты вешают новые рушники.

Ритуализация полотенца в семейной обрядности позволяет предположить, что в дохристианскую эпоху полотенце выполняло роль своеобразной языческой иконы, магического символа рода, семьи, с помощью которого осуществлялась связь людей со своими предками.

Полотенце использовалось и в качестве оберега: в Полесье освященные в церкви на Пасху полотенца вывешивали на двери дома «от грома» и оставляли там до тех пор, пока не прекратится гроза. Очень значимым оберегом считалось «обыденное» полотенце, изготовленное за одну ночь (начиная со сбора льна у всех жителей деревни и кончая вытканым полотенцем): оно, как считалось, защищало людей и домашний скот от эпидемий и стихийных бедствий.

Вместе с тем полотенце могло использоваться и как атрибут вредоносной магии: в купальскую ночь ведьма, стремясь отобрать у чужих коров молоко, собирала на свое полотенце росу с травы, на которой паслись коровы, а потом выжимала его в свой подойник или вешала на вбитый в стену колышек, чтобы из полотенца вытекало молоко. Белорусы верили, что ведьма может «отобрать» молоко, если махнет полотенцем на чужую корову, а потом ударит этим полотенцем свою [146, т. 4, с. 150].

#### 4.5.5 Кочерга

Кочерга в мифологическом осмыслении – предмет, связанный с культом огня и печи, а также с представлениями о железе как надежном апотропее. Очевидная связь кочерги с печью (ее постоянное нахождение рядом с печью, в углу), а значит – с культом домового выявляется в следующих поверьях: «Чтобы повезло в дороге, надо перед отправлением прислонить кочергу к печи»; «Когда несешь что-нибудь продавать, схватись за кочергу – продашь».

Поскольку кочерга осознавалась как магический предмет, она находила применение в народной медицине. Так, от ночниц (детского ночного крика) кочергу клали под колыбель или крестили ею окна; при сглазе через кочергу проливали воду, эту воду давали пить ребенку и умывали ею лицо человека, подвергшегося порче. Редкий ритуал был записан на Витебщине: при ночном приступе лихорадки больной верхом на кочерге отправлялся на кладбище и в таком виде прятался между двух свежих могил [146, т. 2, с. 637].

Кочерга активно использовалась и в качестве универсального «чертогонного» средства. Чтобы ведьмы не смогли нанести вред домашним животным, их крестили кочергой; для противодействия лешему хозяин с кочергой в руках обходил гумно; в русских деревнях крестьяне, звеня кочергами и сковородами, накануне Крещения «выгоняли черта». «Огненная» природа кочерги проявляется и в ее использовании в «противоградовой» магии. Так, на Полесье, чтобы

отвернуть в сторону от села градовую тучу, кочергу и хлебную лопату выносили во двор, складывали их крест-накрест и читали молитву. В Сербии кочергу (наряду с топором, косой и пасхальным яйцом) выносили во двор во время града [146, т. 2, с. 635].

Как и другие предметы домашнего обихода, имеющие прямое отношение к печи, кочерга воспринималась как воплощение созидательной энергии огня, его очищающих свойств; она наделялась также продуцирующей символикой, связанной с культом предков. Чтобы принесенная домой курица быстрее привыкала к домашнему хозяйству, ее трижды обводили вокруг кочерги и толкали кочергой в подпечек. Для обеспечения большего количества яиц предписывалось сталкивать кур с насеста кочергой, а хозяйке или хозяину при этом кричать, как курица. На Полесье хозяйка кочергой толкала под печь, где находились куры, и говорила: «Сакачыце, не сакачыце, а яечкі нясіце!» Кочергой трясли яблони на Рождество, чтобы на следующий год был хороший урожай. Уничтожающая сила огня, воплощенная в кочерге, предопределила ее использование в ритуальном изгнании мышей из гумна. Для этого знахарь вынимал из стоящего у гумна стога со всех сторон по горсти сена и поджигал его в печи разогретой кочергой, а пепел засыпал в образовавшиеся углубления.

Кочерга наделялась также брачной символикой. В белорусской традиции кочергу бросали на печь перед отправлением сватов на переговоры; русские, отправляясь сватать, связывали вместе кочергу и помело; мать невесты выходила навстречу молодым верхом на кочерге, держа в руках горшок, наполненный водой и овсом. Девушки во время святочных гаданий бросали кочергу через забор, чтобы узнать, откуда будет суженый; мерили дорогу кочергой: стукнется о дверь – быть замужем [146, т. 2, с. 636]. В белорусском Полесье девушка на Рождество ходила по дому, наступив правой ногой на кочергу, и, съедая блин, говорила: «Млінца ем і на ковеле йду, штоб і замуж шла з ковелёю» [103, с. 234].

Кочерга представлялась также и как атрибут нечистой силы. Верили, например, что ведьмы верхом на кочерге слетаются на свой шабаш; в поволжском обряде «проводы русалки» русалку иногда изображала девушка с распущенными волосами верхом на кочерге [146, т. 2, с. 636]. Кочережник – место, где стоит кочерга, – выделялся как пограничный локус, в котором «оставляли» болезнь, куда на некоторое время помещался больной ребенок и где умывались от сглаза. Кочережник, кроме того, – негативно осмысливаемый персонаж, который (наряду с другими нечистиками) упоминается в белорусских заговорах: *Цар дамавы! Царыца двараніца! Блюдзіце ад чужога дамавога, ад чужога палявога, ал памежніка, ад качарэжніка...* [103, с. 234].

## **Вопросы и задания:**

1. Какие мифологические представления связаны с чердаком и подполом как элементами вертикальной модели дома?
2. В чем проявляются истоки мифологической семантики топора?
3. В каких обрядах и ритуалах использовался топор как сакрализованый предмет?
4. Расскажите об апотропейной символике веника.
5. Как использовался веник как атрибут нечистой силы?
6. Расскажите о «женской», продуцирующей символике дежи.
7. В каких обрядах и ритуальных действиях использовалась дежа?
8. Расскажите о ритуализации полотенца в обрядах и верованиях восточных славян.
9. В каких ритуальных действиях восточные славяне использовали кочергу?

## **5 Символика животных и растений в мифологических представлениях восточных славян**

Символ – условный знак какого-либо предмета, явления или понятия, который хорошо известен представителям определенной культуры. Так, символом христианства является крест, символом мусульманства – полумесяц; символом мира – пальмовая ветвь, символом смерти – череп с костями, символом смелости и мужества – орел, символом трусости – заяц и т. д. Огромным символическим потенциалом обладают названия животных и растений, с которыми была и остается тесно связанной повседневная жизнь человека.

### **5.1 Зоонимический символический код в восточнославянской мифологии**

Зоонимы – названия домашних и диких животных – в традиционной картине мира восточных славян (как и других народов мира) наделялись различными символическими значениями. А. Н. Афанасьев указывал на закономерный характер развития таких представлений: «Старинный эпос, согласно с воззрениями первобытного человека на природу и со значением самих мифов язычества, дал в своих повествованиях довольно видное место различным животным. Конь, бык, собака, волк, ворон и другие звери и птицы одарены вещим характером и принимают в деяниях и судьбах людей живое и непосредственное участие» [111, с. VII].

Смыслоразличительные признаки животных (их названия, табуистические наименования, внешний вид и «статус», локативные и темпоральные характеристики) «дают возможность всесторонне воссоздать целый фрагмент картины мира, выявить зоологический код языка культуры, понять его глубинный смысл, функциональное назначение и внутреннюю организацию» [33, с. 14].

#### **5.1.1 Символика домашних животных**

*Конь.* Истоки мифологических поверий и представлений о коне у восточных славян связаны с его большой ролью в хозяйстве: конь

является верным помощником человека, воплощением силы, надежности и благосостояния. Согласно народным верованиям, это животное оказывает благотворное влияние на здоровье человека и плодородие нивы, охраняет своего хозяина от воздействия нечистой силы и приносит удачу. Вполне закономерно поэтому, что ситуация, когда человек находится «на коне», отождествляется с успехом и счастьем: рус. *Хотелось на коня, а досталось под коня; Счастливый на коне, несчастный под конем*; бел. *Быў і на кані, і пад канём; Не папала на каня, ды пад каня*.

В Древней Руси существовал обычай *пóстриги*, содержанием которого было ритуальное пострижение маленького (до семилетнего возраста) мальчика и сажание его на коня, что символически подчеркивало его приобщение к мужской сфере. В одной из древнерусских летописей под 1191 годом сохранились сведения об этом обычае: «Быша постриги у великого князя Всеволода Юрьева сына Долгорукого сыну его князю Юрию в граде Суздале. Того же дни и на конь всадиша его» [143, с. 305].

Изображение коня (конской головы) нередко прикрепляли к крыше дома, стремясь тем самым передать под магическую защиту и позитивную энергетику этого животного все жилище и находящиеся в нем люди. Именно поэтому словом *конек* обозначается не только резное украшение на крыше в виде головы коня, но и сам край крыши, ее верхняя горизонтальная поверхность.

Хорошо известна продуцирующая «чертогонная» символика лошадиной подковы, широко используемой и в настоящее время в качестве предмета-апотропея. Свойствами эффективного апотропея наделялась и конская упряжь: по русским поверьям, одинокая женщина может оградить себя от домогательств приходящего к ней беса тем, что накидывает ему на голову лошадиную узду [113, с. 25].

Ржание лошадей, особенно тех, на которых молодые едут к венцу, считалось очень хорошей приметой. Интересное поверье, связанное с влиянием лошади на судьбу человека, было записано А. К. Сержпутовским: «Хто любіць хадзіць па той тропцы, па якой бяжыць па дарозе каняка, той заўжды ўсё на сваім паставіць, да ўсяго дабярэцца» [142а, с. 87]. В некоторых русских деревнях девушки обращались к лошади для определения собственной судьбы. С этой целью девушка, завязав коню глаза платком, садилась на него, выезжала со двора и наблюдала: в какую сторону пойдет конь – оттуда ей и сватов ждать. Если же конь пойдет назад, то девушка останется дома, то есть не выйдет замуж в наступающем году.

*Коза* осмыслялась в славянской мифологии как животное, являющееся воплощением урожая, благосостояния и достатка. Согласно общеславянским поверьям, коза – это зооморфное мифологическое существо, дух-хранитель засеянного поля, который скрывается в последних несжатых колосьях. Култ козы находится в центре святочной обрядности: участники обряда («колядовщики») обходили хозяев в сопровождении «козы» – находчивого и сообразительного парня, одетого в вывернутый шерстью наружу тулуп. Магическое воздействие козы на урожай прославляется в ритуальной белорусской песне: *Дзе каза ходзіць,/ Там жыта родзіць,/ Дзе каза нагою – / Там жыта капою./ Дзе каза рогам – / Там жыта стогам...* Имитация «умирания» и «оживления» козы при выполнении ритуальных песен символизирует временное умирание природы и ее постепенное пробуждение к жизни после Рождества и увеличения светового дня.

Магическими способностями влияния на урожай наделялся «в мифологическом пространстве» и козел; так же осмыслялось и его спаривание с козой на засеянном поле. Белорусский этнограф Н. М. Никольский по этому поводу замечал: «Казёл мае доўгую і густую шэрць і доўгую бараду, уладае адначасна незвычайнай сілай і таму, калі ён прыйдзе да пашні, дык яна павінна даць тое ж самае доўгае і густое жыта» [118, с. 30]. В полесской свадебной традиции в процессе приготовления каравая мужчины – участники свадебного обряда – исполняли ритуальный танец «коза», символизировавший спаривание козы с козлом, что, по народным представлениям, должно было не только повлиять на детородные способности молодоженов, но и содействовать продолжению рода.

Вместе с тем коза и козел имеют определенное отношение к нечистой силе. Так, в одной из белорусских легенд происхождение козы связывается с деятельностью нечистой силы:

*Бог усё саставіў: авец і кароў, і коней, і людзей. Усе, усе чыста што здзелаець, дык Божае ўсе жывое. А чорт здзелаў казу, ды нежывую, без духу: духу не ўпусціў. Дык ён яе паставіць – яна стаіць, не ідзець; пхнець – яна паваліцца. Бог глядзеў, глядзеў, ды падышоў, ды дунуў – і стала каза жывая, і пашла каза. А на чорта і цяпер пахожа: і рогі чарціныя, і барада, і вочы шклянныя* [89, с. 53].

При этом, согласно поверьям, злой домовой и хлевник боятся козла, поэтому его держат в хлеве и на конюшне для защиты домашних животных от нечистой силы. Роль апотропея выполняет также козлиная шерсть, которую затыкают в хлеве.

**Собака** в мифологических представлениях восточных славян наделялась важными магическими свойствами: даром предвидения, способностью предсказывать судьбу и отгонять нечистую силу.

Исключительно «судьбоносная» роль собаки в жизни человека выявляется в «Легенде о хлебном колосе», известной не только славянам, но и многим другим народам мира. В легенде рассказывается о древних временах, когда хлеба у людей было очень много, потому что колос был необычный: весь его стебель – снизу доверху – был усеян зернами. Люди жили очень богато и не ценили хлеб, относясь к нему очень небрежно. Господь Бог, который в это время ходил по земле в виде странника, постоянно убеждался в нерачительном и даже глумливом отношении людей к хлебу. В одном из вариантов этой легенды рассказывается о том, как жадная хозяйка отказала страннику (то есть Богу) в милостыне, но при этом вытерла испачкавшегося ребенка хлебной лепешкой. Бог, решив наказать неразумных и неблагодарных потомков Адама и Евы, начал обрывать зерна на колосе от низа до верха. Но в это время собака (в других вариантах легенды – собака вместе с котом) попросила Бога сжалиться над ни в чем не виноватыми животными и оставить для них на вершине колоса зерна – так называемую «собачью долю». Бог оставил зерна на самой вершине колоса, создав колос в его современном виде. Так благодаря заступничеству собаки люди, как свидетельствует легенда, имеют возможность выращивать зерновые культуры и приготавливать из зерна хлеб. Как признание заслуг собаки перед человеком у многих славянских народов сохранился обычай кормить собаку первым хлебом нового урожая. Названный обычай-рекомендация был записан А. К. Сержпутовским: «Як сядзеш за стол, то першы кусок дай сабаку, няхай ён з’есць, бо не ведаем, праз чыю ласку жывём. Мы жывём праз тую долю, што Бог даў сабаку» [142а, с. 31].

Один из вариантов этой легенды записан в Жлобинском районе Гомельской области:

Вырашыў Бог аднажды сысці да і паглядзець, як людзі адносяцца да хлеба. Вельмі Ён расчараваны быў, бо людзі не цанілі хлеб. Бог рашыў адпомсціць людзям: абарваў Ён зярняткі ад нізу да верху. Ат прыбягае сабака і кажа: “Божанька, любы, памілуй гэтых глупцоў! Астаў ім хлеба хоць на вяршках”. Зжаліўся Бог над сабакам і пакінуў зерне на вярхушцы сцебля. А после ўсяго людзі вельмі ўдзячныя былі свайму спасіцелю. З таго часу і стаў сабака лепшым сябрам чалавека [119, с. 345].

Согласно общераспространенным поверьям, собака своим воем предупреждает хозяев о будущих бедах и несчастьях. Кроме того, это



животное наделялось таким важным магическим свойством, как способность видеть нечистую силу. Характерно в этом отношении содержание белорусской былички о собаке, которая благодаря тому, что видит нечистую силу, будит своего хозяина в тот момент, когда к нему приближается черт. М. Н. Никольский писал: «Сабака лічыцца абаронцам ад злых духаў: апошніх адганяе сабачы брэх, яго кроў, шэрць, чэрап, нават імя» [118, с. 12]. Близкое к этому свидетельство «чертогонных» способностей собаки приводит и А. Н. Афанасьев: «Собака узнаёт присутствие нечистых духов, чувствует приближение чумы и даже смерти и бросается на них как верный страж своего домохозяина» [6, с. 339].

В романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» очень выразительно описывается странное поведение милицейской собаки, учуявшей в помещении присутствие невидимой для людей нечистой силы: «Через короткое время в здании Варьете появилось следствие в сопровождении остроухой, мускулистой, цвета папиросного пепла собаки с чрезвычайно умными глазами. Среди служащих Варьете тотчас разнеслось шушуканье о том, что пес – не кто другой, как знаменитый Тузбубен. И точно, это был он. Поведение его изумило всех. Лишь только Тузбубен вбежал в кабинет финдиректора, он зарычал, оскалив чудовищные желтоватые клыки, затем лег на брюхо и с каким-то выражением тоски и в то же время ярости в глазах пополз к разбитому окну. Преодолев свой страх, он вдруг вскочил на подоконник и, задрвав острую морду вверх, дико и злобно завыл. Он не хотел уходить с окна, рычал, и вздрагивал, и порывался спрыгнуть вниз».

Показательно, что в народных верованиях собака наделяется такими же способностями противостоять нечистой силе, что и петух: «Певень і сабака, паводле верання беларускага сялянства, ахоўваюць двор і дом ад усялякага ліха і ад злодзеяў, і ад нячыстай сілы. Калі апошняя ноччу захаціць у свае лапы чалавека, дык даволі запяць пеўню ці забрахаць сабаку, каб нячыстая сіла зараз жа пакінула сваю здабычу і знікла» [118, с. 14].

Белорусское поверье, связанное со способностью собаки различать добрых и злых людей, приводит А. К. Сержпутовский: «Сабакі брэшць толькі на ліхога чалавека. От затым тым сватам адмаўляюць, на каторых вельмі кідаюцца сабакі. Да й самі сваты, як убачаць, што на іх вельмі брэшць сабакі, то ідуць далей міма двара дзеўкі» [142а, с. 174].

При ритуальном опаживании деревни, которое проводилось во время эпидемий, собака (как и другие наделенные магическими свойствами животные) могла выполнять роль жертвенного животного:

живую породистую (чаще всего – охотничью) собаку бросали в вырытую на перекрестке яму, куда сбрасывали также павших во время эпидемии животных; потом в эту яму ставили деревянный столб, с помощью которого путем трения добывали «живой огонь». Через дым костра, зажженного от такого огня, проводили всех оставшихся в живых животных и проходили сами – для очищения и защиты от губительного воздействия смерти.

Широко известно «использование» собаки в девичьих святочных гаданиях. Обычно в ночь перед Крещением девушки в России выходили во двор, становились на мусорную кучу и, положив на голову первый испеченный ими блин, внимательно прислушивались к тому, с какой стороны залает собака – оттуда и сваты приедут. При этом обращалось внимание на характер собачьего лая: звонкий, залиvistый лай предвещал молодого мужа, а глухой, хриплый – старого. Существовал еще один вариант гаданий с помощью собаки. Для этого несколько девушек, собравшись вместе, пекли небольшие булочки или блинчики, раскладывали их на пороге дома и приводили в дом собаку. Далее гадальщицы внимательно наблюдали за тем, чью булочку или блинчик собака съест вначале – та девушка раньше подруг выйдет замуж. По украинским поверьям, если девушке снится, что ее укусила собака, то это означает, что она скоро выйдет замуж [46, с. 265].

**Кот (кошка)** в славянской мифологической картине мира осмысляется прежде всего как животное, близкое к человеку, способное ему не только помочь, но и оказать магическое влияние на его судьбу. В некоторых вариантах «Легенды о хлебном колосе» в качестве просителя за человека перед Богом вместе с собакой выступает кот.

Почитание, даже культ домашних кошек имеет достаточно длительную традицию. Так, в древнем Египте коты и кошки считались священными животными, и даже непреднамеренное нанесение какого-либо вреда этому животному (а тем более – его убийство) сурово – вплоть до смертной казни – наказывалось. Древнеегипетская богиня радости и веселья Баст представлялась в виде женщины с кошачьей головой. На одной из древних египетских гробниц археологи обнаружили текст, в котором верховный египетский бог солнца Ра был назван «великим котом». В скандинавской мифологии богиня плодородия, любви и красоты Фрейя разъезжает верхом на коте. В сказках многих народов мира, в том числе и славян, кот выступает в роли волшебного помощника человека. В белорусской сказке «Иван Попелов» (из сборника сказок А. Н. Афанасьева) главный герой, победивший змея, превращается в кота. Этот мотив представлен и

в восточнославянском сказочном цикле об Иване – кошкином сыне. Определенная антропоморфность кота, «подвижность», неуловимость границы между котом (кошкой) и человеком отражены в кошачьих именах, встречающихся в русских народных сказках: *Кот Котофейч, Котофей Иванович*.

Согласно восточнославянским верованиям, убийство кота может иметь для человека тяжелые судьбоносные последствия. Так, Е. Р. Романовым в начале XX века было записано поверье: *Кто кота убьет, тот счастья не будет иметь ни в чем* [133, с. 68]. Аналогичное русское поверье приводится в сборнике пословиц В. И. Даля: *Кота убить – семь лет удачи не видать* (ППРН, с. 179).

Весьма распространенным является сохранившийся до сегодняшнего дня обычай при переходе в новый дом впускать первым кота (иногда – кота с петухом или только петуха). Белорусский этнограф А. К. Сержпутовский считал, что данный обычай связан с представлениями о «чертогонных» свойствах этих животных: «Перад пераходзінамі ў новую хату туды заносаць і саджаюць нанач пеўня і ката. Вядома, што нячыстая сіла не любіць іх, а затым пакіне тую хату» [142а, с. 91]. Согласно русским поверьям, кошка первой встречает хозяина «на том свете», потому она должна первой войти в новый дом. Во Владимирской губернии было записано следующее поверье: «Всякий человек, вошедший в дом первым, до году помрет; посему, когда входят в новый дом, то впускают в него прежде кошку (иногда – черного кота)». В народно-мифологическом осмыслении дом является своеобразной «моделью мира», а новый, не заселенный хозяевами дом воспринимался людьми как опасное и ритуально нечистое место, как необжитое, а значит, враждебное для людей пространство. Именно поэтому заселение этого пространства должно происходить в той же последовательности, что и в природе: сначала – животное, а затем – человек.

Кот связывался также с представлениями о плодovitости и детородии. Так, в белорусской свадебной традиции под кровать молодым сажали выводок кошки с котятами, чтобы у молодоженов было много детей. В украинских свадебных песнях, исполняющихся в конце свадьбы, когда молодых провожают к брачному ложу, образ кота приобретает откровенно эротическую символику: *Продрав котик стелю / Та внав на постелю;/ Потим качався, / Потим валявся,/ Поки тій Марусі / Між ніженьки вбрався* [46, с. 262].

Сон о коте, согласно народным сонникам, предвещает женщине беременность и рождение ребенка. Главная героиня повести Н. С. Лескова «Леди Макбет Мценского уезда» видит сон о коте непосредственно

перед тем, как «почувствовала себя в тягости». Н. Я. Никифоровским была записана следующая связанная с данным представлением примета: «Визг кошек и особенно их возня возле стены, где спит молодая женщина, показывают, что она «понесла». Чем чаще и более продолжительно это наблюдается, тем вероятнее беременность» [114, с. 1]. Продуцирующая, детородная символика кота отражена в некоторых русских приметах и пословицах (*Кто кошек любит, будет и жену любить; Звал кот кошку в печурку*), а также в следующем поверье: «Месяц март народ называет *котом месяц*, так как в этом месяце повсюду в поселениях слышно мяуканье домашних кошек. Простой народ говорит, что все родившиеся в марте мальчики будут “за бабами бегать”» [79, с. 250–251]. Сравн. также устойчивое словосочетание *кот мартовский* ‘о мужчине-бабнике’.

Вместе с тем кот мог осмысляться и как демоническое существо, связанное с нечистой силой, прежде всего – с ведьмой, неизменным «атрибутом» которой он является. Таков в русских народных сказках «образ чудовищного кота-баюна, сидящего на столбе, побивающего весь люд, напускающего неодолимый сон и сказывающего сказки» [105, т. 2, с. 11]. Несомненным воплощением этого образа является «кот ученый» из пушкинской поэмы «Руслан и Людмила», который, ходя «по цепи кругом», поет песни и рассказывает сказки. Явно демоническую природу имеет и кот Бегемот, входящий в свиту дьявола – Воланда (роман М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита»). Согласно белорусскому поверью, кота нельзя гладить, «чтобы черт не приснился». Отождествление кота (кошки) со сферой нечистой силы выразительно отражено в следующем русском веровании: «Ямщики редко и неохотно соглашались везти кошку, так как, по их мнению, лошади от этого страшно утомляются и худеют, что вполне соответствует рассказам о лошадях, истомленных ночными поездками домового, ведьм и нечистых духов» [6, с. 157]. Одним из устойчивых современных суеверий является представление об опасности встречи с черной кошкой, которая воспринимается как одна из ипостасей ведьмы или черта. Опасались приближения к черной кошке и при грозе: «Всего чаще черти принимают образ черной кошки, почему во время грозы догадливые деревенские хозяева всегда выбрасывают животных этой масти за дверь и на улицу, считая, что в них присутствует нечистый дух» [113, с. 11].

**Петух.** В основу мифологического образа петуха положена его связь с солнцем (сравн.: *первые петухи* ‘в первом часу ночи’, *до третьих петухов* ‘до рассвета’). Петух в мифологических верованиях

восточных славян представлялся вестником дня и света, связывался с божествами солнца и небесного огня; древние славяне, например, жертвовали петухов своему верховному языческому богу – Перуну. А. Н. Афанасьев в связи с этим отмечал: «Петух, именем которого до нынешнего времени называют огонь, считался у язычников птицей, посвященной Перуну и очагу, а вместе с тем – символом счастья и плодородия» [6, с. 119]. Украинцы считали, что «солнце до тех пор будет светить, пока петух будет петь; когда петух перестанет петь, наступит конец света» [46, с. 304].

При переходе в новый дом нередко первым впускали петуха, который, как полагали, своим присутствием будет магически влиять на благополучие и достаток в новом жилище, на плодovitость животных: «Без петуха во дворе и скот вестись не будет, а если и будут дойные коровы, то молоко и масло от них получатся безвкусными» [78, с. 132].

Связь петуха с огненной стихией отражена в устойчивом словосочетании *пустить красного петуха* ‘поджечь что-либо’.

Согласно общераспространенным поверьям, деятельность нечистой силы продолжается в течение всей ночи, но сразу же прекращается, как только запоет петух. Сравн. содержание белорусских народных преданий, основанных на мотиве противодействия петушиного пения замыслам главного нечистика – черта:

*1. Рядом с одной деревней есть большая яма. Рассказывают, что на этом месте черт имел намерение построить дом и выкопал яму для подвала, но пение петуха помешало ему окончить свою работу [37, с. 99]; 2. Д’ябал нёс камень здалёку, каб запрудзіць Дзвіну, але запяяў пятах, і д’ябал кінуў камень у балота, неданёшы да Дзвіны ўсяго некалькі вёрст. 3. Чорт хацеў прабрацца ў хату і пачаў жэрдкай падымаць яе, але заспяваў певень, і ўсё прапала [89, с. 361].*

В романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» финансовый директор московского театра «Варьете» Римский спасается от воздействия нечистой силы – ведьмы Геллы и ставшего вампиром администратора театра Варенухи – лишь благодаря троекратному пению петуха:

*Римский слабо вскрикнул, прислонился к стене и портфель выставил вперед, как щит. Он понимал, что пришла его гибель. Рама широко распахнулась, но вместо ночной свежести и аромата лип в комнату ворвался запах погреба. Покойница вступила на подоконник. Римский отчетливо видел пятна тления на ее груди. И в это время радостный неожиданный крик петуха долетел из сада, из того низкого здания за тиром, где содержались птицы,*

*участвовавшие в программах. Горластый дрессированный петух трубил, возвещая, что к Москве с востока катится рассвет.*

*Дикая ярость исказила лицо девицы, она испустила хриплое ругательство, а Варенуха у дверей взвизгнул и обрушился из воздуха на пол. Крик петуха повторился, девица щелкнула зубами, и рыжие ее волосы поднялись дыбом. С третьим криком петуха она повернулась и вылетела вон. И вслед за нею, подпрыгнув и вытянувшись горизонтально в воздухе, напоминая летящего купидона, выплыл медленно в окно через письменный стол Варенуха.*

Считалось опасным отправляться в дорогу до первого пения петуха. Названное поверье отражено в белорусской поговорке *Певень яму заспяваў на дарогу* 'об удаче'. В белорусских заговорах болезни отсылаются в пустынное, безжизненное пространство, «дзе певень не пяе»: во мхи, в болото, в гнилые колоды, на сухой лес и т. д.

В следующем украинском предании пение петуха прерывает действие нечистой силы и возвращает человека к реальной действительности:

Как-то один мужчина возвращался из далеких заработков домой. Настигает его пан на конях. «Садись, подвезу», – говорит. Тот сел. Тройка летит, как стрела, а пан все кричит кучеру: «Подгони правую попадью!» Крестьянин спрашивает, почему кобылу так назвали. А пан отвечает, что это не кобыла, а действительно попадьа, и он ее приучает, чтобы быстрее бегала. Испугался мужчина. Вдруг запел петух. Смотрит крестьянин – лежит он на дороге рядом со своим домом, а «пан» захохотал и пропал [46, с. 174].

Крик петуха, согласно народным верованиям, предохраняет также от эпидемий и градобития, поэтому петуха обычно брали с собой участники обряда опахивания села. Считают, что холера и чума, проходящие в село в женском облике, прежде всего стараются лишиться петуха возможности петь.

Как птица, наделенная даром предвидения, петух часто использовался в девичьих святочных гаданиях. Для этого девушка в полночь отправлялась в курятник, на ощупь брала одного из петухов и приносила его в дом, наблюдая при этом за поведением домашней птицы: спокойное поведение петуха предвещало девушке спокойного, уравновешенного мужа; беспокойный, задиристый петух «предсказывал» ей мужа с соответствующими качествами. На свадьбе молодым в качестве шуточного подарка нередко дарили петуха в мешке с пожеланиями счастливого брака и детородия.

Такой же магический подтекст сохраняется и в обычае ритуального съедения мяса петуха (или курицы) молодыми непосредственно

перед брачной ночью: «Петух – один из ключевых символов сексуальной потенции (сравн. в этой связи представление о петухе как символе похоти, существующее в ряде традиций). У южных славян и других народов жених во время свадебной церемонии нередко несет живого петуха или его изображение» (МНМ 2, с. 310).

Вместе с тем, петух мог осмысляться и как птица, связанная со сферой нечистой силы, с потусторонним миром. Особенной негативной маркировкой наделялся черный петух – обязательный атрибут колдунов и ведьм. По болгарским верованиям, в дождливые и бурные ночи души умерших летают над крышами в облике черных петухов, набрасываются на беременных женщин и детей и пьют их кровь. У чехов был известен обычай душить у родников черных петухов с одновременным вступлением в контакт с нечистой силой. У восточных славян считалось необходимым жертвовать черных петухов водяному. Осужденных на смерть ведьм закапывали в землю вместе с черным петухом.

Восприятие петуха как демонического существа связано с представлениями о том, что его долго нельзя держать в хозяйстве: старый петух может навлечь на хозяина смерть или превратиться в демоническое существо. Всем восточным славянам известно верование, в соответствии с которым старый петух, проживший три, пять, семь или девять лет, непременно снесет маленькое яйцо, из которого может вывестись демоническое существо. Принимая вид кота или маленького человечка, этот нечистик, питающийся молоком и яичницей без соли, исполняет желания хозяина, но три года спустя забирает его душу [105, т. 2, с. 310; 16, с. 307–308].

## Вопросы и задания

1. Расскажите о продуцирующей и апотропейной символке лошади в поверьях восточных славян.
2. В каких обрядах и ритуалах восточных славян «использовались» продуцирующие свойства козы?
3. Расскажите о сакрализации образа собаки в восточнославянской традиционной культуре.
4. Какую роль выполняет собака в «Легенде о хлебном колосе»?
5. Какие обряды и ритуалы восточных славян проходили с участием кошки (кота)?
6. Что вам известно о демонических свойствах кошки (кота)?
7. В чем заключается «чертогонная» символика петуха в восточнославянских поверьях?

## 5.1.2 Символика диких животных

**Млекопитающие.** *Волк* в восточнославянской мифологии наделяется богатой символикой, имеющей амбивалентный характер. Прежде всего, в народных поверьях волк, будучи алчным и жестоким хищником, соотносится со сферой нечистой силы. Согласно народным легендам, он был вылеплен из глины или вытесан из дерева чертом. Волк воспринимался в мифологических представлениях как «нечистое» хтоническое животное и через связь с гадами, прежде всего – со змеями: они, по народным воззрениям, появились из стружек от выстроганного чертом волка. Волк противопоставляется человеку так же, как и любая другая нечистая сила: его отгоняют крестом, он боится колокольного звона, громкой брани. Волк в народных поверьях наделяется негативной символикой, характерной для всего чужого, «не своего»: он соотносится с «ходячими» покойниками, может осмысляться как инородец (волчью стаю называют ордой, а в заговорах волков называют евреями), волками в свадебной обрядности называют дружину жениха, то есть представителей чужого рода; сравн. *волк* ‘дружка на свадьбе’ (СРНГ 5, с. 40). «Нечистая» природа волка проявляется и в его связи с колдунами, которые не только насылают волков на людей и на домашних животных, но и могут сами оборачиваться волками. Кроме того, волки находятся в подчинении у лешего, которого иногда представляют в виде белого волка. Чтобы задобрить лешего, пастухи оставляли в лесу на съедение волкам одну овцу. Забежавший в деревню волк считался предвестником неурожая, а волчья стая предвещала войну, волчий вой – голод.

Для защиты скота от волков соблюдают определенные запреты: не выполняют никаких работ в день св. Георгия – «волчьего пастыря», не дают ничего взаймы во время первого выпаса скота, не прядут на святки, не ставят изгородей в период между днями св. Георгия (Юрия) (6 мая) и св. Николая (22 мая). Опасным считается и упоминание о волке, чтобы тем самым не накликать его (сравн. пословицы: *Про волка речь, а он навстречь; Серого помянули, а серый здесь; Про волка помолвка, а он тут как тут*), поэтому для волка используют другие названия: *зверь, серый, бирюк* и др.

Чтобы волк не съел пасущийся скот, в день св. Николая кладут в печь железо, втыкают нож в стол или порог; при первом выгоне скота закрывают замки и посыпают печным жаром порог конюшни. Для защиты от волков используются заговоры, обращенные к святым – повелителям волков, чтобы они уняли «своих псов», а также к лешему. При встрече с волком молчат, не дышат и прикидываются



мертвыми или же, наоборот, показывают ему кукиш, отпугивают угрозами, стуком, криком, свистом, грубой бранью. Иногда в таком случае кланяются, встают перед волком на колени, приветствуют его или просят о помиловании.

Покровителем волков, по народным представлениям, является святой Георгий (народные имена – *Юрий, Егорий*), который разрешает своим «слугам» съесть некоторое количество домашних животных. Именно поэтому считалось, что, задирая скотину, волк действует не по своей, а по Божьей воле. Сравн. пословицу, включенную в «Толковый словарь живого великорусского языка» В. И. Даля: *Что у волка в зубах, то Егорий дал* (Даль 1, с. 232). Более того, похищение волком домашнего скота часто воспринималось как жертва и будущая удача хозяину.

Следующее поверье в шуточной, анекдотической форме отражено в белорусском народном рассказе, героиня которого с помощью смекалки обманывает не только волка, но и его покровителя – святого Георгия:

Жыла адна ўдава. Была ў яе чорная з лысінаю карова. Прызначыў святы Юрай ваўку з’есці гэтую карову. Дачулася пра гэта ўдава. Суседзі ёй параілі замазаць лысіну ў каровы чым-небудзь чорным. Удава гэтак і зрабіла. Прышоў у быдла воўк, шукаў-шукаў чорнае каровы з лысінаю і не знайшоў. Пайшоў ён да святога Юр’я і стаў жаліцца яму, што не знайшоў такое каровы, як трэба. Святы Юрай знаў, што за штуку зрабілі ваўку, і сказаў яму з’есці чорную карову. Прышоў воўк у быдла шукаць ужо чорнае каровы. А ўдава тым часам дачулася і абмыла ў каровы лысінку. І гэты раз воўк не знайшоў свае каровы. Хадзіў доўга гэтак воўк, шукаў усё каровы то з лысінкаю, то чорнае, а ўдава ўсё падшуквала яго – і здох воўк з голаду [89, с. 131].

В русской юрьевской обрядности в день святого Георгия (Юрия) «старший в семье перед выгоном скота ходил на луг до зари «выкликать волка»: *Волк, волк, скажи, какую животину облюбуеть, на какую от Егория тебе наказ вышел?* Потом хватал в овчарне первую попавшуюся овцу и закалывал ее, а в поле кидали ноги и голову [146, т. 1, с. 498]. По белорусскому поверью, святой Георгий ездит верхом на волке [146, т. 1, с. 413].

Согласно народным поверьям, нечистая сила пожирает волков, но не менее распространены и поверья о том, что волки по Божьему повелению сами поедают чертей, чтобы они меньше плодились. Зубы, когти и шерсть волка часто выполняют роль амулетов и лечебных средств.

В воззрениях многих индоевропейских народов волки осмысляются как тотемные животные, как родоначальники племени.

Подобные представления обусловлены наблюдениями людей над повадками этих зверей в природе: «Живя долгие века рядом с волком, в значительной мере конкурируя с ним в охоте, человек удивлялся уму волка, его выносливости, организованности стаи, семейной солидарности» [103, с. 92]. В архаичных сказочных текстах (например, в сказке «Иван Царевич и Серый Волк») волк выступает надежным помощником и защитником человека (сравн. пушкинские строки *В темнице там царица тужит, / И бурый волк ей верно служит*). Академик Б. А. Рыбаков указывал, что «помимо общеизвестных отрицательных сторон этого хищника, мы в фольклоре нередко находим обрисовку и положительных качеств волка». По мнению историка, положительное восприятие волка могло сформироваться у древних славян-земледельцев под влиянием того, что волки истребляют травоядных, которые причиняли огромный вред посевам (в особенности на разработанных в лесу полянках) [139, с. 728].

Волк, перебегающий дорогу путнику, пробегающий мимо деревни или встретившийся в пути, предвещает, согласно общеславянскому поверью, удачу, счастье и благополучие. Эти архаичные представления отразились в некоторых устойчивых словосочетаниях: бел. *Воўк дарогу перабег* ‘очень везет кому-либо’ (СФ 1, с. 213), *Перабег воўк дарогу – то добрэ* (ТС 1, с. 45); болг. *Вълк ми препречи пътя* (ФРБЕ 1, с. 293), *Срещна ме вълк* ‘о везении, успехе’ (ФРБЕ 2, с. 336). В украинских свадебных песнях участники обряда обращались к волку с просьбой перебежать дорогу «на счастье молодым» в то время, когда они поедут к венчанию [146, т. 1, с. 417]. По черногорскому поверью, встреча с волком опасна для ведьмы: «Если кто-то упоминает ведьму, следует сказать *Вук јој пут претекао, не споминајте је!* (= Волк ей путь перебежал, не поминайте ее!)» [33, с. 156]. Обереговый характер имеет также сербское заклинание, предохраняющее от беды при встрече с вихрем: *Вук ти на пут!* (=Волк тебе в дорогу!) [160, с. 263]. Сравн. аналогичное македонское выражение *Волкот да те јаде!* (= Волк тебя ешь!), использующееся для защиты от злых духов, прежде всего – вампиров [20, с. 263; 33, с. 122–130; 76, с. 45].

**Заяц** в сфере народной духовной культуры осмыслялся амбивалентно: с одной стороны, он воспринимался как носитель исключительно положительных качеств, связанных с представлениями о его плодовитости, а с другой – как животное, имеющее прямое отношение к сфере нечистой силы, связанное с бедой, болезнью и даже смертью.

Многим европейским народам (в том числе славянам) известно поверье о *хлебном зайце* – духе поля, божестве урожая, от которого

зависело плодородие земли и богатый урожай. Считалось, что *хлебный заяц* находится в последних несжатых колосьях хлебной нивы. В белорусском устойчивом словосочетании *зайцаў хлеб* 'остатки еды, привезенной домой из леса, луга, которую предлагают съесть детям' (ТСБМ 5, с. 200), отражено представление о том, что хлеб, с которым люди находились в местах, где живут зайцы, наделен магическим свойством влиять на рост, развитие и здоровье детей.

Символика зайца имеет прямое отношение к любовно-брачной сфере. Сон о зайце, согласно восточнославянским поверьям, предвещает свадьбу. Если заяц приснится замужней женщине, значит она вскоре станет беременной и родит сына; если же заяца во сне увидит девушка, то она, как считали, утратит невинность до свадьбы. Фигурками зайца, изготовленными из теста, украшали свадебный каравай, что также имело продуцирующую направленность – стремление обеспечить молодых способностью продолжения рода. В белорусской свадебной традиции песни «про зайца» относились к числу «саромных» и исполнялись в конце свадебного обряда, когда молодых провожали к брачному ложу – для обеспечения их детородных способностей. Одним из объяснений детям на их вопрос о том, откуда берутся дети, является следующее: «Маленьких детей приносит зайчик и сажает на капустной грядке».

Ярко выраженной мужской символикой наделяется заяц и как персонаж многих эротических анекдотов.

Одновременно заяц воспринимается как воплощение нечистой силы. Обычно это объясняется указанием на то, что «зайца создал черт», а также необычной внешностью зайца, совмещающей признаки нескольких животных: у зайца собачьи лапы, кошачья морда и ослиные уши. Именно поэтому многим народам известен запрет на употребление в пищу заячьего мяса как мяса «нечистого» животного. Зайцы – самые близкие звери лешего, которых он перегоняет с места на место и может проиграть в карты лешему из соседнего леса. Широко распространены поверья о зайце-оборотне, о появлении черта или лешего в виде зайца. Так, в белорусской быличке «заяц водит охотника по лесу, заманивая его все дальше, а потом с шумом исчезает в вихре» [33, с. 188]. Очевидная связь зайца с нечистой силой нашла отражение и в известном сказочном сюжете о Кашее Бессмертном, где заяц выступает в роли хранителя бессмертия Кашея: «Из сундука должен стремглав выскочить заяц, унося с собой кашееву смерть и тем самым спасая Кашея» [139, с. 332].

Устойчивая ассоциация «заяц → беда, горе» наглядно отражена в народных поверьях о встрече с зайцем, об опасности его проникновения в окультуренное пространство. Сравн. белорусское поверье: «Калі ў новую хату ў часе будаўніцтва забег заяц, дык новая хата

абавязкова згарыць; тады будоўлю спыняюць, а матэрыял ужываюць на апал» [118, с. 28–29]; сравн. рус. *Заяц по селенью бегаёт – к пожару* (Даль 1, с. 670).

Распространенным у восточных славян является представление о том, что встреча с зайцем в пути может предвещать беду, болезнь или неудачу. Не случайно пушкинская Татьяна Ларина, которая жила в деревне, воспитывалась няней и «верила преданьям простонародной старины», панически боялась встречи с зайцем: *Когда случилось где-нибудь / Ей встретить черного монаха, / Иль быстрый заяц меж полей / Перебежал дорогу ей, / Не зная, что сказать со страха, / Предчувствий горестных полна, / Ждала несчастий уж она...*

В селе Михайловском Псковской области – в родовом имении А. С. Пушкина – в декабре 2000 года был открыт памятник зайцу, который, по преданию, перебежал дорогу Александру Сергеевичу Пушкину и этим спас ему жизнь. Как гласит легенда, Пушкин, находившийся в декабре 1825 года в ссылке в родовом имении, узнал о готовящемся восстании декабристов и выехал в Петербург, чтобы принять в нем участие. По воспоминаниям самого поэта, неожиданно дорогу перед санями перебежал заяц, что по местным обычаям считалось одним из самых дурных предзнаменований. Кучер, который вез Пушкина, наотрез отказался ехать далее, и в результате поэт вынужден был возвратиться домой. Это обстоятельство, как считают историки, спасло жизнь великому поэту, поскольку восстание декабристов было жестоко подавлено, пятеро его участников – близких друзей Пушкина – были казнены, а тысячи – были приговорены к каторжным работам и сосланы в Сибирь.

Памятник зайцу-«спасителю» представляет собой верстовой столб с фигуркой сидящего на нем зайца и с надписью «До Сенатской площади осталось 416 верст».

Украинцам известно пожелание человеку, отправляющемуся в дорогу – *Щоб йому заець дорогу не перебіг!* В памятнике древнерусской письменности – «Ипатьевской летописи» – упоминается о примете, известной предкам современных восточных славян и балтов: охотники не заходили в лес, если оттуда навстречу им выбежал заяц; в противном случае, как считалось, они не могли рассчитывать на удачу в охоте.

Особенно опасной считалась встреча с зайцем для свадебной процессии. Если же такая ситуация неожиданно происходила, то шествие обязательно останавливалось, а знахарь (иногда – колдун), которого приглашали для защиты участников свадьбы (прежде всего – молодых) от сглаза и других видов порчи, с помощью магических действий и заговоров должен был «нейтрализовать» нечистую силу.

Названное поверье положено в основу диалектного фразеологизма *забрасывать (закидывать) зайца* ‘преграждать дорогу свадебному поезду жердью или веревкой’ [62, с. 121]. С аналогичным значением – ‘останавливать свадебное шествие, требуя от жениха выкуп за невесту’, – известен русский диалектный фразеологизм *зайца ловить* (ФСРГС, с. 107). Непосредственное отношение к названным представлениям имеет и текст заговора от зубной боли, где заяц выступает в функции демонического существа, к которому отсылается болезнь: «На море, на океане, на острове Буяне стоят высокие три дерева, под теми деревьями лежит заяц; перенесись ты, зубная боль, к тому зайцу» [6, с. 219]; сравн. болг. *уловил сѣм зайчето* ‘заболел’; ‘оказался в неприятной ситуации’ (ФРБЕ 2, с. 449).

Во многих народных быличках рассказывается о встречах с нечистиками в образе зайца. Так, в белорусском предании, относящемся к концу XIX века, приводится рассказ крестьянина о том, что он с помощью магических средств избавил своего коня от воздействия злого духа, превратившегося в зайца: «Вывеў гаспадар каня ноччу ў поле, зламаў асінавы дубец і пачаў біць яго дубцом, прыгаворваючы «Раз!» Праз некаторы час конь пакрыўся пенай, потым з яго зваліўся корч, ператварыўся ў чорнага зайца, які хутка знік» [76, с. 68]. Русский крестьянин из Калужской губернии в конце XIX века рассказывает о своей встрече с нечистиком в облике зайца: «Иду я к пасеке, и вдруг мне под ноги подскочил заяц. Я взял его и понес домой. Но чем ближе я подходил к дому, тем заяц делался все более тяжелым. Наконец я вынужден был бросить его. Тогда заяц захохотал и исчез» [153, с. 71].

В некоторых русских местностях верили в то, что колдуны и ведьмы могут отсылать людей «ловить зайцев». Эти мифологические «зайцы» заводят людей в такие места, откуда нельзя выбраться, и в конце концов губят их [145, с. 190–192; 76, с. 66–68].

**Птицы.** *Аист* относится к числу особо почитаемых птиц, которые в народных представлениях восточных славян наделяются ярко выраженными антропоморфными свойствами. В народных воззрениях аист выступает в роли охранителя и очистителя земли от гадов и другой нечисти – змей, жаб, насекомых и даже от нечистой силы.

Согласно легенде, известной многим славянским народам, аист – это обращенный в птицу человек. Легенда повествует о том, что Бог вручил человеку мешок с собранными Им гадами и велел выбросить его в море (в других вариантах легенды – бросить в огонь, закопать в яму, оставить на вершине горы). Человек из собственного любопытства (в других вариантах – под влиянием жены) развязал мешок, и вся

нечисть расплзлась по земле. В наказание Бог превратил человека в аиста, чтобы он очищал землю от гадов. Со стыда у аиста покраснели нос и ноги. В белорусском варианте этой легенды Бог дал человеку горшок с собранными в нем лягушками и змеями и велел выбросить его в море. Придя домой, человек стал собираться в дорогу, чтобы выполнить Божье поручение. Но жена, одолеваемая любопытством, уговорила его переночевать перед дорогой, чтобы узнать содержимое горшка. Далее события разворачиваются по уже известному сценарию:

Спіць сабе, храпе чалавек на ўсе застаўкі, а жонка тым часам ціхенька ўстала ды й развязаła гаршчочак. Толькі яна яго адкрыла, а адтуль і выскачылі ўсялякія гадзюкі, яшчаркі й жабы. Спалохалася баба, нарабіла крыку. Прахапіўся чалавек, да так босы, у белай сарочцы, толькі накінуўшы на плечы чорную світу, давай збіраць тую нечысць. Збіраў, збіраў – нічога не зробіць. Але ось прыходзіць Бог і кажа людзям: «Вы выпусцілі гадаў, вы і збірайце іх». І абярнуў Бог тых людзей у буськоў. Ходзяць з тае пары па балоце босыя, з чырвонымі нагамі, у белых сарочках і чорных світах буські да й збіраюць усякую нечысць. Яны й стараюцца жыць бліжэй к сваім братам – людзям, бо знаюць, што іх, як братоў, людзі не будуць біць. От адкуль узяліся буслы [89, с. 60–61].

Аистам приписывают человеческие особенности: они имеют человеческую душу, понимают язык человека, плачут слезами, молятся Богу (так воспринимается их клекот); каждая семейная пара неразлучна, и в случае гибели одного из супругов другой добровольно идет на смерть; самку, которую заподозрили в измене, аисты публично судят и убивают.

Широко известны приметы, связанные с первым увиденным весной аистом. Летящий аист предвещает здоровье, урожай, замужество; стоящая же неподвижно птица – боли в ногах, засуху, безбрачие, смерть. Деньги в кармане при встрече с первым аистом сулят богатство, ключи – изобилие, а пустые карманы – убытки. Крик первого аиста, услышанный натошак, приносит несчастье или предвещает битье горшков в течение года. При виде первого аиста люди бегут вслед за ним, приседают, кувыркаются, чтобы не болели ноги; кувыркаются по земле, прислоняются к дереву, к дубу, к забору, чтобы не болела спина. На Благовещение к прилету аистов выпекают специальные хлебцы с изображением ноги аиста. Дети подбрасывают их вверх, обращаясь к аисту с просьбой об урожае. В Беларуси (как и в Украине) ко дню Благовещения пекли *галёны* – ритуальные булочки с изображением аиста или его ноги: «В честь прилета аистов на Благовещенье пекут пироги, так называемые галёны – наподобие аистов, с чубком,

крыльями, ногами и хвостом. У сельских мальчиков существовало причитание, с которым они обращаются к аисту: *Буся, буся! На́ та-ба галёну, а дай мне жита ко́пу!*» [152, с. 207].

Белорусы по поведению аиста гадали, каким будет год: если он выбросит из гнезда яйцо – год будет хороший (хлеб можно будет купить за одно яйцо), а если выбросит птенца – год будет плохой, неурожайный (хлеба не купишь и за ребенка).

Болгары называют аиста паломником, считая, что он ежегодно посещает Святую землю. Верят также, что аисты улетают на зиму в далекую землю на краю света, где, искупавшись в чудесном озере, становятся людьми, а весной, искупавшись в другом озере, вновь становятся птицами и возвращаются на родину, так как в своей земле Господь запретил им выводить птенцов. В Польше также известно поверье, что аисты улетают далеко за море, где обращаются в людей. Весной они вновь превращаются в аистов и прилетают назад. По народным представлениям, совершая перелет, аисты несут на себе ласточек или трясогузок.

Весьма распространено поверье о том, что аист приносит людям новорожденных, которых он вытаскивает из болота, из моря и доставляет людям в корзине, в корыте, бросает в дом через дымоход. Согласно другим представлениям, аист бросает в печную трубу лягушек, которые, проникая в дом через дымоход, приобретают человеческий облик. Детям говорили, что нужно поставить на окно тарелку с сыром, чтобы аист принес ребенка. В Беларуси во время празднования родин в дом приходил ряженный аистом и поздравлял родителей с новорожденным. Согласно приметам, ребенка следует ожидать там, где кружит аист, или тому человеку, на поле которого часто прилетает аист. Если он встанет на трубу во время свадьбы, у молодых обязательно будет ребенок. Аист снится женщине к беременности или к рождению сына. Представления об отношении аиста к деторождению связаны с фаллической символикой его клюва, которая проявляется, в частности, в поведении парня, ряженного аистом, в рождественской обрядности, когда он «клюет» своим клювом девушек.

Повсеместно гнездо аиста на крыше дома считается счастливой приметой. Оно оберегает дом от молнии и пожара, от града, от злых чар и духов, способствует прибыли в хозяйстве и обогащению хозяина. Дом, который аист избегает, считают проклятым. Отсутствие гнезда аиста на доме или в селе сулит пожар, а оставление аистом гнезда – запустение дома или даже смерть кого-либо из домашних. В предчувствии попадания молнии или пожара аист покидает гнездо и переносит птенцов. Нарушение запрета разорять гнездо аиста,

уничтожать птенцов и особенно убивать аиста считается тяжким грехом и сулит обидчику несчастье, смерть его самого или его близких, телесные уродства, слепоту, глухоту у детей, ущерб в хозяйстве. Наиболее распространенным наказанием за такой грех считается пожар: полагают, что аист мстит обидчику, высекая огонь клювом либо принося в клюве тлеющую головню или уголь, которыми поджигает крышу дома. Кроме того, аист может навлечь не только на обидчика, но и на всю деревню засуху, наводнение, бурю, продолжительный ливень с сильным градом.

Отношения человека и аиста – пример гармоничного сосуществования человека и дикой природы, которая становится «домашней»: человек помогает аисту строить гнездо, жертвуя старые колеса и бороны. За это аист магическим образом оберегает жилье либо предупреждает о том, что его может сжечь молния [145, с. 29–31; 103, с. 56; 76, с. 24–25;].

**Воробей** в мифологических представлениях восточных славян наделялся амбивалентной символикой: эта птица ассоциировалась как с позитивными (жизнеутверждающими), так и с негативными (болезнетворными, смертоносными) представлениями.

Происхождение орнитологического термина *воробей* связано с праславянским корнем *\*vorb-*, который, в свою очередь, происходит от индоевропейской основы *\*uer-* ‘крутиться, кружиться, вертеться’. Таким образом, в основу названия этой птицы положена ее характерная примета – постоянное вращение, кружение, подвижность. Понимание названного свойства как признака энергичности, бодрости и жизненной силы способствовало формированию положительных – продуцирующих, любовно-брачных и эротических – представлений о воробье. Так, в России на Тамбовщине и в Беларуси в Гродненской губернии в конце XIX – начале XX веков был известен обычай ритуального съедения на Рождество жареных воробьев: «Если на Рождество разговеться воробьями, то весь год будешь легок и скор» [81, с. 62]. Часто перед тем как съесть воробья, дотрагивались им до рогатого скота, чтобы и скот, и те, кто это делает, были такими же проворными и легкими, как воробей. В Беларуси, кроме того, в это же время было принято ловить двух воробьев, убивать их и сжигать, а пепел сохранять до весеннего сева: весной его смешивали с посевным зерном, чтобы обеспечить высокий урожай.

В русских хороводных песнях воробей обычно выступает как мужской символ, поскольку песни о воробье своим сюжетом ориентированы на любовно-брачную тематику. В канун Нового года девушки с помощью воробья гадали о своём замужестве, бросая его



в печь: если птица вылетит из огня, то девушка вскоре выйдет замуж. Брачная символика воробья представлена и в приметах: если воробей сошьёт себе гнездо на крыше нового дома, то к девушке, живущей в этом доме, скоро приедут сваты; если к молодой девушке прилетит воробей и один раз чирикнет, то это предвещает ей красивого молодого жениха.

С другой стороны, постоянное вращение воробья как его характерная особенность сформировало устойчивое негативное представление об этой птице; такому восприятию способствовали также отрицательные ассоциации, связанные с пестрой, «рябой» окраской оперенья воробья. Сравн. белорусский фразеологизм *падпусціць вераб'я* 'сделать неприятность кому-либо'. В белорусском заговоре «Ад чорнай хваробы» воробей отождествляется с тяжелой, опасной болезнью: *Мужык верабей, жонка вераб'іха, дзеці вераб'яты: і сам выхадзі, і дзяцей вывадзі*.

Согласно христианской апокрифической легенде, воробей является проклятой птицей, потому что он своим чириканьем (*Нет, жив! Нет, жив!*) выдал римлянам Христа, когда они распинали Его на кресте, и тем самым страдания Христа продолжались. Согласно другой легенде, именно воробей приносил карателям гвозди для распятия Христа; ласточки же, наоборот, эти гвозди выкрадали и относили. Из-за этого воробьи были прокляты Богом, и на их ногах появились невидимые цепи, из-за чего воробьи не могут шагать по земле, как другие птицы, а только прыгают.

С представлениями о воробьях у восточных славян связаны, как правило, плохие приметы: если над головой путника пролетел с чириканьем воробей, то дорога будет неудачной; воробей, влетевший в окно, предвещает большую беду или даже смерть живущего в доме человека. Плохим знаком также считается увидеть на дороге мёртвого воробья.

Известны поверья о том, что в одну из летних ночей воробьи исчезают с полей и слетаются в то место, где черт меряет их огромной меркой. Воробьев, которые переполняют эту мерку, он смахивает с ее краев и отпускает на размножение, а оставшихся в мерке оставляет себе, сыпает чертям в пекло или же убивает.

В Украине такую ночь называли *воробьиной* и считали, что она бывает в ночь на 1 сентября. В России полагали, что воробьиная ночь, то есть темная летняя ночь с громом, молнией, сильным ветром, бывает в ночь на Илью-пророка (2 августа): «На Илью обыкновенно бывают «воробьиные ночи», когда в течение целой ночи раздаются оглушительные раскаты грома, молния почти беспрерывно озаряет небо, испуганные птицы постоянно мечутся,

вспархивают, натываются на разные предметы и падают. В такую ночь ревет скот, страшно становится и не спится человеку». С приведенным описанием соотносится «народноэтимологическое» толкование устойчивого словосочетания *воробьиная ночь*, известное с середины XIX века: *воробьиной* ночь называется потому, что воробьи во время ночной бури и грозы вылетают из своих гнезд, мечутся и нередко гибнут от сильного ветра с дождем.

[145, с. 113–115; 169, с. 163–164; 81, сс. 62, 287; 4, с. 131–132].

*Кукушка* в мифологических поверьях восточных славян осмыслялась как птица-предсказательница, а также как символ одиночества и несчастливой женской судьбы. Согласно народным верованиям, у кукушки нет пары по той причине, что ее муж утонул или она сама его убила, сжила со свету. По одной из легенд, ее муж – *кукуш* – покинул кукушку еще во время всемирного потопа. Поэтому кукушка спаривается с удоном, самцом вороны, ястребом или даже петухом.

Общеизвестно также поверье о том, что по количеству криков кукушки («ку-ку») можно считать годы, оставшиеся до смерти (реже – годы до замужества). В этом случае кукушка выступает в роли прорицательницы, посредницы между миром людей и иным миром («тем светом»), которой известны все человеческие судьбы. Так, украинские девушки обращались к кукушке как к ворожее, спрашивая у нее, скоро ли выйдут замуж: *Сива зозуленька, скажи мені правдочку, / Доки я маю ходити в тім віночку?* [46, с. 325].

Особенно ярко посредническая функция кукушки проявляется в мифологических представлениях о ее связи со смертью. В поверьях и приметах кукование часто воспринималось как злое предзнаменование, сравн.: *Кукушка кукует – горе вещуєт*. Поэтому, услышав кукушку, для того, чтобы отвести беду, тут же произносили слова заклинательного характера: *Хорошо кукуєшь, да на свою б голову!* На севере России прилет кукушки в деревню, особенно к дому, а также кукование на крыше дома считались предвестиями пожара или смерти. Верили также, что если кукушка в первый раз прокукует прямо в глаза, то будешь плакать, а в спину – умрешь.

Голос кукушки, услышанный в ту пору, когда еще лес не одет листвою, считался плохой приметой: это предвещало неурожай, голод и болезни. Кукушка, как полагали, кукует только до дня Ивана Купалы (7 июля) или до дня Петра и Павла (12 июля), а потом она прячется от птиц, которые ее бьют за подкладывание своих яиц в чужие гнезда, и превращается в хищника – коршуна или ястреба. На Гомельщине полагали, что из подкинутых кукушкой в чужие гнезда яиц вылупляются

коршуны. С этим поверьем соотносится фразеологическое выражение *променять кукушку на ястреба*, обозначающее невыгодный обмен.

Одиночество и несчастная судьба кукушки связывались в народных представлениях также с отсутствием у нее своего гнезда. Согласно легенде, Богородица или Господь лишили кукушку гнезда в наказание за то, что своим кукованием она выдала Божью Матерь с Младенцем Иисусом их преследователям, или за то, что она нарушила запрет работать на Благовещенье. У русских говорили: «За то кукушка без гнезда, что в Благовещенье его завила». Наказана она и тем, что потеряла и своих детей, и с тех пор постоянно кукует – плачет. Польский этнограф Казимир Мошиньский в начале прошлого века записал в белорусском Полесье следующую легенду: «Когда-то у кукушки был муж, но она спрятала его под мост и пошла к Богу просить себе другого мужа. Однако Бог ей второго мужа не дал и велел ей искать первого. С тех пор она его постоянно ищет, выкрикивая: “Якуб! Якуб!”» [190, s. 165].

Довольно распространены у восточных славян легенды о превращении в кукушку женщины, которая провинилась, не послушав советов мужа; сестры, у которой умер брат; девушки, которую прокляла мать; женщины, у которой трагически умер муж; девушки, которая чудесным образом вышла замуж за ужа и сама стала виновницей его смерти.

В белорусской легенде «Адкуль зязюля» рассказывается о девушке, которая добровольно вышла замуж за ужа, превратившегося в красивого парня, с которым она в любви и согласии жила пять лет, у них родилось трое детей. На шестой год жена ужа попросила у своего супруга разрешения побывать у себя на родине и навестить мать. После долгих уговоров муж-уж разрешил ей, но велел не раскрывать своей тайны:

«Будзь там пяць дзён, толькі не кажы нікому, адкуль ты, і няхай цябе ніхто не праводзіць. Як вернешся ік берагу, так гукні: «Якуб!» І калі пакажацца кроў, то я не жывы, а калі пакажацца пена, то я жывы». Пашла яна дадому з дзецьмі. Былі ёй усе рады і пачалі пытаць, адкуль яна. Да й яна не сказала <...> А найменша дзевачка сказала, павяла людзей на той бераг марскі і наўчыла, як сказаць «Якуб!» такім тонкім галаском. Клікнулi яны. Як пачуў вуж той голас, то вышаў на бераг, і яны яго ўбілі. Тая жонка нічога не знала пра яго. Узяла дзеці на пяты дзень на бераг. І стала гукаць: «Якуб!» На эта гуканне толькі кроў паказалася. Заплакала яна да й зарыдала, да й скінулася зязюляю і палацела па лесу гукаючы: “Якуб!” І цяпер яшчэ гукае. А сыны сталі адзін бярозаю, другі хвояю, а дачка – горкаю асінаю» [89, с. 62–63].

По мнению некоторых исследователей, осмысление кукушки как птицы, устойчиво связанной с негативными представлениями, объясняется не только особенностями ее природного «поведения» (одиночество, подкладывание яиц в чужие гнезда), но и внешним признаком – пестротой оперенья, поскольку пестрые, рябые животные однозначно маркируются в народной духовной культуре как принадлежащие к сфере нечистой силы.

Женская символика кукушки отчетливо представлена в южно-русских весенних обрядах «крещения» и «похорон» кукушки. Обряд «крещения кукушки» представляет собой вариант троцкого ритуала кумления, в котором участвовали девушки и молодые женщины, не имевшие детей. Ими обычно руководила пожилая женщина, нередко – вдова. Основным атрибутом обрядовых действий являлась кукла-«кукушка» или ряженный «кукушкой» персонаж. Чаще всего «кукушку» изображали в виде антропоморфной куклы, реже – в виде птицы. Ее изготавливали из растительного материала: из травы «кукушкин цвет», или «кукушкины слезки», ветвей березы, соломы. Человеческую или птичью фигурку украшали пестрыми лоскутками и платком. Обязательными деталями наряда являлись нательный крест и украшения – ленты, бусы, мониста. Иногда «кукушку» пеленали и перевязывали лентами, как ребенка, или наряжали в венчальное платье с фатой. В Калужской губернии куклу одевали как вдову или сироту – в сарафан темных тонов и черный платок; при этом в ритуале подчеркивалось отсутствие у «кукушки» брачной пары.

В ряде мест «кукушку» укладывали в гробик небольшого размера, иногда вместо него использовали коробку из-под конфет или мыла. Укладывая «кукушку» в «гроб», одни участницы обряда голосили, как будто оплакивали покойника, другие, стоявшие рядом, пели и плясали. Особенностью обряда было шествие девушек и молодых с «кукушкой» по деревне. Во время обхода девушки собирали с каждого жителя по яичку или деньги для своей трапезы.

В некоторых местностях шествие с «кукушкой» напоминало похоронную процессию. Шествие направлялось в лес, в поле, к реке или на кладбище, где «кукушку» «крестили» или «хоронили». При «крещении» на куклу вешали один или несколько крестиков, трижды совершая над ней крестное знамение и окуная в воду. При этом для «кукушки» выбирали «кúма» и «кумú» – мальчика и девочку, после чего девушки сами кумились с «кукушкой». При «похоронах кукушки» в лесу или на ржаном поле отыскивали укромное место, выкапывали там ямку, устилали ее цветными лоскутками и затем закапывали

«кукушку» с «отпеванием». Ряженая «священником» девушка читала молитвы, а остальные пели обрядовые песни.

Обряд «крещения» или «похорон кукушки», с одной стороны, был связан с земледельческим циклом, а с другой – с социовозрастными группами девушек и молодых женщин – будущих матерей. В образе «кукушки», подобно троицкой березке, воплощалось женское божество, наделяющее продуцирующей силой тех, кто во время обряда вступил с нею в родственные («кумовские») отношения.

Согласно народным легендам, происхождение растения *кукушкины слезы* (*ятрышник пятнистый*, лат. *orchis musculata*) так или иначе связано с негативным образом кукушки. В одной легенде говорится о том, что кукушка на праздник Вознесенья плакала над этим растением, и на его цветках остались пятнышки от ее слез. В другом случае повествуется о том, что однажды кукушку обидели птицы и звери в лесу, и она плакала над этим растением, поэтому на его цветках остались пятнышки от её слёз. Согласно белорусскому преданию, некогда в разгар свадьбы жених и все прочие мужчины были превращены колдуном в волков, женщины – в сорók, а невеста – в кукушку; с той поры эта горемычная кукушка летает следом за своим суженым и роняет несчетные слезы; там, где она пролетает, текут ручьи и растет трава, известная под названием *кукушкины слезы*. Эту траву нередко употребляли как магическое средство для обеспечения хороших отношений между супругами: для этого жена поила мужа настоем *кукушкиных слез*. Отваром корня этого растения поят новобрачных, чтобы они жили в любви и согласии. По форме корня *кукушкиных слезок* гадали о поле будущего ребенка: если при выкапывании попадался длинный корень, считали, что родится мальчик, а если округлой формы, то ожидали рождения девочки.

На ассоциации «кукование = плач, слезы» основано содержание легенды, записанной на Гомельщине:

Была адна жэншчына цяжарная. Вот калі радзіла яна, то дзіця ўтапіла. Вярнулася дамоў і ўбачыла сваё дзіця ў зеркалі. Спужалася яна, пажалела, што тое здзелала і пачала плакаць, і па начах так плакала. Тады і ператварыў Бог тую жэншчыну ў зязюлю. І зараз аплаквае зязюля сваё дзіця [119, с. 353].

### 5.1.3 Символика пресмыкающихся

*Змея* в мифологическом восприятии восточных славян является символом всезнания, мудрости и сверхъестественных магических

способностей. Названные качества, как считалось, мог приобрести и человек, съевший змеиного мяса. Один из вариантов этого поверья был записан белорусским этнографом XIX века А. Е. Богдановичем: «Змеиное мясо, приготовленное таким образом, чтобы оно избавилось от ядовитости, передает тому, кто его употребляет, способность понимать разговор животных» [14, с. 33–34]. Сходной по содержанию является легенда, записанная в XIX веке в Вологодской губернии: «Некий барин ходил в лес, собирал там змей, что с короной на голове, а дома приказывал слуге готовить из них себе пищу. Змеи имели то свойство, что, поевши их, человек начинал понимать разговор огня с огнем, травы с травой. Барин подслушивал в лесу разговоры трав и записывал их целебные свойства» [81, с. 227].

Согласно народным поверьям, змеи могут указывать людям охраняемые ими клады. Змея также наделяет человека целебной «живой травой», оживляющей людей, а также «разрыв-травой», открывающей любые запоры и замки.

Русские крестьяне использовали змею в любовной магии. Для того, чтобы приворожить кого-либо и разжечь в его душе любовное чувство, необходимо было поймать специальной палочкой-рогулей змею и, прижав ее к земле, проткнуть иглой змеиные глаза, приговаривая: «Змея, змея! Как тебе жаль своих очей, так чтоб меня раба Божья (имя) жалела и любила». Далее эту иголку нужно было воткнуть в одежду того, на кого были направлены любовные чары. Верили также в то, что если вытопить жир из убитой змеи и сделать из него свечу, которую носить при себе, то любовь «с противоположной стороны» будет постоянной. Для защиты от лихорадки носили при себе (обычно на шее) *выползень* – змеиную шкуру, оставшуюся после линьки [143, с. 85].

С другой стороны, змея в сфере традиционной народной культуры отождествлялась с дьяволом, что объясняется христианской трактовкой библейского образа змеи (точнее – змея, соблазнившего Еву в раю) как воплощения нечистой силы. По народным легендам, змеи упали с небес при свержении в преисподнюю «падших ангелов»; они произошли из крови Каина, из тела дьявола, из чрева убитого дракона, из пепла побежденного змея. За убийство змеи, как считалось, прощается несколько грехов.

В тексте заговора от змеиного укуса змея наделяется различными эпитетами, указывающими на ее коварство, «вездесущность»:

*На реке Смородине – калиновый мост, на том мосту стоит дуб-Мильян, а в том дубе – змеиный гроб, а в том гробу змеиный зуб и яд. Змея домовая, змея полевая, змея гноевая, змея межесвая, змея корчевая, змея лесовая, змея подколотная, змея водяная, змея*

*полетучая, змея Шкуропея, унимай своих слуг, вынимай свои зубы и яд <...>, а не вынешь – убьет тебя Михаил архангел каленой стрелой, а я – словесами [127, с. 243].*

По восточнославянским поверьям, змеи выходят из своих нор на Благовещение (7 апреля) или после первого весеннего грома, а уходят в свои норы под землю на Воздвижение (27 сентября). В этот день люди опасались ходить в лес; кроме того, выполнялись другие предписания:

В день Воздвижения все змеи <...> «сдвигаются», то есть сползаются в одно место, под землю, к своей матери, где и проводят всю зиму. <...> Вот почему на праздник Воздвижения мужики на весь день тщательно запирают ворота, двери и калитки из боязни, что гады, отправляясь к своей матери под землю, заползут по ошибке на мужичий двор и спрячутся там под навозом или в соломе [81, с. 353].

**Уж** в мифологических верованиях восточных славян наделялся исключительно положительными характеристиками, поскольку осмыслялся как воплощение домового, как опекун и покровитель домашнего хозяйства. Восточные славяне для названия ужа использовали слова *домовик* и *хозяин*, в Чехии и Польше его называли *гад-господарик*, в Болгарии – *стопанин* ‘хозяин’, в Сербии и Черногории – *чувар куча* ‘хранитель дома’. Сравн. содержание белорусских поверий:

1) Уж склонен употреблять свою мудрость на пользу дома, где он поселился, и если угождать домашнему ужу, то и он, в свою очередь, будет радеть тому дому. Вообще поселение ужа в доме считается хорошим предзнаменованием: стоит только ужу угодить – он будет приносить в дом счастье. Но беда, если домашнего ужа прогневить: тогда он постарается жестоко отомстить. Поэтому крестьяне кладут своим ужам пищу и питье и вообще заботятся о том, чтобы не раздражать их. В южной части Бобруйского уезда и далее к югу, в Полесье, есть много ужей, совершенно ручных, которые едят из одной миски с детьми, посаженными есть на пол, как это часто бывает у крестьян [14, с. 31]; 2) Раней казалі, што ў кожным доме жыве дамавік-вуж. Трогаць яго нельга. Еслі пад падлогай вуж, то не будзе мышэй, і гадзюкі сюды не прыдуць: вужы з гадзюкамі не ўжываюцца [119, с. 122].

С древних времен в славянских и балтийских странах существовал культ ужей, которых никогда не убивали, а напротив, приманивали в дом, оставляя им молоко. М. Д. Чулков, один из первых исследователей народной мифологии, еще в конце XVIII века писал: «Сии пресмыкающиеся почитались у некоторых славян домашними

богами, им приносили в жертву молоко, сыр, яйца и все то, что на стол поставлялось. Запрещено было делать сим животным вред, а в противном случае жестоко наказывали, а иногда и жизни лишали преступников сего закона» [1, с. 201]. Наделение ужа ярко выраженными чертами домового, приносящего хозяевам удачу и материальный достаток, отражено в следующих русских народных рассказах:

1) Мужик у сказали, как домового завести. Пошел он в поле и пахал плугом, вдруг ему уж на ногу намотался, так он с этим ужом и пришел домой, а там он сполз и ушел в подпол. Так у него и жил домовый в избе. 2) Один мужик рыбак был заядлый, но неудачливый: ловил рыбу с лодки, ничего у него не клевало. Вдруг видит, плывет по реке уж, влезает в лодку и говорит: «Забери меня домой и посели там!» И с тех пор он без рыбы ни разу не возвращался [11, с. 39].

В белорусских и литовских легендах встречается сюжет о «муже-уже», в котором излагается поверье о происхождении кукушки. Выкупавшаяся в реке (озере) девушка находит на своей одежде, лежащей на берегу, большого ужа, который согласен вернуть ей одежду при условии, что она согласится выйти за него замуж. Девушка дает согласие и уходит с ужом, обернувшись красивым парнем, жить в его стране. Легенда имеет печальный финал: люди узнают тайну счастливой жизни молодой женщины, матери троих детей, и убивают ее мужа-ужа. В наказание женщина была обращена в кукушку, а ее дети – в деревья.

В традиционном народном сознании уж отчетливо противопоставляется змею – так же, как добро противопоставляется злу, а понятие «свое» – понятию «чужое». Ужей часто держали в домах в качестве мышеловов, им доверялись также в защите от ядовитых змей во время сна и в поле. Сравн.: «По преданию стариков, уж всегда защищает человека от змей. Если на дворе или в саду пришлось тебе лечь отдыхать, то уж тебя караулит. И если змея будет подползать к тебе, то уж с ней сделает такую схватку – беда! Если же уж не победит змею, то он разбудит человека, и с его помощью победа будет на ужовой стороне» [47, с. 87]. В белорусской легенде «Дамавікова ўдзячнасць» представлен образ ужа-домового – полноправного члена семьи: «Гаспадар не крыўдзіў яго, гаспадыня, падаіўшы карову, не прамінала пачаставаць цёплым малаком, а дзеці прымалі ў супольныя гульні». В благодарность за спасенные людьми отложенные ужом яйца он совершает смелый и благородный поступок, спасая людей от неминуемой смерти: переворачивает кувшины с молоком, куда змея, приползшая в дом накануне, впрыснула свой яд [89, с. 183–184].

Почтительное отношение белорусов к ужу напоминает уважительное и бережное отношение к аисту: «Некалі людзі трымалі вужоў



у хатах пад печчу, і калі наступала пара палуднаваць і карміць дзяцей, тады вуж смела выпаўзаў са свайго сховішча і еў разам з дзецьмі. Дзеці часам адпыхвалі яго, білі лыжкай па галаве, аднак вуж не кусаў іх, не крыўдзіўся. <...> Калі ж вужы жылі ў хляве, то ссалі малако ў кароў, і гаспадары не мелі нічога супраць гэтага. <...> Нездарма забаранялася трывожыць ці забіваць такога вужа-даільшчыка: карова да яго прывыкала, была спакойнай, а без вужа пачынала непакоіцца, трывожыцца ды пераставала даваць малако» [103, с. 93].

А. М. Ненадовец приводит показательное суждение известного белорусского этнографа Е. Р. Романова, в котором отождествляются мифологические представления белорусов об ўже и аисте: «Видимо, такое отношение человека к этим живым существам установилось давно, во всяком случае, много столетий тому назад. Об этом можно судить по тому орнаменту, которым население украшает здесь коньки своих двухскатных крыш: это неизменно или две змеи, обращенные головами в противоположные стороны, или две головы аистов в том же положении» [112, с. 343–344]. Широко известно также представление о том, что в деревнях ранее ужей клали в посуду с молоком, чтобы оно не скисало и дольше хранилось. Сравн. фрагмент рассказа А. Толстобровой «Уж по имени Мишка»:

Через дорогу, на другой стороне деревенской улицы, стоял дом бабушки и дедушки. Мишка наведывался к ним в гости. Тоже оказывал кое-какие услуги. Например, отлавливал паразитов и... охлаждал молоко. Сольют мать или бабушка молоко в бидоны и, прежде чем поставить их в погреб или повезти в город на продажу, клали ужа в бидон. Он полежит там какое-то время, молоко станет холоднее, и когда от него уже пойдет холодный пар, как из двери в мороз, вынимают. И молоко никогда не скиснет после этой процедуры, даже в жаркий день.

Сказочный сюжет о том, что девушка успешно справляется с необычным заданием Бабы Яги – вымыть ее детей (ужеи), также указывает на связь с реальной действительностью: эта процедура имела вполне рациональную основу, поскольку ужеи на самом деле тщательно мыли перед тем, как положить их в сосуд с молоком [11, с. 42].

## Вопросы и задания

1. В чем проявляется амбивалентная символика волка в мифологических верованиях восточных славян?

2. Расскажите о продуцирующей и демонической символике зайца в традиционной культуре восточных славян.
3. Расскажите содержание легенды о происхождении аиста из человека.
4. В каких восточнославянских обрядах и ритуалах использовался образ аиста?
5. Что вам известно об амбивалентной символике воробья?
6. Что вы знаете о мифологическом образе кукушки, представленном в поверьях восточных славян?
7. Каковы истоки негативных представлений о кукушке?
8. Какова мифологическая символика змей в представлениях восточных славян?
9. Расскажите о восточнославянских поверьях, связанным с ужом как воплощением домового.

## **5.2. Растительный символический код в славянской мифологии**

### **5.2.1 Общие сведения о символике растений**

Повседневная жизнь славян-язычников тесным образом была связана с притягательной, загадочной и таинственной лесной стихией, с миром растений вообще. Различные растения прежде всего удовлетворяли повседневные, вполне прагматические потребности людей. Вместе с тем предкам современных восточных славян хорошо были известны целительные свойства растений, а значит – их способность влиять на физическое и духовное здоровье людей. Более того, согласно довольно распространенным анимистическим представлениям, в деревьях обитают духи – покровители человека, от которых может зависеть человеческая судьба. Не менее известны и поверья о посмертном переходе души человека в дерево. Например, белорусы верили, что в скрипучих деревьях томятся души умерших, которые просят живых помолиться за них.

Вполне закономерно поэтому, что растения в традиционных народных верованиях не только наделялись различными – как позитивными, так и негативными – свойствами, но и приобретали статус знаков-символов. Например, деревья и кустарники подразделялись на счастливые, «чистые» (дуб, липа, береза, яблоня, орешник и др.) и несчастливые, «нечистые» (осина, ель, бузина и др.). Исходя из этих

представлений, в восточнославянской свадебной обрядности жених, приехавший сватать невесту, привязывал своих лошадей только к «счастливым» деревьям – липе или тополю, сторонясь «несчастливых» деревьев – осины или калины.

Если дуб в славянских верованиях однозначно осмыслялся как дерево верховного бога Перуна и наделялся поэтому устойчивыми продуцирующими и обереговыми представлениями, то засохшие верба или бузина устойчиво ассоциировались с местами обитания нечистой силы. Комплекс негативных представлений связан и с кленом (явором) на основании фонетического сближения слов *клен* и *проклинать*: клен, растущий во дворе, якобы «проклинает» живущих в этом доме. Клен в поверьях восточных и западных славян осмыслялся как дерево, в которое был превращен («заклят») человек. По указанной причине кленовое дерево не используют на дрова («явор от человека пошел»); кленовые листья не подкладывают также под хлеб в печи (лист клена напоминает ладонь с пятью пальцами).

Важное место в славянских языческих верованиях занимали особо почитаемые священные деревья, к числу которых относились старые и одиноко растущие в поле или вблизи целебных источников деревья. К таким деревьям люди приносили различные дары (деньги, расшитые полотенца, одежду), обращаясь к ним с просьбой об избавлении от различных болезней. Известное восточным славянам ритуальное действие – «пролезание (протаскивание) больного через расщепленный ствол дерева, через ветки, дупло, через отверстие между двумя деревьями, растущими из одного корня, или между выходящими наружу корнями дерева – имело инициальную семантику: больной как бы оставался по ту сторону отверстия, а по эту сторону принимался (появлялся) его здоровый двойник» [146, т. 2, с. 66].

Отмечая, что «вера в таинственно-чудесные и исцеляющие свойства растений и деревьев носит смешанный религиозно-языческий характер», Г. Попов более ста лет назад писал: «Священно Божие дерево, которое Сам Бог насадил в раю прежде всех деревьев; священна верба, которой нельзя топить печей; священны те деревья, которые выросли на месте когда-то бывшей церкви и которые могут идти на постройку только новой церкви или часовни. Иногда срубить всякое старое дерево считается грехом, и срубивший его или сходит с ума, сламывая себе руки или ноги, а нередко и умирает» [127, с. 201–202].

С другой стороны, как уже отмечалось, некоторые деревья наделялись исключительно негативными свойствами. Особое место среди них занимали так называемые *выворотни* – деревья, вырванные с корнями бурей и осмыслявшиеся поэтому как результат деятельности

нечистой силы, которая является источником вихря и бури. Такое дерево белорусы и украинцы называли *грэшнае, нічогае*; по западно-украинским поверьям, в его корнях обитает *бісиця* – мифологический персонаж в виде красивой девушки, которая обольщает мужчин; под корнями *выворотней* в Восточной Польше хоронили самоубийц, особенно самоубийц-висельников. С представлениями о выворотнях связаны многочисленные запреты: к таким деревьям нельзя прикасаться и перешагивать через них, их ни в коем случае нельзя использовать в домашнем хозяйстве (на дрова) и в строительстве [146, т. 1, с. 467].

Сходной символикой наделялся и *громобой* – дерево, пораженное громом (молнией): его (как и *выворотень*) не использовали при строительстве и в качестве дров из опасения, что такое дерево «притягивает» молнию. Вместе с тем дерево-громобой в ряде случаев использовалось как защита от молнии (во время грозы лучинки такого дерева клали в печь) и как целебное средство: грызли щепки громобоя, чтобы зубы были крепкими; прикладывали к больным зубам и полоскали рот отваром коры дерева-громобоя [146, т.1, с. 560–561].

### 5.2.2 Дуб

Наибольшей сакральной значимостью в традиционных дендрологических представлениях славян обладал дуб – «самое почитаемое дерево, связанное с богом-громовержцем и символизирующее силу, крепость и мужское начало; место совершения религиозных обрядов, объект и локус жертвоприношений» [146, т. 2, с. 141].

Ярко выраженную мужскую символику дуб имеет в украинской традиции: в народных песнях о любви он ассоциируется с молодым парнем, с казаком, а девушка – с березой. Детям следующим образом объясняли их появление на свет: девочке говорили, что ее сняли, когда она сидела на березе, а мальчику – что его нашли на дубе [46, с. 357].

Самое раннее свидетельство о языческом жертвоприношении у дуба относится к середине X века: византийский император Константин Багрянородный в трактате «Об управлении империей» сообщает о том, что на днепровском острове Хортица росы (древние русичи) «совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные приносят куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует их обычай» [10, с. 327]. На культовую роль дуба указывают и некоторые археологические находки: в 1975 г. со дна Днепра был поднят древний дуб, в ствол которого было вставлено 9 кабаньих

челюстей; в 1910 г. подобный дуб извлекли со дна Десны. Предполагают, что эти деревья использовали при совершении жертвоприношений. В русских заговорах дуб наделяется именами собственными: *Дуб Карколист*, *Дуб Дорофей*, *Дуб Мавританский* и др. [СД 2, с. 141]. В заговоре «От лихорадки» находящиеся под дубом святые старцы во главе со старцем Пафнутием избивают девиц-лихорадок прутьями, ограждая людей от их смертоносного воздействия:

На горах Афинских стоит дуб Мокрецкий, под тем дубом стоят тринадцать старцев со старцем Пафнутием. Идут к ним двенадцать девиц простоволосых, простопоясых. И рече старец Пафнутий с тремянадцать старцами: «Кто сии к нам идоша?» И рече к нему двенадцать девицы: «Есть мы царя Ирода дщери, идем на весь мир кости знобить, тело мучить». И рече старец Пафнутий своим старцам: «Зломите по три прута, тем станем их бити по три зари утренних, по три зари вечерних». Взмолились двенадцать дев к тренадцать старцам со старцем Пафнутием. И не по что бысть их мольба, и начаша их старцы бити, глаголя: «Ой вы еси двенадцать девицы! Будьте вы, трясуницы, водяницы, расслабленные, и живите на воде-студенице трясуницами, водяницами, расслабленными». Заговариваю я раба Божьего (имя) от иссушения лихорадки. Будьте вы прокляты, двенадцать девиц, в тартарары! Отойдите от раба Божьего (имя) в леса темные, в древа сухие [137, с. 355].

В одном из белорусских заговоров лекарь направляется сам и отсылает больного к пространству, ритуальным центром которого является вековой дуб:

Устану я рана-раненька, памыюся белым-беленька, памыюся-перахрышчуся. Пайду з дзвярэй у дзверы, з варот у вароты, выйду ў чыстае поле, на ўсход сонца. Там стаіць дуб...» [103, с. 159].

В многочисленных источниках сохранились сведения о существовании у восточных славян священных дубовых рощ, в которых проводились языческие ритуалы, отражающие прежде всего культ верховного языческого бога – Перуна. Повсеместно известен запрет на вырубание или спиливание священных дубов: считалось, что нарушение этого запрета может обернуться большим несчастьем для человека. А. Е. Богданович приводит связанную с этим верованием белорусскую легенду:

Близ Старого Борисова – большого имения, расположенного в местности, богатой лесами, – рос на одной полянке «стародавний дуб» очень больших размеров. Если кто-либо, бывало, рубанет его топором, то непременно с тем случалось несчастье. А когда по приказанию владельца срубили этот дуб, то, падая, он раздавил всех

рубивших его и, кроме того, целую неделю там свирепствовала страшная буря, с громом и молнией, причинившая много бед [14, с. 28].

Необычайная прочность древесины дуба обусловила его использование в погребальной обрядности: издавна из дуба изготавливали гробы (первоначально они представляли собой выдолбленную колоду) и надгробные кресты, дубовыми ветками устилали могилы. По одной из версий, с этой традицией связано происхождение фразеологизма *дать дуба* 'умереть'.

Свойства дуба использовались и в народной медицине. Так, при болях в спине во время жатвы женщины затыкали за пояс дубовую ветку. Одним из способов прекращения детской смертности южные славяне считали закладку в ствол дуба отрезанных волос или ногтей больного ребенка. Белорусы выливали под молодой дуб воду, в которой мыли чахоточного больного; украинцы оставляли на дубе одежду больного, вешали на дубы полотенца, мотки ниток в качестве обета. Чтобы остановить зубную боль, рекомендовалось кусать больным зубом дубовую щепочку. Для излечения больного следовало расщепить в лесу ствол молодого дубка и протащить три раза малыша между расщепами, после чего связать ствол веревкой. Знахари советовали также трижды девять (то есть 27) раз обойти с больным младенцем вокруг дуба, а затем на его ветви повесить лоскут от детской одежды. Когда оставленная ткань истлеет, тогда хворь покинет больного. От этого обряда и возникла впоследствии традиция украшать деревья тряпочками и ленточками, которые стали восприниматься как жертвы лесным духам [38].

Согласно поверьям, записанным на Гомельщине (д. Моисеевичи Петриковского района), прикосновение к растущему дубу, сопровождающееся ритуальным обращением к нему, укрепляет физическое здоровье человека:

Дуб прыдае сілу, здароўе, бо ён сам крэпкі і здаровы. Старыя людзі, калі ўбачаць дуб, то ніколі не мінуць яго. Трэба падаіці да яго, пакласці рукі і сказаць: "Дуб-дубочак, мой галубочак, дай мне сілу ў ножкі, у ручкі, у плечы". Пастаяць трохі і пайці [119, с. 340].

Вместе с тем считалось опасным укрываться во время грозы под дубом, а также высаживать дуб около дома, поскольку дуб нередко «притягивает» к себе молнии, как дерево, неразрывно связанное с культом Перуна, поражающего молнией своего противника – Змея, который прячется под дубом или в дубовом дупле.

Кроме того, дубы считались местом обитания «низших» мифологических персонажей. Так, по восточнославянским верованиям, на гигантские дубы в Купальскую ночь слетались ведьмы. Не случайно и

в знаменитом отрывке из поэмы А. С. Пушкина «Руслан и Людмила» именно на дубе, стоящем у лукоморья, концентрируется нечистая сила в виде наводящего на людей мертвящий сон ученого кота-баюна, бродяги лешего, сидящей на ветвях русалки, злого Кащея и Бабы-Яги.

Важно при этом учитывать, что негативную семантику имеет и слово *лукоморье*, которым в этом поэтическом тексте названо некоторое сказочное таинственное место, где «лес и дол видений полны». Происхождение этого слова связано со словосочетанием *лука* (изгиб, излучина) *морья*, то есть лукоморье – это не ровный морской берег, а его изгиб, неровность. Важно при этом учитывать, что в сфере народной духовной культуры кривизна осмысливается как неотъемлемый признак демонических существ, функции которых, как правило, смертоносны [177, с. 75–76]. «В эпоху незапамятной, доисторической старины, – писал А. Н. Афанасьев, – ни одно нравственное, духовное понятие не могло быть иначе выражено, как чрез посредство материальных уподоблений. Поэтому кривизна служила для обозначения всякой неправды, той кривой дороги, какою идет человек недобрый, увертливый, не соблюдающий справедливости; до сих пор обойти кого-нибудь употребляется в смысле: обмануть, обольстить. *Лукавый* – хитрый, злобный, буквально означает: согнутый, искривленный, от слова *лук* – согнутая дуга, с которой и смертные, и сам Перун бросают свои стрелы; *лукать* – бросать, кидать; *излучина*, *лукоморье* – изгиб морского берега; сравни: *кривой*, *кривда* и *криводушный*» [8, с. 4].

### 5.2.3 Верб

Верб в сфере народной духовной культуры символизирует быстрый рост, здоровье, жизненную силу и плодородие. Известны и апотропейные свойства этого растения, которое защищает от стихийных бедствий, болезней и нечистой силы. В то же время старая, высохшая верба считается прибежищем чертей и водяных, а также местом, куда в заговорах отсылаются болезни.

Восточным славянам известен обычай освящения в церкви на Вербное воскресенье (за неделю до Пасхи) веточек вербы, которые в качестве оберега хранились дома (обычно – за иконой) в течение года. Этими ветками было принято, произнося ритуальный текст, хлестать детей с пожеланием им здоровья и роста. Сравн. бел.: *Не я б'ю, вярба б'е / Праз тыдзень – Вялікдзень! / Хвароба – у лес на верас /, А здароўе – у косці /.* Будзь здароў, як вада / І багаты, як зямля /,

*А расці, як вярба!* Этими же веточками на Юрьев день (6 мая) впервые выгоняли в поле коров и лошадей.

Освященные ветки вербы использовали от грозы и бури. По русским поверьям, брошенная против ветра верба прогоняет бурю, а верба, брошенная в огонь, останавливает пожар, выброшенные во двор ветки вербы останавливают град. Белорусы во время града ставили на подоконник пучок освященной вербы. Карпатские украинцы ломали освященную вербу и жгли ее в печке, чтобы дым отвел грозу. Сербские девушки в Юрьев день опоясывались вербой, чтобы в будущем году выйти замуж и забеременеть.

Целительная сила освященной вербы использовалась белорусами Витебщины: ею окуривали больной скот, растирали ее в порошок и засыпали им раны, пили отвар из вербы при лихорадке. Белорусы-пинчуки съедали с освященной вербы по девять почек, чтобы не болели зубы, и для защиты от лихорадки.

Вербе приписывалась способность повышать урожайность земли. Для этого освященные в церкви веточки вербы втыкали по углам засеянного поля или разламывали их и разбрасывали по полю и огороду.

Вместе с тем старую вербу считали проклятым деревом, местом нахождения нечистой силы. По польской легенде, из вербы были сделаны гвозди для креста, на котором был распят Христос. В наказание за это верба стала бесплодной, трухлявой изнутри и с кривым стволом. В гомельском Полесье известна следующая легенда о связи черта с вербой:

Чорт хацеў павесіцца, бо надаела хадзіць па свету. Падышоў к бярозе – бяроза заплакала, а падышоў к асіне – яна спугалася і затраслася. І ён пашоў і павесіўся на вербалозіне. Таму етае дрэва / роўна не расце і яно такое скручанае [119, с. 246].

По представлениям белорусов, на вербе с Крещения до Вербного воскресенья сидит черт. Черти весной отогреваются на вербе, а после того как вербу осветят в Вербное воскресенье, они падают в воду. Поэтому от Вербного воскресенья до Пасхи нельзя пить воду, зачерпнутую под вербой. При этом, по белорусским поверьям, черти предпочитают сухую вербу; сравн. бел. *закахаўся, як чорт у сухую вярбу*.

## 5.2.4 Рябина

Рябина использовалась в лечебной и апотропейной магии. Основное символическое значение рябины основывается на очевидной связи



с образом «женского» дерева, а ее апотропейная символика обусловлена крестообразным расположением листьев и красным цветом ягод. В восточнославянском фольклоре известен сюжет о том, как злая свекровь силой своего заклятия превратила в рябину свою невестку. В финале баллады вернувшийся домой муж заклятой в рябину молодой женщины по велению матери рубит это дерево, из которого брызжет кровь и которое голосом жены рассказывает ему о совершенном злодеянии.

В народных песнях рябина нередко символизирует девушку (женщину) с несчастливой судьбой, что, возможно связано с горечью ее ягод. Широко известна народная («застольная») песня «Что стоишь, качаясь, тонкая рябина», в которой женская символика рябины – одинокой, страдающей от неразделенной любви женщины – проявляется наиболее полно: *Но нельзя рябине / К дубу перебраться. / Знать, ей, сиротине, / Век одной качаться.* Сравн. при этом полесский обычай: отвар из коры, взятой с той части ствола, где сплелись и срослись рябина и дуб, использовали в любовной магии, чтобы молодожены хорошо и долго жили вместе.

С другой стороны, народно-песенный образ кудрявой, стройной рябины часто ассоциируется с молодостью и красотой. Так, в Моравии было принято купать новорожденного в отваре рябины, а на Брестчине рекомендовали сажать рябину у дома, чтобы живущие в этом доме девушки были стройными. Но в большинстве случаев рябину у дома не сажали во избежание различных несчастий (неудача, несчастливая судьба, болезнь или смерть близких), хотя и избегали ее вырубки, что объясняется представлениями о родстве рябины и человека.

В сфере народной медицины практиковалось пролезание (протаскивание) больного ребенка сквозь ветки или расщепленный ствол рябины. При зубной боли рекомендовалось погрызть рябину или положить на больной зуб кусочек ее древесины.

Самой распространенной функцией рябины является обереговая, обусловленная красным цветом её ягод и крестообразной формой листьев. Так, по русским поверьям, лешего можно отогнать кнутом, рукоятка которого сделана из рябины; чтобы защитить жилище от этого опасного и коварного нечистика, рябину высаживали у домов (одно из названий лешего на русском Севере – *рябинник*). Рябиновой палочкой вычерчивали на земле круг, в котором в купальскую ночь сидел человек, ожидавший цветения папоротника и опасавшийся, что в этот момент на него нападут черти. В Воронежской губернии во время свадьбы жениху за голенище сыпали рябиновые корни, чтобы на него не навели порчу; во Владимирской губернии рябиновые листья подстилали в обувь жениха и невесты от сглаза [146, т. 4, с. 515–518].

## 5.2.5 Береза

Береза в славянской мифологии осмысливается как одно из наиболее почитаемых деревьев. Символика этого растения, как и других деревьев, амбивалентна: с одной стороны, береза – «счастливое», оберегающее от зла дерево, а с другой – оно считается вредоносным, связанным с нечистой силой и душами умерших.

Береза, как и рябина, отчетливо проявляет женскую символику: в поверьях и народных песнях она противопоставляется дубу как воплощению мужского начала. На Полесье ветка березы, сросшейся с дубом, использовалась в любовной магии: с ней девушка незаметно обходила вокруг парня или поила его отваром коры этой березы с целью «присушки» молодого человека. По украинским поверьям, при детских заболеваниях необходимо лечить, «передавать» болезни девочек березе, а мальчиков – дубу.

В Гомельском районе записано поверье о березе как превращенной в дерево девушке с печальной судьбой:

Бяроза – гэта ператвораная зачараваная дзяўчына. Яна некалі ўцекла з дому, здрадзіўшы сваім бацькам. Яна пакахала паніча, а той падмануў яе і кінуў. Так засталася яна адна, і некуды ёй ісці: ні бацькі не прымуць, ні, тым больш, яе каханы. Таму кожную вясну бярозка плача [119, с. 335].

Ветки березы широко использовались как ритуальная зелень в семицко-троицкой обрядности. Ритуалы этого периода включали следующие действия: выбор растущей березы, «завивание» ее, обрядовую трапезу возле нее, вождение хороводов, кумление, гадание под березой, вырубание березы и обходы с ней по дворам, установку березы в центре села или возле дома. В заключение обряда березовое деревце уничтожали (сжигали, бросали в воду, разрывали на части). Особенностью троицких обрядов с березой было участие в них девушек и женщин, которые просили у березы счастливой доли, умывались ее соком для красоты и здоровья.

Обряд кумления заключался в том, что девушки-подруги, поцеловавшись через висящий на березе венок либо пройдя через «ворота», сплетенные из березовых веток, считались кумами – неразлучными подругами на всю жизнь либо только на время праздника. При кумлении девушки обменивались кольцами, нательными крестиками. Глубинный смысл обряда кумления, который был формой принятия «в разряд женщин» девушек, достигших брачного возраста, имел целью подбора кумы – крестной матери для будущего ребенка.

Ветки березы, сохраненные после их ритуального использования, выполняли функцию оберега: их затыкали под крышу дома или оставляли на чердаке для защиты дома и растений от молнии и града. Ветки березы, прутья, венки и веники из этого дерева употреблялись как оберег от нечистой силы, болезней и «ходячих» покойников; их же втыкали над дверями хлебов накануне Юрьева дня и Купалья, чтобы защитить скот от воздействия ведьм. Поляки считали, что дьявола можно прогнать только березовой палкой; южные славяне полагали, что если ударить ведьму березовой метлой, то она лишится колдовской силы.

Ветки, листья, почки, кора и наросты на стволе березы активно использовались в лечебно-магической практике. Так, березовыми ветками, сохраненными после календарных праздников, хлестали больного для изгнания болезни, окуривали березовыми листьями больных людей, скот и птицу. Действенным приемом считалось хождение к растущей березе для «передачи» ей болезни.

Связь березы с нечистой силой и душами умерших проявляется с комплексом восточнославянских поверий, относящихся к Русальной неделе – неделе после Троицы. Именно в это время, как считалось, на кривых березах поселяются русалки. В некоторых восточнославянских быличках береза выступает как атрибут нечистой силы: ведьмы летают по ночам на березовых палках: женщин, в которых вселяется бес, «бросает на березу». Одинокостоящие в поле плакучие березы поляки считали деревьями духов, в которые вселяются души умерших девушек, выходящие по ночам из дерева, чтобы «затанцовывать» насмерть случайных прохожих. По белорусским поверьям, под искривленной, сросшейся или переплетенной с другим деревом березой погребена невинная душа. Русским народным говорам известно устойчивое словосочетание *в березки собирается*, ‘об умирающем’. В некоторых полесских селах опасались сажать березу рядом с домом, чтобы на хозяев не напали болезни и чтобы не вымерла семья. Согласно русской легенде, белый цвет березовой коры объясняется тем, что береза побелела от испуга, когда предатель Иуда после раскаяния хотел на ней повеситься [86, с. 148; 146, т. 1, с. 156–159].

### 5.2.6 Осина

Истоки негативных мифологических представлений об осине связаны с характерными особенностями этого дерева: осиновые листья колышутся и трясутся даже в безветренную погоду (сравн. устойчивое

словосочетание *трястись как осиновый лист* ‘бояться, дрожать от страха’), а осиновый сок имеет неприятный, горький вкус.

Согласно общераспространенному восточнославянскому поверью, на осине живут лихорадки (сравн.: бел. *трасца*, укр. *трясця* ‘лихорадка’). Белорусы считали, что «на асіне заўжды сядзяць трасцы, от затым гэтае дрэва заўсёды дрыжыць, бо яго трасца трасе» [142а, с. 30]. Под осинной, согласно народным верованиям, сидит дьявол, поэтому под этим деревом опасно находиться во время грозы: стрелы Перуна, направленные на нечистика, могут попасть и в невинного человека. По этой же причине избегали использовать осину как строительный материал, а также сажать это дерево поблизости усадьбы. Обычным местом нахождения лешего считался осиновый пенёк или вывернутая бурей осина. Для того чтобы вступить в договорные отношения с лешим, считалось необходимым вызвать его из лесу, стоя на двух предварительно сломанных осинах.

Отчетливая связь осины с нечистой силой отражена в украинской легенде:

Один музыкант отправился в соседнее село на свадьбу и наткнулся по дороге на обгоревшую осину, за которой ему привиделась хата. Решив переночевать в этой хате, он зашел внутрь и увидел там веселую компанию. Его пригласили поиграть. Он играл до полуночи, и за каждую мелодию ему бросали в шапку кучу денег. Потом музыкант заснул, а когда проснулся, не было никакой хаты, в руках он держал полную шапку осиновых листьев, а его скрипка висела на самой верхушке обгоревшей осины [46, с. 358].

Согласно известному христианскому преданию, на осине после раскаяния повесился Иуда Искариот, предавший Христа. Именно по этой причине у осины горькая кора, а листья осенью становятся кроваво-красными, напоминая о несправедливой крови Иуды. По другой легенде, осину проклял Бог из-за того, что она не поклонилась, как другие деревья, Христу во время его вынужденного бегства с матерью в Египет:

Когда Богородица с Младенцем Христом и Иосифом бежали в Египет, их стали настигать воины царя Ирода. Чтобы спастись от преследователей, Святое семейство укрывалось под разными деревьями. Все они переставали шелестеть листьями и замолкали, чтобы не выдать преследователям Христа. И только осина, когда Богородица с Младенцем укрылись под ней, продолжала шелестеть, за что и была проклята. Христос сказал ей: «Чтоб ты век тряслась и шелестела и с ветром, и без ветра!» (86, с. 148).

Связью осины с нечистой силой объясняется ее широкое использование в магических целях. Согласно белорусским поверьям, на огне из осиновых веток ведьмы готовят вредоносное зелье; чтобы превратиться в волка и стать невидимым, колдун должен перекувырнуться через пять осиновых кольев, вбитых в землю, или через осиновый пень; бросив ветку осины перед путником, колдун сбивал его с дороги.

Одновременно осина осмыслялась людьми и как чрезвычайно эффективный апотропей, направленный против нечистой силы в самых разных ее проявлениях. На огне из осиновых дров сжигали после смерти колдунов, чтобы они не вредили людям. В русской сказке богатыри побеждают Бабу Ягу, придавливая ее корнями осины. В былинке «Добрыня и Змей» богатырь, убив Змея, повесил его на *осине кляпой*, окончательно избавившись от его магического воздействия. Чтобы ведьмы в ночь на Ивана Купалу не отбирали у коров молоко, в хлевах ставили молодые осиновые деревца, вырванные с корнем. В эту же ночь по краям поля втыкали осиновые ветки, чтобы ведьмы не могли лишиться поле урожайной силы. На Гомельщине из осины делали детские колыбели, потому что «асіна адпугівае нечысць» [119, с. 334].

Осиновыми кольями и поленьями русские крестьяне размахивали в воздухе, прогоняя из деревни болезнь скота – «коровью смерть». По украинским поверьям, холера, которая ходит по деревням в виде старой страшной женщины, также боится осины. В белорусской быличке хозяин, стремясь отогнать от лошади нечистика, бьет ее в полночь осиновым прутом. Для защиты купленной лошади от сглаза ее проводили во двор через лежащее в воротах осиновое полено. Чтобы «нейтрализовать» залом (сломанные и спутанные ведьмой стебли растений), его необходимо было вырвать из земли осиновыми палками. Осину использовали и в магических способах распознавания ведьмы: ее, как считалось, можно было увидеть, если в ночь накануне Ивана Купалы спрятаться в хлеву под бороной, специально изготовленной из осины.

Широко известным магическим приемом борьбы с умершими колдунами и ведьмами, которые, по поверьям, после погребения встают из могилы и вредят людям, было забивание в их могилу осинового кола: «Калі які вялікі калдун ходзіць пасля смерці, то яго ў магіле прабіваюць асінавым калом, тагды ўжо больш не ўстане» [142а, с. 30]. С названным обычаем связано происхождение оборота *забить осиновый кол* ‘окончательно избавиться от чего-либо, кого-либо’. Этнограф Е. Р. Романов в начале прошлого века записал и более радикальный вариант этого обычая: «Люди верят, что умерший после погребения ходит по земле; чтобы заставить покойника не блуждать, необходимо раскопать могилу, открыть гроб и осиновым колом пробить грудь

покойника» [133, с. 34]. Магический прием пробивания осиновым колом умершей ведьмы отражен и в поэме Т. Г. Шевченко «Осина»: *Пастухи в селі сказали, / Що коло могили / У калюжі стару відьму / Чорти утопили. / Найшли її, громадою / Без попа сховали, / На могилі й осиковим / Кілком пробивали* [46, с. 359–360].

Известно использование осины и в народной медицине. Так, разбитому параличом человеку советовали упираться ногами в осиновое полено. Больные суставы также лечили прикладыванием к ним осины. Для избавления от лихорадки рекомендовалось пить насыщенный отвар из осиновой коры. Осина осмыслялась и как дерево, которое может «забрать» к себе болезнь: ногти и волосы больного забивали в дырку, высверленную в осине; согнув в кольцо молодую осину, больные пролазили в образовавшееся отверстие; больного проводили через расщепленное вдоль осиновое деревце. При лечении от зубной боли использовали осиновые колышки: ими прикасались к больным зубам и, произнеся заговор, забивали эти колышки в землю под яблоней [86, с. 148; 76, с. 17–18; 146, т. 3, с. 570–574].

### 5.2.7 Ель (ёлка)

Ель (ёлка) в славянской народной дендрологии связана, с одной стороны, с похоронной обрядностью и сферой нечистой силы, а с другой – осмыслялась как апотропей, как обрядовое деревце в рождественских, масленичных, троицких и купальских праздниках, а также на свадьбе.

Этнокультурная семантика ели основывается на реальных свойствах этого вечнозеленого дерева с сильным хвойным запахом. Согласно полесским верованиям, ель укрыла Богородицу во время ее бегства с Христом в Египет, за что она получила Божье благословение и осталась вечнозеленой.

Украинцы втыкали еловые ветки накануне купальской ночи перед воротами, хлевом и в стреху крыши, чтобы уберечь скот от воздействия ведьм. На Витебщине освященные еловые ветви вместе с ладаном подкладывали при начале строительства дома под четыре угла, чтобы предохранить будущее жилище от молнии. На брестском Полесье еловые ветки, которые были воткнуты в лед по бокам проруби на Крещение, привязывали к яблоням в саду, чтобы предохранить деревья от бури.

С женской символикой ели связываются некоторые негативные представления о посадке этого дерева перед домом. Так, сербы верили, что если ель растет вблизи дома, то в нем не будут рождаться мальчики.

Согласно представлениям русских крестьян, ель нельзя сажать возле тех домов, где много девочек, иначе они останутся вековухами; запрет сажать ель у дома объяснялся также тем, что живущие в нем мужчины будут умирать, останутся только вдовы. В Беларуси не сажали ель возле дома молодоженов из опасения, чтобы они не остались бездетными.

Восточные славяне считают, что ель связана с областью народной демонологии: обычно ель считали местом обитания черта, лешего или русалки. По русским поверьям, дети лешего лежат в люльках, висящих на елях, а дети русалок – под елями; под елью леший укладывает спать заблудившихся детей. Стоя под елью, колдун вызывает лешего.

Восточные и западные славяне верили, что вся нечистая сила прячется под елью во время грозы, чем объясняется запрет находиться под этим деревом в это время, а также сажать его у дома и использовать ель при строительстве жилища.

Связь ели с похоронной обрядностью проявляется в том, что из ели нередко делали гроб. Восточные славяне считали, что ель «не позволяет» покойнику «ходить» после смерти. Повсеместно известен обычай бросать еловые ветки на дорогу к кладбищу – как перед похоронной процессией, так и вслед ей: таким образом «устилали» дорогу покойнику, чтобы он не приходил и не тревожил живых [146, т. 2, с. 183–186].

Негативные представления о ели как дереве, имеющем отношение к сфере нечистой силы и смерти, нашли отражение в пословице *В березовом лесу – жениться, в сосновом – Богу молиться (веселиться), а в еловом – с тоски удавиться*.

## Вопросы и задания

1. Дайте общую характеристику восточнославянских мифологических представлений о деревьях.
2. Расскажите о символике дуба как особо почитаемого дерева славян-язычников.
3. Какова мифологическая символика вербы?
4. Расскажите об использовании рябины в апотропейной и лечебной магии.
5. Что вам известно о «женской» символике березы? Расскажите о ритуальном использовании березы в троицкой обрядности.
6. В чем истоки негативных мифологических представлений об осине?
7. Расскажите об использовании осины в обереговой магии.
8. Какие восточнославянские мифологические представления связаны с образом ели?

## Заключение

Мифологические верования древних восточных славян, отдельные фрагменты которых хранятся в поверьях и обычаях наших современников, отражают их уникальное, во многом загадочное мировоззрение. В чем же особенности этого мировоззрения, что лежит в его основе? Ответ в данном случае может быть следующий: наши далекие предки не выделяли себя из окружающего их мира (и космоса в целом), ощущая свое кровное, нерасторжимое и гармоничное единство с матерью-природой; они наивно, но по-своему красиво и поэтично «очеловечивали» не только животных и растения, но и «неживые» (близкие и далекие) предметы: топор и печь, пояс и рушник, камни-валуны и звезды; вокруг себя они видели множество мифологических персонажей, наделенных различными особенностями. Белорусский мифолог Т. И. Шамякина в связи с этим замечает: «Весь окружающий мир народная фантазия населяла добрыми и злыми духами. Каждый из них имеет свои приметы, свой характер и поведение, требует определенных жертв. Мириады этих существ, которые сопровождали человека повсюду, вместе с тем воспитывали в нем бережное отношение к природе, которая находилась под охраной духов; к собственной истории, потому что часть этих духов по происхождению – от душ предков. Одухотворение рек, озер, лесов рождает и любовное отношение к ним, а ощущение своего единства с предками дает Традицию в высшем значении этого слова».

Вполне закономерно, что архаичное мировоззрение называется языческим, то есть народным, исконным. И если освободиться от идеологических напластований и стереотипных представлений, связанных с пониманием язычества как чего-то очень архаичного, отсталого и насквозь греховного, то мы обнаружим в мифологических верованиях восточных славян и рассудительность, и глубокую мудрость, и внутреннюю гармонию – те качества, которых так недостает нашим современникам. Более того, в современной общественной жизни заметно возрос интерес к языческому мировоззрению, что объясняется пониманием важности экологического воспитания, в центре внимания которого – бережное, уважительное отношение людей к одухотворенной ими окружающей среде. Поэтому вполне современно воспринимаются слова, сказанные более века назад: «Мировоззрение нашего народа слагается не из одних только отрицательных черт. Многие из его воззрений и опыта подлежат бесповоротному осуждению, многое – коренной переработке, но есть в этих воззрениях и нечто такое, что может и должно быть сохранено не только как дорогое достояние старины, но и как совокупность начал, на которых должно основываться будущее развитие нашего народа» [127, с. VII–VIII].



## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. *Абевега* русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений и свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч., сочиненная М. Д. Чулковым. – М. : Типография Ф. Гиппиуса, 1786. – 326 с.
2. *Абелян, М. К.* Особенности мифологемы «вода» в произведениях Д. Г. Лоренса / М. К. Абелян // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2009. – № 10. – С. 15–21.
3. *Авилин, Т. В.* Белорусская народная астрономия / Т. В. Авилин // Историко-астрономические исследования. – Вып. 31. – М., 2006. – С. 314–332.
4. *Агапкина, Т. А.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян / Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы / отв. ред. Н. И. Толстой. – М. : Наука, 1989. – С. 130–153.
5. *Аничков, Е. В.* Язычество и древняя Русь / Е. В. Аничков. – СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1914. – 386 с.
6. *Афанасьев, А. Н.* Древо жизни: Избранные статьи / А. Н. Афанасьев. – М. : Современник, 1983. – 464 с.
7. *Афанасьев, А. Н.* Живая вода и вещее слово / сост., вступит. ст., коммент. А. И. Баландина / А. Н. Афанасьев. – М.: Сов. Россия, 1988. – 512 с.
8. *Афанасьев, А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том третий / А. Н. Афанасьев. – М. : Индрик, 1994. – 840 с.
9. *Афанасьев, А. Н.* Славянские колдуны и их свита / А. Н. Афанасьев. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 285 с.
10. *Багрянородный, Константин* Об управлении империей / Константин Багрянородный. – М. : Наука, 1989. – 501 с.
11. *Базлов, Г. Н.* Культ ужей на Тверщине / Г. Н. Базлов // Вестник Российского фольклорного союза. – 2003. – № 3. – С. 38–43.
12. *Байбурин, А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1983. – 188 с.
13. *Березович, Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: мифологический образ пространства / Е. Л. Березович. – М. : УРСС, 2010. – 240 с.
14. *Богданович, А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк / А. Е. Богданович. – Гродно: Губернская типография, 1895. – 187 с.
15. *Боги киевского пантеона и языческие реформы X в.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://clarino2.narod.ru/rs13.htm>. – Дата доступа: 10.09.2014. – Заглавие с экрана.
16. *Бушкевич, С. П.* Петух / С. П. Бушкевич // Словарь языческой мифологии славян [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

<http://www.liveinternet.ru/users/1894625/tags/>. – Дата доступа: 20.10. 2014. – Заглавие с экрана.

17. *Вайшкаускас, Й.* Народная астрономия белорусско-литовского пограничья / Й. Вайшкаускас // Балто-славянские исследования. XVI: сборник науч. трудов. – М. : Изд-во «Индрик», 2004. – С. 168–179.

18. *Вальпургиева ночь.* Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа: 28.05.2015. – Заглавие с экрана.

19. *Васильев, М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира / М. А. Васильев. – М. : Индрик, 1998. – 328 с.

20. *Велковска, С.* Македонска фразеологија са мал фразеолошки речник / С. Велковска. – Скопје, 2008. – 376 с.

21. *Весільний рушник* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ridnamoda.com.ua>. – Дата доступа: 01.03.2015. – Заглавие с экрана.

22. *Ветухов, А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли) / А. Ветухов. – Варшава : Типография Варшавского учебного округа, 1907. – Вып. I–II. – 529 с.

23. *Вихрь-черт* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://ugabuga.ru/view\\_slav\\_mif.php?id=37](http://ugabuga.ru/view_slav_mif.php?id=37). – Дата доступа: 20.08.2013. – Заглавие с экрана.

24. *Воропай, О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ : Оберіг, 1993. – 590 с.

25. *Галактионов, А. А.* Русская философия IX–XIX вв. / А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. – 744 с.

26. *Галько, О.* Культ дерева в українській весняно-літній календарній обрядовості / О. Галько [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=1884>. – Дата доступа: 04.12.2014. – Заглавие с экрана.

27. *Гальковский, Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н. М. Гальковский. – Т. I. – Харьков: Епархиальная типография, 1913. – 376 с.

28. *Гальковский, Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н. М. Гальковский. – Т. II. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – М. : Печатня А. М. Снегиревой, 1916. – 308 с.

29. *Гегель, Г.* Философия религии: в 2-х т. отв. ред. А. В. Гулыга. пер. с нем. М. И. Левиной / Г. Гегель. – Т. 1. М. : Мысль, 1975. – 532 с.

30. *Громов, Д. И.* Восточнославянские дуалистические легенды о сотворении мира [Электронный ресурс] / Д. И. Громов. – Режим доступа: <http://www.km.ru/292B76B8E8>. – Дата доступа: 20.11.2013. – Заглавие с экрана.

31. *Губин, В.* Разломы и геопатогенные зоны Земли: как раньше выбирали место для строительства дома [Электронный ресурс] / В. Губин. – Режим доступа: <http://www.bel-jurist.com/page/zone-earth>. – Дата доступа: 24.07.2014. – Заглавие с экрана.
32. *Гура, А. В.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу / А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования. – М. : Наука, 1983. – С. 49–153.
33. *Гура, А. В.* Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – М. : Индрик, 1997. – 912 с.
34. *Даль, В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа / В. И. Даль. – СПб.: Издательство «Литера», 1994. – 480 с.
35. *Даркевич, В. П.* Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве / В. П. Даркевич // Советская этнография. – 1961. – № 4. – С. 91–102.
36. *Дед (валун).* Материал из Википедии – свободной энциклопедии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа: 30.10.2014. – Заглавие с экрана.
37. *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов. Нечистая сила / П. П. Демидович // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 1. – С. 91–120.
38. *Деревья в жизни древних славян.* Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.voldemort.ru/10/grifon/glava5.htm>. – Дата доступа: 22.04. 2015. – Заглавие с экрана.
39. *Добровольский, В. Н.* Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губернии) / В. Н. Добровольский // Живая старина. – 1908. – Т. XVII. – Вып. 1. – С. 3–16.
40. *Довнар-Запольский, М. В.* Солнышко и месяц в белорусской свадебной поэзии / М. В. Довнар-Запольский // Исследования и статьи. – Том 1. Этнография и социология, обычное право, статистика, белорусская письменность. – Киев, 1909. – С. 346–352.
41. *Дометиан, иеромонах.* Православие против суеверий / Иеромонах Дометиан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sueverie.net.html>. – Дата доступа: 19.03.2014. – Заглавие с экрана.
42. *Дорошенко, М.* Славянское неоязычество // М. Дорошенко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://material-russia.ru/slavyanskoe-neoyazychestvo>. – Дата доступа: 04.09.2014. – Заглавие с экрана.
43. *Древняя религия славян.* Сочинение Григория Глинки, профессора Дерптского университета. – Митава, 1804. – 150 с.
44. *Древо Жизни (программа).* Материал из Википедии – свободной энциклопедии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа: 21.11.2014. – Заглавие с экрана.
45. *Журавлев, А. Ф.* Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения я славян на природу» / отв. ред. С. М. Толстая / А. Ф. Журавлев. – М. : Индрик, 2005. – 1004 с.

46. *Завадська, В.* 100 найвідоміших образів української міфології / В. Завадська, Я. Музиченко, О. Таланчук [та ін.]. – Київ : Орфей, 2002. – 448 с.
47. *Заварицкий, Г. К.* Из легенд и поверий Саратовского Поволжья о змеях / Г. К. Заварицкий // Этнографическое обозрение. – 1915. – № 3–4. – С. 77–87.
48. *Завойко, Г. К.* Гадания у крестьян Владимирской губернии / Г. К. Завойко // Этнографическое обозрение. – 1915. – № 1–2. – С. 113–118.
49. *Закович, М. М.* Культурологія: українська та зарубіжна культура. Навчальний посібник [Електронний ресурс] / М. М. Закович. – Київ: Знання, 2007. – Режим доступа: [http://www.ebk.net.ua/zakovich\\_kulturologiya/part.htm](http://www.ebk.net.ua/zakovich_kulturologiya/part.htm). – Дата доступа: 20.06.2015. – Заглавие с экрана.
50. *Зализняк А. А.* О профессиональной и любительской лингвистике / А. А. Зализняк [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lingvofreaks.narod.ru/zaliznyak.htm>. – Дата доступа: 12.08.2015. – Заглавие с экрана.
51. *Замовы* / Уклад., систэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч; рэдкал.: А. С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.
52. *Запис.* Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа: 25.08.2015. – Заглавие с экрана.
53. *Зеленин, Д. К.* Тотемы-деревья в обрядах европейских народов / Д. К. Зеленин. – М. – Л. : Изд-во АН СССР, 1937. – 78 с.
54. *Зеленин, Д. К.* Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 522 с.
55. *Зернова, А. Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае / А. Б. Зернова // Советская этнография. – 1932. – № 3. – С. 15–52.
56. *Зими́на, Т. А.* Троицкая березка / Т. А. Зими́на [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/prazdniki/troickaya-berezka>. – Заглавие с экрана.
57. *И снова нерукотворный лик на древе* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ufo-com.net/ufolenta/detail.php>. – Дата доступа: 02.12.2014. – Заглавие с экрана.
58. *Иван Купала.* Материал из Википедии – свободной энциклопедии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа: 01.07.2015. – Заглавие с экрана.
59. *Иванов, В. В.* Славянская мифология / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М. : Элмис лак, 1995. – С. 515.
60. *Иванов, П. П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. / П. П. Иванов // Этнографическое обозрение. – 1897. – № 1. – С. 22–82.

61. *Иванов, Й.* Культ Перуна у южных славян / Й. Иванов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litenet.bg/publish8/jivanov/perun.htm>. – Дата доступа: 14.09.2015. – Заглавие с экрана.
62. *Ивашко, Л. А.* Устойчивые сочетания слов, связанные с обрядами, в псковских говорах / Л. А. Ивашко // Северорусские говоры: Межвуз. сб. – Вып. 3. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1979. – С. 118–125.
63. *К вопросу об опахивании* // Этнографическое обозрение. – 1910. – № 3–4. – С. 175–178.
64. *Казакова, I. В.* Міфалагемы і магія ў беларускім абрадавым фальклоры / I. В. Казакова. – Мінск : “БОФФ”, 1997. – 119 с.
65. *Казакова, I. В.* Беларуская і кітайская традыцыйныя народныя культуры / I. В. Казакова. – Мінск: Паркус плюс, 2014. – 150 с.
66. *Кайсаров, А. С.* Славянская и российская мифология / А. С. Кайсаров. – М., 1810. – 76 с.
67. *Карамзин, Н. М.* История государства Российского. Том 1 / Н. М. Карамзин. – Издание второе, испр. – СПб : Типография Н. Греча, 1818. – 156 с.
68. *Кареев, Н. И.* Космогонический миф / Н. И. Кареев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vrn-id.ru/filzaps73.htm>. – Дата доступа: 11.09.2015. – Заглавие с экрана.
69. *Карскі, Я.* Беларусы / Я. Карскі; уклад. і камент. С. Гараніна і Л. Ляўшун; навук. рэд. А. Мальдзіс; праadm. Я. Януш-кевіча і К. Цвіркі. – Мінск : “Беларускі кнігазбор”, 2001. – 640 с.
70. *Клейн, Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества / Л. С. Клейн [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/328309/read>. – Дата доступа: 29.10.2014.
71. *Коваль, В. И.* Мифологическая картина мира в трактовке Е. Ф. Карского / В. И. Коваль // Я. Карскі і сучаснае мовазнаўства : матэрыялы VI навук. чытаньняў. Т. 1. – Гродна, 1996. – С. 14–19.
72. *Коваль, В. И.* Почему Кирилл Туровский обличал *наузы* и *птичий грай*? / В. И. Коваль // Гуманистическое и христианско-духовное содержание наследия Кирилла Туровского : материалы межрегиональной научной конференции (Гомель, 10–11 мая 2000 г.). – Гомель, 2000. – С. 95–97.
73. *Коваль, В. И.* Фразеология народной духовной культуры : состав, семантика, происхождение. Монография / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2011. – 196 с.
74. *Коваль, В. И.* О «язвах греховных» и «епитимейных пластырях» / В. И. Коваль // Христианский гуманизм и его традиции в славянской культуре : сборник научных статей. Вып 4. / редкол.: Т. Н. Усольцева (гл. ред.) [и др.]. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2011. – С. 106–111.
75. *Коваль, В. И.* Текст и язык : поиски истоков : Монография / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2012. – 270 с.
76. *Коваль, У. I.* Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы : Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі / У. I. Коваль. – Гомель : Беларускае Агенцтва навукова-тэхнічнай і дзелавой інфармацыі, 1995. – 180 с.

76а. Конюшкевич, М. Проклятия в речевом поведении белорусов / М. Конюшкевич // *Etnolingwistyka* 13. – Lublin, 2001. – S. 155–168.

77. *Костенко, В.* Нужны ли современным людям талисманы и амулеты? / В. Костенко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.topauthor.ru/Nugni\\_li\\_sovremennim\\_lyudyam\\_talismani\\_i\\_amuleti.html](http://www.topauthor.ru/Nugni_li_sovremennim_lyudyam_talismani_i_amuleti.html). – Дата доступа: 29.10.2014. – Заглавие с экрана.

78. *Костоловский, И. В.* Из суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости Рыбинского уезда / И. В. Костоловский // *Этнографическое обозрение*. – 1891. – № 3. – С. 129–138.

79. *Костоловский, И. В.* Из поверий Ярославского края / И. В. Костоловский // *Этнографическое обозрение*. – 1913. – № 1–2. – С. 248–252.

80. *Костомаров, М. И.* Слов'янська міфологія : Вибрани праці з фольклористики й літературознавства / М. И. Костомаров. – Київ : Либідь, 1993. – 384 с.

81. *Круглый год*: Русский земледельческий календарь / сост., вступ. ст. и прим. А. Ф. Некрыловой. Ил. Е. М. Белоусовой. – М. : Правда, 1989. – 496 с.

82. *Крянев, Ю.* Двоеверие на Руси / Ю. Крянев, Т. Павлова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://history.ru-regions.ru/dvoever/g\\_1.php](http://history.ru-regions.ru/dvoever/g_1.php). – Дата доступа: 28.08.2015. – Заглавие с экрана.

83. *Кузьмин, А. Г.* Падение Перуна : Становление христианства на Руси / А. Г. Кузьмин. – М. : Мол. гвардия, 1998. – 240 с., ил.

84. *Кукушка* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-reading.ws/chapter.php/141743/53.html>. – Дата доступа: 09. 11. 2015. – Заглавие с экрана.

85. *Куликовский, Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края / Г. И. Куликовский // *Этнографическое обозрение*. – 1890. – № 1. – С. 40–48.

86. *Левкиевская, Е. Е.* Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М. : ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ». – 2000. – 528 с.

87. *Левкиевская, Е. Е.* Мифологический персонаж : соотношение имени и функции [Электронный ресурс] / Е. Е. Левкиевская. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya2.htm>. – Дата доступа: 09. 09. 2015. – Заглавие с экрана.

88. *Левкиевская, Е. Е.* Реконструкция праславянской культуры [Электронный ресурс] / Е. Е. Лекиевская. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/faq/86>. – Дата доступа: 30.10.2015. – Заглавие с экрана.

89. *Легенды і паданні* // Склад. М. Я. Грынблат і А. І. Гурскі; Рэд. тома А. С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 544 с.

89а. *Ликантропия* – болезнь оборотней. Ликантропы [Электронный ресурс]. – Режим доступа <http://www.anubis-sub.ru/oborotni/331-licantrop.html>. – Дата доступа: 19.04.2015. – Заглавие с экрана.

90. *Лихачев, Д. С.* «Слово о полку Игореве» и особенности русской средневековой литературы [Электронный ресурс] / Д. С. Лихачев. – Режим

доступа: <http://feb-web.ru/feb/slovo/critics/s62/s62-300.htm>. – Дата доступа: 31.08.2015. – Заглавие с экрана.

91. *Ляўкоў, Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны / Э. А. Ляўкоў. – Мінск.: Навука і тэхніка, 1992. – 215 с.

92. *Ляцкий, Е. А.* Представления белоруса о нечистой силе / Е. А. Ляцкий // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 4. – С. 17–28.

93. *Ляцкий, Е. А.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов / Е. А. Ляцкий // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2–3. – С. 23–41.

94. *Малиновский, Б.* Магия, наука и религия / Б. Малиновский, пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», 1998. – 304 с.

95. *Мансикка, В. Й.* Религия восточных славян / В. Й. Мансикка. – М.: ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, 2005. – 368 с.

96. *Маркс, К.* Сочинения / К. Маркс и Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М.: Госуд. изд-во политич. лит-ры, 1958. – Т. 12. – 879 с.

97. *Масленица: как совместить с христианством?* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/maslenica-uxod-ot-bytovogo-yazuchestva>. – Дата доступа: 10.10.2015. – Заглавие с экрана.

98. *Медведчук, Г.* Хай стелиться нам доля рушниками / Г. Медведчук // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://garbuz.org.ua/vishivka/1.html>. – Дата доступа: 29.10.2014.

99. *Мелетинский, Е. М.* Общее понятие мифа и мифологии / Е. М. Мелетинский // [Электронный ресурс] Словарь дома Сварога. – Режим доступа: <http://pagan.ru/slowar/0/osloware4.php>. – Дата доступа: 18.01.2015. – Заглавие с экрана.

100. *Мельнікаў, А. А.* Кірыл, епіскап Тураўскі : Жыццё. Спадчына. Светапогляд / А. А. Мельнікаў. – Мінск : Беларускае навук, 1997. – 462 с.

101. *Мечковская, Н. Б.* Язык и религия : пособие для студентов гуманитарных вузов / Н. Б. Мечковская. – М.: Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.

102. *Мировое Древо.* Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1038277>. – Дата доступа: 03.10.2013. – Заглавие с экрана.

103. *Міфалогія беларусаў* : Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – 607 с., ил.

104. *Мифологический словарь* / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – 672 с.

105. *Мифы народов мира:* Энциклопедия (В 2 томах) / Гл. ред. А. С. Токарев. – Т. 1. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – 671 с., ил.; Т. 2. – М.: Сов. энциклопедия, 1988. – 719 с., ил.

106. *Міфалогія беларусаў* : Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – 607 с.

107. *Михайлова, Г.* Астрономия наших далеких предков [Электронный ресурс] / Г. Михайлова, К. Порцевский, В. Юревич. – Режим доступа:

<http://avidim.narod.ru/articles/astronomiya-nashikh-dalekikh-predkov.html>. – Дата доступа: 09.10.2015. – Заглавие с экрана.

108. *Мищенко, А.* Уявлення українців про світове дерево у порівняльному контексті / А. Мищенко // Етнічна історія народів Європи. – 2010. – Вип. 31. – С. 48–54.

109. *Мокиенко, В. М.* Образы русской речи : историко-этимологические очерки фразеологии / В. М. Мокиенко. – 2-е изд., испр. – М. : Флинта : Наука, 2007. – 464 с.

110. *Народная астрономия украинцев* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://worldofscience.ru/7933-narodnaya-astronomiya-ukraintsev.html>. – Дата доступа: 02.12.2014. – Заглавие с экрана.

111. *Народные русские легенды*, собранные А. Н. Афанасьевым. Издание полное. – Лондон, 1859. – 205 с.

112. *Ненадавец, А. М.* Нарысы беларускай міфалогіі / А. М. Ненадавец. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – 535 с.

113. *Нечистая, неведомая и крестная сила*. Сочинение С. В. Максимова. – СПб, 1903. – 529 с.

114. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Н. Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – 308 с.

115. *Никифоровский Н. Я.* Нечистотики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе / Н. Я. Никифоровский. – Вильна, 1907. – 103 с.

116. *Николаева, О.* Разноцветная магия / О. Николаева // Тайная власть. – 2008. – № 2. – С. 15.

117. *Никольский, Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности / Н. М. Никольский. – Минск : Изд-во АН БССР, 1956. – 273 с.

118. *Нікольскі, Н. М.* Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераньнях беларускага сялянства / Н. М. Нікольскі. – Менск : Бел. АН, 1933. – 36 с.

119. *Новак, В. С.* Беларуская міфалогія. Хрэстаматыя : вучэб. дапаможнік / В. С. Новак. – Мінск : РІВШ, 2013. – 394 с.

120. *Носова, Г. А.* Язычество в православии / Г. А. Носова. – М. : Изд-во «Наука», 1975. – 152 с.

121. *Оболенская, С. Н.* Народное православие и язычество Полесья / С. Н. Оболенская, А. Л. Топорков // Язычество восточных славян: сб. науч. трудов / Музей этнографии народов СССР Министерства культуры СССР / ред. колл. И. В. Дубов (отв. ред.) [и др.]. – Л., 1990. – С. 150–177.

122. *Овчинников, М.* Чем лечатся иркутские крестьяне / М. Овчинников // Этнографическое обозрение. – 1893. – № 3. – С. 158–162.

123. *Орлов, М. А.* История сношений человека с дьяволом / М. А. Орлов. – М. : Интербрук, 1991. – 479 с.

124. *Панченко, А. А.* Чужой голос: кликота и пророчество / А. А. Панченко // Христовщина и скопчество : фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М. : ОГИ, 2002. – С. 324–341.



- 124а. *Патриарх Кирилл: relax and enjoy* – не наш лозунг, это путь к деградации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tass.ru/obschestvo/1581475>. – Дата доступа: 07.11.2014. – Заглавие с экрана.
125. *Полесские заговоры* (в записях 1970–1990 гг.) / сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – М. : Издательство «Индрик», 2003. – 752 с.
126. *Померанцева, Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э. В. Померанцева. – М. : Наука, 1975. – 191 с.
127. *Попов, Г.* Русская народно-бытовая медицина : по материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева / Г. Попов. – СПб. : Типография А. С. Суворина, 1903. – 404 с.
128. *Порудоминский, В.* Максимов. Приход колдуна на крестьянскую свадьбу [Электронный ресурс] / В. Порудоминский. – Режим доступа: <http://www.ikleiner.ru/lib/tretyakovka/tretyakovka-0056.shtml>. – Дата доступа: 14.10.2015. – Заглавие с экрана.
129. *Приказчикова, Е. Е.* Мифология славянского язычества / Е. Е. Приказчикова // Шеппинг Д. О. Мифы славянского язычества [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/158136/read#r1>. – Дата доступа: 06.11.2015. – Заглавие с экрана.
130. *Растения-обереги* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.botanichka.ru/blog/2010/07/25/plant-guardian/>. – Дата доступа: 12.12.2013. – Заглавие с экрана.
131. *Рогалев, А. Ф.* Скрытый смысл географических названий, легенд и преданий (на материале Беларуси) / А. Ф. Рогалев. – Гомель : Барк, 2012. – 208 с.
132. *Романов, Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5: Заговоры, апокрифы, духовные стихи / Е. Р. Романов. – Витебск, 1891. – 450 с.
133. *Романов Е. Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. – Вып. I / Е. Р. Романов. – Вильна, 1911. – 239 с.
134. *Российский* гуманитарный энциклопедический словарь: в 3 т. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС: Филол. фак. С.-Петерб. ун-та, 2002. – Т. 3: П–Я. – С. 685–686.
135. *Русалочка Копенгагена* – символ Дании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://alldaniya.ru/mermaid\\_sight.php](http://alldaniya.ru/mermaid_sight.php). – Дата доступа: 16.10.2015. – Заглавие с экрана.
136. *Русские народные сказки* запретили в РФ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://Русь-портал.рф/literatura/kultura/272-russkie-narodnye-skazki-zapretili-v-rf.html>. – Дата доступа: 18.10.2014. – Заглавие с экрана.
137. *Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия* / Собр. М. Забылиным. – М. : Автор, 1992. – 607 с.
138. *Русский образ жизни* (Большая энциклопедия русского народа) / ред. О. А. Платонов. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2007. – 1136 с.
139. *Рыбаков, Б. А.* Язычество древней Руси / АН СССР, Отд-ние истории, Ин-т археологии / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – 782 с.

140. Садовская, И. Г. Мифология / И. Г. Садовская. – СПб. : Алетейя, 2000. – 318 с.
141. *Святой князь Владимир*: житие, иконы, молитвы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/svyatoj-knyaz-vladimir-zhitie-ikony-molitvy/>. – Дата доступа: 10.11.2015.
142. Седов, В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни / В. В. Седов // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. – М., 1953. – Вып. 50. – С. 92–103.
- 142а. *Сержпудоўскі, А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў: Беларуская этнаграфія ў доследах і матэрыялах. – Кн. VII / А. К. Сержпудоўскі. – Менск : Бел. АН, 1930. – 383 с.
143. *Сказания русского народа*, собранные И. П. Сахаровым: Сборник / Вступ. статья, подгот. текста В. Аникина. – М. : Худож. лит., 1989. – 398 с.
144. *Скворчевский, Д.* Планета Венера в традиционных белорусских представлениях [Электронный ресурс] / Д. Скворчевский. – Режим доступа: <http://www.ufo-com.net/publications/art-4101-planeta-venera-trad-bel-ver.html>. – Дата доступа: 19.07.2015. – Заглавие с экрана.
145. *Славянская мифология*: Энциклопедический словарь. – М. : Элмис лак, 1995. – 416 с.
146. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. – М. : Междунар. отн., 1995. – 584 с.; Т. 2. – М. : Междунар. отн., 1999. – 584 с. Т. 3. – М. : Междунар. отн., 2004. – 704 с. Т. 4. – М. : Междунар. отн., 2009. – 656 с. Т. 5. – М. : Междунар. отн., 2012. – 736 с.
147. *Смирнов, П. А.* Феномен двоеверия в мировой культуре [Электронный ресурс] / П. А. Смирнов. – Режим доступа: <http://gask.countries.ru/?pid=145>. – Дата доступа: 19.04.2015. – Заглавие с экрана.
148. *Соколова, В. К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. / В. К. Соколова. – М. : Наука, 1979. – 287 с.
149. *Соколова, Л. В.* Стрибог [Электронный ресурс] / Л. В. Соколова // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». – Режим доступа: <http://febweb.ru/feb/slovenec/es/es5/es5-0681.htm>. – Дата доступа: 29.10.2014. – Заглавие с экрана.
150. *Соловьев, В. С.* Об упадке средневекового мирозерцания : реферат, читанный в заседании Московского психологического общества 19 октября 1891 года / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – С. 338–351.
151. *Сотворение земли, природы и людей* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.liceu.net/myth/sotvorenie>. – Дата доступа: 06.05.2015. – Заглавие с экрана.
152. *Страхов, А. Б.* Полесское буськовы лапы, галены / А. Б. Страхов // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования. – М. : Наука, 1983. – С. 205–212.
153. *Сумцов, Н. Ф.* Заяц в народной словесности / Н. Ф. Сумцов // Этнографическое обозрение. – 1891. – № 3. – С. 69–83.

154. *Тайлор, Э. Б.* Первобытная культура : пер. с англ. / Э. Б. Тайлор – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
155. *Токарев, С. А.* Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.
156. *Толстая, С. М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде / С. М. Толстая // Секс и эротика в русской традиционной культуре: сб. статей: сост. А. Л. Топорков; Худож. Д. Шимилис. – М. : Ладомир, 1996. – С. 192–206.
157. *Толстая, С. М.* Постулаты московской этнолингвистики / С. М. Толстая [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rastko.rs/rastko/delo/117>. – Дата доступа: 16.10.2015. – Заглавие с экрана.
158. *Толстой, Н. И.* Славянские верования / Н. И. Толстой // Славянская мифология : Энциклопедический словарь. – М. : Элмис лак, 1995. – С. 15–26.
159. *Толстой, Н. И.* Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин / Н. И. Толстой // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С. 27–40.
160. *Толстой, Н. И.* Каков облик дьявольский? / Н. И. Толстой // Толстой Н. И. Язык и духовная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике – М. : Индрик, 1995. – С. 250–269.
161. *Толстой, Н. И.* Проблема реконструкции древнеславянской духовной культуры / Н. И. Толстой // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С. 41–60.
162. *Толстой, Н. И.* «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки / Н. И. Толстой // Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. – М. : «Индрик», 2003. – С. 552–569.
163. *Толстые, Н. И. и С. М.* О словаре «Славянские древности» / Н. И. и С. М. Толстые // Славянские древности : этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1: А–Г. – М. : Междунар. отношения, 1995. – С. 5–14.
164. *Топорков, А. Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры / А. Л. Топорков // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л. : Наука, 1989. – С. 89–101.
165. *Топорков, А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья / А. Л. Топорков // Этнографические традиции русского населения XIX – начала XX в. – М. : Наука, 1990. – С. 67–127.
166. *Топорков, А. Л.* Мифы и мифология в современной России / А. Л. Топорков // Неприкосновенный запас. – 1999. – № 6 (8). – С. 45–52.
167. *Топоров, В. Н.* Некоторые вопросы изучения славянской мифологии / В. Н. Топоров // *Studia mythologica Slavica*. – № 1. – 1998. – С. 29–34.
168. *Трубачев, О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян / О. Н. Трубачев. – М. : Наука, 2003. – 495 с.
169. *Тульцева, Л. А.* Символика воробья в обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) / Л. А. Тульцева //

Обряды и обрядовый фольклор: [сб. статей] / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; отв. ред. В. К. Соколова. – М. : Наука, 1982. – С. 163–179.

170. *Ужченко, В. Д.* Образи рідної мови / В. Д. Ужченко. – Луганськ : Знання, 1999. – 216 с.

171. *Українські замовляння* / упорядник М. Н. Москаленко. – Київ : Дніпро, 1993. – 307 с.

172. *Успенский, Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (По материалам, собранным в Тульской губернии) / Д. И. Успенский // Этнографическое обозрение. – 1895. – № 4. – С. 71–95.

173. *Ушаков, Д. Н.* Материалы по народным верованиям великороссов Владимирской губернии / Д. Н. Ушаков // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 2–3. – С. 146–204.

174. *Федароўскі, М.* Люд беларускі. Вяселле / Уклад., прадм. і пер. з польскай мовы І. У. Саламевіча / М. Федароўскі. – Мінск : Полымя, 1991. – 142 с.

175. *Фетишизм.* Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа: 11.11.2015. – Заглавие с экрана.

176. *Фрэзер, Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование религии и магии. Пер. с англ. / Дж. Дж. Фрэзер. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.

177. *Холявко, Е. И.* Отражение мотива кривизны во вторичной семантике русского и белорусского слова / Е. И. Холявко. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2002. – 176 с.

178. *Хорс.* Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki>. – Дата доступа: 02.12.2014. 149. – Заглавие с экрана.

179. *Цивьян, Т. В.* Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) / Т. В. Цивьян // Труды по знаковым системам 10. – Тарту : ТГУ, 1978. – С. 65–85.

180. *Цивьян, Т. В.* Архетипический образ дома в народном сознании / Т. В. Цивьян // Живая старина. – 2000. – № 2 (26). – С. 2–4.

181. *Что такое магия* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sunhome.ru/magic/13615>. – Дата доступа: 04.08.2015. – Заглавие с экрана.

182. *Шамякина, Т. И.* Мифологическое воплощение солнца в русской и белорусской классической литературе / Т. И. Шамякина // Русская и белорусская литературы на рубеже XX–XXI вв.: сб. науч. статей: в 2 ч. Ч. 1 / под ред. С. Я. Гончаровой-Грабовской. – Минск: РИВШ, 2010. – С. 59–65.

182а. *Шамякина, Т. И.* Масмедийные мифы современности / Т. И. Шамякина // Славянская мифология и этнолингвистика : сб. науч. статей / редкол. : В. И. Коваль (отв. ред.) [и др.]. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2015. – С. 269–273.

183. *Шамякіна, Т. І.* Міфалогія і беларуская літаратура / Т. І. Шамякіна. – Мінск: Маст. літаратура, 2008. – 285 с.
184. *Шнирельман, В. А.* Постмодернизм и исторические мифы в современной России / В. А. Шнирельман // Вестник Омского университета. – 1998. – Вып. 1. – С. 66–71.
185. *Шубин, А.* 10 мифов Советской страны / А. Шубин. – М.: Яуза, Эксмо, 2006. – 416 с.
186. *Языческие* топонимы Вологодчины [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/topork.html://perunica.ru/istoria/yazycheskie-toponimy.html>. – Дата доступа: 29.10.2014. – Заглавие с экрана.
187. *Яровуха* [Электронный ресурс] // Энциклопедия «Кругосвет». – Режим доступа: <http://www.krugosvet.ru/node/39046?page=0,7>. – Дата доступа: 01.10.2015. – Заглавие с экрана.
188. *Яценко, М. Т.* М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець / М. Т. Яценко // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / упоряд., приміт. І. П. Бортко, А. М. Полотай; вступна ст. М. Т. Яценка. – К. : Либідь, 1994. – С. 5–43.
189. *Moszyński, Kazimierz.* Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego / Kazimierz Moszyński. – Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1928. – 342 s.
190. *Moszyński, Kazimierz.* Kultura ludowa Słowian/ Tom II. Kultura duchowa / Część 1. Wydanie drugie. – Warszawa: Książka i Wedza, 1967. – 832 s.
191. *Pietkiewicz, Czesław.* Kultura ludowa Polesia Rzeczyckiego / Czesław Pietkiewicz. – Warszawa: Towarzystwo naukowe Warszawskie, 1938. – 459 s.

## Принятые сокращения

БСРП – Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. Большой словарь русских поговорок. – М. : ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. – 784 с.

БТСРЯ – *Большой толковый словарь русского языка* / сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб. : «Норинт», 2000. – 1536 с.

Даль – *Даль, В. И.* Толковый словарь живого и великорусского языка: Т. 1–4. – М. : Рус. яз., 1978–1980.

ПП – *Прыказкі і прымаўкі* : у 2 кн. ; рэд. А. С. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка. – Кн. 1. – 1976. – 560 с.; Кн. 2. – 1976. – 616 с.

МНМ – *Мифы народов мира*: Энциклопедия: в 2 т.; гл. ред. А. С. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1987–1988.

ППРН – *Пословицы и поговорки русского народа*: из сборника В. И. Даля / под общ. ред. Б. П. Кирдана; Вступ. слово М. А. Шолохова; Послесл. В. П. Аникина. – М. : Правда, 1987. – 656 с.

РФИЭС – *Бирих, А. К.* Русская фразеология: историко-этимологический словарь: ок. 6000 фразеологизмов / СПбГУ; Межкаф. словарный каб. им. Б. А. Ларина; А. К. Бирих, В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова; под ред. В. М. Мокиенко. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Астрель: АСТ: Люкс, 2005. – 926 с.

СОС – *Добровольский, В. Н.* Смоленский областной словарь / В. Н. Добровольский. – Смоленск: Типография П. А. Силина, 1914. – 1022 с.

СРНГ – *Словарь русских народных говоров* / гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сорокалетов. Вып. 1–41. – Л. (СПб): Наука, 1965–2009.

ССГ – *Словарь смоленских говоров* / под ред. А. И. Ивановой / Смол. гос. ун-т. Вып. 1. – Смоленск, 1974. – 309 с.

СУМ – *Словарь української мови*. Зібрала редакція журналу «Кієвська старина» / Упорядкував, з додатком власного матеріалу, Борис Грінченко. – Київ, 1907 – 1909. – Т. 1–4.

ТСБМ – *Тлумачальны слоўнік беларускай мовы*: у 5 т. – Мінск: Беларус. Сав. Энциклапедыя. – Т. 1: А–В. – 1977. – 608 с.; Т. 2: Г–К. – 1978. – 768 с.; Т. 3: Л–П. – 1979. – 672 с.; Т. 4: П–Р. – 1980. – 768 с.; Т. 5. – Кн. 1: С–У. – 1982. – 663 с; Т. 5. – Кн. 2: У–Я. – 1984. – 608 с.

Фасм. – *Фасмер, М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. – 2-е изд., стереотип / М. Фасмер. – М.: Прогресс. – Т. 1: – А–Д. – 1986. – 573 с.; Т. 2: – Е–М. – 1986. – 671 с.; Т. 3: – Н–С. – 1987. – 830 с.; Т. 4: – Т–Я. – 1987. – 860 с.

Черных – *Черных, П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. / П. Я. Черных. – 6-е изд., стереотип. – М. : Рус. яз. – Медиа, 2004. – Т. 1. – 623 с.; Т. 2. – 560 с.

Machek – *Machek, V.* Etymologický slovník jazyka českého a slovenského / V. Machek. – Praha, 1971. – 176 s.

НКРР – *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*. – Т. 1–3. – Warszawa : Państ. Inst. Wydawniczy, 1969–1972.

Учебно-методическое пособие

**Коваль Владимир Иванович**

**Мифологические верования  
восточных славян**

**Пособие по курсу  
«Славянская мифология»**

Редактор *В. И. Шкредова*  
Корректор *В. В. Калугина*

Подписано в печать 11.05.2016. Формат 60x84 1/16.  
Бумага офсетная. Ризография. Усл. печ. л. 10,2.  
Уч.-изд. л. 11,2. Тираж 40 экз. Заказ 202.

Издатель и полиграфическое исполнение:  
учреждение образования  
«Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины».  
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,  
распространителя печатных изданий № 1/87 от 18.11.2013.  
Специальное разрешение (лицензия) № 02330 / 450 от 18.12.2013.  
Ул. Советская, 104, 246019, Гомель.

