

Российская академия наук
Институт славяноведения РАН

В. В. Усачёва

**Магия слова и действия
в народной культуре славян**

Москва 2008

УДК 398
ББК 82
У 74

*Издание подготовлено в рамках проекта
«Категории языка народной культуры».
Программа фундаментальных исследований ОИФН РАН
(проект 06-06-80095)*

Составитель и редактор С. М. Толстая

Усачёва В. В.

Магия слова и действия в народной культуре славян. — М.:
Институт славяноведения РАН, 2008. — 368 с.

ISBN 978-5-7576-0221-9

В книге собраны работы, посвященные традиционной духовной культуре славянских народов — обрядам, обычаям, народной ботанике и агрономии, лечебной магии. На основании данных словарей славянских языков и диалектов, свидетельств этнографических источников, фольклорных текстов реконструируются важные фрагменты архаической картины мира славян. В первом разделе исследуется карпато-балканский обряд «полазник» (первый посетитель дома на Рождество, приносящий благополучие и удачу на целый год), вербальные ритуалы и их магическая функция в земледельческих обычаях; магия звукоподражаний, символика цвета; второй раздел посвящен мифологии, символике и обрядовым функциям растений; третий — народной медицине: рассматриваются представления о здоровье и болезни и магические приемы лечения; четвертый раздел знакомит читателя с несколькими выдающимися славистами XIX и XX вв. — исследователями народного быта и творчества славянских народов.

Книга рассчитана на лингвистов, этнографов, фольклористов и всех интересующихся традиционной духовной культурой славян.

© Текст, Усачёва В. В., 2008

© Институт славяноведения РАН, 2008

ISBN 978-5-7576-0221-9

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редактора	5
I. МАГИЯ И РИТУАЛ	
Карпато-балканский обряд «полазник»	9
Вербальная магия в аграрных обрядах	84
Роль звукоподражаний в обрядовой практике	127
Семиотика зеленого цвета в народной культуре	146
II. МИФОЛОГИЯ РАСТЕНИЙ	
Мифологические представления славян о происхождении растений	161
Растения-апоτροпеи в славянской традиционной культуре	214
Этноботанический этюд: Базилик (<i>Ocimum basilicum</i> L.)	225
Из истории культурных растений: Картофель (<i>Solanum tuberosum</i> L.)	235
III. НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА	
Здоровье в жизненном сценарии болгар (Поведенческие стереотипы)	249
Контакты человека с демонами болезней: способы защиты и избавления от них	265
Словесные формулы в народной медицине	275
Движение как компонент народного врачевания	285
Ритуальный обман в народной медицине	296
Функции дома и его частей в лечебной магии	304
IV. ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН	
Духовная культура народов карпатского региона в трудах П. Г. Богатырева	315

Вклад П. Й. Шафарика и Л. Штура в славянскую фольклористику.....	329
Франтишек Ладислав Челаковский и его «Мудрословие славянских народов в пословицах».....	347
Ю. И. Венелин и первые шаги славянской этнографии.....	356
Библиографическая справка	365

ОТ РЕДАКТОРА

Валерия Васильевна Усачева — славист широкого профиля, один из немногих в наше время ученых, обращающихся в своих работах к языковым, фольклорным и этнографическим данным всех славянских народов. Ее монография «Славянская ихтиологическая терминология. Принципы и способы номинации. Обратный словарь» (М., 2003) стала настольной книгой этимологов и специалистов по сравнительной славянской семасиологии. Настоящее издание включает работы В. В. Усачевой, относящиеся к другой стороне ее научной деятельности, которой она также посвятила многие годы напряженной работы, — к изучению традиционной духовной культуры, обрядов, обычаев и верований славянских народов. В них по отношению к этнокультурному материалу применяются те же испытанные методы сравнительно-исторического и ареального подхода, которыми она пользовалась в своих лингвистических исследованиях севернорусской лексики, в работе над «Карпатским диалектологическим атласом», при подготовке фундаментальной монографии о названиях рыб. Они были усвоены ею со студенческих лет и им она осталась верна во всех своих трудах.

Книга состоит из четырех разделов. В первом публикуется уже давно завоевавшая признание специалистов большая работа о карпато-балканском обряде «полазник» (первый посетитель дома на Рождество, приносящий в дом благополучие и удачу на целый год), где В. В. Усачева вслед за П. Г. Богатыревым и с учетом новых языковых и этнографических данных подробно анализирует народную терминологию этого обычая, географическое распространение каждого термина и его экстралингвистическое содержание, т. е. стоящие за термином ритуальные формы, магические приемы, вербальные компоненты обряда, символику и верования. Другие работы этого раздела (о роли приговоров в земледельческих обрядах, ритуальных функциях звукоподражаний, символике цвета) также посвящены магии и символике традиционных обрядов.

Второй раздел включает четыре статьи по народной ботанике. В этой области В. В. Усачева является признанным авторитетом. В этнолингвисти-

ческом словаре «Славянские древности» ей принадлежит большая часть статей этой тематики. В данной книге помещены лишь несколько ее работ на эту тему; две из них носят более общий характер и посвящены мифологическим представлениям о происхождении растений и о растениях-апотропеях, а две другие могут служить образцом «монографических» очерков об отдельных растениях, их ритуальных функциях и символике.

Третий раздел состоит из работ по народной медицине — еще одной излюбленной области интересов автора. Здесь также необходимо отослать читателя к словарю «Славянские древности», где В. В. Усачевой написана целая серия статей об отдельных болезнях. В настоящую книгу включены шесть статей более общего характера — о народных понятиях здоровья и болезни, о роли слова и действия (движения) в лечебных ритуалах, о магии обмана и др.

На протяжении многих лет В. В. Усачева занимается историей изучения традиционной славянской духовной культуры в XIX и XX вв., обращаясь к трудам выдающихся славистов прошлого — Ю. Венелина, П. Шафарика, Л. Штура, Ф. Л. Челаковского, К. Шапкарева, Я. Головацкого, П. Г. Богатырева и др. В четвертом разделе книги публикуются некоторые из ее работ этого цикла.

Полная библиография печатных работ В. В. Усачевой с 1965 по 2008 гг. помещена в сб. «Славянская этнолингвистика. Библиография». М., 2008. С. 203–214.

Большую помощь в подготовке настоящего издания оказали Л. Н. Виноградова, Е. Л. Березович, М. А. Андрюнина, О. В. Атрошенко, М. Н. Гафурова, А. А. Макарова, взявшие на себя труд по сканированию и сверке публикуемых текстов.

I

МАГИЯ И РИТУАЛ

КАРПАТО-БАЛКАНСКИЙ ОБРЯД «ПОЛАЗНИК»

Обряд, о котором пойдет речь, известен не только славянам, населяющим Карпаты и Балканы, но и неславянским народам, с древних времен живущим в тесном контакте со славянами, например венграм¹, румынам², грекам³, албанцам⁴. Есть сведения о том, что сходный обряд существует у некоторых кавказцев⁵. Обряд «полазник» связан с началом нового года в хозяйственной жизни народа, с его надеждами и чаяниями на успехи в будущем году, со стремлением обезопасить себя от бед и несчастий, постараться обеспечить плодородие земли, увеличение поголовья скота, благополучие и здоровье семьи. Вот почему у некоторых славян он занимает центральное место в празднествах зимнего цикла. Суть этого обряда в том, что в определенный народной традицией день каждая семья принимает посетителя — *полазника*, (*с*)*полезника*, *полаженика*, *podłaźnika*, от которого зависит, будут ли они в предстоящем году здоровы, счастливы и богаты.

У разных славянских народов обряд «полазник» приурочен к нескольким праздникам осенне-зимнего народного календаря — начиная с Введения (21.XI) и кончая Сретением (2.II)⁶. Между этими большими церковными праздниками располагаются дни святых — Катерины (25.XI), Андрея (30.XI), Варвары (4.II), Николая (6.II), Анны (9.II), Люции

¹ Богатырев П. Г. «Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев // *Lud słowiański*, t. III, z. 1–2, dz. В. Kraków, 1932–1934, с. 213 (далее — Богатырев).

² *Saraman P. Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów*. Kraków, 1933; *Салманович М. Я. Румыны* // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Зимние праздники*. М., 1973, с. 294 и сл.; *Усачева В. В. Этнографические аспекты в программе ОКДА* // *Общекарпатский диалектологический атлас*. Кишинев, 1976, с. 134 и сл.

³ *Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха* // Сб. ОРЯС, т. 46. СПб., 1890, с. 211–212; *Иванова Ю. В. Греки* // *Календарные обычаи...*, с. 320.

⁴ *Иванова Ю. В. Албанцы* // *Календарные обычаи...*, с. 304.

⁵ *Moszyński K. Znaczenie etnografii Kaukazu dla badań etnologicznych na Bałkanach* // *Lud słowiański*, t. III, z. 1, dz. В, с. 104 и сл.

⁶ В двух карпатоукраинских селах упоминается пасха (Богатырев, 264).

(13.XII), Игнатия (20.XII), Фомы (21.XII), Степана (26.XII), Василия (1.I), а также кульминационный пункт всех зимних торжеств — Рождество (25.XII) с сочельником (24.XII). Так, у украинцев обряд «полазник» чаще совершается на Введение и Рождество, у поляков обычай ходить *w podlazu* связан со вторым днем Рождества, днем св. Степана, у словаков и словенцев — с днем св. Люции. Болгары предпочитают день св. Игнатия, возможно, потому, что этот день в народном календаре открывает новый год; сербы и хорваты принимают полазника в день св. Игнатия и на Рождество. «Народные обряды и праздники по существу очень мало связаны или совсем не связаны с церковными обрядами святых... Популярность этих святых объясняется лишь совпадением церковных дат со знаменательными моментами народного сельскохозяйственного календаря»⁷. Например, в некоторых украинских селах информаторы объясняют: Введение — это праздник, когда вводят в дом полазника-животное. Такое объяснение свидетельствует о том, что народный обряд не имеет ничего общего с церковным праздником Введения девы Марии во храм и приурочен к этому дню случайно.

Известно, что в древнем Риме в декабре отмечался ряд празднеств, в том числе сатурналии (17.XII), посвященные богу земледелия Сатурну, и ларенталии (23.XII) — празднества в честь Ларентии — матери ларов (олицетворения душ предков) — хранителей домашнего очага, семьи. В IV в. н. э. костел, борясь с язычеством, перенес Рождество на 25 декабря, чтобы придать этим народным праздникам вид христианских, что впоследствии привело к «смешению обрядов разных циклов, а также сопровождающих обряды песен... Несмотря на такую спайку с христианскими праздниками, сохранялся общий аграрно-религиозный характер крестьянских обрядов. В основе их по-прежнему лежали первобытная магия, заклинание в самых разнообразных формах как в целях предохранения от враждебной «нечистой» силы (...магия профилактическая), так и в целях обеспечения человеку каких-либо положительных ценностей: плодородия, богатства, любви и т. д. (магия продуцирующая)»⁸. Во всех обрядах и обычаях зимнего календарного цикла слышны отголоски языческих верований, уходящих далеко вглубь веков, но их стремились по-новому

⁷ Морозова М. Н. Скандинавские народы // Календарные обычаи..., с. 103.

⁸ Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1938, с. 144, 141 и сл.

объяснить, вложить в них новое содержание, «аграрно-магические обряды постилания соломы... стали истолковываться как церковные воспоминания о рождении Христа в яслях...»⁹. Новогодние обряды, гадания и песни, имеющие целью вызвать урожай, с праздника Нового года стали все больше переноситься как на рождественский сочельник, так и на крещенский вечер»¹⁰. Многие ученые в народной обрядности, связанной с Рождеством, видят сплетение двух отдельных языческих празднеств — аграрного и поминального¹¹. Римские сатурналии (позже брумалии) и ларенталии имели именно такой характер. По мнению В. Я. Проппа, «поминовение усопших в разных формах есть один из постоянных элементов аграрных обрядовых празднеств»¹². Д. К. Зеленин также пришел к выводу, что Рождественский праздник некогда представлял собой поминки, был посвящен культу предков¹³. С. Двораковский считает, что культ умерших проходит через все ежегодные празднества как главная их тема. Аграрные же мотивы, которые также можно проследить в праздниках зимнего цикла, являются вторичными. Когда-то культ предков был сильно развит, но с течением времени он редуцировался и распался, чтобы в виде остатков появиться в обрядах христианских. Поэтому мы находим много старых элементов во всех ежегодных обрядах, совершенно чуждых официальному христианству. Языческий культ умерших объяснялся верой в загробную жизнь. Для умерших устраивались пышные пиры, что

⁹ С. Двораковский полагает, что обычай застилания стола сеном (или соломой пола) восходит к языческим поминальным обычаям, а сено соответствует траве на могилах, где народ отмечал день поминовения умерших (*Dworakowski St. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964, с. 35*).

¹⁰ Соколов Ю. М. Указ. соч., с. 144.

¹¹ *Dworakowski St.* Указ. соч., с. 31.

¹² Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 14. Ср. Токарев С. А. Народы пиренейского полуострова // Календарные обычаи..., с. 58: «Есть... мнение (В. Я. Пропп), что вообще именно культ умерших лежит в основе всей календарной обрядности европейских народов; но это мнение, конечно, односторонне. Однако бесспорно, что есть какая-то глубокая связь между календарными, в том числе зимними, обычаями, ориентированными прежде всего на хозяйственное благополучие, и погребально-поминальным ритуалом».

¹³ Пропп В. Я. Указ. соч., с. 16.

не было бескорыстно: живые боялись гнева предков, они хотели найти у них защиту от несчастий — ведь умершие предки считались покровителями дома, семьи, пашни, скота. В христианизированных обрядах роль умерших предков стали играть христианские святые¹⁴.

С другой стороны подошел к смыслу этого обряда А. Н. Веселовский. Он увидел в нем развитие идеи судьбы. «Новым в развитии идеи судьбы явился мотив, устранивший представление унаследованности и неотъемлемости: момент случая, неожиданности, счастья, или недоли, навешенных со стороны... Идея случая, участи... шла в разрез со строгой причинностью унаследованной, нареченной доли, не устраняя ее, но соединяясь с нею своеобразно и выходя, таким образом, к более широкому обобщению понятия. Русские и южнославянские поверья представляют в этом отношении любопытное разночтение: понятие случайности явилось и у нас, но торжествующим осталось название древней доли — *доѣра ецарѣвнѣ*, с тою разницею, что она стала теперь отменима; от нее можно уйти, уберечься...» — идея, несовместимая с прежним представлением о прирожденности, сужденности доли. «У сербов подбор был обратный: преобладает, для представления судьбы, выражение случайности; *срећа*, собственно, встреча, т. е. то, что встретилось; она и обобщается в понятие судьбы, счастья (*Срећа*) или недоли (*Несрећа*), как и сербск. *намјера*, *намер*: на что человек набрел, наткнулся, случай — ...лат. *eventus*, фр. *aventure* (= *adventura*): то, что придет, случится; итал. *ventura*: случай и счастье, *срећа* в противоположности к *sventura* = *несрећа*; лат. *fors*, *fortuna*, греч. *συμφορά* — собственно, случай, наносная доля в противоположность к *sors* (судьба, привязанная от рождения) и *fatum*. Как случайное, навешанное, *Срећа* отменима, но так как понятие судьбы и здесь прошло через стадии прирожденности, нареченности, *Срећа* отразила в себе и эти, более древние представления»¹⁵. «Встреча, случай предполагает нечто неожиданное, неопределенное по своему исходу, ...может быть, грозящее опасностью. Встреча может быть счастливой и несчастливой»¹⁶. А. Н. Веселовский приводит цитаты из памятников древнерусской письменности: «вѣрують вѣ стрѣчю, вѣ чехъ, вѣ полазъ и вѣ птичыи

¹⁴ Dworakowski St. Указ. соч., с. 31.

¹⁵ Веселовский А. Н. Указ. соч., с. 211, 212.

¹⁶ Там же, с. 213 и сл.

граи», «ни в стрѣчю ни в полазъ ни вѣ чех вѣровати», в которых предлагает толковать слово *полазъ* «как особый вид желанной срачи»¹⁷.

В связи с новым мотивом в идее судьбы — с моментом случайности, неожиданности, отменимости, А. Н. Веселовский описывает греческий обычай, напоминающий нам славянский обряд «полазник». Греки, как и славяне, придают большое значение магии первого дня и вере во встречу с первым посетителем. «...На Крите греки и мусульмане запирают перед несчастливými (как *копѳдароі*) двери первого числа месяца, особенно в первый, день года, *калопѳдароі* (дословно 'приносящий счастье'. — В. У.) охотно зазывают к себе и одаряют, ...в день нового года стараются, чтобы *калопѳдарос* первый вошел в дом, как в Сербии *полажайником* зовется первый посетитель в день Рождества, приносящий срачу, а в части южной России *полазниками* те, «що перші по обистю переходят» на праздник Введения, св. Николая (6 декабря), Зачатие св. Анны (9 декабря) и Рождества. *Полажайник*, *полазник*, очевидно, тождественны с *калопѳдарос*»¹⁸.

В обряде «полазник», как и во многих других народных обычаях и обрядах, за позднейшими напластованиями можно увидеть очень древние черты. На связь обряда «полазник» с культом предков обратил внимание В. Чайканович¹⁹. П. Г. Богатырев, не соглашаясь с этим положением сербского ученого и считая его недоказанным, однако, приводит пример из архива Ржегоржа, в котором можно увидеть связь териоморфного полазника с культом умерших: в с. Перволока около Бучача в канун Рождества на столе для душ умерших оставляется еда. По народному поверью, они приходят в полночь, пробуют ее и уходят. Утром остатки пищи собирают в одну миску и отдают полазнику — *полазником* называют корову, теленка, ягненка, вообще рогатый скот, который вводят на праздник в дом. Приведя этот пример, П. Г. Богатырев продолжает: «В Восточной

¹⁷ Веселовский А. Н. Указ. соч., с. 233; см. также: Востоков А. Словарь церковнославянского языка. СПб., 1861: *полазъ* 'вход или приход куда-либо'. Измарагд 1509 г.: гб не ре^ч лѣковати чарами, ни наузы, ни вѣрѣчю ни в полазъ ни в чех^х вѣровати; *Miklosich Fr. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862–1865: полазъ* 'decedere' nota izmar; *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка, т. II. СПб., 1895, стб. 1122.

¹⁸ Веселовский А. Н. Указ. соч., с. 233.

¹⁹ Чайканович В. Студије из религије и фолклора // Српски етнографски зборник, књ. 13. Београд, 1924, с. 152 (далее — СЕЗБ).

Словакии я собрал в нескольких селах сведения об аналогичном обряде, когда на “Святий вечір” откладывается часть пищи в отдельную миску, причем в одних селах мне указывали, что эта пища откладывается для душ умерших, в других — для “полазника”-животного²⁰. Такого случая, при котором, как в галицийском примере, объединялись бы оба момента, мне констатировать не удалось. Отмечу еще обряд кормления кур пищей, оставленной покойнику (с. Лачново)» (Богатырев, 113). Участниками экспедиций по собиранию материалов для Карпатского диалектологического атласа (далее КДА)²¹ зафиксированы такие сведения: в с. Лолин Львовской обл. слово *полазник* — 1) ‘еда, которую оставляют от рождественского стола, а на следующее утро дают корове’, 2) ‘еда (кринка молока и кусок хлеба), которую ставят на окно в день смерти близкого человека’; в селах Лопьянка и Илемня той же области — это еда, которую оставляют от праздничного стола и дают корове, а в с. Липовица — овцам²². Нам кажется, что эти дополнительные данные говорят о том, что действительно обряд «полазник» генетически может быть связан с культом предков, хотя, конечно, нельзя исключить возможность более позднего его переосмысления и контаминации с поминальными обрядами.

Отчетливо прослеживается в этом обряде и идея судьбы, о которой говорил А. Н. Веселовский, — в нем ярко отражен характер приметы, магия первого дня — ожидание прихода первого человека, с которым связывается судьба дома, куда он пришел, счастье этой семьи, ее достаток, удача, здоровье. Видимо, раньше этот обряд совершался в канун Нового года, а позже был приурочен к христианским праздникам, на что указывают заклинания и пожелания, которые произносит полазник: очень часто они начинаются с формулы «Дай Боже», а если действие совершается на Рождество, то пришедший провозглашает: «Христос родился» и т. д.

Детальное описание обряда *полазник*, к которому мы приступаем, поможет выявить древнейшие языческие элементы и инновации христианской поры в этом обряде. Этой же цели будет служить и лингвистический анализ группы слов, связанных с этим обрядом.

²⁰ Обычай оставлять на столе (или в другом месте) еду для умерших известен всем европейским народам. См. Календарные обычаи..., с. 349.

²¹ *Бернштейн С. Б.* и др. Карпатский диалектологический атлас. М., 1967.

²² См. ниже тексты, записанные в этих селах.

УКРАИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Чтобы получить полное представление о семантике слова *полазник* в украинских говорах и об ареале обряда, связанного с этим словом, напомним материалы П. Г. Богатырева, опубликованные им в называвшейся выше статье (Богатырев, 236–245), а частично почерпнутые нами из его архива (ЦГАЛИ, ф. 47, оп. I, ед. хр. 42), представив их в виде таблицы.

Как видно из таблицы, в ряде украинских сел Галиции, Восточной Словакии и Подкарпатской Руси термин *полазник*, наличие которого П. Г. Богатырев уделял большое внимание при анализе этого обряда, означает лишь человека (почти всегда мужчину, так как женщина приносит несчастье), т. е. связан с антропоморфным типом обряда; в других селах зафиксировано только значение ‘животное, вводимое в хату на праздник’²³, т. е. в этих селах был только зооморфный тип обряда. Иногда введение животного объясняют желанием предупредить приход злого человека (Богатырев, 234 сл.). Здесь проявляется вера в то, что полазник-животное обезопасит семью от тех несчастий, которые могут войти в дом вместе с недобрым или несчастливым человеком. В с. Перегримка вводили вола в целях имитативной магии — чтобы все были такими же здоровыми и сильными, как он (Богатырев, 237). В некоторых селах, в основном в лемковских, отмечены оба типа обряда — антропо- и зооморфный.

К лемковскому материалу П. Г. Богатырева можно добавить описание из с. Ганьчов, приводимое Ф. Ржегоржем. Утром на Рождество, задолго до рассвета, по селу начинают ходить полазники. Ими могут быть только парни. Полазник входит в дом и поздравляет всех: «Ромагај боh на šťastě, na zdrově, na toj Novyj rik!», его приглашают сесть на лавку, застланную еще накануне соломой, хозяин дает ему обвязанный льном каравай, который также называется *полазник*²⁴. Гостя-полазника одаривают еще и деньгами. Выходя, он благодарит за дары: «d’akuju za polaznyk». Как видим, здесь появляется

²³ В с. Шашова *полазник* — ‘корова, которую утром рождественского дня кормили едой, оставленной от сочельника, — по три ложки от каждого кушанья’, но в дом ее не вводили (Богатырев, 238).

²⁴ Такой же ритуал записан и в с. Перегримка, где хозяин дает полазнику хлеб, который называется *полазник*, со словами: «Боже заплаћ за полазник, жебисте мали што давати от рока до рока аж до вика, би ся вам не переймало як вода на потоці» (ЦГАЛИ, архив П. Г. Богатырева, ф. 47, оп. I, ед. хр. 42, л. 18).

Таблица

Населенный пункт	День, в который приходит полазник	Антропоморфный полазник	Зооморфный полазник	Угощение, дары
Восточная Словакия				
Ортутова, Миршов	День св. Андрея	Мужчина	—	—
Цернины, (Бардеев. р-н)	Второй день Рождества	Парни	Корова, коза или овца	Парням давали крону
Кечковцы	День св. Андрея, Рождество, Пасха	Мужчина	—	Орехи, яблоки
Венеция	Рождество	Мужчина-иноверец	Овца	—
Вышковцы	Третий день Рождества			
Шашова (Бардеев. р-н)	Новый год	Первый пришедший; цыгане	Корова	Корову кормили остатками ужина
Ростоки	Рождество, Новый год	—	Бык	На Рождество — остатки ужина, на Новый год — хлеб
Галиция				
Струссов	Введение, день св. Николы, Анны, Благовещение, Крещение, Сретение	Первый пришедший	—	—
Перегримка	День св. Андрея, Рождество	Хозяин дома	Вол	Вола угощают

Рыбник	Введение, Новый год	—	Любимое животное	Остатки ужина
Грабовец (Богородчан. р-н)	Введение, Рождество, Новый год	—	Животное	—
Переволока (Бучач. р-н)	Рождество	—	Корова, теленок или ягненок	Еда, которая всю ночь стояла на столе
Села на р. Ломница	—	—	Овца, бык, корова, собака	—
Подкарпатская Русь				
Прислоп, Новоселица	Рождество, Новый год, день св. Василия	Обязательно мужчина	Если мужчина не придет — баран	—
Вышний, Быстрый, Ниж. Синевир, Лозянский	Рождество	Мужчина или мальчик	—	—

еще одно значение слова *полазник* — ‘обрядовый хлебец, которым одаривают полазника-человека’. В этом же селе на Рождество никто ни к кому в гости не ходит; если прибегут дети, которые считаются полазниками, их сажают на солому, из которой потом делают гнездо для курицы или гусыни²⁵.

У лемков Горлицкого повета Жешовского воеводства в Польше вечером в сочельник хозяин шел в хлев дать скоту хлеба и чесноку, чтобы скот был здоров, затем приносил в избу необмолоченный снопок овса и говорил: «Pomahaj bih. Na szczastia, na zdrowia, na tot nowuj rik». Хозяйка отвечала: «Daj boże w komory i na dwory», а потом спрашивала: «Od kal ste połaznyku?» (Skąd jesteście, podłaźniku?), на что хозяин: «Z weselocho, z bystroho, z dobroho, zo szczastywoho», после этого диалога сноп ставили в углу хаты и начинали готовить стол к ужину. Хозяин расстилал на столе сено, сыпал на него овес (чтобы в доме было много денег), прикрывал его скатертью, а хозяйка клала несколько буханок хлеба, положенных одна на другую, соль на тарелке, чеснок и горшочек, в котором были все виды зерна, и в него ставила горящую свечу. В с. Кункова на столе лежал еще небольшой хлебец, так называемый *połaźnyk*, который позже делился²⁶. На ужин приготавливали 12 блюд, по 3 ложки от каждого откладывали в посудину и давали потом коровам, чтобы колдунья не отобрала молоко²⁷. На Рождество очень рано (около 4-х часов) приходили с пожеланиями *połaźniki*. В с. Ганьчова в первый день Рождества утром хозяин вводил в избу овцу или коня, в память поклонения новорожденному Иисусу пастухов с животными. В канун Крещения (назывался, как и канун Рождества — *szczedryj wieczor*) почти повторялся сочельник: хозяйки пекли *połaznyku* с запеченными в середину зубками чеснока. Потом полазники ломали на кусочки и давали скоту. В щедрый вечер по деревне ходили молодые хлопцы (10–15 лет), так называемые *szczedraki*, с пучком ореховых прутьев. Они пели колядки и оставляли в каждом доме по прутыку²⁸.

Как видим, у лемков сохранялось различие между полазниками и щедрками. Первые ходили на Рождество с поздравлениями и пожеланиями,

²⁵ *Řehoř F.* Kalendářik z národního života Lemkův // Časopis Musea Království Českého, roč. LXXI. Praha, 1897, с. 374 и сл.

²⁶ *Madzik J.* Zwyczaje doroczne Łemków // Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego. Kraków, 1965, с. 277.

²⁷ Там же, с. 279.

²⁸ Там же, с. 280.

вторые ходили на Богоявление и пели колядки. Функции их строго разграничены. Но обрядовый хлебец, называемый *полазником*, пекли и в канун Рождества, и в канун Крещения. Я. Мадзик говорит о том, что лемковским полазникам соответствуют погорянские *szczodroki*. У погорян-поляков, также живущих на берегах р. Ропы, *nowoletnicy* или *szczodroki* ходили рано утром на Новый год от дома к дому и слагали пожелания. Щедрakov одаривали, как лемки полазников, особыми хлебцами, специально испеченными для них, и назывались эти хлебцы *szczodroki*, т. е. как и сами поздравители²⁹.

На карте № 33 «Атласа польского Подкарпатья» картографируются лексемы со значением ‘kolędnicy’, т. е. ‘группа ребят, которые ходят во время Рождественских праздников по домам с поздравлениями’. В лемковском селе Яворки Новотаргского повета Краковского воеводства М. Малэцким и К. Ничем отмечено в этом значении слово *połaznici*, а в с. Крулик Волоский Санокского повета Жешовского воеводства — *koladnyk, koladnyki*³⁰. Я. Фальковский и Б. Пашницкий зафиксировали слово *połaznyk* в с. Прелуки на лемковско-бойковской языковой границе³¹, переведя его польским ‘podłaźnik’, которое не является однозначным. Учтывая, что значение ‘елочка, прикрепляемая на Рождество под потолком’ известно только в ареале польского языка, можно предположить, что украинское *połaznyk* означает ‘человека, который приходит на Рождество или Новый год с пожеланиями’. Интересно отметить, что ударение на последнем слоге в этом слове является характерным для бойковских говоров украинского языка (см. ниже материалы КДА).

В с. Рыбник отмечено слово *полаз*, которое означает ‘счастье и добро’: «Беда тому человеку, который придет в дом до полазника и этим отнимет полаз», поэтому существует пословица-запрет: «На Воведеніе: перший полáз, до хати не лазь; на Рíздво: другий полáз, до хати не лазь; на Благовіщене: третій полáз, до хати не лазь» (Богатырев, 234).

Обратимся к материалам, собранным в 1963–1966 гг. для Карпатского диалектологического атласа. В программе КДА спрашивалось: «Что озна-

²⁹ *Wójcik A.* Zwyczaje doroczne pogórzan // Nad rzeką Ropą, с. 263.

³⁰ *Malecki M., Nitsch K.* Atlas językowy polskiego Podkarpacia. Kraków, 1934, карта № 33.

³¹ *Falkowski J., Pasznyi B.* Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim. Lwów, 1935, с. 119.

чает слово *полазник*: а) ‘животное, которое на Рождество вводят в дом’, б) ‘второй день Рождества и Новый год’. Как выяснилось во время обследования территории Прикарпатья и Закарпатья, это слово имеет еще ряд значений, не предусмотренных программой: 1) ‘человек, пришедший в дом на Рождество или Новый год’³², 2) ‘еда, которую оставляют от рождественского стола и дают полазнику’, 3) ‘хлеб, опоясанный льном, предназначенный полазнику’. Карта № 119, включенная в атлас, показывает, что слово *полазник* имеет очень компактный, четко очерченный ареал: оно известно бойковским говорам и части закарпатских, граничащих с бойковскими, говорам по рекам Ломница и Днестр³³. Материалы КДА не только раскрывают нам семантику лексемы *полазник*, но содержат также некоторые сведения этнографического характера. Сведения эти в известной степени фрагментарны, но они дают представление о бытовании двух типов обряда — антропоморфного и териоморфного — на данной территории, а иногда и о их стратиграфии. В некоторых селах обряд уже почти исчез, многие черты его стерлись, жители не всегда могут объяснить, для чего, например, вводили в хату животное на праздник. В других селах слово *полазник* неизвестно, быть может, его и не было, но обряд сохранился, его еще совершают. Иногда носители говора помнят лишь слово и его значение — ‘человек’, ‘животное’. В некоторых картотеках приводятся контексты, в которых информаторы пытаются описать обряд. Рассмотрим диалектный материал, содержащийся в картотеках КДА.

1. Прежде всего, *полазник* — это человек, который первым приходит в дом на какой-нибудь праздник. Это может быть Введение, день св. Андрея, Николая, Анны, Рождество или Новый год. Его приход ожидают с интересом, а иногда и со страхом: от него зависит, будет год счастливым или несчастливый. Если пришедший добрый, хороший, удачливый, то в доме будет богатство, здоровье, счастье, удача; если же человек несчастливый или больной, то и в дом с его приходом придут неудача, болезнь. Здесь проявляется вера народа в имитативную магию.

³² Именно это значение дается в словарях. См.: Желеховский Е., Недільский С. Малорусско-німецкий словарь, т. II. Львів, 1886: *полазник, полазець; Гринченко Б. Д.* Словарь украинского языка, т. III. Киев, 1909.

³³ Бернштейн С. Б. и др. Указ. соч., карта № 119 и комментарии к ней (с. 180 и сл.).

В связи с этим интересно напомнить обряд ломания хлеба над головой полазника с целью перенести несчастье на его голову, отмеченный в селах Цернины и Сорочин (Богатырев, 258), а в с. Ортутова верят в то, что тот, кто нарушит запрет и войдет к кому-нибудь в дом на Рождество, заболит (Богатырев, 239).

В материалах КДА почти нигде не указывается пол человека, только в двух селах говорится, что это мужчина: «Полáзнэк — чоловік, перед’агнэй на введен’э, йако́го ввóд’ат до хáтэ, шчоб нэ б́йло́с’а пòсúда. Йакшчо прхóдэ́т ж́інка, то кажут: д́іра́вэй полáзнэк» (Любинцы). Здесь мы видим, что мужчина — это добрый знак, а женщина — плохое предзнаменование³⁴. Вера в то, что приход женщины в определенные праздники знаменует собой неудачи в хозяйстве в новом году, известна как славянам, так и другим европейским народам. Например, у венгров повсеместно бытовало поверье, что если утром в день св. Люции первой в дом войдет женщина, то в наступающем году будет побито и попорчено много посуды. «Поэтому по утрам в каждом доме ждали прихода *луказов* (*lukazo*) — мальчиков, приходивших поздравлять с праздником. Они говорили: «Мы пришли, к вам, чтобы не бились ваши миски и кувшины, не ломались деревянные ложки, не разрывались бы цепи...»³⁵. И у словенцев в Белой Краине есть поверье, что приход на Новый год женщины вызывает порчу домашней утвари — высыхает деревянная посуда, обручи не держатся на кадках и т. д. Чтобы избежать этого, в Адлешичах, например, соседи просили друг друга, чтобы рано утром их навещил мужчина³⁶.

Полазник приходит на Введение: *полáзнэк* (Черхава Л³⁷), *полáзнэк* — хто прэ́дэ до мэнэ́ рáно ў ден’ увэдэ́н’э, йóго чэ́стовáлэ, бо м’і с’і вéло ц’і́лэй р’і́к (Тростянец Л), *полáзнэк* — хто прэ́йдэ пэ́рший ў хáту на вэдэ́н’э, нэ знáтэ, чэ́ він шчэ́слэ́вэй, чэ́ н’і (Гошев Л);

³⁴ Ср. такое же поверье в селах Ортутова, Струссов, Пeregримка (Богатырев, 236, 239), а также в с. Жерница, где нет обряда «полазник» (*Falkowski J., Pasznyi B.* Указ. соч., с. 91).

³⁵ Гроздова И. Н. Венгры // Календарные обычаи..., с. 194.

³⁶ *Möderndorfer N.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev, kn. II. Prazniki. Celje, 1948 (далее — VM).

³⁷ Приняты следующие сокращения областей на обследованной территории: Л — Львовская, З — Закарпатская, И-Ф — Ивано-Франковская, Ч — Черновицкая; районы не указываются.

на Різдество: *полáзник* (Ялинковате Л; и в день св. Николая), *полáзник б'у'у* на св'ітій в'ічор (Вышков Л);

на Введение и Різдество: *полáзник* йак зайдэ до хатэ у р'іс'ц'в'іён'і с'вата, то м'ус'ат го гостэтэ, гор'і'укэ датэ, грóш'і і колáчик, аби нэ кл'ё'ў йак п'ідэ с хатэ. На увэд'ін'э то пёрший полáзник, а на р'іс'ц'в'іён'і — д'ругий (Козаківка Л);

на Різдество и Новый год: *полáзник* (Славске и Либохора Л; в этих селах полáзник приходит и в день св. Николая); *полáзник* (Космач И-Ф);

на Новый год: *пóлознік* (Чайковичи Л), *полáзник* (Климец, Лавочне, Ополе Л), *полáзник* (Гута И-Ф), *полáзнэк* 'человек в маске зверя, приходящий в первый день нового года' (Корчивцы Ч);

на любой праздник: *полáзник* (Лопушный З). В с. Синевир (З) *полáзник* — 'гость, которого не ждали' (ср. Богатырев, 245).

2. Другим распространенным значением является 'животное, которое вводят в дом на Введение, Різдество или какой-нибудь другой праздник', т. е. в обследованном регионе кроме антропоморфного известен и зооморфный полáзник. В 18 пунктах не указано, какое именно животное участвует в обряде; в шести селах предпочиталось молодое животное (ягненок, теленок), в восьми — корова, в пяти — овца, в четырех — конь. Приведем наиболее интересные и полные контексты из нескольких сел, а также контекст, записанный в г. Дрогобыч Львовской обл.

На Введение: *полáзнэк* (Волоща Л); на самойе веде'ніе нэ можна ходэтэ до хатэ бабам, т'іко мужчэнám. Йак найскóршэ, шчэ до дн'á с'тарáлэс" водэтэ ў хату йак'ус" скотэн'у, бо кáжут', жэ то йэ найл'ішэй д'рух л'удэнé. То м'іх б'утэ кін'чэ корóва, чэ козá. Уводéлэ ў хату скот, дáлэ ў хат'і шч'ос" з'істэ... *полáзнэка* вед'ут' ў хату на богáцтво э на д'р'ужбу с скотэн'о'ў. [Информатор вводил сначала козу, а затем поросенка]. В цей ден' нэ пускáйут' ў хату ч'ужéх л'удéй, кóтр'і мóжут' б'утэ нэшчér'і и бажáтэ зло. С'імн'á (семья) нэ повéна с «варéтэс» ў хат'і, зобэжáтэ одне д'ругого. Нэ трéба н'іч'ó робéтэ того, шчо погáнэ; йе такéй звéчáй: нэ робé того на ведéніе, ж'ебэ нэ булó шч'одéніе (пословица: «не роби того на ведéніе, щоби не було щоденіе» — ежедневно). Л'удэ нэ хот'áт' ж'ебэ погáне по'ўт'ор'увалос" п'от'ім ц"ілéй рік. Бабám нэ в'іл'но йтэ ў хату, бо вонé нэс'ут' нэшчáс'т'э [мужчину-соседа хозяйева специально попросили зайти к ним в этот день], а йак хтос" спец'і'ял'но с'унэс"і ў хату, то нэ пускáйут', нэ пускáйут' и хóрого, же він мóж'е занéстэ йак'ус"

хорóбу (г. Дрогобыч, записано М. В. Луканинец от Михаила Немиловича, 62 лет, украинца, уроженца этих мест. Запись 1967 г.);

на Різдество и Новый год: *полáзнік* (Бачина Л); до хати гоніли кóн'é, корову на нóвий рік, або на Р'іздвó, скот'іна, к'ін' або т'эл'этко, лош'этка, то називáли *полáзник*, ту худоб'іну (Козина И-Ф);

на Різдество: *пóлáзнэк* 'корова, теленок, которых вводят в дом на второй день Різдества; накануне откладывают от каждой еды понемногу и дают полáзнику' (Уличне Л); вéсти на полáзник 'вести животное в дом на Різдество' (Лопухово З); *полáзнэк* — в'і'ц'а котру вед'ут' ў хату на р'іздвó (Пасечна И-Ф);

на Новый год: *полáзнэк* 'теленка, ягненка'. Это очень старый обычай, о котором помнят лишь старые люди (Незвиско И-Ф);

без указания дня: *полáзнэк* 'обрядовая корова' (Семигинов Л).

Приведем описание бойковского рождественского обычая из с. Тарнава Выжня Турковского р-на: «Хозяин входит и говорит: «Христос ся раждае». Ему отвечают: «Славите его!» Хозяйка перевязывает карачун (специальный хлеб, который она испекла накануне) крест-накрест льном и кладет на стол под сноп. Затем вводят в хату животное (чаще всего овцу), дают ей есть и выпроваживают. Это животное называют полáзником»³⁸.

3. В 18 селах мы встречаемся с двумя типами полáзника — с антропоморфным и зооморфным. Иногда оба полáзника приходили на Введение: на увэд'án' із пр'ійдé або твар'іна, або пёрший чолов'ік — то йе *полáзник* (Погар Л); на Різдество: *полáзник* (Вовче Л, Ильник Л, Ластовка Л); на р'іздвó д'ітвáká загон'áли по хатах, подáрок прэнóс'іл, кон'á заводіли до хати то називáли *полáзник* (Нижне Высоцке Л); на р'іздвó то *полáзник* пр'ішóў, бо мэн'і то ц'ілій р'ік дóбрэ в'éло, корóву мóжно ўвéсти ў хату, чи тэл'éчку (Угринов И-Ф); или на Новый год: *полáзник* (Криве Л, Жупаны Л), *полáзнэк* (Мельнич Л); то на нóвий р'ік хто прэдé пёрший раз до хатэ, то полáзнэк, ал'бо дэтéна; мóжэ б'утэ кóрóва, або к'ін'; хто нэ хóчэ або ч'ужий пр'ішóў (Грабовка И-Ф); иногда полáзники были и на Різдество и на Новый год: *полáзник* (Майдан Л), *полáзнэк* (Комарники Л). Иногда полáзники дифференцировались: зооморфный выступал на Рож-

³⁸ Турянська М. Бойківські звичаї з Різдвяних свят, Нового Року й Йордану // Літопис Бойківщини, ч. 3, рік IV. Самбір, 1934, с. 25.

дество, антропоморфный же — на Новый год: *полáзнэк* (Быстрица И-Ф); 1) даўно воділі корóву на р'ізвó, казàли шчо *полáзник*, 2) I л'удіна пёрша на нови р'ік — *полáзник*, буў би дóбрый на рúку (Долгое сельцо И-Ф); дос'в'іта ўстайé, колі шчэ нэ булó ў хát'і н'ікóгo чужóгo, ввóдит до хáти *палáзника*, да́йэ йіму́ йісти, потóму в'івóдит, так булó на р'ізвó і на новій р'ік; *палазнік* — пёрший чолов'ік, шчо зайшоў на новій р'ік до хáти (Виноград И-Ф); или полазника-животное вводили на Рождество, а полазник-человек — это любой, пришедший на любой праздник: *полáзник* — коней воділи до хáти на р'іствó, ви м'ій *полáзник*, прійдé до хáти кáждэ с'в'áто (Остров Л). В некоторых местностях полазников бывало три: в день св. Анны (9.XII), на Рождество и на Новый год (также двух типов): *полáзник* — на р'із'двó л'удіна прйдé рáно, або прывóд'ат до хáти або корóву, або в'іўц'у́, або кúриц'у, на р'із'двó, на нóвий р'ік і Áну зачáтійа у грúдн'і м'іс'іц'і (Ворона И-Ф); или на Введение, Рождество и Новый год был антропоморфный, в то время как зооморфный был только на Рождество: *полáзник* шчо пр'ідé на нóвий р'ік, р'ізвó, на ввэдéн'э, каби пр'ішоу добрый, даўно воділи корóву, в'іўц'у́, тэліц'у, казàли шчо *полáзник*, на р'ізвó то було (Жуков И-Ф; примечание собирателей: теперь уже не вводят); на Введение, в день св. Николая и св. Анны: йе с'в'áто таке с'в'áтогo оц'á Николáйа і áнино зачáтійе і йé увэдéн'ійэ. Тот йе *полáз'ник*, хто зайдэ пёрший рáно до хáжи. Або дóбрый *полáз'ник*, то дóбрэ бóдэ жіти, або злій, то плóхо бóдэ жіти. Хтó нэ хóчэ, ш'об л'удіна зайшла до хáти, то завóдит в'іўц'у́ або тэл'á, то тэш *пoлаз'ник* (Гусне Л).

4. 'Еда, которую оставляют от праздничного стола и дают полазнику-животному'. Отмечено в шести близлежащих селах.

На дрúгий с'ватéй вéчiр ў хáтi коло столá с'ідáйут вэчэр'ати і в'ідм'ігуйут кáждой і стрáви ў мéшчэнку — то с'а називáйэ *полáзник*. Дрúгoгo с'ватóгo вéчэра ідúт шчадрувáти д'іти і стар'і... йак ўмрэ л'удіна, то поховáйут і кладúт йомú того вéчэра на в'ікнó скл'áнку молóкá і кúснэк хл'іба, і св'ічку — то *полáзник* шо кладúт на вэчэр'у (Лолин Л; ср. Богатырев, 112–113); на св'ітій вéчiр с'ідáйут і вэчэр'уйут, мéчут ў д'ійнэчку кóждэ стрáви і дайúт корóв'і до стáйн'і, корóва з'істэ і то називáйут *полáзник* (Лопьянка Л); на св'тэй вéчiр с'ідáйэмо вэчэр'ати і пёршу стрáву ў дрúгу меску. Дрúгий дéн' дайúт істи корóв'і; тотá идá йэ *полáзник* (Илемня Л); на св'атéй вéчiр пэрэд Р'ізвóм с'ідáйэ ўс'а родéна

за ст'іу; мóгут бóтэ і чужі, кладэс'і дванáц'іт' стрáу, іс кóждой стрáвэ по лéш'ц'і вэтк'ідáйэс'і ў д'ійнэц'у — чи йэдéн пэр'і'т' або гóлубэц', і ц'э назэвáйэ с'і *полáзнэк*, і то дайэс'і в'іўц'áм, шчоб най старш'а в'іўц'а ўз'эла; ранéн'ко то мáйэ бóтэ, до сх'іт сóн'ц'а (Липовица Л). В с. Липа (Л) *полáзник* употребляется в трех значениях: 1) 'животное, которое на Рождество вводят в дом', 2) 'человек, которого на Рождество приводят в дом', 3) 'хлебец, который дают полазнику': колі л'удэ вэртáйут сэ з цёркви на р'ізвó, бэрúт чóлòв'іка, хлóпа, гóст'ат його, дайúт йомú колáч, заўйэжут пòв'ісмóм і той колáч називáйэс'э *полáзник* і той чóлòв'ік *полáзник*.

5. В последней группе говоров выделяется еще одно значение слова *полазник*, а именно 'день перед каким-нибудь праздником', т. е. 'канун праздника, сочельник' или 'второй день праздника': *полáзнэк* 1) 'животное, которое на Рождество вводят в дом'; 2) 'второй день Рождества и Нового года'; 3) 'человек, первым пришедший на Рождество или Новый год': шчаслэвэй або нэшчаслэвэй *полáзнэк* (Розлуч Л); *полáзник* — ден' перед рíздвóм і перед с'в'áтом Нэкóлэ, колі н'ікóгo не пускáйут в хату (Верх. Яблунька Л); *полáзник* — пёрший ден' на р'ізвó, рано на *полáзник* п'ішоў, в'іўц'у́ на *полáзник* вéсти, áбо дóбрый р'ік, бувáло воділи в'іўц'у́, ден' і н'іч кол'эдúют на *полáзник*, д'іти найпёрша (Ясень И-Ф)³⁹.

В с. Подполозя (3) *полáзник* — очень старый обычай, когда на Рождество вводили в хату ягненка, для того, чтобы не зашел несчастливый или злой человек. В с. Порошкова (3) записано выражение *кричúт' йак полáзник* 'кричит, как черт, как нечистая сила'.

Кроме того, в ряде сел (Шишковцы, Клиновка, Санковцы, Пашковцы, Зелена Черновицкой обл.) собиратели отметили, что обычай введения животного в дом на праздник существовал, но информаторы не знают слова *полазник*. В с. Рудники (Л) на второй день Нового года вводили корову, телку или козу, чтобы в хате было чисто весь год. Как видно, здесь объясняют это ритуальное действие иначе, чем в других местностях. В с. Лашкивка (Ч) на Рождество вводили корову или коня. В двух закарпатских селах — Поляна и Дубове — старые люди помнят, что раньше

³⁹ Ср. запись И. А. Гоцкого, сделанную им в с. Ясени около Перегинска: *полáзник* — '2-й день Рождества и Новый год' (*Гоцкий И. А. Бойковський словарець*. Рукопись. Хранится в Ин-те общественных наук во Львове).

существовал обычай введения на Рождество маленьких животных (теленка, ягненка).

Новые материалы значительно расширили имевшиеся сведения о семантике лексемы *полазник* и о ее распространении, явившись дополнением к известной статье П. Г. Богатырева. Они показывают, что слово *полазник* в юго-западных говорах украинского языка распространено вплоть до р. Днестр, который, видимо, является границей этого ареала. Что же касается этнографического аспекта, то эти материалы дают основание предполагать, что на этой территории был более обычен зооморфный тип обряда — даже там, где термин *полазник* не зафиксирован, обряд введения животного в один из зимних праздников в дом существует.

ПОЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В Польше существует обычай хождения *w podlazu, na podlaz(y)*, суть которого в том, что в дни Рождества и на Новый год люди ходят к друг другу в гости с поздравлениями по случаю праздника и благопожеланиями на будущий год; при этом пришедшие осыпают хозяев овсом, а хозяева их потом угощают. Этот обычай известен на юго-западе и юге Польши, в предгорных и горных районах Силезии, на Подгалье, sporadycznie зафиксирован и в Бещадах.

В подгальянских селах около четырех часов утра, после торжественной заутрени в честь рождения Христа (эта служба называется *Pasterka*), мужчины, взявши овес⁴⁰ в рукавицы, шли *w podlazu*, т. е. обходили своих родственников и соседей, поздравляя с праздником и желая им всех благ. Войдя в дом, пришедшие совершали обряд обсеваания овсом избы и всех присутствовавших (Раба Нижня, Зубзухэ Новотарг. пов.), особенно хозяина дома (Лонцко Новосонч. пов.), при этом они произносили такие поздравления: «*Na szczęście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie, żeby wam się darzyło, mnożyło wszystko dobrze w komorze, w oborze i w roli. Daj Boże! Żebyście tyle mieli wołków, ile w dachu kołków, tyle koników, ile w płocie kulików, tyle owiec, ile w lesie mrowiec (mrówek); żebyście tacy*

⁴⁰ Иногда вместо овса брали горох или ячмень, а некоторые поздравители смешивали овес с бобами.

byli weseli jako w niebie anieli» (Йорданов, Раба Выжня Новотарг. пов.). После этого приветствия пришедших просили к столу, где было приготовлено угощение (обычно хлеб с маслом, в горах — лакомства, колбаса и водка, подслащенная медом). В некоторых селах хозяева приглашали чем-нибудь приметных мальчишек заранее, чтобы они пришли к ним с поздравлениями и пожеланиями и своим приходом принесли счастье в дом. Другие детишки бегали по домам без приглашения в надежде получить угощение⁴¹.

В с. Пардолувка близ Закопане утром в день Рождества ребята идут к соседям *w podlazu*. Иногда собирается группа до 24 человек. Войдя в дом, полазники приветствуют хозяев и бросают овес, бобы, горох, принесенные с собой. Хозяйка все это собирает и потом дает курам. Пришедший начинает свое поздравление: «*Niek będzie pokwalony Jezus Krystus*», на что присутствующие отвечают: «*Na wieki wieków. Amen*». После этого полазник продолжает: «*Winsuje wam scyńścia, na zdrowie na to Boże Narodzenie, żeby my sie docekali wszyscy drugiego Bozego Narodzenia we scyńściu, we zdrowiu, przy dobrym pokoju, aby było w koźdym kontku po dziesiontku, młodej parze po dziecionku, coby sie wam trzymały bycki, jako w lesie bucki, coby sie wam trzymały owiecki i kunie, jako palce u dłonie. Na scenście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie, coby sie wam darzyło, mnożyło to boskie stworzenie, cobyście mieli tyle worków, kielo na dachu kołków, cobyście mieli tyle kunicków, kielo w płocie kulicków, cobyście mieli telo owiecek, kielo w mrowisku mróweczek; cobyście mieli telo cielicek, kielo w lesie jedliczek; coby sie wam darzyły barany z krentymi rogami, a konie z krzywymi nogami, gęsi siodłate i kury arbate; coby sie wam dziewczki dobrze powydały, coby ładnych i bogatych chłopów miały; cobyście se na wiesne orali nie cteroma, to trzoma, a jak nie trzoma, to dwoma, a jak nie dwoma, to jednym, ale godnym kuniem. Amen*»⁴².

На второй день Рождества, в день св. Степана, также бывают *podlazu*. Гости приходят в дом приветствовать соседей, бросают овес под потолок

⁴¹ *Janota E.* Lud i jego zwyczaj. Lwów, 1878, с. 41–42 (далее — Janota). Ср. замечание польского исследователя: «В некоторых местностях ксендзы запрещали ходить на Рождество *w podlazu*».

⁴² *Bazińska B.* Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich // *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala*, t. VII. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967, с. 134 (записано Б. Базинской в 1948 г.).

и говорят: «Na scenście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie, żeby się darzyło w oborze, w komorze, żeby było wszyn dy dobrze»⁴³.

Ю. Бубак записал в с. Зомб (Новотарг. пов.) обряды, связанные с Рождеством. К этому празднику долго и тщательно готовятся. После рождественской заутрени полазники идут *f p^odlazy*, чтобы славить хозяина и домочадцев: «n^o a scyśće, n^o a zdrové, na t^o B^oże Narozyńe co by še v^om d^o ażyło, v^o ozyło, mnozyło sićk^o b^oske stfożyńe, c^o byśće m^ol'i v^o ołk^ov jak^o v da^xu k^o ołk^ouf, co byśće m^ol'i 'u^oveceg jag v m^ovecńaku m^ovecek, co byśće m^ol'i ćel'iceg jak^o v l' eśe jedl'icek, co byśće m^ol'i baran^ok^ov jak^o f skl'ere kagan^ok^ouf»⁴⁴. Произнеся благопожелания, они обсыпали все вокруг и всех овсом, орехами, конфетами. За это полазники получали подарки от хозяев. Это называлось *pšisel na podlazy*.

В селах Зубзухе и Одровонж на Подгалье (Богатырев, 221), в Буковине Татранской в день Рождества после ранней торжественной службы в костеле также ходили в гости. Пришедший обсыпал дом и всех присутствовавших конфетами, угощал вином, которое приносил с собой. «P^odlazy tak to u nas tu nazywali»⁴⁵.

В Скалитом (Чадский пов. на территории Чехословакии) *w połazy* ходили молодые парни в день св. Степана; шли они к родным, взяв немного зерна и льна; войдя в дом, обсыпали избу зерном и поздравляли хозяев такими стихами:

Dá Bóg scęście na scęście na ten to tu nowy rok,
Winsujem wam scęścia zdrowiá cały rok:
Na statecku rozchowaniá,
A i dzieciach pocieseniá;
Hojności, plenności,
A i wszeho dości;
A po śmierci dusznego spaseniá
Grzcęcńów odpuszceniá. Amen⁴⁶.

⁴³ Bazińska B. Указ. соч., с. 135 (записано Е. Каминской в 1953 г.).

⁴⁴ Bubak J. Teksty gwarowe ze wsi Ząb w powiecie nowotarskim. Kraków, 1966, с. 59.

⁴⁵ Doroszewski W. Teksty ludowe. A. Opowiadania podhalańskie // Literatura ludowa, r. I. Warszawa, 1957, № 1, с. 35.

⁴⁶ Zawiliński R. Przyczynek II. do etnografii górali polskich na Węgrzech // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne, t. I. Kraków, 1896, с. 387.

На Сондечизне *na podlaz* ходили от второго дня Рождества до Богоявления (do Trzech Króli). Этот народный обычай практикуется до сего времени⁴⁷.

В картотеке Словаря польских говоров⁴⁸ неоднократно фиксируется слово *podlaz* (чаще в форме множественного числа в сочетании с предлогами *na, w*). Значение его дается описательно: 'обычай хождения на Рождество от дома к дому с пожеланиями и поздравлениями': *na p^odućs, na p^oduzay* (Бжезна-Литач, Воля Кренгулецка Новосонч. пов.), *na podlazy* (Зарытэ Новотарг. пов., Скавица Вадовиц. пов., Елесня Живец. пов., Йорданов, Высока Мыслениц. пов.); *iżemy zaś f p^odlazy p^oońynżi sąmsaduf* (Зомб Новотарг. пов.); *w podlazy* (Чарны Дунаец, Хохолов Новотарг. пов.)⁴⁹. На упоминавшейся уже карте № 33 из «Атласа Польского Подкарпатья» слово *po(d)lazy* отмечено в двух пунктах: в с. Жазече (Вадовиц. пов.), видимо, нет названия для колядника, а обряд колядования называется *f podlazi chożi*. В с. Уйсолы (Живец. пов.) колядник, который называется *novoletnik*, «*chożi f polazy*» (судя по названию, он ходит не на Рождество, а на Новый год).

В Охотнице Дольной (Новотарг. пов.) употребляется словосочетание *iś na p^odlazy*, что означает 'ходить на Рождество по домам колядовать' (колядуют обычно молодые парни) (записано автором во время экспедиции в феврале 1973 г.). В с. Истебна (Цешин. пов.) *chożić po rożazax* означает 'ходить на второй день Рождества по селу, распевая рождественские песни и поздравляя всех с праздником'. Чаще в таком шествии участвуют дети, которые несут небольшую елочку, украшенную бумажными цветами и разноцветными лентами (записано автором в декабре 1972 г.).

⁴⁷ Michalikowa L., Chrzęstowscy Z. i S. Folklor Lachów sądeckich. Warszawa, 1974, с. 174.

⁴⁸ Magazyn Słownika gwar polskich. Pracownia dialektologiczna Instytutu języka polskiego PAN w Krakowie (далее — MSGP). Пользуясь случаем, выражаю глубокую благодарность и признательность коллективу сотрудников Словаря за предоставленную возможность ознакомиться с этой богатейшей картотекой.

⁴⁹ См. также: Karłowicz J. Słownik gwar polskich, t. IV. Kraków, 1906 (далее — SGP); Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. Słownik języka polskiego, t. IV. Warszawa, 1908 (далее — SW).

В словарях кроме существительного *podlazu* дается глагол *podlazić*, который означает ‘идти в чей-нибудь дом на Рождество или на Новый год с поздравлениями и благопожеланиями’, отмечается выражение *dobrześ me podlaz — przyniosłeś mi szczęście* (SGP, SW. В последнем кроме *podlazić* зафиксирован и глагол *podleść* с тем же значением). В с. Зомб в этом значении употребляется глагол *podlazować*⁵⁰, а в Буковине Татранской — *podlazić*. Здесь в сочельник опасались ходить друг к другу, только каждый хозяин приглашал к себе здорового соседа — его визит ограждал от несчастья, которое мог бы принести кто-нибудь чужой — больной, бедный: «То ^uon go p^oodłaził, to juz potem sie nie bali na drugi dzień, jak kto podeńdzie»⁵¹.

В некоторых местах выражение *chodzić na podlazu* означает ‘ходить к нареченной в гости в дни Рождества’; при этом жених осыпает невесту овсом: *na p^oodłazy* (Липница Мала, Буковина Новотарг. пов., Бжезна-Литач, Воля Кренгулецка Новосонч. пов. — MSGP), в Рабке Новотарг. пов. *podlazami* называют посещение юношей своей невесты в рождественские дни⁵²; *yożić na podlazu* — ‘ходить группой в 3–4 человека, по очереди навещая своих невест’ (Липница Белька на Ораве, записано автором во время экспедиции в мае 1973 г.). Иногда такое посещение связано со сватовством или помолвкой: «Al’e ^uin [kawaler] tam jesce nie śmý iź do tyg ^uoicův. Dońjeró rýlŷrsy rás taká ma ^uokazyjã, kedy to ^uuz na... ve vil’ijã, p^oo véceři, to še nazyvã na podłazy. No ĩ ftedy... ^uomůvã te sprave [małżeństwo] dl^ookładne...». (Подвильк Новотарг. пов. — MSGP); *na podlaze* ‘на загęczyну’ (Мшана Дольна Лиманов. пов. — MSGP). В повете Мысленице родители, имевшие дочь на выданье, после рождественской службы в костеле или на Новый год приглашали жениха *na podlazu* (MSGP).

Существительное *podlaziny* в значении ‘pierwsze zaloty’, что можно перевести как ‘начало ухаживания’ (за девушкой), ‘оказание первых знаков внимания своей избраннице’, зафиксировано в словарях (SGP, SW) без указания места.

⁵⁰ Bubak J. Teksty..., с. 52.

⁵¹ Doroszewski W. Указ. соч., с. 35. — Подобное верование существует и в других селах, например, в Кшивачке на Новый год ждут, чтобы их на рассвете навесил (podłaził) кто-нибудь здоровый (Janota, 12). Ср. описанные выше поверья украинцев.

⁵² Kolberg O. Góry i Podgórze, cz. 1 // Kolberg O. Dzeła wszystkie, t. 44. Wrocław-Poznań (1968), с. 61.

Почти везде, где есть обычай ходить *na (w) podlazu*, этнографами и лингвистами упоминается слово *podlaźnik*, т. е. тот, кто участвует в этих походах; он приходит в ночь под Рождество или на Новый год с поздравлениями и желает дому счастья, достатка, при этом он осыпает всех овсом (SGP, SW). Это слово известно всюду на Подгалье. П. Г. Богатырев указывает следующие местности: Одровонж, Закопане, Чарны Дунаец, Новы-Тарг, Лонцко в Новосонч. пов., Мендзычервенэ, Понице в Бескидах (Богатырев, 221, 223–226, 232). Е. Павловский отмечает, что слово *podlaźnik* в значениях 1) ‘колядник’, 2) ‘сватающийся’ известно повсеместно, где живут горали, в подегородском диалекте (записано в селах: Барцице, Бичице, Литач, Нискова, Писажова, Свилярско: *p^ood-*, Рытро, Роги, Воля Кренгулецка, Стара Весь около Лимановы) и далее⁵³. В атласе М. Малэцкого и К. Нитча слово *podlaźnik* [p^oduźnik] в значении ‘колядник’ зафиксировано в следующих пунктах: Лопушна, Тыльманова (Новотарг. пов.), Бжезна-Литач (Новосонч. пов.), Каче на Спише (Чехословакия)⁵⁴; *podlaźnik*⁵⁵ — в Ждяре на Спише, в Погуре (Похора) на Ораве; в с. Чарне Чадецке *połaźnik* является вариантом к *kolendník*, в с. Лесек на Ораве *połaźniki* — лексический дублет к *betlemāra*, а в с. Глодувка на Ораве выступают как синонимы *zaćki* и *podlaźnicy*. В Лопушне и Бжезне-Литач кроме значения ‘kolendník’ отмечено и другое: ‘konkurent (жених, сватающийся), przychodzący z życzeniami na Boże Narodzenie’ (ср. выше подобное значение выражения *chodzić w podlazu*)⁵⁶, а в Ждяре — значение ‘человек, который приходит на рождественский сочельник’ (см. карту № 33).

⁵³ Pawłowski E. Gwara podegrodzka. Wrocław-Kraków, 1955, с. 231. См. также: Michalikowa L. и др. Указ. соч., с. 174: *podlaźnikami* называли, называют и теперь гостей, приходящих *na podlaz*.

⁵⁴ Далее не указывается, так как все оравские и спишские села, включенные в Атлас, находятся на территории Чехословакии.

⁵⁵ Знаком *l* в польской диалектологической транскрипции обозначается *l* зубное, в отличие от *u* — билабиального *l*.

⁵⁶ Слово *podlaźnik* в этом значении отмечено в с. Юрнице Краковского воеводства (Богатырев, 227), а также в повете Новы-Сонч, где юноша давал знать девушке заранее, что придет к ней *na podlaz* с намерением посвататься: в рождественскую ночь на сеновале, овине или просто на дереве близ ее дома появлялась соломенная кукла или же хвойная веточка, украшенная ленточками, заткнутая в оконную раму (см.: Michalikowa L. и др. Указ. соч., с. 175).

По данным MSGP, в с. Зарытэ *podlaźnicy* — ‘мужчины, которые ходят с рождественскими поздравлениями и благопожеланиями’; в с. Хохолов Новотарг. пов. *podlaźnik* — ‘chłopak chodzący z szorpką’. В с. Суль Живец. пов. в значении ‘колядники’ зафиксировано слово *polazy*. *Polazy* въезжали в избу на ряженном, изображавшем коня, осыпали всех овсом и желали всего наилучшего. В Силезском Бескиде дети, которых называют *podlaźnikami*, обходят дома в день св. Степана с зеленой веткой ели или пихты и желают всем здоровья и успехов в хозяйстве, за что получают подарки. В с. Истебна Цешин. пов. нами записано слово *połaźnicy* в этом значении. В с. Гурки Вельке того же повета отмечена уменьшительная форма *podlaźniczek* ‘мальчик, который поздравляет с Новым годом’. Ю. Бубак записал слово *połaźnik* в значении ‘мальчик-колядник’ в селах Висла, Истебна, Явожинка в Цешинском повете⁵⁷. В Охотнице Дольной *p*ođażnik* ‘мальчик, который ходит на Рождество w podcazu’ (собств. запись 1973 г.). В с. Зомб *p*ođlaźniki* ходили после рождественской службы: «po pastyrce... śl’i, noj’i p*ođlazoval’i i to p’ykne umel’i. No dońi p*siśl’i to ta p*ślińeśl’i zafse vūtki, jedńi sāl’i dożexami, no me še rās tref’yo co me p*oťsyval’i tys řińonżami, takym’i drobneńi... a dońi p*oťsāl’i dofsym, no i cukerkami řub’el’i tys śác...»⁵⁸. В с. Обидза *podażnik* ‘мужчина, приходивший на Рождество или в день св. Степана в дом’; он приносил с собой овес, обсыпал всех и все вокруг, произнося поздравления и пожелания счастья, добра, здоровья.

Иногда польские полазники приходили славить с зеленой веткой хвои, которая называлась *podlaz*, *podlaźnik*, *połaźnica*, *połaźniczka*. Но чаще небольшая верхушка хвойного дерева вешалась под потолком в доме во время рождественских праздников, местами ее украшали, местами нет. Т. Северин пишет, что обычай украшать дом зелеными ветками существует в Польше не везде: он распространен только в юго-западных землях — в Цешинской Силезии, в Краковском воеводстве, на Сондечизне, на Подгалье, а на востоке доходит до р. Сан

⁵⁷ *Bubak J.* Opis gwary Koniakowa, Istebnej, Jaworzynki i Wisły. Rękopis. Magister. praca napisana pod kierunkiem prof. dr. W. Taszyckiego w latach 1955–1956 (хранится в Ягеллонском университете в Кракове).

⁵⁸ *Bubak J.* Teksty..., с. 52.

(Ярославский Повет), sporadycznie встречается во Львовской обл. и в бывш. Сокальском повете⁵⁹.

1. а) Слово *podlaźnik* в значении ‘елочка (или верхушка хвойного дерева — сосны, ели, пихты), украшенная яблоками, орехами, облатками, которую прикрепляют к потолку над столом в избе на Рождество’ зафиксировано в Бескиде (Богатырев, 233), на Ораве (села Мутнэ, Оравка — MSGP); в с. Липница Велька: *podażnik* (собств. запись), в с. Сулковице Мыслениц. пов.: *p*ođażnik* (MSGP); словообразовательный вариант *podlaźniczka* — в с. Зарытэ (MSGP); Мысленице⁶⁰, *podażniczka* — в селах Мшана Дольна (MSGP), Обидза (собств. запись), Бжезна-Литач⁶¹, *połaźnica* — в с. Совлины близ Лимановы⁶².

В некоторых местностях поход в лес *na podlaźniki* был важным событием дня. Шли рано утром, чтобы до восхода солнца принести елочки домой. В Пивничной (Сондечизна) в лес *na podlazu* ходило все село, считалось, кто первым срежет елочку, у того раньше, чем у других, поспеет хлеб (Seweryn, 13). В иных селах ходили перед полуднем или к вечеру, после работы, когда начинало смеркаться. Каждый срезал несколько подлазников — самые красивые вешались в избе, а похуже — над входом в дом, в хлев и т. д. Украшенные подлазники висели иногда до Нового года, до Богоявления, а местами до 3 февраля (день св. Блажея) (Janota, 18). В некоторых горальских селах (Скалите в р-не г. Чадца) хозяин вносил *połaźnicę* в дом, посыпал ее зерном, после чего на ней зажигал свечи⁶³. Цель этих ритуальных действий — вызвать урожай, богатство, достаток, счастье: «Aby tyle kóp Pan Bóg dał zboża w przyszłym roku, ile tych ziarnek na ziemię upadło» (Seweryn, 17).

На Сондечизне *podlaźniczka*, принесенная из лесу, торжественно убиралась девушками почти в каждом доме. На нее вешались золоченые

⁵⁹ *Seweryn T.* Podlaźniki. Kraków, 1932, с. 7 (далее — Seweryn). — Не следует отождествлять *podlaźnik* с новогодней елкой, которая пришла к славянам лишь в XIX–XX вв.

⁶⁰ *Klinger W.* Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Poznań, 1926, с. 45.

⁶¹ *Pawłowski E.* Указ. соч., с. 231.

⁶² *Kolbierni O.* Указ. соч., с. 61.

⁶³ *Zawiliński R.* Указ. соч., с. 385.

орехи, яблоки, кружочки, вырезанные из разноцветных облаток, а на верхушке деревца прикреплялся так называемый *świat* — символ земного шара, также склеенный из цветных облаток. Украшенную елочку вносили в избу и подвешивали к матице потолка верхушкой вниз, где она висела до Богоявления. Обычай украшения подлазничек существовал до второй мировой войны. После войны висящая елочка была вытеснена стоящей, однако умение делать *podłaźniczki* сохранилось до сего дня⁶⁴. С подлазниками было связано много обычаев, например, народная традиция запрещала срывать с него яблоки раньше времени — кто ослушается, у того весь год будут язвы на теле. Срывание яблока юношей было формой ухаживания: если девушка этому не препятствовала, значит, она показывала свое расположение к нему, т. е. благосклонно относилась к его ухаживаниям (Seweryn, 14–15).

б) Кое-где название *podłaźnik* и под. относится к стоящей елочке. Вероятно, это перенос старого названия на новую реалию. Слово *podlaz* отмечено в с. Рабча: «No to G^oodne śyunta, ve víl'ijã to še jus pŕipraví podlaz do polednia. Podlaz no to tyn stromek, jedl'icka»⁶⁵. Лексема *podłaźnik* известна в других оравских селах на территории Чехословакии⁶⁶, в Новотаргском повете (Janota, 17), а *połaźnica* — с. Суль Живец. пов. (MSGP).

в) Во многих местах сохранился обычай украшать зелеными ветками хвой в период рождественских праздников и Нового года не только жилую избу. Такие веточки прибывали крестообразно над дверями конюшни, хлева, амбара. Их затыкали по углам в сенях, кладовой, в помещениях, где держали скотину, сено, зерно⁶⁷. Эти веточки называются *podlazu* (села близ г. Новы-Сонч)⁶⁸, *p^oduźnik* (Мутнэ, Оравка Новотарг. пов., Сулковице — MSGP), *podłaźnik* (Седзина, Мендзычервенэ, Скомельна Чарна, Венцежа, Токарня, Касинка, Рогожник — Janota, 17), *pod^oaźnicka* (Крос-

⁶⁴ Michalikowa L. и др. Указ. соч., с. 166 и сл.

⁶⁵ Zareba A. Orawskie teksty gwarowe z obszaru Czechosłowacji. Kraków, 1967, с. 82.

⁶⁶ Там же, с. 141.

⁶⁷ Традиция украшать зеленью дома и хозяйственные постройки известна с древних времен многим европейским народам. См. Филмонова Т. Д. Немцы // Календарные обычаи..., с. 149 и сл; Seweryn, 7.

⁶⁸ Klinger W. Указ. соч., с. 44.

ценко Новотарг. пов. — собств. запись 1972 г.), *podłaźniczka* (Крамск Конин. пов., Зарытэ — MSGP, Понице — Богатырев, 225), *połaźnica* (Совлины близ Лимановы)⁶⁹, *połaźniczki zjodycy, połaźnik* (Щавница Новотарг. пов. — собств. запись 1972 г.). В с. Лососина Гурна Лиманов. пов. *podłaźniczka* — это верхушка пихты с четырьмя растущими крест-накрест веточками, которые хозяин прибывает над окнами и дверями (Seweryn, 13).

г) В некоторых селах ветки хвой, украшенные ленточками и бумажными цветами, а иногда и не украшенные, разносили по домам дети; при этом они желали всем счастья, здоровья, богатства, за что получали деньги, хлеб, лепешки. В с. Липова Живец. пов. такая веточка называлась *połaźnica*, а в селах Явожинка, Истебна, Коняков — *połaźniczka*. Ее приносили колядники на Рождество, а хозяева затыкали ее над дверями, причем в щели притолоки затыкали столько веточек, сколько побывало в этом доме полазников (MSGP). В с. Юрчице юноша приносил любимой девушке не ветку, а целую елочку, увешанную лакомствами, и елочка эта называлась так же, как и сам принесший, — *podłaźnik*⁷⁰.

Итак, елочка, или верхушка хвойного дерева, хвойные ветви, могла быть стоящей и висящей, украшенной и не украшенной, могла висеть в избе под потолком, заткнута за образа или прикреплена над входом в дом и другие постройки.

2. Кроме подлазников из хвой, роль подлазника могли выполнять украшения из соломы, лучинок и камышовых тростинки, сделанные специально для рождественских праздников. Такие подлазники представляли собой плоские соломенные шестиугольники (*krążki*), к углам которых прикреплялись четырехугольники, также сплетенные из соломы. К углам четырехугольников привязывались разноцветные облатки, вырезанные всевозможными узорами. К середине шестиугольника прикреплялся *świat*. Иногда несколько шестиугольников соединяли по центру таким образом, что получалось весьма сложное замысловатое сооружение, яркое и красочное. Кое-где подлазники делали из прутьев или тростника в форме многоярусных пирамид, ромбов, которые украшались бумажными цепями, звездочками из цветной бумаги, разноцветными перышками и

⁶⁹ Kolberg O. Указ. соч., с. 62.

⁷⁰ Caraman P. Указ. соч., с. 402.

облатками⁷¹. Эти соломенные украшения имели тот же символический смысл, что и зеленые подлазники, и носили те же названия, что и они: *podlaz* (Подгалье, Сондечизна — MSGP), *podláznik* (Мендзычервенэ, Чарны Дунаец — Богатырев, 221, 229; Жегоцины Бохнен. пов. — Seweryn, 82), *podlaźniczka* (Рабка Мыслениц. пов., Понице — Богатырев, 231, 225); в с. Зарытэ — это ‘деревце из соломы, украшенное облатками, яблоками’ (MSGP); *podlaźnicka* ‘шар, склеенный из разноцветных облаток, подвешиваемый к потолку’ — то, что в иных местах называется *świat* (Мыслениц. пов. — MSGP).

На карте № 310 атласа М. Малэцкого и К. Нитча картографируются названия маленькой елочки, которую вешают под потолком на Рождество. Слово *poćażnik* отмечено в с. Зажече Вадовиц. пов., *poaźnik* — в с. Завоя Маков. пов.; *podlaźnik* же в с. Битов Новотарг. пов. означает хвою — ‘*setyna na Vože Narodzenie*’. В других селах зафиксирована форма жен. р.: *poduźniczka* (с. Недзведь Лиманов. пов., Бжезна-Литач), *polaznička* (с. Высоке Чадск. пов.), *polaznička* (с. Чарнэ Чадск. пов.), *poćażniczka* (с. Каче на Спише), *poduźnica* (с. Липник Мыслениц. пов.), *polaznica* (с. Уйсолы Живец. пов.). В с. Лопушна Новотарг. пов. *poduźniczka* — ‘хвойная веточка, заткнутая в окно’, а в Ждьяре *podlaźnicka* — ‘хвойные веточки, затыкаемые на внешней стороне двери’. Словообразовательный вариант *polaznička* ‘маленькая елочка, заткнутая в потолок на Рождество’ известен и в украинском селе Яворки Новотарг. пов.

Этой же теме посвящена карта № 200 в Силезском атласе А. Зарембы. Лексема *poćażnica* отмечена в с. Жабница Живец. пов., а деминутив *polaznička* — в с. Ошадница Чадск. пов.⁷²

В оравских селах встречается и слово *podlaźnik*: Na gody še pŕipraví jedl'icke, t'o še v'olá p'odlaźnik, xt'ora še juz ve vil'ijá p'o p'olednu pŕibyrá, vésaja še na né škl'ane bálki a c'ukřiki aji ĵapka — v'sávaly še aji uoplatki (с. Новоц); I p'odlaźnig my m'el'i nat st'uołym, né stojánc'ki, ba tag v'isál u p'ovały, był pŕibrany samuyni r'uzami s pařuru, g'ul'eg né bylo' nic, l'yn — my šv'yc'ki zapál'i'i i šv'yc'ulo še (с. Оравске Весоле); ...t'ome d'ho'neš'l'i stromek z ĵory, noj i úvi'žal'ime g'uo u p'ovały, dal'ime ĵapka, ta'ke cukrové figurki,

⁷¹ Подобные рождественские украшения находим и у других народов Европы, например у финнов, немцев. См. Календарные обычаи..., с. 129, 150.

⁷² Zareba A. Atlas językowy Śląska. Kraków, 1970.

uoplatki, uorexi aii papurove ruze. T'o był p'odlaźnik... p'ote-me p'ospuval'i pŕi p'odlaźniku g'odne p'esnicki (Закаменне)⁷³. Как видно из приведенных контекстов, на Ораве подлазники украшались и вешались над столом⁷⁴.

СЛОВАЦКАЯ ТРАДИЦИЯ

Обычай *polazenie* (*polazovanie*), т. е. хождение с пожеланиями счастья, добра, процветания, здоровья в предстоящем году, распространен в Моравской Словакии⁷⁵, а также в горных областях на северо-востоке страны, где он сохраняется особенно хорошо⁷⁶. В статье П. Г. Богатырева упомянуты следующие местности: Бучец, Дубине, Дубове, Зареч, Зволен, Кеблов, Коларовице, Остра Лука, Поляковце, Ровне, Солчаны, Терхова, Тополчанки, Турзовец, Церово. Среди них есть как евангелические, так и католические села, все они находятся в северной части Восточной Словакии, южнее, например, в районе Пряшева, термин *polaznik* уже не встречается (Богатырев, 242).

Самым желанным полазником считается маленький мальчик или молодое животное (ср. описанные выше украинские обряды). Но им может быть не только ребенок, но любой пришедший первым человек в день св. Люции, Томаша (21.XII), в сочельник, на Рождество или в первый день Нового года, и называют его, как и ребенка, *polazeň*, *polaz(ž)nik*. В некоторых селах день Томаша и день Рождества называют *polazujúce dni* (Feglová, 445). Суть обряда — пожелания добра — выражают поздравительные стихи (*polazné vinše*)⁷⁷, в которых в образной форме пере-

⁷³ Zareba A. Polskie teksty gwarowe z Orawy na Słowacji // Prace językoznawcze, z. 21. Kraków, 1968, с. 252, 263, 284.

⁷⁴ О значении зеленых веток в обрядах у славян см.: Janota, 16 и сл.; Seweryn, 10 и сл.; Caraman P. Указ. соч., с. 399 и сл.

⁷⁵ Feglová V. Prvky agrárnej mágie v zimnom zvykoslovnom cykle // Slovenský národopis, roč. XXIII. Bratislava, 1975, № 3, с. 448 (далее — Feglová). В. Феглова называет полазование одной из форм колядования.

⁷⁶ Melicherčík A. Slovenský folklór. Bratislava, 1959, с. 718. См. там же комментарий А. Меличерчика: «...термин *častitovanie* означает то же, что *polazovanie*, и употребляется на юго-западе Словакии».

⁷⁷ Melicherčík A. Указ. соч., с. 70.

числяется то, что необходимо каждой крестьянской семье в ее жизни. За благопожелание полазников обязательно одаривают, обычно специально испеченным хлебцем в виде подковы, уточки, птички, в которых иногда запекают серебряную монету.

Магическую функцию полазования подчеркивает тот факт, что полазники должны придерживаться определенных правил при выполнении ритуала. «*Polazeň... ma doniesť šťastie*», поэтому должен идти на полазование против течения реки, если же «*komu polazeň pride po vode, toho gazdovstvo poletí dolu, ako voda*»⁷⁸, «*keď z hory, to nedobry polazník, a keď dolu — dobru*» (Дубине — Богатырев, 241). Он должен быть здоров — только тогда он принесет здоровье в дом (Зареч — Богатырев, 217); в с. Терхова (Зап. Словакия) в Томашов день соседи и родные посылают друг к другу маленьких здоровых детей, которые бегают *pro polazovaní* почти раздетые, а иногда и босые. Это означает, что пославший желает всем в доме, куда пришел маленький *polazeň*, быть веселыми, здоровыми и молодыми, как дети⁷⁹. Приход старых и больных нежелателен — они могут принести смерть и болезнь. Почти повсеместно (Дубове близ Бацурова, Остра Лука, Бучец, Липтов) существует правило, запрещающее женщине *polazovati*, так как она приносит несчастье. В с. Турзовец на моравско-силезско-словацкой границе женщину, пришедшую в день Люции или в Сочельник в чей-нибудь дом, считают колдуньей и позорят весь год (Богатырев, 218).

Кроме слова *polazeň*, которое имеет ограниченную территорию распространения, в значении ‘первый посетитель’ часто употребляется слово *polazník*. Оно имеет несколько вариантов значения: 1. ‘чужой человек, вошедший первым в чей-то дом на Рождество’ (Поляковце); ему дают хлеба — чтобы скот хорошо летом пасся; 2. ‘мальчик, который приходит в день Люции и в сочельник и желает всем счастья’ (Турзовец — Богатырев, 241); 3. ‘пастух’ (район Бацурова, Острой Луки, Бучеца); он появляется на пороге дома в первый день нового года, держа в руках два прутика — еловый и березовый, которые хозяин должен взять рукой, обернутой платком — голыми руками брать нельзя (Поляковце — Бога-

⁷⁸ ЦГАЛИ, архив П. Г. Богатырева, ф. 47, оп. 1, ед. хр. 42, л. 39. Такое же правило существует в Липтове (*Melicherčík A.* Указ. соч., с. 718).

⁷⁹ ЦГАЛИ, архив П. Г. Богатырева, ф. 47, оп. 1, ед. хр. 42, л. 38.

тырев, 241, Хабовка — Feglová, 445)⁸⁰. Гости одаривают слобным хлебцем и овсом (Поляковце — Богатырев, 241); 4. ‘виноградари’ (*vinčiari*) (Зволен — Богатырев, 218); 5. ‘овца, вводимая в дом перед приходом полазника-человека’: «*Nejlepsyj polazník ovečky*» (Поляковце — Богатырев, 241). И в украинском селе Венеция (Вост. Словакия) *полазник* — овца (Богатырев, 241). В Зарече акт ввода совершается так: хозяин приводит в избу овцу и говорит:

«*Vinšujem vám títo výročiste sviatky,
aby vám dal Pán Boh stalého zdravia a šťastia,
na dietečkách požehnaní a potešenia,
na stádečku rozmnoženía,
na poli sto kop raži, sto kop pšenici a
sto kop ovsa a všetko dobré,
čo si len od Pána Boha žiadate*».

Произнося эти благопожелания, он обводит овцу три раза вокруг стола, дает ей шиповник, овес, хлеб и облатку и уводит на место. Считается, что «*ovca, ktorá poľazí prv ako človek, prináša veľké šťastie*» (Feglová, 445). Фонетический вариант *polazník* отмечен в с. Дубине. Здесь полазник приходил в день Штефана, его одаривали специальным хлебом, который назывался *kolač* (Богатырев, 241). Словообразовательный вариант *polazníček* отмечен в фольклорных текстах из Чешской Силезии⁸¹. В словарях лексема *polazník* определяется как ‘*koledník, vinšovník*’, т. е. колядник, славильщик⁸².

В Липтове *polazovať*⁸³ в рождественскую ночь ходят парни и мужчины. Переступив порог дома, гость *polazník* произносит:

⁸⁰ Ср. идентичный обряд у венгров: Гроздова И. Н. Венгры // Календарные обычаи..., с. 200.

⁸¹ Ганцкая О. А., Грацианская Н. Н., Токарев С. А. Западные славяне // Календарные обычаи..., с. 218.

⁸² *Slovník slovenského jazyka*, t. III. Bratislava, 1963, с. 209, с пометой «диалектное»; кроме того, приводится форма женского рода *polazníčka*; *Kálal K., Kálal M.* Slovenský slovník z literatúry aj nárečí. Banská Bystrica, 1923.

⁸³ См. также: *Kálal K., Kálal M.* Указ. соч.: *polazovať* ‘ходить по домам на Рождество с поздравлениями’; «*Slovník slovenského jazyka*» дает форму *polazit’* с толкованием ‘*zablahoželať, zavínšovať*’ (поздравить, пожелать) и примером: «*Nám dnes na štredny deň takýto mládenček polazil*».

«Doma si, doma, môj milý koma,
za stolom sedíš, na lokše hľadiš.
Na vašom stole vykvitá ruža,
vašej panenke peknýho muža,
koľko tanierov, toľko frajerov,
koľko lyžičiek, toľko družičiek».

Хозяева щедро одаривают полазника⁸⁴.

В Пуховской долине (близ Тренчина) *polazenie* — широко распространенный обряд, практикуемый в день Томаша и в сочельник (*Štedrý večer*). В с. Местечко записаны такие поздравительные стихи, с которыми гость обращается к хозяевам:

«Vinšujem vám na toho Tomáša,
aby ste mali v maštali roháča,
koľko jedličiek, toľko celičiek,
koľko bučkov, toľko býčkov,
koľko recazí, toľko peňazí,
koľko tanierov, toľko každej dievke frajerov».

Часто дети, участвующие в обряде, приносят с собой зеленые веточки и какие-нибудь плоды, которые имеют магический смысл плодородия⁸⁵. Иногда с этими ветками связан определенный магический акт. Так, в селах средней Словакии *polazník* засовывает принесенную веточку за матицу, чтобы хлеб или лен выросли такими высокими (до потолка) (Feglová, 446). В ряде мест пихтовую ветку называют *polazníčka*, ее затыкают в сочельник за образа, прикрепляют над входом в дом, на гумно, на конюшню, где ветки находятся целый год до следующего сочельника⁸⁶. В Коларовицах недалеко от Бытчи *polaznica* — верхушка небольшой елочки, на которую вешают груши, яблоки, орехи, бумажные розы и цепи (Богатырев, 217).

⁸⁴ Melicherčík A. Указ. соч., с. 71, 718.

⁸⁵ Dzubáková M. Zo zlomkov kalendárneho obradového folklóru v Púchovskej doline // Slovenský národopis, roč. VII. Bratislava, 1959, № 4, с. 572 и сл. Т. Северин считает, что когда-то функцию живых полазников — приносить в дом счастье, урожай — выполняли зеленые деревца, повешенные над столом. Приурочение же этого древнего обычая к Рождеству — позднее наслоение (Seweryn, 8 и сл.).

⁸⁶ Horváthová E. Zo zvykoslovných a poverových reálií na Hornom Spiši // Slovenský národopis, roč. XX. Bratislava, 1972, № 3, с. 486.

На Верхнем Спише одним из главных атрибутов рождественских празднеств была соломенная курица. Плели ее из житной соломы, а крылья делали из бумаги. Это украшение, называемое почти повсеместно *kvoka*, а в Странянах и Лендаке *polazníčka*, прикрепляли к потолку в углу избы над столом, где оно висело до 2 февраля. Теперь почти везде соломенная *kvoka* или *polazníčka* вытеснена елкой, которую уже не вешают, а ставят в избе и украшают⁸⁷.

В. Махек приводит слово *polaz*, зафиксированное в валашских диалектах со значением 'обрядовый сочельнический хлебец, который дают скотине'⁸⁸. М. Маркуш указывает, что в Восточной Словакии *polazník* — одно из многочисленных названий обрядового хлеба, который пекут накануне Рождества (к сожалению, не приведено точное место, где отмечен этот термин). Это название он упоминает в числе тех, которые относит к наиболее древней по технике приготовления группе хлебов — они пеклись и пекутся архаичным способом — из муки грубого помола, без дрожжей, просты по форме, ничем не украшены⁸⁹. Возможно, сюда же генетически относится лексема *polazovka* 'гостинец с крестин'⁹⁰.

За пределами Словакии, у словаков, живущих в Югославии, из зимних обрядов также хорошо сохраняется *polazenie*, которое является проявлением древнего народного верования. В Словенском Арадаче рано-рано утром в день Адама начинают ходить по селу пастухи, а навстречу им хозяева выгоняют скот *polazovať*. Мальчишки-подпаски, сопровождающие пастухов, вносят в дом пучок прутьев, снимают шапки и начинают петь. Хозяйка вынимает несколько прутьев из пучка и ударяет слегка каждого мальчика, а пастуха угощает водкой. В Падине пастухи ходили по домам с вязанкой прутьев в сочельник (*Štedrý deň*). Один из пришедших декламировал приветствие:

«Ja malý juhás polazujem u vás,
ovce sa mi na doline a ja chodím po dedine...»

После взаимных приветствий и поздравлений наступал момент одаривания: хозяин давал главному полазнику деньги, а хозяйка всех

⁸⁷ Horváthová E. Указ. соч., с. 486.

⁸⁸ Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.

⁸⁹ Markuš M. Obradný štedrovečerný chlieb na východnom Slovensku // Slovenský národopis, roč. XX. Bratislava, 1972, № 1, с. 75 и сл.

⁹⁰ Kálal K., Kálal M. Указ. соч., с. 493: под *polazník*.

остальных угощала фруктами. Главный полазник благодарил гостеприимных щедрых хозяев за дары. В с. Стара Пазова *dobrý polaznik* приходил на Рождество. В некоторых местах самым желанным полазником был цыган⁹¹.

Итак, в словацких диалектах отмечены иные, чем зафиксированные в литературном языке, значения слов *polaz, polaznik, polaznica, polaznička*: 1. 'обрядовый сочельнический хлебец', 2. 'ветка хвой, которую приносит полазник', 3. 'украшение из соломы'. Напомним, что и в украинских говорах карпатского региона *полазник* — это не только человек и животное — главные действующие лица ритуального акта, — но и награда полазнику за его приход, за добрые пожелания, а также еда, оставляемая от рождественского стола для душ умерших (resp. предков). И в южномалопольских говорах слова *po(d)lazu, po(d)laźnik, po(d)laźniczka* перешли на неодушевленные предметы, участвующие в ритуале. Это 1. 'дар коляднику, приходившему на Новый год', 2. 'хвойная ветка или маленькое хвойное деревце, верхушка ели, сосны, пихты' (иногда ветки приносили сами хозяева, иногда полазники-колядники или юноши, которые желали посвататься), 3. 'украшение из соломы, дерева, облаток'. Перенос наименования обрядового лица на обрядовые предметы, связанные с этим лицом, довольно обычен⁹², хотя в южнославянских языках встречается крайне редко. Так, ветка, с которой в некоторых местах Сербии полазник приходит в чей-нибудь дом, называется описательно: *шумка од положења*⁹³ *полáзникова шумка*⁹⁴.

БОЛГАРСКАЯ ТРАДИЦИЯ

На территории Болгарии почти повсеместно известен обряд «полазник» с незначительными вариациями ритуала. В некоторых селах можно наблюдать сохранение почти всех элементов обряда, в других — только

⁹¹ *Bednárík R. Slováci v Juhoslávii. Materiály k ich hmotnej a duchovnej kultúre. Bratislava, 1966, с. 139 и сл.*

⁹² ЦГАЛИ, архив П. Г. Богатырева, ф. 47, оп. 1, ед. хр. 42, л. 54.

⁹³ *Дебельковић Д. Обичаји српског народа на Косову Пољу // Српски етнографски зборник, т. VII. Београд, 1907, с. 332.*

⁹⁴ *Елезовић Г. Речник косовско-метохиског дијалекта, св. II. Београд, 1935, с. 489.*

отдельные черты, иногда только обычай, сохранившийся в поверьи народа. Народный новый год у болгар начинается в день св. Игнатия, с новым годом связан обряд «поляз с полязниците». Как и у других славян, он связан с верованием в добрую и недобрую встречу, встречу с полазником. Место встречи — дом, действующие лица встречи, с одной стороны, — хозяин дома, глава семьи, со всеми домочадцами от мала до велика, с другой — пришелец, гость, званный или незванный, знакомый или незнакомый, полазник. Все участники встречи наперед знают свои роли, так как ритуальное действие совершается по единому канону, установленному народной традицией (с незначительными вариациями по местностям). Главное действующее лицо, несомненно, полазник. Его прихода ждут с нетерпением, с некоторым беспокойством и опаской, несмотря на то, что полазником может быть только человек, снискавший себе славу доброго, удачливого, счастливого. Только тогда эта встреча будет иметь благополучный исход — полазник принесет в дом счастье, удачу, изобилие, успех во всех делах. Д. Маринов собрал обширный материал по этому обряду. Материалы Д. Маринова позволяют проследить три стадии в эволюции главного действующего лица — полазника. 100–200 лет назад, по мнению болгарского ученого, каждая семья имела своего полазника, которого приглашала из в года в год. Такого полазника Маринов называет традиционным семейным полазником. Он был всегда желанным гостем, его встречали с большими почестями и выражали при встрече свою любовь и уважение. Вера в то, что он приносит счастье и удачу, была столь сильна, что если случалось в течение года какое-нибудь несчастье — неурожай, падеж скота, болезнь или смерть кого-нибудь из этого дома, — его не связывали с полазником. С течением времени традиционного семейного полазника сменил приглашаемый, т. е. такой, которого накануне приглашали прийти посетить дом. И приглашаемого могли звать несколько лет подряд, но он уже не принадлежал одной семье, его могли пригласить и другие. Этот тип полазника также исчезает: по сведениям Д. Маринова, приглашают полазника лишь в Твырдице (Тетевенско), Марашки-Трыстенике (Плевенско), да в некоторых селах в Ломско. В с. Лесидрян (Тетевенско) приглашают и теперь полазника, но это мальчик⁹⁵. Итак, семейного и приглашаемого полазника сменил случайный,

⁹⁵ *Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914, с. 273 (далее — Маринов).*

т. е. тот, кто войдет в первый день народного нового года в дом первым случайно. Кое-где (Подвис, Ботево, Добричко, Кипилово), если полазник был хорошим, его приглашают и на следующий год. Случайный полазник — это люди, пришедшие по какому-нибудь делу, например полевой сторож, пастух. Придя в дом, такой человек знает, что должен делать, поэтому выполняет все те действия, которые должен совершить полазник. Случайными полазниками могут быть и животные, которые могут войти случайно в дом, — собака, петух, теленок. Им дают хлеба, и их приход считается добрым знаком. Животное только в том случае может быть названо полазником, если оно перелезло через порог дома⁹⁶. Вот описание обряда полазник, как его дает Д. Маринов:

В день св. Игнатия (Игнажден) утром рано, еще до зари, хозяйки встают, разводят огонь в очаге, замешивают тесто и ставят на огонь горшки с разными кушаньями. Они торопятся с приготовлением пищи, чтобы встретить и угостить дорогого гостя, *сполезника*, которого ожидают с большим нетерпением. Все готово. Вот собаки своим лаем возвестили о том, что кто-то вошел во двор, все спешат навстречу долгожданному гостю, чтобы встретить его у дверей. Еще темно и пришедшего не видно, но все уже знают: это *сполезник*. Он весело приветствует хозяев: «Добро утро! На многи весели години! Да ви е честита млада година!», после чего идет к дровяному сараю, берет ветку дуба⁹⁷ (лучше от *границы* — дуба, пользующегося особым уважением) и входит в дом. Войдя, направляется к огню, останавливается, снимает шапку, крестится и, шевеля огонь веткой, чтобы было больше искр, славит: «Колко искрици,

⁹⁶ Ср. украинские обряды.

⁹⁷ Именно от дуба, а не от другого дерева: «На Игнажден полезникът влиза в къщата с пръчка в ръка или с шумка; тая пръчка или шумка не могат да бѣдѣт друго дърво, освен от дѣб» (Маринов, 42); *граница* 'вид клонест дѣб горун' *Quercus pedunculata* (гобур), дуб черешчатый. Д. Маринов указывает также на другое дерево, которое играет важную роль во многих обрядах и обычаях. Это кизил (дрян), кизил является символом здоровья, долголетия, радости и молодости, так как очень прочен, долго живет и рано весной зацветает, принося людям радость. «...На Игнажден ... полазниците, на малка коледа коледарците, на суроваки сурувакарите ходят по къщите да полязват, да коледват и да сурувакат човеците и добитъка с дрянови пръчки, дрянови криваци» (Маринов, 49–50).

толкова: пиленца, шиленца, яренца, теленца, жребенца, дечица, а най-вече мед и масло и бяла пшеница по сираци, сиромаси и по цял народ!» (с. Летница, Ловчанско). В некоторых местностях все стоят в этот момент вокруг полазника с благоговением, мужчины без шапок, женщины со скрещенными на груди руками, и восклицают: «Амин, дай боже!» После произнесения слов благопожелания, полазник кладет ветку на *пречник*, где она лежит до Крещения (6 января), садится у очага, скрестив ноги по-турецки, ему дают решето с пшеницей, а около посыпают бобы, чечевицу, орехи, семена конопли и др. Полазник встает, идет по всему дому, рассеивая пшеницу, и приговаривает: «Да се роди, дето рало ходи; дето ходи и не ходи!» (Пашакей, Кызыл-агачко; Подвис, Айтос). После обряда обсеваания полазник садится к праздничному столу вместе с главой семьи. Затем ему дают подарки — рубаху и полотенце. По мнению Д. Маринова, этот обряд возник в связи с существованием веры в добрую и недобрую встречу (Маринов, 271). «Народ придает большое значение первой встрече вообще и в начале года в частности: она является определяющей для всего годового периода. При помощи магии, гадания, игры вводится все желаемое в будущем, особенно здоровье, семейное счастье, изобилие. Благословение-заклинание и песня-пожелание необходимы для того, чтобы усилить действенную силу обрядового действия, столь ясного в своем назначении с точки зрения образного народного мышления»⁹⁸. Болгарская народная традиция установила, кто может исполнять роль полазника, а кто нет. Полазником не может быть человек с каким-нибудь физическим изъяном (*бележен човек*), например слепой, глухой, хромой, горбатый, с изувеченной рукой, карлик; внебрачный ребенок, мертворожденный, вторично женившийся: *не е добре да те полязи на Игнажден* (с. Тодювцы, Паша-Кей, Маринов, 153, 156, 157, 159)⁹⁹. Если, однако, случится, что полазник был нехороший и в течение года его приход (*сполез*) приносит в дом неудачу и несчастье, его ругают: «Кракът си да беше счупил, но да не дойдеше!», «С очите да беше ослепел, та да не видеше вратницата!» — такие проклятия слышит неудачливый полазник весь год (Маринов, 271).

⁹⁸ Арнаудов М. Български народни празници. София, 1943, с. 27.

⁹⁹ Этот запрет распространяется и на других посетителей: коледарец сурувакаръ, ринач, куцер, русалец, цар на лозята.

В приведенной выше схеме обряда могут наблюдаться небольшие вариации. Так, в Габровском и Плевненском вместо дубовой ветки ползник может нести в руках щепки или солому. Войдя в дом, идет к очагу, шевелит огонь и произносит формулу-заклинание: «Колко искрици, толко ягнища, яренца, дечица, теленца, прасенца и пр.», после чего садится рядом с очагом, чтобы наседки сидели на яйцах, а куры в гнездах (*за да лежат квачките на яйцата и кокошките на полозите*), а домашние посыпают его зерном — пшеницей, овсом, ячменем, а также орехами и грушами (Маринов, 273). В Пиргосе и Русе ползник собирает щепки в крынку, садится на нее, будто высиживает цыплят, и подражает голосу наседки (там же). В Кара-Бунаре (Бургасский округ) *ползник* — ребенок; принеся щепки, высыпает их рядом с очагом, садится на них и квохчет как наседка (там же). Вот как называется первый посетитель в разных областях Болгарии: *палезник* (Кипилово, Твърдица, Шипка, Тетевен), *сполезник* (Клисура), *полязник* (Риш, Подвис, Врясово, Тодювци, Пиргос, Ботево), *поодняк* (Плевненский), *пообжняк* (Западная Болгария) (Маринов, 271)¹⁰⁰.

В Кюстендилской околии первый человек, входящий в дом в день св. Анны (22 декабря) или в канун Рождества, называется *полáзица*. Обращают внимание на то, какого пола будет *полáзица*: если женщина, то весь год будут рождаться преимущественно животные женского пола, и наоборот. Гости угощают сушеными сливами и орехами, а если это ребенок, то дают ему и монетку¹⁰¹. В Каменице (Кюстендилская околия) в сочельник, когда все семейство собирается у очага, входит хозяин с дубовой веткой и говорит «Добрó ютро ви!» Ему отвечают: «Дал ти бог добрó!», он произносит пожелание: «Дошёл божич и се пофалил с теленца, жребенца, с ягненца, яренца, прасенца, с голем клас на н'ива, с касмет и погодия! Тъкь, тъкь бабини пиленца, по село одили, дома доносили!»¹⁰² В Пиянце гадают по первому пришедшему

¹⁰⁰ Ср. польск. *podchody* (Скавица), *podchódka* (Елесня, Хочня, Йорданов) 'хождение по домам в рождественскую ночь с благопожеланиями', т. е. то же, что *podlazu* (Seweryn, 8).

¹⁰¹ *Захариев Й.* Кюстендилската котлина. София, 1963, с. 394, 396; *Умленски И.* Кюстендилският говор. София, 1965, с. 248.

¹⁰² *Захариев Й.* Каменица. София, 1935, с. 231.

в дом (*добра ли е била полáзица*) на Игнатов день, по нему судят, будет ли здоровье в семье в будущем году и успехи в хозяйстве. Особенно радуются, если их посетит (*е полáзило*) маленький здоровый красивый ребенок и, войдя, не забудет сказать «добро утро». Верят, что если пришел мальчик, то в доме, где есть молодые супруги, в будущем году родится мальчик, а если придет девочка, родится девочка. Многие матери приглашают специально какого-нибудь ребенка *за да ги полáзат* рано утром в день св. Варвары.

Детей угощают яблоками, грушами, орехами, печеными сливами, а взрослых приглашают отведать подслащенной ракии¹⁰³. В Граове (Брезнишка околия) день св. Игнатия — праздник, с которого начинается народный новый год, также связан со многими народными обычаями. На первом месте стоит «*полáзването*». Как и в других местах, оно связано с верой в то, что дому передается счастье или несчастье, которое первый посетитель носит в себе. Поэтому человек, который знает, что не является «кxсметлия» и его «полáзването» приносит несчастье, не ходит в чужой дом, тот, кто не знает «каква ще бде срек'ята» для другого, старается отложить свой визит в этот день. Верят и в «полáзването» членов этой семьи. Если кто-нибудь ночует в другой комнате или в другом доме, когда возвращается, должен всех поздравить и пожелать хорошего, удачного, плодородного года. Считается, что «той ги е полáзил», и за ним следят, какое счастье принесет в этом году. В некоторых селах (Дивотино и Расник) пекут до восхода солнца баницу и одаривают тех, что их *полáзили*. В Дивотино, кроме того, верят в то, что если *полáзи* дом девочка, то в течение года будут рождаться дети и животные женского пола, а если мальчик — мужского. В с. Радуй, Гырло и некоторых других *полáзвачите* носят с собой *шума* (ветки с листьями), как на Рождество¹⁰⁴.

Р. Ангелова приводит подробное описание обряда «ползник» в с. Радуйл (Самоковско). Чтобы новый год был урожайным, в Игнатов день нельзя ничего выносить из дому, а главное событие этого дня — приход ползника, и чтобы «полáзнико» был хорошим. Если человек

¹⁰³ *Захариев Й.* Пиянец // Сборник за народни умотворения и книжнина, XLV, София, 1949, с. 187 (далее — СБНУ).

¹⁰⁴ *Мартинов А. П.* Народописни материали от Граово // СБНУ XLIX, София, 1958, с. 718–719.

окажется «с добър полас», его благословляют и на будущий год вновь приглашают его, «да ги полáзи». Если же «пóлазо» оказался плох, неудачен, «пóлазникo» выслушивает целый год проклятия и хулу: «Лóшо ни полáзи, егá го не полáзат!», «Иагнétата ни сé мáшки, егá ок'орéе!», «У нíшто пóдик нéмаме, егá му нóсе исанат!»

Накануне дня св. Игнатия привозят «сúрови» дрова из леса. Тот, кто встанет утром раньше всех, приносит дрова к очагу, чтобы год был здоровым; приносит и щепки в переднике, чтобы было много цыплят; после этого берет свежую кизилую или буковую ветку и ударяет всех, произнося при этом слова:

«Добрúтро, чистít ви Игнáт!
Да ýмате иагнéта, иарéта, телéта,
До годýна жýви и здрáви!»

Затем бросает на пол орехи, дети наперегонки собирают их, «за да им търчат иагнétата». «Пóлазникo» входит с приветствиями: «Честít ви Игнáт!», «Да ви е честíто!», «За нóгу годýни!», «Да си ýмате добáр пóдик!», «Да ви трчáт иагнéта, иарéта, телéта!». И он несет свежий прут с листиками, которым «чука» всех присутствующих, чтобы были здоровы. В прежние времена полáзника угощали, дарили ему рубашку, чулки, а теперь только дают «погачéта» или кусок питы (плоский круглый пшеничный хлеб) и «крьпчeта». Когда его одаривают, полáзник снова говорит благопожелания:

«Да са живи волóве и чорбауýи,
Кадé óдат да ил'адат,
Да ил'адат, да печáл'ат!»¹⁰⁵

В диалектных материалах из Самоковской околии отмечается глагол *полáзим* в значении 'посетить кого-нибудь первым, обычно в день св. Игнатия' (с. Говедарце — БДР¹⁰⁶), а в г. Самокове — *полáзува*, *полá-*

¹⁰⁵ Ангелова Р. Село Радуил, Самоковско // Известия на семинара по славянска филология при университета в София, кн. VIII–IX за 1941–1943. София, 1948, с. 205. Ср. также: *пóлас* 'първото посещение сутринта на Игнаждень' (там же, с. 378).

¹⁰⁶ Български диалектен речник. Картотека хранится на филол. фак-те Софийского ун-та. Пользуясь случаем выразить благодарность Г. К. Венедиктову и Г. П. Клепиковой за сообщенные сведения.

зувам в том же значении: «полáзи ме она́йа смáкла, цáла година ке ми врьв́и на́поко»¹⁰⁷.

В районе Разлога второй день нового года называется «Полезинден». Рано утром кто-нибудь из родных или близких собирает как можно больше сухих веток во дворе, входит в дом «да поле^ази», кладет ветки на огонь с пожеланиями: «колко сýчки, толкова кила берекет да се роди, толкова хилиди грошове да се спечелят». В это время *полэвач* «се ле^ази» (усмихва се — вероятно, народная этимология). Если в течение года в этом доме случится несчастье, то в следующий «полезинден» этого *полэвача* не принимают¹⁰⁸.

В Трявненской околии в день св. Игнатия *се пол'азват*, т. е. свершаются известные обряды в связи с приходом (*с влизане*) первого человека в дом. *Полязване* происходит следующим образом: накануне дня св. Игнатия около дверей дома кладут щепки, а на огонь ставят пшеницу и кукурузу, чтобы варились всю ночь. Зовут того, которого приметили, что в прошлом году «като ги полэзал всичко им было добре», или он сам, незванный (*неканен*), приходит рано утром в день св. Игнатия, когда еще темно, берет в охалку немного щепок, стучит в дверь, и когда ему открывают, входя, поздравляет: «Добро утро ви, за много годин! Честита ви нова година, да я дочакаме и до година с живот и здраве!» — «Амин!» — отвечают домашние, — «Заповядай! Заповядай! Седни!» — и сажают его на почетное место в красный угол. Он складывает принесенные щепки на пол, на щепки ставит скамейку, которую ему подают, и садится на нее. Это для того, чтобы выводились цыплята в течение года. *Полязник*

¹⁰⁷ Шапкарев И. К., Близнев Л. Речник на самоковския градски говор // Българска диалектология, III. София, 1967, с. 261. Ср. сообщение К. А. Шапкарева: «В день св. Игнатия в г. Самоков по народному обычаю никто не должен входить в чужой дом. Если, однако, в этом есть необходимость, тот, кто переступил порог чужого дома, должен принести с собой подарок (един симит). В с. Доспей, если кто-нибудь придет по недоразумению или по незнанию, его выпроваживают с роптанием и проклятиями: «Ега си пребиеш краката, що си дошел!». В этот день нельзя даже разговаривать ни с кем из чужих, только со своими домашними. См.: От Самоков. Записал К. А. Шапкарев // СбНУ XV. София, 1898, с. 167.

¹⁰⁸ Братя *Молерови Д. и К.* Народописни материали от Разложко // СбНУ XLVIII. София, 1954, с. 391.

и хозяин сидят, едят, пьют, разговаривают, а хозяйка месит и печет хлеб, варит бобы. Когда все готово, все садятся за стол и едят до рассвета. Он не выходит из дома пустым, а с полными руками, как и вошел — его одаривают орехами, сливами и яблоками, а еще непременно дают одну серебряную монету (*бабка*)¹⁰⁹.

В Еленской околии М. Арнаудов отметил *полязване* 1 сентября, в день св. Симеона. В этот день достают семена для посева озимых. Так же, как в день св. Игнатия, смотрят, какой человек войдет в дом первым — будет ли у них урожай или нет: «Който те полезе на тоя день, сир, който ти дойде пръв в къщи, ако е щастлив, ще ти бъде щастлива година» (с. Йовковцы, Яковцы)¹¹⁰.

В с. Ботево Добричкой околии день св. Игнатия называется *Пулязовден*. Первому, кто входит в дом, дают подушку, он на нее садится, «за да седят кокошките и да измътват пиленца». «Говорят, что он *е запулязал* это семейство. Если *пулязник* не сядет, то куры не будут высиживать цыплят или же яйца будут болтунами. *Пулязник* должен сидеть до тех пор, пока не испекут початки кукурузы на огне; если початки станут белыми, то цыплята будут петушками, а если нет — курочками. Полязник может быть членом этой семьи; достаточно, чтобы он исполнил весь ритуал, поэтому тот, кто раньше всех выйдет из дому по какому-нибудь делу, возвращаясь, должен принести немного соломы, положить ее около очага, сесть на солому и немного покудахтать, подражая курице, сносящей яйцо, — и тогда уже эта семья *е запулязана*»¹¹¹.

В Новом Пазаре записано: «Нъ Игнажден вичеро гурѝ чер глок нъ угнищиту. Къдѝ съ ъс лѣмешу. Тъж жар у глвнѣть. Тъз глвнѣ е гуждѣт уддѣлу съчака (стряха) и веш инѣш кът къдѣт, срѣще кѣлъдѣ и срѣще Сървѣки пуѣторну е зпалѣт. Нъ инѣ съдѣнѣ съ тургѣт прѣсу, ѳреви и пу ѣнѣ ѳпкъ ѣяп. Глѣдѣ съ кой ще пулѣзи събѣълѣн рѣну. Тъку е мѣлку дѣте, нъ дубрѣ ѣ. Срѣще Игнажден и на Игнажден ут къщи нѣщѣ ни съ дѣвъ, да ни зѣмѣт мѣксѣлу» (БДР).

¹⁰⁹ Даскалов Хр. Н. Празници и обичаи в Травненско // СбНУ XXII–XXIII. София, 1906–1907, с. 12.

¹¹⁰ Арнаудов М. Фолклор от Еленско // СбНУ XXII. София, 1913, с. 359; *Он же*. Български народни празници. София, 1943, с. 14.

¹¹¹ От Добричко. Записал М. Вайков // СбНУ X. София, 1894, с. 3.

В Родопях также связывают приход первого человека на Игнатов день со своим будущим, но термин «полязник» отсутствует в этой области. В Ахы-Челебийском районе этот день особенно отмечается женщинами, так как считается, что в день св. Игнатия, «е завило да ражда Св. Богородица». Обращают внимание, кто раньше всех утром войдет в дом. Радуются, если первой входит женщина, что предвещает плодородие. Кроме того, св. Игнатий почитается покровителем огня, поэтому, кто не празднует этот день и не чтит св. Игнатия, накликает на себя беду, связанную с огнем¹¹².

В Смолянской околии считают, что если первый человек, пришедший в дом, имеет доброе и чистое сердце, весел и радостен, то в этом доме будет здоровье, счастье, плодородие в течение всего года. Если же первый посетитель — с плохим и завистливым сердцем, то в этом доме не будет счастья. И так же, как в Ахы-Челебийском районе, св. Игнатий считается покровителем огня, а кто не чтит его, того постигнет беда: «Я той или някой от семейството му ще се опари, я плевня или кошката ще му се запалят!»¹¹³

Обратимся к диалектным материалам. В Новом Селе (Видинская околия) первое посещение в день св. Игнатия, от которого зависит плодovitость домашней птицы в наступающем году, называется *пѣльзн'а*: «Нѣ знѣм къкъвѣ чѣ бѣчѣ овѣй гѣдину пѣльзн'а зѣ пѣличи». Зафиксирован и глагол *пѣльзѣвъм* (несов. в. и *пѣлѣзим* сов. в.) со значением 'посещать кого-нибудь в день св. Игнатия': «Кѣй чѣ ни пѣльзѣчѣ овѣй гѣдину?»¹¹⁴. В Годече *подлѣзѣуѣм* 'идти рано утром первым, прежде чем встали люди в определенном доме' (БДР); в с. Станѣвцы (Брезнишко) — *пѣлази* 'зимние дни, когда имеет значение, какой чужой человек первым войдет в дом'; *пѣлѣзим* 'входить первым' (БДР); в Станко-Димитрове *пѣлѣзушка* 'первое посещение, «сефте»', *пѣлѣзим* 'посетить, войти первым' (БДР). В с. Вердикал Софийской околии: *пѣлѣзим* 'посетить кого-нибудь в день св. Игнатия', *пѣлезник* 1) 'человек, который ходит колядовать', 2) 'человек, пришедший первым в день св. Игнатия' (БДР). В с. Дрглина (Софийско)

¹¹² Шишков С. Н. Родопски старини, кн. II. Обичаи в Ахъ-Челебийската кааза. Пловдив, 1888, с. 45.

¹¹³ Примовски В. Родопски празнични обичаи от гр. Устово // СбНУ L. София, 1963, с. 238.

¹¹⁴ Младенов М. С. Говорѣт на Ново Село, Видинско. София, 1969, с. 266.

записано выражение *спóлас не е добър* (БДР). В Софийской же околии обращают внимание на то, кто первым войдет к нему в дом на Рождество: если женщина, то ягнята будут женского пола, а если мальчик, то это неприятно, потому что ягнята будут мужского пола¹¹⁵.

В Ихтимане *полáзвам* (несов. в.), *пóлаза* (сов. в.) ‘сделать первый визит (*пóлас*) в день св. Игнатия, от которого зависит, будет ли в этом доме благополучие, успех в наступающем году’: «да полáзиш да са му жéнски йáгништата»¹¹⁶.

В с. Крывеник Севлиевокой околии *пул’áзъм* (несов. в.), *пул’áзъ* (сов. в.) ‘обычай, когда дети ходят по домам на второй день после праздника св. Игнатия (*по Игнажден*) и желают всем изобилия скота’. «Пускат се трески за огън и се пожелава: „зъ áгънць, зъ ёр’ънць, зъ пíl’ънць. Удзърáнь пул’áзух бáбини зъ áгънць“»¹¹⁷.

В с. Енина Казанлыкской околии *пóлес* — ‘раннее утреннее посещение гостя’: «добрúтро, пóлезът ми е úбъф, дъно е нь úбъво», *пул’áзувъм* — ‘посещать кого-нибудь рано утром и специальный обычай посещать родню в день св. Игнатия — *Пíl’увден*’; в этот день гостей угощают вареной кукурузой, как цыплят¹¹⁸.

В с. Царев Брод Шуменской околии *пóдлаза* ‘утреннее посещение раньше всех других’. В день св. Игнатия дети устраивают такие походы, чтобы год был легким и счастливым *на спóхождените* (БДР), в Новом Селе Тырновской околии *полáзване* — ‘приход кого-нибудь на Игнажден’: *лош му полáзът* (БДР). В Сливенской околии *заполáзване* — старый народный обычай в день св. Саввы и св. Варвары принести что-нибудь в дом своих близких (БДР). В районе г. Кукуш *пулáзувум* — ‘посетить первым чей-нибудь дом’¹¹⁹.

¹¹⁵ Арнаудов М. Български народни празници, с. 31.

¹¹⁶ Младенов М. С. Лексиката на ихтиманския говор // Българска диалектология, III. София, 1967, с. 139 (далее БД).

¹¹⁷ Ковачев Н. Речник на говора на с. Кръвеник, Севлиево // БД V. София, 1970, с. 36.

¹¹⁸ Китинов П. Речник на говора на с. Енина, Казанлъшко // БД V. София, 1970, с. 134–135.

¹¹⁹ Сакъов Д. Н. Принос към речника на кукушкия говор // БД III. София, 1967, с. 333.

Диалектные материалы, как правило, не содержат подробного описания обряда, но дают возможность говорить о распространении обряда по наличию термина *полазник* (и его вариантов) или же глагола *полазим* (и его вариантов) с определенным значением — ‘посетить кого-нибудь первым на праздник (чаще — день св. Игнатия)’.

Диалектные данные дополняют этнографические материалы и позволяют сделать вывод о том, что обряд «полазник» известен на всей территории Болгарии.

За пределами Болгарии обряд «полазник» зафиксирован:

1. В селах Шар-планины (так наз. Срецака) избирается в день св. Игнатия (20.XII) самый достойный во всех отношениях мужчина. Он зажигает огонь в очаге и говорит доброе напутствие. Этот *полазвач* должен ползти ползком из дома на улицу за дубовой веткой, которой будет разгребать огонь в очаге, и вернуться ползком¹²⁰.

2. В с. Чанакча около Тарфа в день св. Игнатия маленькие дети ходят по дому и пищат: «пи-пи-пи-пи!» Когда они идут, их осыпают конфетами. Девочки называются *пул’е^aзници*. Взрослые опасаются ходить в гости в этот день¹²¹.

3. На территории Греции в юго-восточной Македонии в с. Плевня (по-гречески Петруса), в 18 км северо-западнее г. Драма, П. Коледаров записал обычай, совершаемый на *Полязинден*, или Игнатовден. Первый день нового года считается очень важным для предсказаний и гаданий о будущем, о своей судьбе. Главным лицом в день св. Игнатия бывает чужой человек, который переступит порог какого-нибудь дома раньше всех. О нем говорят, что *ги е полáзил*, его называют *полáзин*. Войдя во двор, *полáзин* почтительно кланяется перед домом. Его приглашают войти в дом, дают ему стул, угощают слоеным пирогом (*точена пита*), яйцами, питьем и дают ему монету. Подают ему немного соли, чтобы *полáзин* ее бросил в огонь. Делая это, он произносит: «Както се цука солта в огъня, тъй да се цука къщата от максул!» После этого *полазник* уходит. Если в течение года не случится ничего плохого, то *полазник не го и сполнават*, но если дом постигнет какая-нибудь неудача, его не только считают

¹²⁰ Арнаудов М. Български народни празници, с. 24.

¹²¹ Младенов Ст., Кодов Хр., Вакарелски Хр. Бит и език на тракийските и македонските българи, ч. 1. Бит. Тракийски сборник, кн. IV. София, 1935, с. 450.

виновником, но и проклинают: «Ноги-те му да бяха изсъхнали, те да не дойдеше!», «Дяволът да го вземеше!»¹²².

4. На территории СССР в ряде болгарских сел Одесской обл. УССР и Молдавской ССР отмечен обряд «полазник». Так, в с. Твардица МССР в день св. Игнатия (Игнажден), если кто-нибудь приходит (мужчина или женщина — безразлично), его обязательно приглашают в дом. Ему стелят солому, и он сидит на ней. Это называется *пóлез* (сущ. жен. р.): «пулестá му прóста, кукóшкит'а не мѣт'ат». Его угощают, а он говорит: «Да са здрави кукóшки, да са мѣт'ат». Хозяева ему говорят: «Синни, да пумѣтиш малку». На следующий год, если этот человек принес удачу, его приглашают вновь¹²³. В с. Кирютня человек, который приходит на Игнажден, называется *пóлезник*. Когда он входит в дом, произносит слова приветствия, ему дают «мáлку слáма да мѣти» и говорят: «хай с'áдай да мѣтиш», он садится на нее (потом эту солому бросают в курник). Полазника угощают; уходя, он желает счастья, удачи, здоровья всем в доме и скоту, особенно курам. На Игнажден все должны сидеть дома, чтобы не унести счастье из дому. Договариваются заранее с человеком, который в прошлом году принес счастье, удачу, чтобы он был полазником. Полазником могут быть и мужчина, и женщина, и дети.

Приведем рассказы жителей нескольких болгарских сел о дне св. Игнатия и обрядах, совершаемых в этот день (записи во всех селах сделаны автором в июне 1967 г.).

Ореховка (Пандаклия)¹²⁴: «пóл'ас тва стáва на игнáжден. да знáеш, кой е úбау чил'ак, ш имаш сичкуту, кукóшките, ше лѣгнат рано, а кой е въртóглаў, пóл'аз му е прос, н'áма да имаш гѣдини на тóс чул'ак пóл'азник му думат. Рáно вр'еми кѣд дóйде пол'азника, ше гу насад'ѣт мáлко; ку имаш вíно, ше гу почѣрпиш, имаймѣ ўóреви, ше тóриш óреви удóлу му. Той ше кл'екн'е, той ше мѣти пíленцата... Тáкѣ ден н'áмаш

¹²² Коледаров П. Народописни и фолклорни материали от с. Плевня (Драмско) // СБНУ Л. София, 1963, с. 109.

¹²³ Пользуюсь возможностью выразить глубокую признательность Э. И. Зелениной за материалы по обряду «полазник», собранные ею в с. Твардица и Кирютня. В обоих селах, по сообщению Э. И. Зелениной, обряд бытует до сего дня.

¹²⁴ В скобках указаны старые болгарские названия этих сел.

да íш (= идеш), да не развалí пóл'аза. Сига н'íкой нема слóша, á то й лѣж'á, и ше вър'ѣт, пѣк то й íстина, сигá не глѣдат, аи! варí напраў, гáта! Тѣс гóдина не са лѣгнали кукóшкити, рúмна ми са — прóст б'ѣше пóл'аза».

Васильевка (Вайсал): «На игнáж ден ко^и ти влѣзе пѣрвийа, пóл'азник е, кой ше дóде пѣрвийа úбаў íе, мой да бѣде мѣш и женá ко ту íскаш. Кому е лѣк пóл'ас, ше гу рáниш; дету чул'ак е марзѣлиў, ку бѣде тѣжѣк пóл'аза, нíкѣква пóлза ут н'ѣгу. Пѣрвийа гу пусáждат ду метлá, ў киш'ѣго, да лежи, да л'áгѣт кукóшкити, ше бѣде пѣлен д'óр с пáтките, кукóшките и дрóгу.

Д'ѣгу знáй чул'áка, че пóл'аза му й úбаў, не íде н'áкад'ѣ, сиди ў кѣшти, да íма сичку, да му л'áгат кукóшките на н'ѣгу. Д'ѣгу знáиш, че пóл'азника не й úбаў, н'áма гу гóниш, тóриш гу на метлáта».

Нагорное (Карагач): «Нѣ игнáж ден който ти дóде ф кѣшта сѣбайл'ѣна, дѣ гу затóриш зѣд вратáта. Той е пóл'ѣзник. Жѣ му кáжеш: íáла, сѣдни зѣд врѣтáта дѣ са мѣт'ѣт пíленцата. Жѣ варíш жíту и сáрдали и да стуй кѣту клóпка лежí на иц'ѣту. Пóл'ѣзникѣ клóхче: кѣт-кѣт-кѣт! кѣту клóпка. Пóл'ѣзникѣ стой, пíленцата úбуву дѣ са измѣт'ѣт, туй е за пíленца-та, за гѣдините.

Ку й сардít чул'ак, н'áма да лежí клóпката, н'áма да íма пол'са út н'ѣгу. Кой то пóпадне тоа ден мѣш, женá, децáта — той е пóл'ѣзник. Жѣ гу почѣрпиш úбаву, пóл'ѣзника».

Импущита (Владичени): «На Игнáж ден, гату дóде н'áкой заплóл'ѣзил та. Гату й лóш, пóл'ез му й прóкл'ет, н'áма да лѣгнат кукóшките, пáтките, н'áма да íма нíту ино пíле, пóл'езник е. Гату й úбаф, л'ѣк на пóл'ез, íма си пíлета, íѣгн'ета, сичкуту варвí му ф двóра. Пѣрвийа чул'ак, дет ти дóде, ж дадѣш му да идѣ, же с'ѣдн'е на кол'ѣн'е, зѣд вартáта на метлѣта, той вика пи-пи-пи!.. Же дадѣш му да идѣ: л'áп, вíно, жíто, дрóго н'ѣшто. Нарáниш гу, напíйеш. Же кáжеш: „Дай боже, да бѣдеш пóл'ѣзника“...»

Криничное (Чишма-Варуита): «На Игнáж ден, — то й куги, ба? (обращается к другому)... преди кол'áда. Който ше дóде пѣрвийа ф кѣштата, з'ѣт'ó ше дóде или унóка или н'áкой друк чус... ше кáже: „Ас сам пóл'ѣзник“. Ако е гис хубѣў, кату е тавр'áзин, дубрóдушан, хóбуу ше бѣде, пóленците са изведѣт хóбуу. Аку не й хубѣў, н'áма да изведѣт, ни ино пóленце кулвáчките не сид'ít кату й пийáн, лóшов е пóл'ѣзник, гату не изведѣт кукóшките.

Той (= пол'езник) тр'аа да зема малка слама и да сѣнни на нейа сразу, из двора и тр'аа да вика: „Дай боже да изведѣт кулвачки, пуленци, катомѣн да сѣди кулвачка“. Нараниш гу, пучѣрпиш гу. Аку ѣ лѣшоу, не отива въс слама, не штѣ да сѣди, жѣните гу кълнат, гат утоде вѣке; паршуу е!»

Богатое (Долу-кѣй): «Прѣвниа, дед доде на Игнажден сабалана, найрано, да сѣдне ф кишѣнце, да имаш пѣленцата, пѣтенцата. Же гу нараниш ѣбуу, же гу пучѣрпиш, гату ѣмаш винту... Лек си на пол'еза... Гату же ѣмат пѣленцата, же кажат: „ѣбаф пол'ас!“ Не е л'ѣк на пол'ез, гату н'ама да ѣмат пѣленцата».

Огородное (Чийшия): «Душѣл ти едѣн на Игнажден, — лек на пол'ас — и ти варви сѣчку, ѣбуу, на гѣдѣн'-ти. Ку не е лек на пол'ас — н'ама да ѣма пѣл'ѣта, ништу.

Той гѣд дойде, тр'аа да седне зад вратата, же каже кѣт-кѣт! таз годѣна да изглѣдат пѣл'ѣта. Мой да боде женѣ, детѣ... Тр'а да гу почѣрпиш. На игнажден да не одат по кѣшти да не дадѣт на ѣрата ништу».

Как показывают диалектные и этнографические материалы, в болгарских говорах широко распространены слова *поляз* (*полес*), *подлаза*, *заполезване*, *полезник*, *полазим* и многие другие фонетические и словообразовательные варианты с основой *полез-*, связанные с обрядом, главная цель которого — принести счастье, урожай, здоровье и отвести от дома несчастье, болезнь, смерть, неурожай, беды. Этот обряд и интересующая нас терминология известны не только на всей территории Болгарии, но и за ее пределами — у болгар, живущих в Югославии, Греции, СССР.

СЕРБСКАЯ, ХОРВАТСКАЯ И БОСНИЙСКАЯ ТРАДИЦИИ

Обычай приема первого посетителя в полной или редуцированной форме распространен в Хорватии, Боснии, Герцеговине, Сербии, Черногории, в некоторых областях — спорадически¹²⁵, в других — повсеместно. Письменные источники фиксируют его начиная с XV в.¹²⁶

¹²⁵ В Македонии, например, по нашим материалам, этот обычай известен лишь в Страцине: «*полѣзник* — ‘тот, кто первый придет на Рождество’». — В кн: Видоески Б. Кумановскиот говор. Скопје, 1962, с. 256.

¹²⁶ Кацуба М. С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1973, с. 242.

Интересующий нас обряд довольно часто оказывается в поле зрения этнографов, но не всегда обращается должное внимание на обрядовый фольклор; например, почти во всех работах интересующий фольклористов ритуальный текст, сопровождающий действие, не приводится полностью, перечисление желаемых хозяевам дома благ произвольно обрывается и пишется «и т. д.» Не всегда указывается диалектное название первого посетителя, в рассказе употребляется литературное *полазник* или его вариант *полажайник*, что иногда может исказить истинную суть вещи, ввести в заблуждение.

В некоторых местностях все, что исполняет и говорит полазник, совершает глава семьи, но его никак не называют, поэтому остается неясным, имеем ли мы дело с обрядом приема первого посетителя (ведь полазником может быть свой, не из чужого дома) или же это другой обряд, случайно совпавший с ним. Очень часто вместо указания конкретного села или общины пишется безликое «в некоторых селах», поэтому сведения, документированные таким образом, приходилось опускать, ибо они могли лишь затуманить картину.

Фольклорные тексты приводятся в обрядовом контексте, при этом даются варианты ритуальных благословений-заклинаний и вариации самого обряда по разным зонам, так как при изучении народных обычаев, уходящих своими корнями в дохристианские времена, а таковым, бесспорно, является обряд «полазник», каждая деталь может быть весьма существенной для выявления их генезиса и послужить ключом к разгадке тайн, скрытых наслоениями, возникшими под влиянием христианства.

В обряде «полазник» есть несколько общих мест, которые повторяются в каждом описании. Для удобства изложения материала, прежде чем перейти к детальному разбору ритуала, укажем общие для многих местностей моменты¹²⁷.

¹²⁷ Сокращения источников: Бабович — *Бабовић Гл.* Оролик. Београд, 1963; Вукманович — *Вукмановић Ј.* Божићни обичаји у Боки Которској // ZNŽO XL, 1962; Вукова грађа — *Вукова грађа* (Поп из Грбља) // СЕЗБ L, Београд, 1934; Грбич — *Грбић С. М.* Српски народни обичаји из Среза Бољевачког // Обичаји народа српског, т. II. Београд, 1909; Дебелькович — *Дебельковић Д.* Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗБ VII, 1907; Дмитриевич — *Димитријевић С.* Обичаји о празницима преко године // Банатске Хере. Ред. М. С. Филиповић. Нови Сад, 1958; Илич — *Ilić L.* Narodni slavonski običaji. Zagreb,

I. Правила выбора полазника.

От полазника зависит, будут счастливы или несчастливы в новом году те, которых он навещает (*полази*). Стремясь предвидеть возможные неудачи и с помощью полазника повлиять на судьбу, его избирают и заранее приглашают прийти к ним в дом. Выбор падает на такого человека, который считается счастливым, удачливым, у которого спорится любое дело; он весел и здоров, отзывчив и добропорядочен, добр и щедр, а следовательно, принесет счастье и удачу в дом (имитативная магия).

Существует мнение, что первый посетитель должен быть мужчиной. Как показывает материал, это совсем необязательно, а иногда и несущественно. Более того; в некоторых областях, например в Славонии, желательнее, чтобы положем была женщина: когда она приходит, ей дают прялку, и она должна присесть и немного попрясть для виду, чтобы было много льна в поле, корма для скотины, а куры хорошо неслись (Илич, 94). В Муле и Кривока-пиче (Бока Которска) полазник также женщина (Вукманович, 501).

В других местностях с полазником связано гадание о будущем приплоде: если он мужчина, то и приплод будет мужского пола, а если женщина, то в будущем году родятся дети и животные женского пола. Такое

1846; Караджич — *Karađiđ V. S.* Црна Гора и Бока Которска. Београд, 1922; Лепеница — *Lepenica. Priroda, stanovništvo, privreda i zdravlje.* Sarajevo, 1963; Миличевич — *Miličević M. P.* Живот Срба селяка // СЕЗб I, 1984; Миятович — *Mijatović St. M.* Обичаји српског народа из Левча и Темнића // СЕЗб VII, 1907; Павичевич — *Pavičević M. M.* Обичаји (Katunska nahija u Crnoj Gori) // ZNŽO XXIX, sv. 1, 1933; Петрович — *Petrović P. Ž.* Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗб LVIII, 1948; Ровинский — *Rovinskiy P.* Черногория в ее прошлом и настоящем, т. II, ч. 2 // Сб. ОРЯС, т. LXIX. СПб., 1901; СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд, 1894 и далее; Филипович — *Filipović M. S.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији. Београд, 1949; Филипович 1967 — *Filipović M. S.* Различита етнолошка грађа // СЕЗб LXXX, 1967; Хорват — *Horvat R.* Копривница у Хрватској // ZNŽO I, sv. 1, 1896; Чолич — *Čolić J.* Godišni običaji (Varoš u Slavoniji) // ZNŽO XXI, sv. 1, 1916; Шкарич — *Škarich M. H.* Живот и обичаји «планинаца» под Фрушком Гором // СЕЗб LIV, 1939; Ястребов — *Jastrebov H. S.* Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1866; RJA — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, d. X. Zagreb, 1931; ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896 и далее.

поверье существует у католиков в бывшей Сутеской жупе (Восточная Босния), у мусульман в г. Високо (Средняя Босния) (Филипович, 127, 130), у православных близ Фрушкой Горы в Среде (Шкарич, 89), в Северо-Западной Сербии в районе Шабаца (Миличевич, 174)¹²⁸. В Славонии не любят, если приходит мужчина; это предвещает, что в будущем году в хозяйстве будет больше петушков, чем курочек (Илич, 94).

В мудрых благословениях ясно выражены желания народа, они строго дифференцированы. В пожеланиях говорится: чтобы дети рождались мужского пола, а ягнята и телята — женского (*с мушком децом, а женскими јагњаџима*), следовательно, пол полазника не является столь существенным для блага семьи, сколь удачливость, здоровье и прочие положительные его качества. По народной традиции, главное требование, предъявляемое к первому гостю, — он должен быть счастливым человеком. Так считают в Леваче и Темниче (Шумадия): *положајник* должен быть *батлија* (человек, приносящий счастье), а не *ујлија* (Ст. Миятович предполагает, что это слово происходит от макед. *ула* — 1) ‘проклятие, несчастье’; 2) ‘недобрая весть’).

Если куры весь год хорошо несутся и размножаются, значит он *батлија*, его не меняют в течение ряда лет. Если же куры дохнут и плохо несутся, значит *положајник* был *ујлија*, и он в этом повинен, его больше никто никогда не позовет (Миятович, 112). В Болеваце (Сербия) полазник должен быть человеком, у которого спорится любая работа, безразлично, кто он: мужчина или женщина, мальчик или девочка; в одних домах его заранее приглашают, каждый дом имеет своего полазника, в других — это случайный человек (Грбич, 78).

¹²⁸ Обычай предугадывать по полу пришедшего пол будущего приплода — у людей и у скота — существует и там, где нет обряда полазник. См.: *Petrović St. M.* Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори // СЕЗб VII, 1907, с. 439; *Filipović M. S.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗб LIV, 1939, с. 371. Интересно, что такое гадание может быть не связано с приходом человека: например, в районе Грузи (Центральная Сербия) в некоторых селах после того, как полазник совершит все ритуальные действия, девочка должна первой откусить от *печеницы* (жареный поросенок), чтобы скот приносил женские особи (Петрович, 230), а в селах бывших Средской и Сириничской жуп, как и в селах Моравы, это связано с бадняком: если мужчина первым заметит, что бадняк перегорел, то в будущем году родятся дети мужского пола, а если женщина увидит, то родятся девочки (Ястребов, 37).

На Косовом Поле в день св. Игнатия определяют, будет ли год удачным и легким, по человеку, который придет к ним первым: если он *срећан* и *лак* (счастливый и легкий), то в доме все будет хорошо, а если зайдет какой-нибудь *несрећаник* и *кукавица* (неудачник), то семью ждут неудачи (Дебелькович, 278). Убедившись, что полазник «счастливый», приглашают его несколько лет подряд: православные — в шумадийской области Лепеница (Лепеница, 352), католики — в с. Вишница близ г. Високо в Центральной Боснии, мусульмане — в Папратнице (Филипович, 130) и население Боки Которской (Вукманович, 501).

В Груже раньше не выбирали, а считали первого пришедшего полажайником. В начале века по домам ходили цыгане, которых принимали как полазников, но они чинили беспорядки и их перестали впускать в дом. Теперь и в Груже приглашают полазника, обычно это ребенок из соседнего дома или из семьи родственников, и выбирают его до тех пор, пока ребенок не становится взрослым и сам не отказывается от полаженья (Петрович, 228). Иногда выбирают мальчика из своего дома, а если в семье нет мальчиков, то в роли полазника может быть и девочка (Банат — Димитриевич, 296); ребенок должен быть спокойным, чтобы куры при высиживании цыплят не уходили с гнезда (Левач, Темнич — Миятович, 125); выбирают мальчика от 7 до 12 лет (так как полазник должен быть безгрешен и холост) из соседнего дома (Кртоле — Вукманович, 501).

Наконец, полазником может быть самый лучший во всех отношениях мужчина (Средска — Ястребов, 24: из своего дома); зять (Славония — Илич, 94); молодой мужчина (Копривница в Хорватии — Хорват, 240); чужой (Варош в Славонии — Чолич, 144); чужой, случайно пришедший, ему оказывают высшие почести (Косово Поле — Дебелькович, 299; католики в Лепенице — Лепеница, 353).

Следует отметить, что, кроме антропоморфного полазника, у народов Югославии встречается и зооморфный. Например, в бывшей Височкой нахии (Центральная Босния) и у православных, и у мусульман на Рождество вводят в дом вола, козу, овцу или любое другое животное, у кого какое есть (Филипович, 130), а в южношумадийском с. Кикоевац в районе Гружи некоторые семьи только вола почитают за полазника (Петрович, 230).

Иногда зооморфный полазник живет уже только в памяти старшего поколения. Так, геры (этническая группа в Банате), помнят, что раньше

в день Игнатия рано утром приводили ягненка или овцу, а в Кусиче и Врачевом Гае (Банат) и теперь перед приходом ребенка-полазника вводят овцу (Димитриевич, 296). В Качере (область в Шумадии) на Рождество ведут овцу, чтобы она была *полажеником*, если не придет человек¹²⁹.

В области Стари Влахи (Миличевич, 173), Груже, Косове, Метохии (Филипович, 1967, 63; Дебелькович, 295), черногорской Горной Краине предпочитали вводить вола и совершали с ним все те же ритуальные действия, что и с полазником-человеком. В Груже это был тот вол, который ходил правым в упряжке. Ему надевали на рога калач (обрядовый хлеб) и заманивали в дом, при этом следили, чтобы вол ступил на порог правой ногой, тогда в семье будет счастье и благополучие. Калач снимали с рога и ломали на три части. Одну из них отдавали волу-полазнику, другую — его напарнику по упряжке, а третью клали в сосуд с зерном (Петрович, 230).

И в Горной Краине обращают внимание на то, какой ногой вол переступит порог дома: если правой, то все будет хорошо. Ему дают вина и чесницу (рождественский обрядовый хлеб), так как он — первый полазник; потом ему пододвигают миску с житом, а женщины и девушки связывают ему рога и хвост пасмом конопля, после чего накрывают лучшим ковром. При этом каждый старается приласкать животное и поцеловать в лоб. Затем вола уводят на место¹³⁰. В Старом Колашине, введя вола в избу, поздравляют его с Рождеством, посыпают зерном и надевают калач на рога (Филипович 1967, 63). На Косовом Поле, поздравляя вола, держат перед ним чашу с вином и опоясанный льном калач, который специально для него был оставлен с Игнатова дня (Дебелькович, 295).

В Болеваце на Игнатов день хозяин, опасаясь, что до того, как хозяйка совершит первое чаранье (см. описание этого ритуала ниже), придет какой-нибудь *баксуз* (неудачник), загоняет подсвинку в избу, дает ему немного зерна, после чего хозяйка выгоняет его на улицу (Грбич, 78).

II. Запрет приходить в дом в определенные праздники.

После второй службы в день Рождества уже никто не должен заходить в чужой дом (Копривница, Хорватия — Хорват, 240), иначе женщи-

¹²⁹ Павловић М. Ј. Качер и качерци. Београд, 1928, с. 93.

¹³⁰ Ђурић С. Српски народни обичаји у Горњој Крајини // СЕЗБ L. Београд, 1934, с. 199.

ны не будут успевать в своих делах (тканье, прядение, шитье, вязанье), (Славония — Илич, 101); на Рождество до тех пор, пока не придет полазник, никто не входит в дом (Фрушка Гора — Шкарич, 88). Даже священник, прежде чем войти в дом, спрашивает: «Je ли бои полазник?» Если ему ответят отрицательно, то он читает молитву около конюшни, но в дом не войдет (Миличевич, 174–175); приход женщины на Рождество приносит несчастье, но, если она все же войдет, ей мажут голову медом, а потом выгоняют из дома (Копривница, Хорватия — Хорват, 240); сравни подобный обычай в Шишеве (Скопска Котлина), где полазника нет, но в день св. Игнатия нельзя входить в чужой дом или звать кого-нибудь, чтобы из яиц, которые будет высиживать курица, не получились болтуны (болтун — яйцо без зародыша). Если же кто-то нарочно зайдет в чей-нибудь дом, ему на стол (sic!) бросают солому, чтобы он сел, — в следующий раз не придет (Филипович, 370); в сочельник и в первый день Рождества никто никого не навещает, кроме полазника (Оромек — Бабович, 67); перед началом ритуала с «бадняком» в дом не должна входить первая женщина, а только после прихода мужчины, иначе в будущем будут рождаться одни женщины (Павичевич, 149).

Приступим к описанию обряда и сопровождающих обряд благопожеланий.

Хорватия. 1. В Славонии обряд совершается в день св. Варвары (4.XII). Первого посетителя зовут *poležaj* или *položaj*. Хозяйка выходит ему навстречу и кукурузой или другим зерном обсыпает его. Войдя в дом, *положай* берет из решета зерно и дает скотине, затем проходит в комнату и садится на подушки, с которых не может встать, пока не отобедает (Илич, 94, 100). Положай режет печеницу: переднюю часть он должен внести в дом, а голову вручает хозяину, чтобы он берег ее до Богоявления. Во время обеда *положай* измельчает сухой сыр, наливает в него вино и поздравляет хозяина. Все пьют по очереди. По окончании обеда веселятся до вечера. Поужинав, запрягают сани и сопровождают *положая* домой. Хозяйка должна положить ему в сумку специальный хлеб, колбасу и часть печеницы. Полотенце, в которое все это завернуто, должна дать мать жены *положая*, если жива, а если нет — кто-нибудь другой. Жена привязывает ему на шляпу пасмо льна, чтобы лен уродился (Илич, 101). К сожалению, в приведенном описании отсутствуют слова-пожелания и заклинания.

2. В Вароше *положай* приходит не только на Варварин день, но и на Рождество, точнее, в сочельник: «Tkó ràno dōjdē iz sēla ko pōložāj, dōjdē nājrijē u kúcu, razgrčē vātru in govōri: «Oteļilo se, oprāsilo se, oždribilo se, omācilo se, oštenilo se, izlēglo se!», a ōnda odē u sōbu, sjēdne za vrāta, a redūša ga posipā kukurūzōm, a ōn vīčē: «Pi, pi, pi! Pōtļa ga počāstē rakijōm i vrūcōm ļerīnōm» (Чолич, 144). На рождественском и новогоднем обеде присутствуют, кроме своих, зять и *положай* (Чолич, 145). В день св. Варвары *положай* делает и говорит при очаге то же, что и в сочельник. Когда же сидит за дверью, а хозяйка посыпает его кукурузой, говорит: «Kvřč, kvřč, kōkōko, kolikō žīnasa, tolikō jājācā!» Сказав это, встает, а хозяйка угощает его ракией (Чолич, 147).

3. В Копривнице на Рождество молодые люди после утренней службы в пять часов утра в церкви идут по домам «za položaja». Войдя в дом, такой *положай* приветствует домашних, после чего садится на солому и поздравляет всех с Новым годом следующими словами: «Na tom mladom letu zdravi i veseli, tusti i debelī, kakti jeleni! Daj vam Bog kokoši, guske, race, piliće, teliće i praščiće!» Домочадцы угощают его ракией и калачами, а он должен все это съесть. Если же он не сделает этого, то в доме не будет в будущем году ни здоровья, ни достатка (Хорват, 240).

Кроме вышеприведенного обычая, автор описывает устройство рождественского дерева, которое называется *božić*. Его вешают над серединой стола. На ветку сосны привязывают разные фрукты: яблоки, груши, сливы, орехи, грецкие и лесные, обернутые золотыми или серебряными бумажками. Из бумаги делают корзиночки, в них кладут грецкие орехи и яблоки и привязывают к ветке. Все это оплетают бумажными цепями. Даже самый бедный дом должен иметь *bor*, а на нем фрукты на рождественские праздники. Утром в день Богоявления детям раздают все, что украшало дерево (Хорват, 239, 241). Это дерево удивительно похоже на польский *podłaźnik* или *sad*, которые устраивались на Рождество и подвешивались к потолку над столом или в переднем углу комнаты¹³¹.

4. Из области Лика имеем только слово *pōlaznik* в значении ‘первый пришедший на Рождество к кому-нибудь в дом’ (RJA).

5. В Хлебине в день св. Степана идут друг к другу *u pohode*, т. е. с визитами. Тот, кто первым придет в дом, называется *poležaj*. Под него

¹³¹ См. Seweryn T. Podłaźniki, Kraków, 1932.

кладут подушку, обвивают его куделей, все это для того, чтобы куры хорошо сидели на яйцах. Потом полежая угощают всем самым лучшим, что есть в доме¹³². В этом селе в сочельник (badnjak) заклинание, обычно произносимое полазником, говорит хозяин дома, а потом все лица мужского пола данной семьи. Совершается это трижды. Первый произносит слова-заклинания, входя в комнату со свечой; второй — с плахтой соломы, а третий (если в доме нет больше мужчин, то это вновь делает первый, т. е. хозяин) — с деревянным сосудом, полным разных хлебных зерен. Вот эти слова: «Faljen budi Jezuš Kristuš! Na tom mladom letu zdravi, veseli, kak jen jeleni. Daj vam Bog žerebič, telič, prasič, purič, rasič, gosič, picikov, mira i bozega blagoslova!»

Босния и Герцеговина. 1. В Височкой нахии (Средняя Босния) у православных на Рождество приходит полазник. Войдя в дом и подойдя к очагу, ударяет по нему головней, оставшейся от бадняка (рождественское полено), и говорит: «Толико синова и ћери и снаха, колико варниц» и т. д., потом дает бадняку деньги. Хозяин накрывает полазника одеялом, одеждой из грубого сукна или чем-нибудь другим; потом его угощают. В селах со смешанным населением и мусульмане идут как полазники в дома православных (Филипович, 126).

2. У католиков также есть *полазник*. В Вишнице, входя в дом, он поздравляет домочадцев: «Фальен Исус! Честит вам божић, Исусово порођење!», ему отвечают: «И вама душа прид Богом!», после чего его посыпают житом из решета, в котором лежит хлеб. В хлебе укреплены три свечи. Потом выносят ракию, зажигают свечи, после прочтения молитвы их гасят, посыпая житом из решета, а жито смешивают с солью и дают скоту. Это называется «гобин».

В селах Сутеской жупы *положај* приходит на Рождество, но не ворошит огонь, как в Вишнице, его не накрывают одеялом, как это делают православные.

3. Мусульмане в г. Високо и Гацко (Герцеговина) на Рождество принимают полазника или походника. Обычно это ребенок, его посыпают житом, угощают, а потом одаривают орехами, сливами, яйцами, иногда дают полотенце или что-нибудь из одежды (Филипович, 127; Филипович 1967, 266).

¹³² Medjumurac M. Božićni blagdani. Hlebine u Hrvatskoj // ZNŽO 1, sv. 1, 1896, s. 215.

4. В Прозоре (Босния) мусульмане празднуют христианские праздники. Накануне Рождества мальчики и девочки готовятся к завтрашнему дню, завтра их ждет «gane posjete» (раннее посещение). Чуть свет они начинают ходить по домам. Главное — кто первым постучит в дверь, тот и получит больше подарков: что-нибудь из одежды и калач. Как только ожидаемый с большим нетерпением первый посетитель войдет в дом и немного обогреет озябшие руки, его ставят в угол комнаты и хозяйка совершает обряд посыпания пшеницей, принесенной ею в подоле. В правой руке у нее приспособление, на которое наматывается пряжа (gašak), им она должна несколько раз поцарапать полазника, чтобы остался след на коже. Это непременно момент обряда¹³³.

В том, что у мусульман славянского происхождения в день Рождества ходят дети, М. С. Кашуба видит черты, характерные как для колядования (дома обходят группы девочек и мальчиков и желают счастья, здоровья, успехов), так и для обычая приема первого посетителя (их обсыпают пшеницей, одаривают, а в Жепе — Восточная Босния — накидывают на них какую-нибудь одежду или ковер, как на полазника)¹³⁴. Такой обычай — хождение детей группами — отмечен и в Ипеке: рано утром в сочельник мальчики запасаются ветками димзелен-дерева и посещают дома соседей, приветствуя всех с добрым утром. Получив ответ от главы семейства, мальчик мешает веткой в огнище, говоря: «Счастлив вам сочельник на многие лета, с амбаром, полным пшеницы, с бочками, полными вина, с кошельком, полным денег!» Глава дома дает ему несколько монет за такое славение (Ястребов, 39)¹³⁵.

И в Лужнице, и в Нишаве маленькие дети *полазе* (приходят навестить), и им дают орехи, сухие фрукты. Все это выносят в сите и говорят: «Пију, пију», бросают на пол, а дети подбирают (Николич, 144).

5. На Поповом Поле (Нижняя Герцеговина) первого гостя называют *радован* и *похођај* (сравни *походити* ‘посетить’, *походе* ‘посещение’, *пòходник* ‘посетитель’). Утром рождественского дня он подходит к дому, который должен посетить, и извещает о своем приходе: «Ој радоване!», на что хозяин ему из дома отвечает: «Айде напријед, радоване!» Он вхо-

¹³³ Ćatić A. Božić kod muslimana // ZNŽO XXVI, sv. 2, 1928, s. 380.

¹³⁴ Кашуба М. С. Народы..., с. 255.

¹³⁵ Николић В. Етнолошка грађа и расправе // СЕЗб XVI, 1910, с. 143.

дит в дом, а хозяин посыпает его житом, радован же посыпает хозяина. После этого гость подходит к очагу, стучит кочергой по бадняку, искры летят снопом, а он говорит: «Ов'лико ти било оваца, и јањаца! Ов'лико коза и козлића! Ов'лико говеда и сваког добра и напретка у кући и изван куће, ако Бог да!» Домашние на это отвечают: «Амин». Затем полазник кладет яблоко или апельсин с монетой внутри на очаг. Яблоки и деньги отдают девушке, а если таковой нет, то молодой невестке, которая полазнику дарит носки (чарапи)¹³⁶.

Сербия. Воеводина. 1. В Банате у геров *положник* приходит три раза в году: 1) в день св. Игнатия; 2) в сочельник, т. е. накануне Рождества; 3) в первый день Рождества. Всякий раз он приходит рано утром. Положника выбирают из своего дома (желательно мальчика). Вот как происходит сам обряд: хозяйка подводит ребенка к очагу, сажает на шерстяное одеяло или на стульчик и требует, чтобы он ударял кочергой по головням и произносил: «Пилу, гусу, бене, гућо (выражения, которыми подзываются эти животные)», а в это время хозяйка держит початок кукурузы над головой ребенка, лущит его, а зерна сыплются на его голову.

Во Врачевом Гае положник только ударяет по головням, а хозяйка, сыпля жито и кукурузу ему на голову, говорит: «Пилу, гусу, пилићи, бирићи, јагањчићи, телади, ждребади и мушки деца највише». Заклинательная формула, распространенная у геров, другого типа, хотя произносится, как и в других местах, в то время, когда положник ударяет кочергой по головням. Возможно, это связано с тем, что заклинание произносит ребенок, хотя инвариант заклинания, зафиксированный во Врачевом Гае, свидетельствует о том, что заклинающим может быть и взрослый. Во время ритуала на голову ребенка надевают шапку: «Нека буду све кокошке ћубасте» («пусть куры будут хохлатыми»).

Этот обряд совершается и в сочельник, и в первый день Рождества рано утром. В сочельник хозяйка только после обряда с полазником начинает месить и печь обрядовые калачи («законе»), каждый из них имеет название по символу, который на нем изображен: *здравље, виноград, њива, гумно* и т. д. Эти калачи предназначены всем домочадцам и скотине. В первый день Рождества молодая невестка несет такой калач своему куму (Димитриевич, 296, 299).

¹³⁶ *Muћovih L.* Живот и обичаји Поповаца // СЕЗБ LXV, 1952, с. 152.

2. В Ороликe (Срем) в сочельник хозяйка печет маленькие хлебцы (*хлепчићи*) с отверстием в середине для всех домашних, пастуха и для *положенника*. На рассвете в первый день Рождества приходит ранее приглашенный положник, приветствует всех, проходит в дом, садится на солому, ему дают початок кукурузы, он его лущит, зерна разбрасывает по соломе, которой устлан весь пол в избе, и говорит: «Оволико коња, оволико говеда, свиња, оваца, живине», после чего ему дают медовую ракию и дары: пасмо конопли, колбасу, кружок сухого сыра, яблоко, деньги, а иногда и кусок полотна («кошуљу»). После одаривания он сразу уходит к себе домой (Бабович, 67).

3. В районе Фрушкой Горы (Срем) на заре рождественского дня приходит *полаженник*. Войдя в дом, приветствует домочадцев (его не посыплют житом), после чего бросает монету в огонь, берет кочергу и ворошит ею поленья, приговаривая: «Колико овде варница, толико Вам Бог до прасица, овнова, оваца, новаца» и т. д. Полаженника вводят в комнату, и будет он гостем в этом доме до вечера следующего дня. За обедом первого и второго дня он сидит рядом с хозяином. Когда пьют вино, хозяин бросает в чашу полаженника монету, которую тот должен взять, выпив вино. Когда гостя провожают, дают ему калач с отверстием в середине, он вешает его на рубашку, а хозяин дает в придачу еще немного денег. Когда после полудня зазвонят к обеду, хозяин с полаженником надсекают калач крест-накрест на четыре части и пьют вино с калачом (Шкарич, 88).

Шумадия. 1. В Груже (Южная Шумадия) первый посетитель на Рождество называется *полажаоник, полажајник*, а в селах под Котлеником — *радован* (вообще Радован — собственное имя, но здесь употребляется как нарицательное, о чем свидетельствует написание с маленькой буквы, однако нередко в этнографических описаниях пишется, вероятно, по традиции, с большой). Приходит он на рассвете, поэтому все в доме спешат раньше встать, чтобы полаженник не застал их в постели. При входе он берет одну из трех кочерг, стоящих у дверей, переступает порог правой ногой, чтобы в доме был успех во всем и процветание. Хозяйка посыпает его житом и вареными овощами (варево) из решета.

Полажайник подходит к очагу, кочергой ударяет по бадняку, высекая искры, и благословляет: «Колико варница, толико оваца, новаца, чельади, говеди, јагњади, крмака, трмака» и т. д., после чего бросает монету в

огонь, а хозяйка накрывает его белым шерстяным домотканым ковром (чтобы сливки были жирными) и сажает на треногий стул перед очагом, но не успевает он сесть, как хозяйка выдергивает из-под него стул — и полажайник падает. Это делается для того, чтобы погибли все хищные птицы. Есть и другое объяснение: своим падением полажайник «закрывает дверь у кући» (забывает счастье в дом). Далее ему с правой ноги снимают опанок с ремнями и вешают на жердь или бросают на чердак, чтобы конопля росла хорошей и высокой, как ремни на опанке. В Рогоевце хозяин дает полажайнику кошелек, чтобы он сосчитал в нем деньги, — тогда с каждым годом в доме их будет больше (Петрович, 228, 229).

В Груже полажайник после полаженья режет петуха на пороге дома (потом петуха жарят и подают на обед). В Верхней Груже, а кое-где и в Нижней, посещают и сад. Полаженик берет в рукавицу жито и вареные овощи, а на плечо — топор. Подходит к дереву и житом и вареными овощами осыпает его, а потом замахивается топором, будто собирается срубить его¹³⁷. Его спутник спрашивает: «Шта то радиш?» («Что ты делаешь?»), а он отвечает: «Оћу да посечем ову воћку, јер неће да роди!» («Хочу срубить это дерево, потому что оно не хочет плодоносить»), а спутник уговаривает: «Остави је, ове године ће родити!» («Оставь его, в будущем году уродит!»).

В некоторых селах, например в Драче, полажайник водит по огню вербовым прутиком, а хозяйка его спрашивает: «Шта то радиш?», а он отвечает: «Пожарујем лисици и кртици, врапцу и копцу, свраки и чавки, орлу и вуку» («Жгу лисиц и кротов, воробьев и кобчиков, сорок и галок, орла и волка» (Петрович, 230).

Рождественский калач хозяин ломает с полажайником таким же образом, как и славский, потом пьют три раза. Первый тост — за полажайника; вторая здравица — славление: «Пиемо за славе и закона, ову да пијемо за крст часни и крсно име... Срећно Христово Рождество, срећан полажаоник, да се полазимо много лета у здрављу и веселу!»; третья здравица — «за свету Тројицу»: «О, света Тројице, где се спомињала, ту и помагала! Помози сваком брату на уранку, путнику на путу, војнику и ћаку! Сакрили и сачувај нас сваке беде невићене!» (Петрович, 232).

¹³⁷ Довольно широко распространенный обряд, но обычно его совершает хозяин дома с кем-нибудь из домочадцев.

На Новый год (1. I) полажайник опять приходит и получает от хозяйки погачу с отверстием в середине, на нее кладут часть печеницы (правую лопатку), пасмо конопля, шерстяные носки, сахар и фрукты. Калач украшен цветами и накрыт полотенцем¹³⁸. В Кутлове по старому обычаю гостю пасмом перевязывают голову крест-накрест: от темени к нижней челюсти и со лба на затылок, чтобы звери не нападали на скот. На обед подают голову рождественской печеницы, которую полажайник должен обязательно отведать (Петрович, 234).

2. В Качере *полаженик* приходит на Рождество, с него снимают опанок и вешают на вешалку, чтобы черви не съели кукурузу, потом его накрывают одеялом (губер), чтобы сметана была густой, затем хозяин с полажеником ломает чесницу (рождественский хлеб из пшеничной муки)¹³⁹.

3. В Леваче и Темниче день св. Игнатия носит название *Кокошињи Божић*, а первый, кто придет в дом в этот день, — *кокошињи положејник*. Обряд, который описывает Ст. Миятович, несколько отличается от обрядов Игнатова дня в других местах Шумадии, отличается он и от обряда, совершаемого на Рождество (обычно эти обряды идентичны). Как только полажайник войдет в дом, ему дают подушку, чтобы он сел (чтобы куры хорошо неслись и сидели на яйцах). Затем вносят тыкву, которую хранили до этого дня, разбивают ее, чтобы семена брызнули в разные стороны — так, чтобы размножалась птица, чтобы ее было столько, сколько зерен в тыкве¹⁴⁰. С этой же целью насыпали орехи перед полажайником,

¹³⁸ Ср. в Кривошије: в чесницу, которую дарят полазнику, кладут платок, гранат, небольшую головку сыра (Вукова грађа, 58).

¹³⁹ *Павловић Ј. М.* Качер..., с. 93.

¹⁴⁰ У жителей Скопской Црної Гори существует сходный обряд, не связанный, правда, с приходом полазника: в сочельник перед ужином самая молодая девушка кладет на тарелку песок, который ранее был принесен из источника. Все моют руки и стряхивают воду на этот песок, при этом произносят: «Кол'ко песак, тол'ко писак» (Сколько песчинок, столько детей и цыплят). (См.: *Петровић Ам.* Народни живот и обичаји у Скопској Црної Гори // СЕЗБ VII, 1907, с. 439–440.) Ср. еще венгерский обряд: в сочельник хозяин берет на вилку первую галушку с маком, одна из девушек быстро хватает ее, бежит к окну и, стуча ею по оконному переплету, приговаривает: «Сколько мака здесь, пусть столько будет у нас цыплят». См.: *Гроздова И. Н.* Венгры // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1973, с. 198.

а он не должен был двигаться, чтобы куры не уходили с гнезда. Его угощают медовой ракией, сухими фруктами, яблоками, грушами, орехами (Миятович, 112). Своеобразие описанного обряда в том, что действие его происходит не вокруг очага, как обычно, а вокруг тыквы, поэтому в вербальной магии звучит иной мотив: в пожелании используется сравнение не с множеством искр, вылетающих из очага, а с множеством семян в тыкве.

Положайник, который приходит на Рождество, должен быть счастливым. В Леваче и Темниче это очень важный гость, он — главное действующее лицо всех обрядов, совершаемых в этот день. Первое, что он делает, войдя во двор, — это закалывает курицу или какое-нибудь животное, а хозяйка кровью этого животного мажет порог дома, чтобы куры собирались около дома (курицу зажаривают и подают к столу). Положайник входит в дом с веткой, которую отламывает от бадняка, хозяйка посыпает положайника житом. Он же, подойдя к огню, ударяет веткой по бадняку и приговаривает: «Нека нам данашњи свети Божић донесе, колико ових жижица, толико оваца, новаца, среће и кесе, живота и здравља», — после чего его ведут в комнату, дают треногий стульчик с подушкой, а когда он садится, неожиданно выхватывают стул и положайник опрокидывается на пол.

Делается это для того, чтобы был хороший урожай. Затем положайник бросает на бадняк монету, которую хозяин потом возьмет и отдаст кузнецу, когда будет перед пахотой клепать лемех. И это делается для того, чтобы год был счастливым и богатым. Сидящего на почетном месте за столом положайника накрывают чем-нибудь (мешком, попоной), чтобы дом был полон всякого добра. Интересно, что в этих местностях Шумадии акт накрывания полазника связывают вообще с богатством дома, а не с качеством сливок или сметаны, как в других областях.

Далее следует акт разрезания калача, приготовленного специально для этого дня. Это делают хозяин и положайник (Миятович, 125–126). После того как выпьют «у славу», хозяин провозглашает тост за здоровье положайника: «Фала и поклон сви редом. Ову чашу напићемо у твоје здравље Милораде (или већ како се буде звао); твојих родитеља (ако их буде имао) за здравље; твоје браће и сестара за здравље; твојој домаћици (ако је ожењен) и твојој дечици за здравље; целој твојој поменутој и непоменутој фамилији за здравље; дао ви се Бог радовати као срећној браћи...». После завтрака дают положайнику калач с запеченной в него

монетой, а имущие хозяева — еще и полотенце или чулки, особенно если у них в доме невеста (Миятович, 126–127).

Следует отметить, что в этих областях формула «оваца, новаца, среће и кесе, живота и здравља» с небольшими вариациями повторяется несколько раз в Сочельник и на Рождество. Эти слова произносит хозяин, внося в дом бадняк: «Добро вече, срећње бадње вече, срећан бадњак; ево где га у кућу уносимо, те да нам у идућој години донесе: оваца, новаца, среће, кесе, берићета, здравља и сва жељена добра. За то нека нам је срећан и добро дошао». Женщина, принесшая рождественским утром воду, как и полазник, отламывает ветку от бадняка, подходит к очагу и стучит ею по поленьям, говоря те же слова; их повторяет еще раз тот, кто выходит накормить скот в этот день. При этом всех их, как и полазника, хозяйка (или вообще кто-нибудь из женщин) посыпает житом (Миятович, 116, 123).

Как видно из приведенных выше описаний, в Шумадии полазник принимает участие почти во всех обрядах, практикуемых в дни рождественских праздников: режет петуха, совершает обряд чаранья (высекания искр из бадняка), участвует в обряде «устрашения» плодовых деревьев, ломает рождественский калач, сидит на подушке, чтобы хорошо выводились птенцы и т. д.

4. В Ужицкой области (Западное Поморавье) полаженник, войдя в дом на Рождество, посыпает домочадцев овсом из рукавицы, которую он принес с собой, и поздравляет их с праздником. Хозяин или кто-нибудь из мальчиков бросает в него горсть овса или жита и отвечает на приветствие. Полаженник трижды обходит вокруг очага, шевелит поленья, потом берет кочергу, высекает искры из поленьев и говорит: «Колико ових варница, домаћине, толико ти било оваца и новаца; крмака и трмака; овнова и волова» и т. д., за что ему дают серебряную монету, а он развязывает пояс и вешает его на жердь со словами: «Довде ти тежина порасла!» («Чтобы конопля выросла такой высокой!»). После этого он садится на почетное место за столом и его покрывают ковром, потом угощают, и полаженник уходит, приняв в дар калач (Миличевич, 169, 174).

В области Стари Влахи полаженник после поздравлений с Рождеством подходит к очагу, шевелит поленья, чтобы вылетали искры, и благословляет: «Оволико мушких глава; оволико волова, коња, оваца, здравља, среће, трмака, крмака и свега рода и добра!», после чего садится на приготовленный для него стул, а домочадцы накрывают его ковром, чтобы сливки

были жирными, затем снимают с его правой ноги опанок и вешают на жердь, чтобы конопля выросла такой же высокой. Полазник бросает на почетное место за столом монету (Миличевич, 173).

Косово и Метохия. В Косово-Метохийской области *полазник* приходит рано утром на Рождество¹⁴¹.

1. На Косовом Поле соседи приходят друг к другу на Рождество, и тот, кто приходит, называется *полазник*. Его принуждают сесть, завертывают в кожу, чтобы сметана была густой, потом угощают (Дебелькович, 299). Отметим, что тот, кто рано утром на Игнатов день выходит из дома и приносит веточку, не называется полазником, хотя входит в дом с веткой, подходит к очагу, машет ею над огнем справа налево и говорит те же слова, что и полазник: «За животу, здравље у мушку дечицу, у женске жагање, ждребиће и тејаче, у црвену пшеницу, у беле паре и жути дукате, а највише животу и здравље у људе нека поклони бог» (Дебелькович, 277).

2. В селах Средской жупы выбирают самого достойного в доме мужчину, это *полазач*, он разводит в день св. Игнатия огонь в избе, выходит во двор, берет ветку из приготовленных дров и спешит с нею в дом, приветствует всех домочадцев словами: «Добро јутро! Честити вам Игњат! За много година, у здрављу, с берићетом, с мушком децом, а женским жагањцима, — с пшеницом, с вином, с марвом!» и т. д. Произнося это, он разгребает веткою огнище, а затем втыкает ее где-нибудь над огнищем или старается повесить ее над огнем. В этом положении ветка находится там до тех пор, пока сама не упадет.

Утром в сочельник в селах Средской жупы, а также в соседней Сириничской (Косово) жупе хозяин делает все то же, что и *полазач* на Игнатов день, и произносит такие слова: «Честити бадњи дан! Дошла нова година и допела свакојаки берићет: мушку дечицу, женску жагањад, ждребад, сира, масла, меда и сваког добра да бог да!». После этого садится на скамейку у очага и дожидается домашних, которые должны вернуться со двора — каждый с веткой и с пожеланием доброго утра. Вечером хозяин вносит бадняк и произносит те же благопожелания, что и утром (Ястребов, 36)¹⁴².

¹⁴¹ Елезовић Г. Речник косовско-метохиског дијалекта, св. II. Београд, 1935, с. 97; Филиповић М. С. 1967, с. 63.

¹⁴² Интересно свидетельство И. С. Ястребова, что в Средске *полазач* должен ползти за магической веткой и ползком вернуться в дом (Ястребов, 25). А на

Вот какое благословение записано в Средске: «На Игњат... има *полазник*. Све са миџки. Полазник кь^{ад} ће доће рече: Добро јутро, и бог ти помогов! Дошла нова година, °ос ћар и соз берићет! Со³ — здравље и живот! Дóнела ни пуни амбари жито; пуне каце мáсло, сирење, мед; пуне плевње овце, козе, краве, тевчињчики, јарињики, јагáн'чики, овин'чики; а највише мушкѣ главе! Здравље и живот највише! Па из плевња смо дошле у кућа!»¹⁴³.

В Болеваце *полажајник* приходил три раза в год: в день св. Николая (6.XII), в день св. Игнатия и на Рождество. Один и тот же обряд совершался несколько раз — хозяином, хозяйкой и полажајником. Все делают одно и то же, только в разное время, к тому же каждый вошедший в эти дни в чужой дом должен проделать этот обряд.

Итак, на Игнатов день хозяйка или другая молодая женщина, встав рано, выходит в сад, отламывает от самой урожайной сливы ветку и возвращается домой, где все уже встали. Она поздравляет всех с праздником, подходит к очагу, шевелит угли (*врши чарање*) и желает: «Да се пате дечица, јарићи, пилићи, мушки теоци, жагањци, ждребићи, мед, масло, беле паре и жути дукати, а највише живота и здравља!» Потом как можно выше поднимает сливовую ветвь и говорит: «Оволика да порасте пшеница, јечам, кукуруз, овас и сав остали берићет!», после чего продевает ветку в цепь над очагом (Грбич, 77).

В этот день первого, кто придет в дом, называют *кокошињи полажајник*. Он, как и каждый входящий в этот день в дом, должен держать сливовую ветку, подойти к очагу и *извршити чарање* (пошевелить дрова в очаге так, чтобы полетели искры) со словами-заклинаниями:

Косовом Поле это выполняют только дети, так как старшие им говорят: «Кто завтра до восхода солнца не поползет и не принесет в зубах ветку с поленицы и не поздравит всех с днем св. Игнатия, тот не получит калач», что дети и делают, желая получить награду (Дебелькович, 277).

¹⁴³ Павловић М. Говор Српске дијалектолошки зборник, књ. VIII. Београд, 1939, с. 250. Сходное пожелание зафиксировал В. Рожич в Пригорье (Хорватия). Хозяин дома произносит его, входя вечером в сочельник с корзиной, полной сена и соломы: «Daj nam, bog, séga dost: pune štale krāv i volōv; pune svińce sviń; pune kūrñake živadi: kokōš, pur, gúsak, rāc, pišenāc; pune lājte i sūde vina; pune škrīne tega: rži i šēnice!» (Rožić V. Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO XIII, sv. I, 1908, с. 30).

«Колико варница, толико живота и зравља, толико да се роди дечице, да се пага јагањци, јарићи, пилићи, теоци, ждребићи, мед, масло, беле паре и жути дукати!» и далее все так же, как говорила и делала рано утром хозяйка дома. В то время как полагайник совершает положенный ритуал, на середину комнаты кладут подушку, на которую он садится, а хозяйка обвязывает его пасмом конопли, и так он некоторое время сидит, чтобы наседки хорошо сидели на яйцах.

Хозяйка приносит полагайнику решето грецких и лесных орехов, сухих слив, а если этого нет — жита. Он должен разбросать все по комнате, чтобы дом был полон птицы, как полон орехов, слив и жита. Потом он должен собирать орехи, имитируя при этом квохтанье наседки. Затем полагайника угощают медовой ракией, сухими фруктами, яблоками, орехами, а когда уходит, его одаривают — дают пасмо конопли, которым он был опоясан, носки или рукавицы или 2–3 монеты (Грбич, 78).

В сочельник, когда хозяин появляется с бадняком, хозяйка посыпает его житом, и вновь повторяется вышеприведенный обряд с чараньем и словами-заклинаниями, меняется только приветствие: «Добро вече и срећно Бадње вече! Срећан вам Бадњак!» Утром на Рождество уже хозяин первым встает и появляется со сливовой ветвью (хозяйка посыпает его житом), приветствуя всех: «Срећан божић! Христос се роди!» и, совершив чаранье, произносит: «Колико варница, толико оваца, новаца, јарића, пилића, класате пшенице, мушке дечице, телаца, сурих свиња, црних коза, а највише живота и здравља!»

Подняв высоко ветку, он желает: «Оволика да порасте пшеница, јечам, конопља и сав остали берићет!» и продевает ее в цепь над очагом. Потом приходит полагайник, и весь обряд повторяется еще раз — посыпание житом, чаранье бадняка, заклинание, сидение на подушке, как и на Игнатов день, с той лишь разницей, что на Рождество ему не дают орехов, так как существует запрет — в течение трех рождественских дней орехи нельзя брать в руки (Грбич, 89).

Балканская Сербия в нашей коллекции представлена этнографическими заметками об обрядах населения долины Лужницы и Нишавы. Рано утром в день св. Игнатия *полагеник* (хозяин дома или кто-нибудь из взрослых) выходит из дома и берет ветку дуба, возвращается в дом и приветствует всех: «Да се хвали година са пилишта, са прашчинка, са јагњишта, с јаришта, с телчинка, са ждребетинка!» и втыкает ветку дуба

над очагом в стену. Ее никто не трогает, пока она сама не упадет. В сочельник повторяется тот же обряд¹⁴⁴.

В Лесковачкој Мораве (Южное Поморавье) полагеники ходят по селу утром дня св. Игнатия и в сочельник. Полагеник приходит с дубовой веткой и, вороша ею огонь в очаге, благословляет, чтобы год был урожайным на хлеб, на пчел, чтобы все были здоровы. Хозяйка в это время посыпает его пшеницей, потом следует угощение¹⁴⁵. Кроме того, в сочельник полагеник вносит в дом бадняк¹⁴⁶. Он должен нести бадняк в правой руке и переступить порог дома правой ногой. Некоторые полагеники в левой руке несут кошелек или мешок с орехами и, входя в дом, звенят монетами, гремят орехами (Горне Стопане). Внеся бадняк, полагеник поздравляет домочадцев с праздником и произносит благопожелания. После этого дети выстраиваются один за другим и гуськом идут за полагеником, и все вместе ходят вокруг очага. Хозяин с бадняком в руках идет впереди и квохчет: «Кво, кво», а дети отвечают: «Пију, пију». По окончании этого ритуала хозяйка посыпает пшеницей бадняк, хозяина, полагеника и детей (Власе, Горне Стопане)¹⁴⁷.

Черногория. П. Ровинский дал описание черногорского варианта обряда *полазник*. В сочельник между заутреней и обедней один из младших членов семьи отправляется с поздравлением в дом, особенно почитаемый вообще или связанный с его домом кумовством или приятельством. Это называется *полазити кога*, а исполняющий этот обряд — *полазник* или *полажайник*. Отправляясь, он берет с собой бутылку вина, несколько штук яблок, груш, апельсинов, а также одну из бадняриц (что обязательно, так как при входе в каждый дом стоят наготове баднярицы для каждого входящего).

Войдя в дом, он кладет баднярицу на огонь, а затем, взявши обеими руками главный домашний бадняк, начинает двигать его вперед и назад,

¹⁴⁴ *Николић В.* Етнолошка грађа..., с. 143.

¹⁴⁵ *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ LXX, 1958, с. 325.

¹⁴⁶ То же у католиков в Муле. После того как полагеник внесет бадняк и сядет, хозяйка угощает его и дает ему подарки — носки, платок, полотенце и т. д. (Вукманович, 501).

¹⁴⁷ *Ђорђевић Д.* Живот..., с. 342.

чтобы искры вылетали с треском целым снопом, а он в это время говорит свои пожелания, чтобы столько же родилось ягнят, телят и всякого скота, а семья чтобы множилась и богатела. Совершив первый акт поздравления, он кладет на бадняк что-нибудь из того, что принес с собой и обращается к хозяину со словами приветствия, они целуются, полазник передает свое вино хозяевам, его выливают в свой сосуд, а полазнику наливают своего вина. Фрукты он отдает детям и женщинам и получает от них такое же отдарье. Его оставляют на обед (Ровинский, 171).

Если несколько полазников собираются пойти в один дом, то стараются один другого предупредить, так как ценится только первое посещение, которому и приписывается все, что потом случится в доме, хорошее или худое (Ровинский, 178). Посещают друг друга и после обеда, но это уже не считается полагеньем, хотя все посетители подталкивают бадняк с теми же приветствиями и пожеланиями (Ровинский, 179).

У Кучей (этническая группа в Черногории) есть песня о божиче, которую поют дети. В ней перечислено все, что человек хочет иметь, а кончается песня приглашением полазника (от лица божича) на Рождество:

Божих зове с Мораче:
Донесте ми погаче!
Божих зове с Лима:
Донесте ми вина!
Божих зове с ульника:
Зовите ми полазника.
Божих зове с моста:
Донесте ми доста!
Божих зове с броћа:
Донесте ми воћа!¹⁴⁸

Полазник приходит ранним утром на Рождество с поленом в руке, подходит к очагу, шевелит огонь, чтобы искры летели, и заклинает: «Да бог да, да у ови дом бидне оволико мушкије глава, оволико волова, крава, оволико овчије брава, оволико јагњади и јаради, телади» и т. д., потом кладет полено на огонь, садится на почетное место и его угощают. В первый день никто по домам не ходит, кроме полазника, а на второй и третий день Рождества уже может идти, кто хочет, и вновь совершается тот же обряд¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *Дучић Ст.* Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ XLVIII, 1931, с. 236.

¹⁴⁹ Там же, с. 239.

В Риекской нахии на рождественский обед приглашаются братья, ближайшие родственники, кумовья, свойственники. Это называется полагеньем (*polaženje*)¹⁵⁰, а люди, которые приходят, — *polažnici*. *Polaziti se* могут не только два дома, а и три, и более. Когда кто-то приходит в первый раз в дом, он должен войти с баднярицей или дубовым поленом, поздороваться и поздравить с праздником всех домочадцев, все целуются, а полазник ударяет бадняк, чтобы сыпались искры и желает: «Ovoliko muški'e' glava, ovoliko ovaca i koza, ovoliko konja i goveda, ovoliko svake dobro sreše»¹⁵¹.

В общине Горна Краина (близ оз. Шкодер) хозяин зовет на Рождество кума или свата на *полажaj*. Когда полазник приходит, с ним все целуются, после чего садятся за стол. Когда же он собирается уходить, женщины и девушки дают ему по пасму конопля, обвязывая их вокруг шеи и руки. Девушки дают еще и по яблоку¹⁵².

Бока Которска. В Кртоле полазник приходит четыре раза в году: в день св. Игнатия, в Сочельник, на Рождество и на Новый год. Полазник (мальчик от 7 до 12 лет) приходит рано утром, до рассвета, входит в дом, приветствует хозяев, при этом хозяйке дает веточку маслины или лавра, кладет на бадняк апельсин, яблоко или деньги, целуется с хозяевами и говорит: «Здраво био, бадњаче весельаче, за дуго и много година да идеш напријед као трава о ћурђевдану!», за что его одаривают — дают апельсин, яблоко или гранат (Вукманович, 491, 501).

В Рисане также идут *полазити* с веточкой маслины и с апельсином. Кроме того, полазник несет полный сосуд вина, украшенный цветами, позолотой и шиповником. При входе в дом хозяйка посыпает его пшеницей или ячменем, а он идет к очагу, ударяет по бадняку и бросает на него флорин или талер. После этого положай садится на солому, его угощают,

¹⁵⁰ В Катунской нахии в первый день Рождества все идут на *polaženje* в дом старшего брата, на следующий день — ко второму брату и т. д. В дом входят с дубовой веткой, отрубленной от бадняка. (См.: *Pavičević M. M.* Običaji (Katunska nahija u Crnoj Gori) // ZNŽO XXIX, sv. 1, 1933, s. 152).

¹⁵¹ *Jovičević A.* Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori) // ZNŽO, 1928, с. 302.

¹⁵² *Ђурић С.* Српски народни обичаји у Горњој Крајини // СЕЗБ L, 1934, с. 199.

а когда уходит, наливают вина в тот украшенный сосуд, с которым он пришел, хозяйка же дарит ему рубашку или кисет (Караджич, 105; Вукова грађа, 56, 57). Если, кроме званого полазника, кто-то придет на второй день Рождества, он делает все то же, что и полазник (Караджич, 105).

В Кривошии подают полазнику голову пецива (рождественское ритуальное мясное блюдо), затем он пробует понемногу от всех кушаний и говорит: «Домаћине, овако ти засалили волови, краве, јанци и теоци и свако новорође» (Вукова грађа, 58).

В области Грбаль *полаженик* приходит на второй или третий день Рождества, а кое-где — и на Богоявление (Вукманович, 503), садится посреди комнаты, а хозяин посыпает его житом. Затем полаженик направляется к печи, берет головню, разгребает огонь и ударяет головней по заслонке печи, чтобы вылетели искры, произнося благопожелания: «Колико варница, толико волова». Потом опять шевелит огонь и стучит по заслонке, приговаривая: «Колико варница, толико оваца!». Полаженик получает калач, опоясанный пасмом конопли, полотенце и серебряную монету (Вукова грађа, 61).

Как видно из приведенного здесь материала, формулы-заклинания полазника по содержанию почти везде одинаковы: в пожелании перечисляется то, что заклинаящий просит (требует?) у судьбы, у будущего для той семьи, навестить которую он пришел. Здесь и дети, и домашние животные, птица, разного рода зерновые, масло, мед, сыр, конопля, лен, деньги и главное — пожелание долгих лет жизни и здоровья всем. Этим начинаются или кончаются все благопожелания. Иногда в перечислении называются продукты, которые получает человек: хлеб, масло, мед и т. д. В других случаях это делается иносказательно: называются амбары, ульи, хлева и т. д. Реже дается развернутое описание: полные амбары зерна, полные кадки масла, сыра, меда, полные хлева овец, коз, коров, полные курятники кур и т. д. В некоторых пожеланиях используются постоянные эпитеты: пшеница *црвена* и *класата*, свиньи серые, козы черные, *беле паре*, *жути дукати* и т. д.

Строятся формулы по нескольким образцам. Одни из них начинаются (или заканчиваются) словами «Даж бог», после чего следует перечисление того, что он даст; в других используется такое сравнение: сколько искр — столько денег, ягнят, телят и т. д. (*толико... — колико...; оволико; кол'ко... — тол'ко*), хотя и здесь иногда вставляется *бог да*. Пожелания

третьего типа начинаются со слов, которыми подзывают животных, а потом следует перечисление самих животных. В некоторых местах благопожелание начинается со слов «*Да се наме*», а потом следует перечисление: дети, цыплята, ягнята...

Пожалуй, ни у одного другого народа не сохранился так хорошо фольклор в обряде «полазник», как у народов бывшей Югославии. Это свидетельствует об устойчивости самого обряда, о его жизненности и глубокой древности.

СЛОВЕНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В Словении мотив полазника (*polazar, polazič*) проходит почти через все праздники зимнего цикла. Его приход очень желателен, ибо он 1) принесет удачу дому, семье, хозяйству, 2) оградит от несчастья. Почти во всех местностях Словении мы встречаемся с полазником в дни святых, которые отмечаются в ноябре и декабре, на Рождество и на Новый год.

В день св. Андрея (29.XI) в Бегунах в Нотранском мальчики приходили *spodlazvat*. Приходили очень рано, еще до рассвета, с мешками и восклицали: «Dobro jutro in svet Endri, ki ste ga letos včakali, da bi ga še več dni!» Колядовать могли приходить только мальчики, если же приходили девочки, им говорили: «Ga se jim bodo šivanke in koleša lomila» (VM, 22 — см. сноску 36).

В день св. Варвары (4.XII) повсюду в Прекмурье, в Лютомерском, Птуйском, Орможском районах колядуют. В районе Лендавы мальчики не старше 10 лет, войдя в дом, поздравляют:

«Bog vam daj telko picekov, kak na mojoj glavi vlasičkov,
 Bog vam daj telko teocov, kak na mojoj glavi vlasičkov,
 Bog vam daj telko žrebet, kak na mojoj glavi vlasičkov,
 Bog vam daj telko svinj, kak na mojoj glavi vlasičkov,
 Bog vam daj telko korčičev žita, korčičev ječmene, korčičev prosa, korčičev hajde, korčičev moke, korčičev graha, vozov repe, korčičev sada, vozov tikvi,
 Bog vam daj vsega zavolé, obilje, dúšnoga zveličanja pa največ!» (VM, 23–24).

Их называют *polaziči*. Колядников одаривают сухими грушами, орехами, яблоками и деньгами. В Чренсовцах *polaziči* и *polazičje* приносят с собой в дом несколько поленьев, кладут их на середину комнаты на пол, встают на них коленями и произносят поздравление, при этом машут шапками.

В районе Мурской Сobotы в день св. Варвары ходили *po balažiče* и поздравляли, входя в дом: «Hvaljen bodi Jezuš Krištuš. Bog vam daj dobro leto, srečo, zdravje, veselje, obilje, v etom leti, vsega zadosta, düšnega zveličanja pá največ». После этого следует рефрен, как выше: «Bog vam daj telko korčičev...» В конце поздравления добавляют:

«Vaš vert tak črstev kak jelen vu logi,
Vaša vertinja so tak črstvi kak srna vu logi,
Vaše dekle so tak črstve kak šiba na vodi,
Vaši dičaki so tak črstvi kak zavec vu logi.
Hvaljen bodi Jezuš Krištuš!» (VM, 24)

В районе Орможа мальчики приходят к дверям дома и поздравляют: «Dobro jutro, sveta Barbara!», после чего их выпускают в дом, они входят, залезают под стол и произносят пожелания: «Bog vam daj dosti kruha, pšenice, kokuze, kokoši, jajc, svinj... nesreče nič, srecé obilo!»

В районе Лютомера поздравление-пожелание звучит так: «Dosti picik, dosti racik, dosti živine, večnega zveličanja pa največ!»

В Мурском Поле приходят двое (*dva polažarja*); зайдя в дом, они забираются под стол или под лавку и там сидят или стоят на коленях и поздравляют:

«Bog vam daj dosti cizik (konj),
Bog vam daj dosti icik (krav),
Bog vam daj dosti gudik (svinj),
Bog vam daj dosti picik (kokoši),
Bog vam daj dosti žita, pšenice, sadja...»

Самое приятное, если придут *polažat* здоровые, крепкие, веселые, проворные ребята, потому что *polažarji* — первые, кто вступает в этот день в дом, а с ними здоровье, счастье, удача (имитативная магия).

День св. Люции (Lucija, Licija, Luca) также связан с полазником. В Иванцах в этот день *polazič*, придя в дом, стоит на коленях в комнате на дровах, когда поздравляет: «Bog vam daj telko rujsekov, kak je na mojoj glavi vlasekov...» Во время произнесения слов поздравления он разбрасывает поленья. Местами в Прекмурье в этот день звучат такие слова: «Bog vam daj toliko prašičkov, kot je na moji glavi laskov, takega prašiča, kot je naša peč» (VM, 32).

В Штирии *položár* приходил, когда все еще спали, давал корм скоту и получал за это небольшой хлебец *lucijščak*. Верили в то, что если бы не было *polažarja*, то счастье обошло бы этот дом.

В этот день пекли особый хлеб, который называли *lucijaščki*. Он делался из всех видов злаковых и из трав, собранных в день св. Иоанна. *Polažár* получал часть такого *lucijaščka* и давал всем животным в этом доме по кусочку. Так хозяйева заботились о полазнике, чтобы счастье не ушло из дому (VM, 34).

В Халозах заведено, чтобы на Люцию в дом приходил мужчина, как на Рождество и на Новый год. Пришелец должен был произнести слова: «Dobro jutro Bog daj in sveta Lucija», после чего садился, ему давали кусок хлеба или жареное мясо. Если не имеют «заказанного» (*naročenega*), беспокоятся о том, чтобы не пришла незнакомая, чужая женщина в дом. В Прекмурье верят в то, что куры не несут яиц, а свиньи плохо едят, если их увидит в день св. Люции женщина с дурным глазом (Лендава, VM, 32).

В день св. Степана (27.XII; Štefan, Štefanovo, Števanovo) женщины ходят по домам и желают доброго утра (*prenaša dobro jutro* — VM, 42).

В Чренсовцах надо прийти поздравлять обязательно с поленом; если его нет, надо взять на дворе у хозяев, а то не пустят в дом. После того, как полазника впустили в комнату, он кладет полено на пол, опускается на него на колени, крестится и быстро говорит:

«Bog vam daj telko piščancev, kelko na moji glavi vlasi,
Bog vam daj telko ecekov, kelko na moji glavi vlasi,
Bog vam daj telko rujsekov, kelko na moji glavi vlasi» (VM, 42).

В Долинском Прекмурье дети идут *po balaževičevo* или *vlažičevo* также с большим поленом, на котором стоят на коленях, произнося пожелания: «Bog vam daj telko picikov, kak na moji glavi vlasičkov, ecekov..., rujsekov... sicecelov...». Ребята постарше идут *po polážički* (соответствует долинскому *po balažički*). К вышеприведенному поздравлению в конце прибавляется: «takšnega prašiča kak naša peč, takega bika kak naša páma» (VM, 44).

В рождественском цикле мы снова встречаемся с верой в силу полазника отвести несчастье от дома. Так, в Прекмурье существует поверье, что тот, кто побеспокоит хозяина, прервав праздничную трапезу, принесет в дом смерть (Лендава), поэтому, чтобы предохранить себя от несчастья, предупредить приход случайного незваного гостя, в Халозах принято «заказывать» *položarja*, который будет первым гостем и ответит всякое возможное в будущем несчастье (*nesrečo*). Однако не всегда при-

ход чужого грозит смертью. В районе Лютомера появление незнакомца в рождественское утро несет не смерть, но несчастье. В Блоках неудачу принесет лишь женщина, если придет в дом раньше мужчины. Поэтому во многих местах едят в этот день при закрытых дверях, чтобы чужой не мог войти в дом (Лендава, Цезаневцы, VM, 82–83). В районе Мурской Сobotы всякий, кто приходит перед обедом в дом, бывает приглашен к столу и считается рождественским гостем. В некоторых местах его также приглашают сесть, чтобы в доме было много цыплят (VM, 83).

Интересно отметить, что в большинстве районов Белой Краины рождественский гость — петух, его вводят в дом и обводят вокруг стола. Другие почитают за рождественского гостя ягненка. Его водят три раза вокруг стола и дают крошки, оставшиеся после праздничного обеда (VM, 83; ср. украинские обряды).

На Старый и Новый год по домам ходят полазники. В Неделеце недалеко от Турнища *polāžarji* или *polāžiči* приходят очень рано. В доме, встав на колени посреди комнаты и взявшись за руки, говорят пожелания. В Отовцах недалеко от Горной Лендавы *polāžič* носит с собой прут и ударяет им слегка каждого. Всем желает «zdravje, zdravje». Девушкам говорит «k moži, k moži», а парням — «k ženi, k ženi».

Как видим, В. Медерндорфер приводит материал почти из всех мест Словении, собранный в разные годы (начиная с 1884 г. и до 1945 г.). В. Новак пишет, что в Словении до сих пор сохраняется первоначальный смысл новогодних посетителей — они приносят счастье. Сохраняется это прежде всего в восточнословенской области, где именуют мальчика, проходящего на Новый год рано утром в дом (в некоторых районах также в день Люции, Варвары, Степана и Ивана), *polāžar*, *polāžič*, *laznik*. Когда-то этот обычай был распространен более широко, потому что его еще знают кое-где в Долинском и Нотранском р-нах. Эти названия произошли от глагола *polaziti* ‘посетить’¹⁵³. А. Баец зафиксировал несколько отличную диалектную форму в Рибнице на Похорье: *podlezek* 1) ‘kdor gre na božič v tujo hišo’ (IV, 31), 2) ‘kdor na božični dan v tujo hišo vstopi’ (I, 91)¹⁵⁴.

М. Плетершник приводит глагол *polāziti* только со значением ‘ползти’; существительное *polāžar* в интересующем нас значении: «mladenič,

¹⁵³ Novak V. Slovenska ljudska kultura. Ljubljana, 1960, c. 220.

¹⁵⁴ Bajec A. Besedotvorje slovenskega jezika, Ljubljana, 1950, t. I; 1959, t. IV.

ki na dan sv. Lucije zarano, predno domači vstanejo, pride in živini položi» (из Штирии), *laznik* — в значении ‘пройда’, ‘проныра’. Слово *polāžič* отсутствует¹⁵⁵.

Суммируя все изложенное, можно сказать, что в северославянских языках лексема *полазник* и однокоренные имеют более развитую семантику, чем в южнославянских. У украинцев развитие значений шло по пути переноса их на обрядовые предметы — на пищу, оставляемую от ужина в рождественский сочельник, которую утром дают полазнику-животному; она может быть предназначена и для душ умерших предков. Другое значение, появившееся в результате такого переноса, — ‘обрядовый хлеб, опоясанный льном, которым одаривают пришедшего в один из зимних праздников человека-полазника’. Зафиксированное в одном украинском селе на территории Польши значение ‘маленькая елочка, которую прикрепляют на Рождество в избе под потолком’, видимо, заимствовано из соседних польских говоров, в которых оно является широко распространенным. Западнославянские языки, представленные словацкими и польскими диалектами, характеризуются также богатой семантикой анализируемых слов. Кроме значения ‘человек’ и ‘животное’ в них появилось значение ‘елочка, которую вешают над столом под потолком в рождественские дни’ или ‘елочка, с которой приходят полазники к кому-нибудь в дом с поздравлениями на Рождество или на Новый год’. В южномаłopольских говорах, вероятно, как развитие этого значения, название *podlasy*, *podlažnik*, *podlažnica*, *podlažniczka* присвоено характерному украшению, которое делается чаще всего из соломы, имеет вид многогранной пирамиды, украшаемой разноцветными лентами, перьями, фольгой. Это украшение также вешается над рождественским столом. В некоторых словацких говорах (Спиш) словом *polāžnička* также называют украшение — соломенную курицу.

Южнославянские диалекты характеризуются одним значением — ‘человек, приходящий с первым визитом в один из зимних праздников’. Значение ‘животное, которое вводят в дом на праздник’, встречается спорадически, хотя обряд введения животного распространен достаточно широко.

¹⁵⁵ Pleteršnik M. Slovensko-nemški slovar, II. Ljubljana, 1895.

ВЕРБАЛЬНАЯ МАГИЯ В АГРАРНЫХ ОБРЯДАХ

Статья посвящена кратким словесным формулам и их магической роли в обрядах земледельческого цикла у славян. Это тексты, которые произносятся непосредственно во время земледельческих работ и являются частью связанных с ними обрядов. Они сопровождают реальные действия, совершаемые при пахоте, севе, в период роста, созревания, прополки, уборки сельскохозяйственных культур, включая закладку на хранение и первичную обработку технических культур (льна и конопли). Их цель — обеспечить урожай, добиться успеха и благополучия, семейного достатка. Наряду с ними есть тексты, выполняющие ту же производящую функцию, которые произносятся заблаговременно, превентивно, как правило, в начале года или на Рождество. В отличие от текстов первого типа, эти приговоры сопровождают символические действия (например, новогоднее посевание).

Ритуальные тексты могли носить мотивирующий характер и объяснять магический смысл символических актов, сопровождающих утилитарные (хозяйственные) действия. Например, в день сева льна, пока отец сеял, женщины и девушки распускали волосы, приговаривая: «штоб кудлатый, хороший, долгий такой буў» (гомел. — ПА); при прополке хозяйка проводила рукой по своей косе сверху донизу и говорила: «Шоб такей лен был, як коса» (чернигов. — Павлова 1993, 174); ставили прутик в поле, «штоб лен был такей долгий»; украшая жатвенный венок гроздьями рябины, приговаривали: «Каб жыто было едромо, ек гарабина» (Federowski 1897, 368); хозяин выливал первую рюмку на принесенный жатвенный венок и говорил: «Треба жито польгты, штоб родило» (Чернигов. губ. — Овсянников 1880, 59). В Юрьев день в Смоленской губ. женщины пили водку на поле, срывали платки с головы друг у друга, приговаривая: «Чтоб у хозяина жито было густое и рослое как волосы» (Добровольский 1914, 208–209). В Мазовии в день св. Марка крестьяне шли в костел, а после службы процессия отправлялась на кладбище, «zeby Pan Bóg dał dobry urodzaj» (Dworakowski 1964, 97).

Кроме магических формул с производящей семантикой в земледельческом цикле славян используются тексты, цель которых — ото-

гнать, устрашить, запугать вредителей (насекомых, птиц, животных), которые могут помешать вырастить урожай. Как враждебную силу воспринимал крестьянин и стихии (мороз, град, тучу, ливень, вихрь), а также мифологических персонажей. К ним он обращался непосредственно или через посредников с просьбой уйти, не навредить посевам, плодам. Так тучу пытались отвести с Божьей помощью: «Отверни, Господи, хмару на чужую сторону» (гомел. — ПА), а чтобы прекратить дождь, просили посредничества радуги: «Радуга-дуга, перебей дождя» (Даль 1957, 919).

Наиболее архаичным типом словесного сопровождения аграрных обрядов были коротенькие приговоры, заклинания, основанные на вере в магическую силу слова. Для заклинательных формул характерны повелительные или призывные интонации, часто звучащие как приказ. В них часто используются глаголы в императиве: «дай», «расти», «забери», «уходи». Повелительные интонации чередуются с просительными, молитвенными: «дай Боже», «уроди, Боже, жито, пшеницу, всякую пашницу», «уроди, Боже, и на тот год то же» и т. п.

Чаще всего вербальный текст вмонтирован в структуру обряда и составляет с ним единое целое. Прагматика словесных формул определяется тем, кто, когда, где, с какой целью, при каких условиях их произносит.

Кто произносит магические тексты? Это человек, непосредственно участвующий в аграрном обряде (полевой работе). Им может быть свой — хозяин, хозяйка, все женщины, участвующие в посадке, окучивании картофеля, зажинщица, начинающая жатву, жница, идущая впереди всех, жница, окончившая раньше других работу, косец, уходящий домой с луга, и т. д.; но также и чужой: пришедший в дом, на поле, в огород; случайный прохожий, произносящий соответствующие благопожелания, приветствия.

Превентивные пожелания хорошего урожая произносили обрядовые поздравители, приходившие на Рождество, Новый год (полазник, колядники, щодраки). В Андреев день производящие тексты исполняли те, кому предстояло весной пахать и сеять; в день св. Люции — ряженный туронем (персонаж, означающий плодородие) валялся на куче навоза и говорил: «Kde sa turoň váľa, zemky sa dobre daria» [Там, где валяется туронь, там хорошо родится картофель] (ср.-словац. обл., р-н Жилины — Bednárík 1943, 74), ср. польскую песню-благопожелание: «Gdzie turoń

chodzi / tam się żyto rodzi / gdzie jego stopy / tam będą kopy» [Где туронь ходит, там жито родит, где его стопы, там будут копы] (Godula 1994, 86). При обходах полей с «королевной» во время Зеленых Святков девочки, идя по границам полей, пели песню, в которой часто повторялся фрагмент с подобными пожеланиями: «Dzie królowna chodzi, tam psenicka rodzi» и далее: «Dzie królowna nie chodzi, tam psenicka nie rodzi» [Где королева ходит, там пшеничка родит. Где королева не ходит, там пшеничка не родит] (с. Санники, Белостокский пов., Подлясье — Dworakowski 1964, 104). Пришедшие в Сочельник колядовать дети стучали палкой по порогу и произносили благопожелание: «Да са роди, да са роди, Дька рало ходи и дька не ходи!» [Пусть родится, пусть родится, где соха ходит и где не ходит!] (Saraman 1933, 274), в то время как хозяйка посыпала их зерном. В Белоруссии весной пускали на поле живых (а не ряженных) козла и козу, чтобы был хороший урожай, и приговаривали: «Дзе каза ходзіць, там жыта родзіць» (Валодзіна 1997, 101). Исполнителями магических приговоров в день св. Трифона были участники обряда «трифоносване», на Масленицу — женщины, девушки, исполнявшие вегетативные танцевальные обряды в преддверии начала полевых работ; хозяин, приглашавший Мороз на рождественский ужин; ткачиха, окончив ткань, уже просила Бога о будущем урожае.

Время произнесения магических заклинаний — это все этапы сельских работ: вывоз навоза на поля, подготовка земли, сев, прополка, окучивание, уборка урожая. Это также Рождество, Крещение, Пасха и другие значимые в народном календаре праздники, которые определяют и прогнозируют весь годовой цикл; это и особые погодные условия, от которых зависит судьба урожая, например, засуха или дождь, град, когда с помощью магических текстов пытались отвести от посевов градовые тучи, грозу, ливень, или, наоборот, вызвать дождь во время засухи.

Местом совершения обряда, сопровождаемого произнесением магической словесной формулы, может быть дом (особенно когда заклинание произносится заранее, задолго до начала собственно работы на земле), пространство у стола, у окна, у печи, у входной двери или на пороге, во дворе, около хозяйственных построек, а с началом полевых и огородных работ — вне дома, во дворе, перед конюшней, на поле и т. п.

Адресаты приговоров — это высшие силы, к которым обращаются с просьбой об урожае, но это может быть и сама возделываемая культу-

ра, которую просят вырасти полноценной и в достаточном количестве; это может быть и земля, которой нужно сообщить плодородие и отблагодарить за урожай; в случае обращения к стихиям просят помочь взрастить урожай или не мешать это сделать. Большое количество магических текстов, обслуживающих аграрные обряды, имеет защитную направленность. В них в качестве адресатов чаще всего выступают мифологические персонажи, насекомые, черви, птицы, животные. Некоторые из них вполне реальные существа, наносящие вред растениям, культивируемым человеком.

Для приговоров с продуцирующей семантикой наиболее характерны обращения к высшим силам: к Богу, к Богородице, к святым (Илье, Николаю, Юрию, Якубу), к мифологическим персонажам. В ряде случаев в одном тексте упоминается несколько адресатов. Рассмотрим последовательно формулы с разными адресатами и характерные для них мотивы.

Обращение к Богу. Русская пословица гласит: «С бога начинай и господом кончай!», «Не торопись, сперва богу помолись» (Даль 1957, 40). Не является исключением словесная магия, используемая в аграрных обрядах. Начало всех работ обозначается традиционным повторяющимся зачином «Боже, помоги», иногда с инверсией: «Помоги, Боже». Часто краткие формулы молитвенного характера произносятся в начале любой работы, будь то сев или уборка зерновых, посадка картофеля и т. п. «Боже, поможи! Хай Бог помогае!», — говорят в Полесье, приступая к полевым или огородным работам (ПА). В Македонии (Кичевия) пахарь, выехав в первый раз в поле, устанавливает плуг, после чего, обернувшись к востоку, снимает шапку, крестится и просит Бога: «? Айде, Господе, поможи!», только после этого он проводит первую борозду (Русић 1956, 9). В Болгарии пахарь зажигает пасхальную свечу и с приговором «Хайде, Боже, помози!» начинает работу (Николова 1999, 62). Вспахав кусок поля, пахарь прерывает работу, моет руки над вспаханной полосой и, обернувшись к солнцу, сняв шапку, крестится и снова обращается к Богу с просьбой о помощи: «Боже, поможи!», после чего катит каравай хлеба по невспаханной ниве и просит послать хороший урожай (Русић 1956, 10). Та же процедура повторяется перед севом: стоя на меже рядом со вспаханным и готовым к севу полем, он крестится и еще раз обращается к Богу: «Господе, поможи...» и начинает сев (там же, 12). Сеятель, пересяпав семена через отверстие в ярме и перекрестившись, бросает первые

семена в землю со словами: «Помози Бог!» (Софийски кр., 263; Русенско, Пловдивско — Николова 1999, 63). Начиная жатву, хозяин или хозяйка крестятся со словами: «Ај, Госпoде поможи» (Русић 1956, 14). В Люблинском воеводстве косьбу хлеба начинал хозяин. Сняв шляпу, крестился и говорил: «Воже доромóž», острил косу, еще раз крестился и приступал к работе (Adamowski, Tymochowicz 2001, 58). «Ај, Боже, поможи!» — говорит косец, приступая к косьбе (Кичевия — Русић 1956, 24). В Речицком Полесье говорят: «Магайба (памажы Божа)!» (Пяткевич 2004, 613).

В ряде случаев человек просит помочь не только начать дело, но и иметь возможность его закончить: «Госпoди Боже, поможи мне начать и кончить!» (чернигов. — ПА). В них может появиться указание на время: «Яла, Боже, помогни! Помогни ми днеска» [Боже, помоги! Помогни мне сегодня] (с. Дрипчево — Сакар, 53). Вслед за обращением с просьбой о помощи может последовать просьба о «добром» времени как гарантии успеха: работа быстро и успешно будет закончена, если начата в нужное время: «Айде, Боже, помодже! Си добрий часове, това най добър, сите на куси магариния, ние на брзи агове» [Ну, Боже, помоги! Есть добрые времена, это самое доброе, все на куцых ослах, мы на быстрых конях] — говорят при зажине (болг. — Николова 1999, 78). На Украине зажинки начинались так: хозяин брал в поле обрядовый хлеб «зажинач», вставлял лицом к восходящему солнцу, снимал шапку и произносил: «Дай, Боже, час добрый и пору, в доброму здоров'ї пожать та й на той рік дождать» (Круть 1973, 26–27). При посадке капусты хозяйка произносит: «Дай же, Боже, час добрый [хватается за голову], щоб моя капусточка прималась и в головки складалась, щоб из кореня була коренистая, а из листу головистая!» (Чубинский 1872, 185). Потом она приседает на землю со словами: «щоб не росла висока, а росла широка!» Посадив стебель, придавливая грядку коленом: «щоб була туга, як колино!» Окончив посадку, на конце гряды ставит большой горшок, перевернув его вверх дном, и покрывает белым платком с приговором: «щоб капуста була туга, як каминец, голова як горшок, а бела як платок!» (УНВ, 243).

В западной Словакии (Бранов, окр. Новэ Замки) жатву начинали с восклицания: «Pane Vože, romáhajže, a s večerom ponáhajže» [Госпoди Боже, помогай же, а вечером поторапливай] (Demo, Hrabalová 1969, 24).

В болгарских приговорах за обращением следует приглашение адресата (Бога) стать участником и даже предводителем работы: «Айде, Боже,

помогай! Ти напреш и ни по теб!» [Давай, Боже, помогай! Ты вперед и мы за тобой!], — говорит хозяин, придя на поле, повернувшись лицом к солнцу и крестясь (обл. Пазарджик — Гергинова 2003, 183). Сжав первую горсть колосьев, ее бросают вперед со словами: «Госпoд напред и ний след него» [Госпoдь вперед и мы за ним] (Пловдивски кр., 286). В Ловечском крае та же формула начинается с побудительного междометия, за которым следует вокатив: «Хайде, Боже, ти напред, а ние след тебе!» [Давай, Боже, ты сперва, а мы за тобой!], — говорят, перекрестившись (Ловешки кр., 86). Вторая часть приговора может варьироваться: «Айде, Боже, ние от тук, пък ти тук» [Ну, Боже, мы отсюда, а ты сюда] (там же, 92). Эти слова произносят женщины после первого окучивания кукурузы, сложив мотыги крест-накрест и сев на них. Эта же формула произносится, когда начинают жать: «Айди, Боже — ти напреж — ние пудире» [Ну, Боже, ты вперед, мы потом] (с. Мрамор — Сакар, 60). «Бог напред, ние подир! Злато сеем, злато да жънем!» (произносится три раза) (Силистренско — Николова 1999, 63). В последней формуле выражена надежда на то, что урожай будет хорошим не только по количеству, но и по качеству. Чтобы работа спорилась и жатва прошла успешно, все участники должны были выполнить ряд действий: чаще всего подбрасывали два-три колоса или траву *спорниче, споричка* (*Senecio vulgaris*) и говорили: «Бог напред — ние след него» [Бог впереди, мы за ним] (ю.-зап. и юж. Болгария — Добруджа, 353).

Перед жатвой желали себе: «Да е лека жътвата, да е леко лятото, Боже поможи» [Пусть жатва будет легкой, пусть легким будет лето, Боже, помоги] (Николова 1999, 78). Утром в поле, как и при начале всякой другой работы, крестились на солнце со словами: «Айде, Боже, помогай, нов ден, нов късмет» [Ну, Боже, помогай, новый день, новая удача] (Пловдивски кр., 295, 294).

Выражение «Боже, помоги» можно было бы считать десакрализованным, утратившим молитвенный характер. Но обрядовая ситуация, в которой участвует этот вербальный компонент, позволяет все же считать его не только стереотипным заклинанием, но и молитвенным обращением к Всевышнему. Чаще всего эти слова произносят после того, как приходят в поле, в сад, на огород (изредка во дворе, выйдя из дому), то есть когда вступают в «чужое» пространство, поэтому, осенив себя и поле крестом, прежде чем приступить к работе, обращаются к тому, кто

может помочь, оградить от беды, нейтрализовать действия враждебных человеку сил, повлиять на благополучное начало и благополучный исход начатой работы.

Формула «дай Бог» выступала в текстах аграрной направленности как обращение к высшей силе с конкретной просьбой или в качестве фигуры речи. Для охраны от стихийных бедствий на льняных полях втыкали кленовые ветки с приговором типа: «як дзярево клён, дай нам, Боже, лён» (Познанский 1917, 122). Песни-благопожелания с подобными заклинаниями-пожеланиями часто исполнялись не во время аграрных обрядов, а были приурочены к ключевым датам народного календаря. Например, колядки с пожеланием хозяевам урожая пели на Рождество или на Новый год. «А дай Бог тому, Кто в этом дому! Ему рожь густа, Рожь ужиниста!» (Шейн 1898, № 1032). В «Зеленый» четверг на Страстной неделе мальчики ходили по селу с ивовым (вербовым) прутиком и пели: «Dej vam Pán Bůh dobrýtro na Zelenej štvrtek, abyste měli tak dlouhej len jako teto proutek. Proutek se červená, leniček se zelená» [Дай вам Бог доброе утро в Зеленый четверг, чтобы у вас был такой длинный лен, как этот пруток. Прутик краснеет, лен зеленеет], за что их одаривали (Ждярко — Zíbrt 1950, 246).

Формула «чтобы всем хватило». Когда сеяли хлеб, сажали овощи, говорили: «Роди, Боже, на всякого долю — и бідного и багатого». Такой же приговор произносили в конце жатвы, когда сеяли зерно между стеблями «бородь», оставляемой на поле (Чубинский 1872, 226). Перед началом сева (ржи, пшеницы, льна, конопли) крестили поле, крестились и просили: «Роды, Бóже, на всех, на старцѹ, на птиц, на усех нас» (Олбин Козелецк. р-на Чернигов. обл. — ПА); первую или три первых горсти зерна сеятель бросал сложенными крест-накрест руками и говорил: «Уроди, Боже, и на чужую долю!» (Старобельский у. Харьковской губ. — Зеленин 1991, 57); крестился, кланялся на все четыре стороны и молил: «Дай, Боже, урожай всем православным христианам» (Рыбинский у. Ярослав. губ. — там же). Завив бороду, несколько зерен из нее и кусок хлеба закапывали между ее стеблями и приговаривали: «Дай, Боже, урожая всякому, хоть бедному, хоть богатому» (Волян, Костром. губ., Бельск. у. Смолен. губ. — Зеленин 1991, 67). Поляки Келецкого воев., начиная озимый сев, просили Бога дать урожай всем: «Rzucam to dla Ciebie, Panie Boże, a to wszelkiej żywiole, a to sobie. Daj dla wszystkich urode» [Бросаю это Тебе, Господи, а это всему живому, а это себе. Дай для всех урожай] (Dworakowski 1964, 129). В Мазовии перед севом ози-

мых и яровых хозяин, сняв шапку, перекрестившись, бросал перед собой трижды зерно со словами: «Rzucam przodzi dla Ciebie, Boże, ptakom niebieskim, robastwu podziemnemu i sobie. Boże, zaródz!» [Бросаю тебе, Боже, птицам небесным, червям подземным и себе, Боже, зароди!] (Dworakowski 1964, 129, 191). «Zarady Boże na wse dychanyje» — с этими словами сеятель перед началом сева клал хлеб на поле (украинцы Покутья — Niewiadomski 1999, 153), в Курской обл. говорили: «Господи, зароди на все души» (ПА). Подобные формулы произносили при посадке капусты: «Сажу я капусту, зароди, Господи, на все души» (Курск. обл. — ПА). «Ради, Боже, на всякую долю, и ести, и каму что дать» (Олбин Козелецк. р-на Чернигов. обл. — ПА) — сажая картошку. Перед севом: «Рады, Божэ, на ўсякого долю, / на военного и на пленного, / На папову, на дякову, / И на циганьску и на мужикову» (Олбин Козелецк. р-на Чернигов. обл. — ПА); «Зароди, Боже, / На всякого долю, / На котячу, на собачу, на курячу» (Боровое Рокитновск. р-на Ровен. обл. — ПА). При засеве произносили: «Зароди, Боже, на всякую долю, / И на старого, и на молодого, / И на калеку, / Дай Боже, чтоб росло / И в пользу було» (СД 3, 282); «Чтобы Бог уродил хороший урожай — нищим на пищу и нам на корысть» (Тихманьга Каргопольск. р-на Архангельск. обл. В посевное зерно клали яйцо, подсыпали куриный помет и говорили: «Дай, Бог, на всякую долю — мне и птицам» (Забайкалье — Болонев 1978, 75). Перед севом льна крестились и крестили поле, обращались к Богу с просьбой уродить лен на всех (полес. — ПА). Тот же мотив звучал и в приговорах, произносимых превентивно. В Рязанской губ. на Рождество пастух обходил дома и, совершая символический сев, говорил: «Сею, засеваю летней пшеницей, овсом и гречихой, телятам, ягнятам и всем крестьянам» (Зеленин 1991, 59).

В Болгарии первые две горсти зерна при севе бросали «земле и солнцу» (Маркова 1978, 237), так как солнце — основной жизненный фактор и светит «за да работят хората и да зреят нивите» [чтобы работали люди и зрели нивы] (Пловдивски кр., 294), а третью — «Богородице» (Маркова 1978, 238). Д. Маринов так описывает момент начала сева: пахарь, выйдя в поле, ждет, когда взойдет солнце. С первым лучом разламывает хлеб, принесенный с собой, на четыре части, предназначая один кусок солнцу, второй ниве, третий волам, а четвертый себе. Первый бросает навстречу солнцу, чтобы его съели птицы; второй закапывает в землю, чтобы его съели червяки, третий крошит в корм волам, а четвертый съедает сам (северо-западная Болгария — Маринов 1984, 765). В Моравии первые

зерна бросали из-под руки назад, чтобы птицы не навредили, когда хлеб поспеет. Взяв первую горсть зерна, говорили (не обращаясь к Богу): «Toto vtáčkom, toto chrobáčkom, toto žobráčkom a toto mne» [Это птичкам, это червячкам, это нищим, а это мне] (ČslV, 578). В Хорватии, перекрестившись, сеятель говорил: «Vu ime Bože», брал первую горсть зерна, бросал назад, за себя, и говорил: «To naj bu tičam», и вторую горсть бросал также и говорил: «To naj bu mišem», а третий раз бросал вперед со словами: «To naj bu meni» [Это пусть будет птицам, это пусть будет мышам, а это пусть будет мне] и сеял дальше (Самобор — Lang 1911, 265). По мнению В. Чайкановича, первое зерно бросалось демонам и хтоническим животным как представителям нижнего мира (Чайкановић 1985, 215).

Будущее благополучие — главный мотив обращений к Богу в обрядах окончания жатвы и изготовления дожинальной «бороды». У белорусов Минской губ. хозяйка надламывала стебли, не вырывая их, и вместе с принесенными хлебом и солью закапывала в землю, приговаривая: «Дай же, Боже, каб на лето урадило!» (Зеленин 1999, 63). На поле несколько несжатых связанных вместе колосьев оставляли с поклоном полевику — хозяину поля с приговором: «Дай Бог, чтобы на другое лето был хороший урожай!» (ярослав. — КГ, 315). У полешуков Киевской обл. после приготовления «бороды» зерно из колосьев частично вылущивали и делали вид, что сеют его. Символический сев сопровождался песней: «Зароди, Боже, жито! Да й на друге літо...» (Кутельмах 1996, 121). Украинский хозяин или помещик встречал жниц хлебом-солью, угощал обедом и водкой. Венок и сноп жницы передавали хозяину со словами: «Дай, Боже, щоб і на той рік уродився хліб» (Воропай 1991, 2, 227).

Подобные приговоры характерны и для **превентивных** обрядов. В первый день Нового года мальчики ходили по домам, посыпали зерном и произносили пожелание: «Уж дай ему Бог, зароди ему Бог, чтобы рожь родилась, сама в гумно свалилась, из колоса осьмина, из полужерна пирог — с топорище долины, с рукавицу ширины!» (Афанасьев 3, 746) или подбрасывали к потолку зерно со словами: «На счастье, на здоровье, на новое лето! Роды, Боже, жито, пшеницу и всяку пашниці!» (Потебня 1989, 424). У гуцулов было в обычае на Новый год сжигать мусор в своем огороде, при этом хозяйка говорила: «Господи, будь ласкав уродити жита-пшениці, уської пашниці» (СД 3, 338). У словаков на святки также сжигали сор в саду, желая, «abi bolo tel' o ovoci, kel' o šmesi» [чтобы было столько плодов, сколько

мусора] (там же). В Польше мальчики, придя с рождественскими поздравлениями к соседям, стоя в дверях, трижды бросали горстями разные семена с пожеланием: «Rodź Boże żyto, pszenicę i ziarno wszelkie» [Роди, Боже, жито, пшеницу и всякое зерно] (Gołębiowski 1884, 317). В селах, расположенных на р. Нарев (северо-восток Польши), в Сочельник хозяин прятался за рождественским снопом, затем выглядывал из-за него и спрашивал: «Stara, widziała ty mnie? — Nie, nie widziała. — Daj Boże ty mnie za rok z żyta nie widziała» [Старая, ты меня видела? — Нет, не видела. — Дай Боже, чтобы меня через год из жита не видела] (Dworakowski 1964, 35). Подобные диалоги известны и в других славянских зонах (Толстой 1984а, 6–15).

У русских на Вознесение пекли «лестницы», шли с ними в поле, засеянное рожью, ставили лестницу на землю, прислонив к колосьям, и приговаривали: «Войди по ней Христос на небеса», при этом обряд имел своей целью, чтобы рожь росла как можно выше (Коломенск. у. Москов. обл. — ООФМ, 351). Ср. поговорку: «Пошел Христос на небеса, потянул жито за колоса». В Калужском регионе на Вознесение танцевали «на долгий лен» и пели: «Христос на небеса, тащи лен за волоса» (Павлова 1993, 181).

Закончив обработку льна, выткав полотно, каждая хозяйка заботилась уже о будущем урожае льна. Рядом с ткацким станом она ставила ореховый прут длиной два метра и просила: «Бóжечко, поможи, щоб лён на той год такой дóугий порóс» (ровен. — ПА), «Зароди, Господи, на дру́ги год леночек такі ж длинны» (брест. — ПА).

Простые заклинания-формулы иногда расширялись, в них появлялась детализация, уточнение того, **что, сколько и какого качества желали получить**: лен должен быть высоким, мягким, как шелк, волокнистым; рожь — густая, «умолотистая»; капуста — большая, круглая, упругая (твердая), белая, вкусная. На Брянщине женщины при посадке капустной рассады хватались за голову и просили: «Ради, Господи, качаны» (ПА). Украинка в подобной ситуации приговаривала, держась за голову: «Вроды, Господы, капусту таку, як у мене голова» (УНВ, 244). Оптативный характер имеют приговоры, относящиеся к картофелю: «чтобы картошки круты были» — так говорит хозяйка при посадке картофеля, вкладывая в лунку жаворонка из теста (Воронеж. губ. — Ворошилин 1996, 18); «Дай же, Господы, щоб було пид сим коренем картопелек, як на неби хмарок, щоб така ся картопля була ясна, як на неби хмара густа!» (УНВ, 246); «Зароди, Боже, буль-

бу великую и ядреную» (брест. — ПА). В карпатской зоне желание, высказанное словами, подкреплялось действиями: женщины после посадки картошки катались по полю и произносили: «шоб такáя вельíкая и гáрная булá» (как и те, кто ее сажал) (гомел. — ПА).

При посеве конопли разбрасывали яичную скорлупу по полю с приговором: «Роды, Боже, конопли билы, як яйца!» в надежде, что белизна скорлупы повлияет на белизну волокна (Полтав. губ. — Афанасьев 1, 537). Чтобы лен уродился длинным, прочным, белым, в русских деревнях женщины и девушки в Петров день клали в льняное поле творог, ставили высокую тычину со словами: «Дай Бог, чтобы лен был тверд, как смычина, длинен, как тычина, и бел, как этот творог!» (Медынь Орлов. губ. — КГ, 264). В полесском приговоре перечисляются дальнейшие этапы обработки льна, а за ними формулируется конечная цель — приготовить приданое для дочерей: «Роды, Боже, лен, будэм тэргы, прасты, ткаты, шоб були сорочки, шоб не ходили голы дочки» (чернигов. — Павлова 1993, 178).

У русских ради хорошего урожая «валяли» по озими священника и при этом приговаривали: «Уроди Бог повальный хлеб», т. е. 'обильный' (Даль 1957, 912). Ритуальное катание по пашне, перекачивание с боку на бок — широко распространенный прием земледельческой магии. Этим актом стремились отдать свою силу земле и в то же время получить ее силу. Часто этот обряд совершался на пасхальной неделе после молебна в поле. Если священник отказывался «повалиться» добровольно, его заставляли это сделать насильно, а все участники при этом говорили: «Уроди, Боже, хлеб покотом». Комментировалось это действие следующим образом: «Кладуцца на зямлю, каб на будучы год жыта добрае было і калоссе гнулася да зямлі» (Романов 1912, 263). В России перед выходом сеятеля в поле вся семья собиралась за столом, покрытым скатертью, хозяйка приносила пасху (кулич), ковригу хлеба, соль, зажигала свечу, после чего присутствующие трижды кланялись до земли и просили у Бога: «Зароди нам, Господи, хлебушка». Пасху, завернутую в чистую тряпку, хозяин брал с собой в поле и съедал на своей ниве, чтобы обеспечить хороший урожай (Максимов 1994, 342).

В Витебской и Минской губ. в середине XIX в. за два дня до начала жатвы совершался обряд «покрывание поля». Молодка, недавно вышедшая замуж, в присутствии нескольких девушек нажинала снопик хлеба, покрывала его полотенцем или куском полотна и подбрасывала вверх со

словами: «Пакрыла ніўку / На добрую спажыўку. Парадзі, Божа, наша збожжа!» (Жніўныя песні, 11). Подкидывая снопик вверх, побуждали рост хлебов, сам акт покрывания снопа, а через него всего поля, отражал стремление увеличить его плодородную силу (Жніўныя песні, 12).

Часто в приговорах высказывалась **просьба облегчить тяжелую работу**. Белорусы Себежского р-на Витебской обл. начинали жать магическим заклинанием: «Дай, Божа, каб легка жалась» (Романов 1912, 262). Ср. еще: «Дай нам, боже, легко жать, чтоб спина не болела, чтоб руки не слабели, чтобы ноги не немели и голова не горела» (Зеленин 1991, 60). С этими словами срезали первую горсть жита, кладя на нее творог и хлеб, принесенные с собой в поле. В Софийском округе начинающий жатву произносил: «Айде, боже, помози! Да е лек ден катю перо! По толку да женом наведнѣж!» [Ну, Боже, помоги! Пусть день будет легок, как перо! По столько будем жать за один раз!] (Софийски кр., 264).

Вместе с тем ряд формул, начинаясь универсальным зачином, имеет иное продолжение. Крестьянин просил Всевышнего помочь ему дожидаться той счастливой минуты, когда созреет урожай, чтобы собрать его и употребить выращенный хлеб, иными словами, обращался с просьбой о долгой и сытой жизни: «Hospody myłosernyj, dopomóż mi, żeby ja szczęśliwe diźdał zberaty i pożyty» [Господь милосердный, помоги мне, чтобы я счастливо дождался урожая и смог съесть его] (Саночко-Кросненское воев. — Kolberg 1973/51, 73). Это желание озвучивалось в самом начале земледельческого года, перед тем как хозяин выезжал на первую весеннюю пахоту: на дворе он бичом чертил крест перед волами, стоявшими в упряжи, и произносил эти слова. В Брестской обл. после обвязывания хозяина жгутом из колосьев говорили: «Дай, Божэ, коб дождаў на той год, да напахаў жыта» (ПА).

Обращение к Богу может содержать предложение **обмена**. Человек как бы вступает с Богом в договорные отношения. Убрал хлеб, закапывали монеты в землю и, обращаясь к Богу, предлагали деньги в обмен на урожай: «Госпадзі, даем табе грошы, а ты нам дай ураджай харошы» (Новак 2002, 170).

Значительная часть вербальных текстов представляет собой выражение **благодарности Богу за помощь**. При уборке хлеба, завязывая последний сноп, говорили: «Спасибо тебе, Бог, что помог» (твер. — ТОРП, 76, № 399) или славилы Бога: «Слава Богу! На нашей нивке сегодня до-

жинки! Слава Богу!» (псков. — РНТС, 293). На Гомельщине, завязав «бороду», благодарили Бога: «Спасибо Богу, шо жыто связали, шо хрэщчэный бороду завязаў» (Верх. Жары Брагинск. р-на Гомельск. обл. — ПА). В Силезии хозяин по завершении жатвы, вешая в овине над дверями жатвенный веночек, произносил: «Panie Boże, dziękujee Ci, żeś pozwolił mi dożyć, ten plon zwieźć do stodoły. Obym mógł go używać z całą rodziną» [Господи, благодарю тебя, что позволил мне дожить, этот урожай свезти в амбар. Чтобы мог я его съесть со всей семьей] (Pośpiech 1987, 259). В Забайкалье благодарственная формула звучала иначе: «Слава Богу, зародил Господь, а мы отжались» (Болонев 1978, 99).

К Богу обращались и с более конкретными просьбами, например, с просьбой «беречь семена». Последнюю горсть овса («бороду») не сжинали, а, скрутив, присыпали землей или забивали серпом в землю. При этом говорили: «Господь Бог, береги семена!» (Белозерье — ДКБ, 122). Всевышнего просили уберечь поля от града. В Силезии, вернувшись с пасхальной службы, хозяин шел на свое поле, кропил его святой водой и, втыкая в землю крестики, сделанные из освященной «пальмы», говорил: «Uchovej, Paně, naše pole ode všeho zleho i od krupobiti nedobrehо» [Сохрани, Господи, наше поле от всего злого и от града недоброго] (Sulitka 1980, 90).

Особенно насущной для крестьянина была **просьба о дожде**. Во время засухи убитую лягушку клали в лапоть и возили вокруг села, крича: «Дай Божэ дошчику!» (киев. — ПА). В иной ситуации с такой же просьбой обращались к Всевышнему поляки Высоко-Мазовецкого региона. Когда пахарь шел в поле, его обливали водой, а хозяйка произносила: «Daj, Boze, zeby desc padał» [Дай, Боже, чтобы дождь шел] (Dworakowski 1964, 129). В окказиональных обрядах, например, во время засухи, каждый просил Бога о дожде: «Дай Божэ дошч» (брест. — ПЭС, 132). Иногда словесную формулу предварял ритуал: сжигали в поле повязку, которой подвязывали челюсть покойнику, и просили: «Нам, господь, пашлі дбждик» (чернигов. — ПА, ПЭС, 132). В Болгарии во время обходов домов во главе с увитой зеленью девушкой-пеперугой хозяйка обливала ее водой, а женщины пели:

«Пеперуга одеше, одеше,
Та се бџгу мџлеше, мџлеше:
— Дай боже дџж, дай боже дџж,

Да се роди: жито, просо, ичмик,
Кукуруз, вино, краставици...»

[Пеперуга ходила, ходила,
И богу молилась, молилась:
Дай, боже, дождь, дай, боже, дождь,
Чтобы родилось: жито, просо, ячмень,
Кукуруза, виноград, огурцы]

(Маринов 1984, 165).

С просьбой о дожде обращались и к Богородице: «Мать Божья, подавай дождя на наш ячмень, на барский хмель» (Даль 1957, 918).

Словесные формулы, произносимые работниками перед началом работы или в процессе ее, идентичны приветствиям, адресуемым работающему в поле или занимающемуся каким-либо другим делом: «Помогай Бог!», «Бог в помощь», «Бог помочь», «Дай Бог», «Дай Боже» и т. п. Подобные краткие молитвенные формулы с обращением к Богу могут произноситься и в других ситуациях и служить защитой от злых сил.

Обращение к Богородице и святым. Приговоры, обращаемые к Богородице и святым (Николаю, Илье, Георгию/Егорию, Флору и Лавру, Козьме и Дамиану и др.) отражают мифологическое представление о святых как патронах и покровителях разных видов и этапов земледельческого труда. К ним обращаются с просьбой о помощи при начале пахоты, сева, жатвы и т. д., а также с благодарностью за оказанное содействие.

Начиная сев льна, полешуки обращались к св. Илье: «Святая Илля пророк, / Зароди, Божа, нам лёнок, / Коб був чистый и колосистый, и шолковыстый» (брест. — ПА); «Лья-пророк, уроды лёнок» (полес. — Павлова 1993, 173). Женщины сеяли огурцы, сняв сорочку, и просили: «Юрию, Юрию, роди гурочки, бо я без сорочки» (Вышевичи Радомышльск. р-на Житомир. обл. — ПА). В ряде случаев к святому обращались не с просьбой о помощи в работе, об урожае, а с обещанием одарить его плодами своего труда: сея лен, приговаривая: «Лены Алене, огурцы Константину» (Снегирев 1999, 403). Таким образом, святых, в день которых производили сев этих культур, заранее задабривали, надеясь за это получить помощь.

Начало жатвы также сопровождалось обязательным обращением к святым за помощью и благословением. В Калужской губ. жатву начи-

нала пожилая женщина, легкая на руку. Она выходила ночью в поле и, нажав и связав первый сноп, три раза то клала его на землю, то поднимала и обращалась к Параскеве-Пятнице: «Пятница Параскева-матушка! Помоги рабам Божиим (таким-то) без скорби и болезни окончить жатву; будь им заступница от колдуна и колдуницы, еретика и еретицы», после чего шла со снопом домой, стараясь быть никем не замеченной (Афанасьев 1, 240). Иногда зажинщица обращалась к жницам: «Благословите, сестрицы-подруженьки, в добрый час зажинать!», а они отвечали уже известной формулой, обращенной к Богу: «Дай, Господи, в добрый час зажать» и кланялись на все четыре стороны, начиная от восхода (Калуж. губ. — РНТС, 290). Белорусы, начиная жатву, приговаривали: «Святы Лявонька, каб было жаць лягонька. А хто першы пачаў, Каб у хвасце тарчаў» (Валодзіна 1997, 30). В этой двусоставной формуле после обращения к святому с просьбой о помощи следует не связанное с первой частью шутивное пожелание тому, кто кто первым начнет, закончить последним («чтобы в хвосте торчал»).

Особенно богат репертуар магических формул, приуроченных к **окончанию жатвы** и **завиванию бороды** из последних колосьев. Эти формулы часто состоят из двух частей — посвящения и мотивировки: для чего и почему «борода» посвящается именно Спасу, Богу, Николе, Илье. В тех регионах, где «борода» заплеталась в виде косы, ее посвящали Богородице. Сплетя колосья, говорили: «Богородице косица — для урожая на будущий год» (Костром. — СД 1, 232); «Вот мать, пресвятая Богородица, тебе коса, а ты уроди рожь гуще, мы будем жать пуше» (Кологрив., Ветлуж. у. Костром. губ. — Терновская 1977, 95).

При завивании «бороды» русские часто обращались к св. Илье: «Вот тебе, Илья, борода, а мне овсяная копна» (Макашина 1992, 89). Дожав рожь, делали бороду и дарили ее Илье со словами: «Вот тебе бородку» (Студенец Шумяческ. р-на Смолен. обл. — Пашина 1998, 153); «Вот тебе, Илья, борода! На лето уроди нам ржи да овса» (Костром. губ. — Зеленин 1999, 67). В ряде приговоров перечислялись все виды хлебов, которые выращивали в этом регионе: «Батюшко Илья-борода! Уроди ржи, овса, ячменя и пшеницы» (там же); «Мы тебе даем, Илья, эту бороду, а ты дай нам кучу зерна!» (Вологод. обл. — Зеленин 1991, 68); «Вот тебе, Илья, соломенная борода, а на будущий год уроди нам хлеба города» (Макашина 1992, 89); «Первый колосок Финогою, последний Илье на бороду»; «Вот

тебе, Илья, борода, а нам хлеба вороха» (Максимов 1994, 420). Народ верит, что плодородие земли есть дело пророка Ильи, и без его воли не будет урожая (там же, 397). В ряде случаев «бороду» предназначают святому в знак благодарности за сохранение урожая. В Рязанской губ. «...оставляют клочок нескошенного хлеба — Илье на бороду — за то, что он... хлеб градом не побил» (Зеленин 1999, 58).

В некоторых районах России при завивании «бороды» обращались к св. Николаю: «Вот тебе, Никола, бородка! Уроди нам и на будущий год хлеба!» (Забайкалье — там же, 67). Ср. приговор с упоминанием св. Николая, но без обращения к нему: «Миколке на бородку» — говорили в Саратовской губ. (там же, 58); «Николе борода, коню голова, пахарю коврижка, жнеюшке папышка, а хозяевам на доброе здоровье» (Новгород. губ. — там же, 67).

Примером «косвенного» пожелания урожая может служить приговор, записанный на севере Дмитровского у. Московской обл. с обращением к св. Георгию/Егорию. В нем появляется мотив коня (и другого домашнего скота), которому должно хватить корма: «Егорий приходи, Коня приводи, И наших коней корми, И овечку корми, И коровку корми» (Фольклор МО, 32, 33). С подобной просьбой обращались и к Илье: «Вот тебе, Илья, борода, а ты пой и корми моего доброго коня» (Макашина 1992, 89). Подложив под бороду кусок хлеба, заклинали: «Вот тебе, Илья, борода! Рости (выращивай — объяснение Д. К. Зеленина) овес на прок (на будущий год — объяснение Д. К. Зеленина), корми доброго коня!» (Вологод. губ. — Зеленин 1999, 67). При уборке овса обращались также к Фролу и Лавру, главным «лошадным» святым: участники жатвы, образовав круг, начинали жать овес со всех сторон, двигаясь к центру, оставляя в самой середине обжато таким образом круга горсть овса несжатого, говоря: «Флор да Лавер, приходите коня кормить» (Кадников. у. Вологод. губ. — Майков 1994, 112, № 280, 281). По мнению Л. Н. Майкова, в данной формуле Флор и Лавр — это горсть несжатого овса, т. е. «борода», к ней в лице двух святых и обращались жнецы.

В ряде регионов России жатвенную «бороду» персонифицировали, что отразилось в обряде ритуального кормления и в словах, сопровождающих его. Положив кусок хлеба рядом со связанными колосьями, говорили: «На тебе, батюшка Илья, хлеб-соль на твою бороду» (Калуж. — Терновская 1984, 107); «Илья Прарок, вот табе хлебушка кладем. Заради, господа, ба-

тношка Илья наделяющий, хлебушка на будущий хот» (Перемышльский у. Калуж. губ. — Терновская 1977, 106). Стремясь задобрить и заручиться поддержкой святых, их приглашали к обеду: «Батюшка Козьма-Демьян, поди откушать с нами хлеба-соли» (Арзамасский у. Нижегород. губ. — там же, 88), а в день свв. Козьмы и Дамиана (14.XI) им «дарили» последний сноп со словами: «Вуот тибіе Кузьма и Демьян борода, а нам каша да дежень» (там же, 112). В Вятском крае последний сноп ставили в передний угол и кормили ритуальной кашей, называемой саламат (из ячневой крупы). Кроме того, делали Кузьму — маленький снопок ржи, льна, ставили в угол к иконам и приговаривали: «Кузьму в уголок, а хлеб в сусек!» (3 раза). Кузьму угощали ячной кашей: «Поешь с нами, Кузьма!» Полагали, что если Кузьму не позвать, урожая на следующий год не будет (д. Копенская Лузск. р-на — Вятский фольклор 1995, 50).

У восточных и южных славян «борода» часто посвящалась Богу (укр. «Спасові на бороду», бел. «Богу на бараду» — Пашина 1995, 28). В Болгарии, завязав «бороду» красной ниткой, говорили: «И догодина сос здравье, ето и на дедо Господ брада» [И на будущий год со здоровьем, это и дедушке Господу борода] (Терновская 1981, 238).

С просьбами об урожае к святым **превентивно** обращались в дни и праздники, им посвященные. В канун дня св. Андрея болгары варили жито в новом горшке, и самый старший в доме (мужчина или женщина) бросал его вверх по печной трубе — для удачи, «да наедряват житото» со словами: «Свити Андрей — да наедрей житуту!» [Святой Андрей, наливай зерно!] (с. Сладун — Сакар, 54). Вечером в день св. Варвары хозяйка окуривала еду на праздничном столе и говорила: «Да дава всичко св. Варвара! Всичко у дома да се навърви» [Пусть св. Варвара даст все! Все в доме пусть удастся] (там же, 55). В день св. Михаила, преломляя обрядовый хлеб крест-накрест и поливая его вином, самый старший в доме человек говорил: «Св. Архангел, св. Никола и все святые, помогайте нам, мы почитаем вас и делим калач, чтобы рождалась рожь до потолка!» Вареное жито каждый пронимал двумя руками, чтобы было изобилие, со словами: «Сколько зерен, столько снопов и здоровья» (СД 3, 256).

В Моравии в день св. Матвея (24.II), последний день зимы, дети просили этого святого дать урожай плодов в наступившем году. Они выбегали босиком в сад (культовая нагота, подчеркивание жизненной силы и усиление через ее соприкосновение вегетации плодовых деревьев), зале-

зали на яблони и груши и пели: «А ty svatý Matejí, / Máme k tobě nadejí, / Abys nám dál úrodu / Na tu naši zahradu» [А ты, святой Матвей, / Надеюсь на тебя, / Что ты дашь нам урожай / В этом нашем саду] и перечисляли названия всех фруктов, веря, что чем дольше они поют, тем обильнее будет урожай (Грацианская 1977, 222).

В Болгарии в день св. Трифона происходила весенняя обрезка винограда. Закончив работу, хозяин стучал топориком по лозе и говорил: «Трифоне, чуеш ли ма? Не мога да та видя от грозде и от плод!» [Трифон, слышишь меня? Я тебя не вижу из-за гроздьев и плодов!] (с. Хлябово — Сакар, 87).

Словацкие девушки на св. Яна (24.06) совершали на льняном поле продуцирующий обряд «t'ahanie l'anu» («вытягивание льна»). Они тянули лен, приговаривая: «Svatý Ján, tiahnem l'an / taký ako vlas / narastie po pás» [Св. Ян, тянем лен, такой, как волос, вырастет по пояс] (Валенцова 1996).

В России в последнее воскресенье Масленицы, сжигая в огне обмолоченные снопы, старики шептали, обращаясь к персонифицированному празднику: «Масленка, прости, долгий лен расти!» (Котельнич. р-н — Вятский фольклор 1995, 119). В Вологодском крае исполняли обряд, который назывался «жечь бабку»: горящую костру подбрасывали кверху, а потом прыгали по ней босыми ногами, приговаривая: «Бабка, бабка [имя чучела Масленицы], дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны» (СРНГ 9, 148). В Юрьев день молодежь шла в поле, обходила трижды засеянные хлебами полосы, разводила костер, затем все вместе съедали обрядовый пирог с песней-молитвой: «Юрий, вставай рано, / отмыкай землю, / Выпускай росу на теплое лето / На буйное жито — / На ядренистое, на колосистое...» (Пензен. губ. — Максимов 1903, 76–77).

Нередко приговоры содержат призыв сразу к **нескольким адресатам**: «Хайде — Бог наприж меня и С'та Бугуродица, и яз сьм сльд тях!» [Давай — Бог впереди меня и святая Богородица, и я следом за ними!] (с. Българин — Сакар, 53), причем к каждому из адресатов проситель обращался с индивидуальным желанием. Так, на Украине жница в первый день жатвы, стоя на коленях с серпом в руках, обращалась к Богу, Богородице и Николаю Чудотворцу с просьбой помочь в работе, чтобы жать было легко и весело, чтобы они охраняли ее от болезней до конца жатвы: «Господы, поможы и дай час добрый, Господы, поможы нам у руки взять оцей хлиб святыи! Поможы мени, Мати Божя, царьця небесна, шоб мени жыто выжать и легенько и веселенько. Святытелю Мыколаю!

Чудотворець, святу помищ давай и сохраний от болезни, поки обижнущь» (УНВ, 264). При начале работы обращались к Господу, к Богородице и ангелам: «Господи, Спасители Господни, Матерь Божия, все ангелы Печёрские, поможи мне» (Олбин Козелецк. р-на Чернигов. обл. — ПА). Обращает на себя внимание, что при множественных адресатах глагол дается в ед. числе, как при обращении к одному адресату.

В качестве адресата и потенциального помощника могла выступать и персонифицированная сила плодородия, называемая у восточных славян *спор*, *спорыш* и т. п. Когда зажинали, говорили: «Спорка-бежка, кругом мяжи бежи, нам жать поможи! И с своею хлебом-солью к нашей воде!» (Пашина 1995, 240). Сжав первый сноп, на тряпочке на земле клали хлеб и соль и говорили: «Спорка-спешка, кругом постаці аббяжы, нам жаць памажы, хадзі к нам абедаць хлеб, соль, вадзічку», повторяли три раза. «Спорка — это Мати Божая» (Гомель, Кармянщина — ККП, 113).

На Благовещение обращались к аисту как подателю благ с просьбой дать урожай в обмен на подношение лепешки: «Бусько, бусько, на тоби галепу, а мыни дай жыта копу, на тоби борону, дай мыни жыта сторону. На тоби сырпа, дай мыни жыта снопа» (Брест. обл. — СД 1, 98). Упоминаемые в тексте *галена*, *борона*, *серп* — ритуальные хлебцы с изображением ноги аиста, бороны и серпа. В Новогрудском у. Минской губ. записан такой вариант: «Бусля, бусля! На тебе галиопу, а мені дай жыта копу!» (Зеленин 1991, 391). Болгары Баната при виде аиста договаривались с ним о дележе будущего урожая: «Щърк, щърк, по пулене, газу житу ду кулене, да и жъна дугудина, за с напълна магазина, пулвина на мене, пулвина на тебе» [Аист, аист, по поляне, топчи жито по колено, чтобы сжать его на будущий год, чтобы наполнить амбар, половина мне, половина тебе] (Гура 1977, 655).

В приведенных текстах, весьма различающихся и структурой, и прагматикой, часто употребляются такие императивы, как «помоги», «благослови», «дай», «роди», «уроди», «зароди», «расти» ('выращивай'), или развернутые обороты типа укр. «будь ласкав уродити». Иногда с этих слов формула начинается, а далее конкретизируется, о чем человек просит. В ряде случаев просьба вводится союзом «чтобы», но есть тексты, в которых за глаголом следует прямое обозначение того, что хотят получить: «Уроди Бог повальный хлеб». Характерные для праздника Вознесения магические формулы, включающие имя Христа, содержат другие глаго-

лы: «тяни», «тащи», «войди». Видимо, это свидетельствует о более позднем происхождении подобных речений.

Обращение к хозяину-земледельцу, жнецам, хозяйке, возделывающей лён. Адресатом обращения и благопожелания мог быть и сам крестьянин как объект благодеяния и будущий носитель желаемого благополучия; в этом случае выражалось пожелание, чтобы он дождался хорошего урожая. Этот мотив звучит, например, в приговоре, с которым *княгиня* (девушка, главная участница шествия с жатвенным венком) обращается к хозяину в тот момент, когда он снимает венок с ее головы: «*abyste pane doczekaly sijaty i oraty, a my abysmo doczekaly zbyraty!*» [Чтобы вы дождались сеять и пахать, а мы собирать] (Покутье — Kolberg 1962, 206–207). Подобная мысль высказывается и в белорусском приговоре. При вручении жатвенного венка и снопа жницы говорят: «Дай божа табе, нябожа, абсяваць, насываць, а нам жаць, дажынаць!» (Жніўныя песні, 17). В тексте выражено желание жниц, чтобы и на будущий год было что жать, иными словами, пожелание благополучной жизни и хорошего урожая. За это хозяин приглашал работниц уже на будущую жатву. В Болгарии работник ставил перед хозяином первый сноп с пожеланием богатого урожая и на будущий год: «Айде, чорбаджи, догодина по-голям берекет!» [Ну, хозяин, через год еще больший урожай!] (Пазарджик — Гергинова 2003, 184). Хозяин по старому обычаю клал на сноп серебряную монету, что должно было обеспечить чистоту зерна и его высокую цену. В Ловечском крае наёмный жнец, обращаясь к хозяину, у которого жал хлеб, произносил формулу обмена: «Хайде, чорбаджи, на мене пълна кърпа с желтици, а на тебе хамбари с жито!» [Ну, хозяин, мне полный узел золота, а тебе амбары зерна!] (Ловешки кр., 86). Словесный компонент содержит и пожелания обильного урожая и как следствие — стремление получить плату за свой труд.

Знаком начала жатвы в Словакии было одаривание букетиками из колосьев хозяина и его служащих, за что жнецы получали выкуп под традиционное приветствие: «*Pripínam vám stužku s klásky, aby ste, pán správca (statkár) vedeli, že začíname žat'. Preto nám v tejto práci pomáhajte, každému žencovi a jeho párnici poháť vínka dajte*» [Прикрепляю вам ленту с колосками, чтобы вы, пан управляющий (помещик), знали, что мы начинаем жать. Поэтому нам в этой работе помогайте, каждому жнецу и его напарнице стакан вина дайте], «*Pripínam vám stužku s klásky, aby ste, pán*

gazda, vedeli, že začíname žat'. V tejto t'ážkej práci nám pomáhajte a na roli nás dlho nenechávajte!» [Прикрепляю вам ленту с колосками, чтобы вы, пан хозяин, знали, что мы начинаем жать. В этой тяжелой работе вы нам помогайте и в поле нас долго не держите] (Demo, Hrabalová 1969, 24). В словацких приговорах, адресованных хозяину, в шуточной форме выражена просьба жниц помочь им в их тяжелой работе.

В Польше существовал старый обычай, называемый «вязание паннов», т. е. людей, приходящих во время жатвы на поле — хозяина, членов его семьи, управляющего (если речь шла о богатом помещике). Им связывали ноги жгутом из колосьев ржи или ограничивались тем, что клали жгут перед особой, которая должна была откупиться деньгами. При этом одна из жниц говорила: «Witam pana ni sreblem, ni zlotem, tylo tem darem bozem. Bodaj pan za rok doczekał» [Приветствую пана не серебром, не золотом, а этим божьим даром. Чтобы пан дождался [его] через год]; «Wiąże pana ni wstęgo, ni rowgozem, tylo tem darem bozem. Bodaj pan za rok doczekał» [Связываю пана не лентой, не перевяслом, только этим даром божьим. Пусть пан через год [его] дождется]. В этих приговорах, кроме приветствия и объяснения своих действий, содержится мотив пожелания дожить до будущего года. В том же Высоко-Мазовецком регионе в подобных формулах могли высказать гиперболическое пожелание большого урожая: «Winsuje panu i szczęciem, i zdrowiem, i temu kłosamy, co latoś zbieramy. Ile w tem pasie kłosu i ziaren lice, tyle panu tysięcy zyse» [Поздравляю пана и со счастьем, и со здоровьем, и с этими колосьями, которые этим летом собираем. Сколько в этом пасме колосьев и зерен считаю, столько пану тысяч желаю] (Dworakowski 1964, 136).

В Словакии зафиксирован архаичный обряд, который совершался до выхода в поле на жатву. Прежде чем выйти со двора, жнецы, встав на колени, молились, а хозяйка окропляла их святой водой и говорила: «Aby vám Pán Boh pomohol št'astlivo pod strechu upratat' bože dary!» [Чтобы вам Господь Бог помог счастливо убрать под крышу Божьи дары] (Demo, Hrabalová 1969, 23–24). В приговоре хозяйка просила Бога помочь жнецам успешно закончить работу, т. е. формально обращение отправлено тем, кто будет жать и убирать хлеб, а пожелание, вводимое союзом *aby*, адресовано Богу.

В Болгарии в день начала сева хозяйка, придя на поле с едой, поздравляла сеятеля и желала ему: «Да илядиш!» [пусть из одного зерна будет тысяча] (Софийски кр., 263).

Если в текстах, произносимых во время жатвы, к хозяину обращаются с просьбой быть гарантом, обеспечивающим работу жнецам и в будущем году, то в словесных формулах периода сева проявляется некая модальность высказывания (чтобы вам Господь Бог помог) или формула звучит как заклинание (*да илядиш!*).

Иногда работающие в поле обращались друг к другу. Завершив жатву, садились на краю поля и восклицали: «Сядайте! Берекетят да седи в нивата!» [Садитесь! Пусть урожай остается в ниве!] (Овчарово — Сакар, 62). Видимо, совместное сидение на земле, с которой только что сжат хлеб, приобретает дополнительную коннотацию — вернуть ниве отобранную силу, восстановить равновесие. Жниц приветствовали возгласом: «Спорынья тебе в дом!», т. е. достаток, так как *спорынья* 'двойной ржаной колос' наделялась способностью приносить счастье и благополучие (северное Белозерье — ДКБ, 119).

Адресатом вербальной формулы с пожеланием хорошего урожая льна может быть мать. В праздник Сорока мучеников женщины пекли «жаворонков». Каждый мальчик отдавал головку испеченного «жаворонка» матери со словами: «На-ко, мамка, тебе голову от жаворонка: как жаворонки высоко летел, так чтобы и лен твой высоко был [говорится для обеспечения роста льна]. Какая у моего жаворонка голова, так чтобы и лен такой головастый был» (для получения больших семенных коробочек) (Орловская губ. — Максимов 1994, 294). Двусоставный магический текст построен по формуле *quotodo* (как... так...). В первой части высказано пожелание, чтобы лен стремился расти ввысь, где летает птица, а вторая часть содержит программу формирования семенных коробочек льна величиной с голову выпеченного «жаворонка».

В Польше в Великий понедельник рано утром, когда хозяева еще спали, молодежь прибежала в дом и обливала хозяйку со словами: «Aby ci się len urodził» [Чтобы у тебя уродился лен], а хозяина обливали с пожеланием: «Aby ci się owies urodził» (Седлецкое воев. — Niebrzegowska 2000, 233).

Среди словесных формул, используемых в аграрной магии, есть такие, которые произносятся от имени растений. Адресатом, например, может быть женщина, сеющая лен, которая при посеве раздевалась донага, желая «обмануть» лен и тем самым вызвать его жалость, что отражено в высказывании: «Эта баба бедная — у нее даже рубашки на теле нет, надо будет пожалеть её и получше уродиться» (север России — Максимов

1994, 385). Таким образом, в роли отправителя выступает само растение, олицетворенный лен.

В Чехии (Гумполецко) лен сам назначал хозяевам время своего выращивания: «V pátek mě nesej, v sobotu mě neplej, a v neděli se na mě neďívej!», а когда его пропалывают, дает им новый совет: «Jense po mně jak chceš válej, jen mě trávě nenepchávej!» [В пятницу меня не сей, в субботу меня не поли, а в воскресенье на меня не смотри! Валяйся по мне как хочешь, только меня траве не оставляй!] (Maňcal 1893, 561). «Указания» хозяину, когда надо сеять ту или иную культуру, отражены в пословицах, которые произносятся от имени растения. Так рожь говорит: «Сей меня в золу, да в пору», овес говорит: «Топчи меня в грязь, так буду (вариант: будешь) князь» (Даль 1957, 906).

Обращение к возделываемым растениям. Наряду с обращениями к высшим силам, либо в сочетании с ними, обращались с магическими приговорами и заклинаниями и к самим растениям (ржи, пшенице, овсу, кукурузе, льну, конопле, капусте, картофелю, репе и т. д.). Начиная сев или посадку, перечисляли те качества, которые хотели бы видеть в той или иной культуре, а при уборке думали уже о будущем.

Иногда словесная формула строится на противопоставлении желательных (положительных) и нежелательных (отрицательных) для данной культуры качеств: сажая капусту, ее поучают: «не будь голенаста, будь пузаста, не будь пустая, будь густая, не будь красна, будь вкусна, не будь стара, будь молода, не будь мала, а будь велика» (Даль 1955, т. 2, 88); «Расти, капуста, и рясна, и качаниста» (Олбин Чернигов. обл. — ПА); «Расти, капуста, така хороша, як я» (Верх. Жары Гомельск. обл. — ПА); к тыквам при посадке обращались с таким призывом: «Растите, гарбузы, таки крупны, як моя задница» (Верх. Жары Гомельск. обл. — ПА).

Приемы карпогонической магии, направленные на рост ржи, хлеба, сопровождались приговорами, раскрывавшими прагматику и смысл производимых действий. Прежде чем бросить зерно в землю, его трижды подбрасывали вверх, чтобы хлеб вырос высоким, выше роста человека, и говорили: «Расти, хлеб, выше меня и сильнее меня» (Вятский фольклор 1994, 32). Весной ходили смотреть всходы озимых, на nive ели яичницу, кашу, а потом подбрасывали ложки вверх как можно выше и приговаривали: «Рожка, рожка, вырасти вот такая» (Дмитров. у. Москов. губ. — Зернова 1932, 26). Ржаную «бороду» приносили в избу, клали к образам

и приговаривали: «Рости, рости, шоб було на другый год бэз граду, бэз страху» (Верх. Жары Гомельск. обл. — ПА). Магические действия с зерном производились и превентивно и тоже сопровождались словесными формулами. В Болгарии в Рождественский сочельник муж и жена разламывали над головой обрядовый хлеб, чтобы буйно росли посева, подпрыгивали со словами: «Да расте нивата», а разбрасывая зерно по дому, восклицали: «да се ражда житото» (Пловдивски кр., 294).

В праздник Вознесения произносили приговор, обращаясь ко ржи: «Рожка, рожка, потянись, Христу за ножку ухватись» (Соколова 1979, 60). Скрепление подобных словесных формул рифмой усиливало их клишированность и обеспечивало им устойчивость. В Русском у. Московской обл. в этот день «ходили на рожь», т. е. обедали всей семьей на своей полосе, засеянной рожью, затем поднимали маленьких детей за уши как можно выше и приговаривали: «Расти, рожь, большая, вот этакая!», валялись во ржи со словами: «Расти, рожь, повальная» (Фольклор МО, 32; ООФМ, 197). В других областях в этот день совершался другой обряд: дети приносили в поле срубленную березку, утверждали ее на полосе, а сами катались по молодой озими, крича: «Рожь к овину, а метла (трав) к лесу», а потом съедали принесенную с собой яичницу (Ярослав. обл. — Майков 1994, 111, № 278). Обряд совершался «на хороший урожай озими». В словесной формуле отражено противопоставление поля как природного и овина — как культурного пространства. Забота об урожае будущего года начиналась сразу после уборки хлеба, тем самым подчеркивалась непрерывность годового цикла и в природе, и в жизни человека. Окончив жатву, хозяйка присаживалась на последний сноп и просила: «Ржица, матушка, народи на лето получше этой, а если такой, то не надо никакой» (Андреапольск. р-н Твер. обл. — ТОРП, 76, № 398). Ставя в поле последний сноп, беспокоились о будущем: «Штоб рожь родилася» (Андросово Смолен. обл. — Пашина 1998, 156); оставляли пучок несжатого хлеба «Илье на бороду» со словами: «Чтоб рожь рожалась хорошая» (Калуж. обл. — Терновская 1977, 82).

Сея лен, говорили: «Уроди, лен, в оглоблю, а картошка в колесо!» (калуж. — Павлова 1993, 174); «Расти́ такой лен, як я высокий» (полес. — там же, 172). Подбрасывали высоко вверх лежавшие в семенах льна яйца со словами: «Вырасти лен, выше лесу стоячего!», после чего яйца ловили и съедали (Тюменск. обл. — КГ, 206). В Полесье в день Ивана Купалы

устраивали костер на берегу реки и, сжигая чучело *Купайло*, просили, чтобы уродился лен: «велики лён, е, таки лён, ўе такі лён, сїни, валакністы, е такі лён расці» (Жаховичи Мозырск. р-на Гомельск. обл. — ПЭС, 90).

У лужичан сохранился архаический обычай: окончив прополку, девушка обнажалась и трижды обегала обработанное поле, чтобы восстановить нарушенную сакральную целостность и неприкосновенность нивы. Обежав, должна была произнести заклинание: «Лен, лен, друже! Расти до моего живота, расти до моих сосков и так останься» (луж. — Токарев 1978, 198). Словацкие женщины, придя в день св. Якуба или св. Анны к капустным грядкам, хлестали своими чепцами по кочанам, побуждая капусту завивать крупные вилки, говорили: «Včera bolo Jakuba, dneska je Anny, zakrúcajteže sa moje milé hlavy» [Вчера был <день> Якуба, сегодня — <день> Анны, завивайтесь, мои милые головки] (Červenák 1966, 107).

К словесной магии прибегали не только с продуцирующей целью, но и для того, чтобы из выращенного льна получить качественное волокно. Особенно ценилась белизна и мягкость льна, о чем и просили, приступая к его первичной обработке. Расстилая лен для улежания на лугах, хозяйка обращалась к своему льну со словами: «Улежи-ко, мой ленок, Белой да мягкой... Не бойся ни ветру, ни вихорю, Ни частаго дождичка, Ни краснаго солнышка» (Кадниковский у. Вологодской губ. — Майков 1994, 111); «Лежі, мой ленок, будь мочны, як дрот, а мякки, як шелк» (полес. — Павлова 1993, 170). Расстилая лен для просушки, рядом клали полотенце, зеркало и говорили: «Смотришь и белись, и в зеркало глядишь» (рус. — Зернова 1932, 37). В Полтавской губ. начинали мочить лен, приговаривая: «У воду як вовк, а з воды, як шовк» (УНВ, 250). Ко льну обращены песни-заклятия: «Зародися, мой льнище, И долог, и тонок, Золотое коренье, Серебряно семя!» (Смоленск. губ. — КГ, 216).

В северо-западной части Московской области (Рогачевщина) бытует обычай «женитьба серпа». Выдергивая с корнями последние стебли овса, намотанные на серп, прижимают его вплотную к земле, жница выдергивает овес с корнями и, поднимая высоко над головой, говорит: «Родись и водись, на тот год не переведись!» или «Уродись на тот год вот такой!» (Фольклор МО, 33). Войдя в комнату, парни кружились под воткнутым в потолок рожном и пели песню: «гоп, молодцы, до потолка, чтобы у вас выросла высокая конопля» — благопожелание выражалось и танцевальными движениями и словами (Богатырев 1971, 428).

Нажав первый сноп, русские жницы приговаривали: «Стань мой сноп, на тысячу коп» (Ермолов 1905 2, 399); на Гомельщине зажинщица говорила: «Стаўлю сноп на сто коп, на тысячу мерак», затем клала сноп на ржаную стерню, подкладывая под него принесенные хлеб и творог (Жніўныя песні, 12). В Средне-Западной Болгарии первый сноп хозяева перевязывают красной ниткой и делают вид, что с трудом его поднимают, затем ставят сноп и обращаются к нему со словами: «Айде тая година едвам те дигам, ама догодина ич да не могам да те дигна» [В этом году я едва могу поднять тебя, а через год чтобы я вовсе не мог сдвинуть тебя с места] (ЕБ 3: 219).

Сажая бобы, приговаривали: «Уродись, бобы, и круты и велики, на все доли, на старых и малых! В поле густы, на столе вкусны!». Окучивая кукурузу, в междурядьях которой сажали тыкву и бобы, приговаривали: «Айде на тази нива пет коли мамули, четири кола боб, четири кола тикви» [Пусть на этой ниве будет пять возов кукурузы, четыре воза бобов, четыре воза тыквы] (Ловешки кр., 92). В Словакии, окучивая картофель, женщины приговаривали: «Včera bolo Jakuba, dneska je Anny, aby krumpľe narástli ako naše hlavy» [Вчера был <день> Якуба, сегодня <день> Анны, чтобы картошки выросли с наши головы] (Гонт — Horváthová 1986, 228).

Интересны приговоры, произносимые в поле и обращенные к самой культуре, которая, однако, не называется. В приговорах типа «Расти, как я», «Расти высокий, как я» высота льна сравнивается с длиной волос, с ростом человека (палок, леса, основы, ткацкого станка), «Да выше мене!» — говорят женщины, после прополки садясь в лен (гомел. — Павлова 1993, 173). Когда мочили коноплю, сербские женщины последнюю горсть перебрасывали через себя, говоря: «Догодине повише» [В будущем году еще выше] (Ђорђевић 1958, 543).

С помощью вербальной магии желали заранее повлиять на рост льна. В Полесье на Брестщине ради долгого (длинного) льна на Новый год дети прыгают перед печкой и припевают: «Родися, ленок, высокий, белый, волокнистый», хлопают в ладоши, чтобы лен высокий был (ПА). В купальский костер девушки бросали длинные березовые ветки и приговаривали: «Пусть мой лен будет так высок, как поднимается это пламя» (укр. — ССМ, 270) или: «коб мой лен так великий був як етая фарасина» (бел. — Мандельштам 1882, 268). В день Рождества Богородицы (8.IX) женщины ходили от льнища к льнищу, приговаривая: «Нихай будиць лен такей довгей, скольки мы пройшли!» (витеб. — Никифоровский 1897,

254), полагая, что само движение и длина пройденного ими пути будут способствовать длине льна.

Идея продуцирования, как в действиях, так и в словах, их сопровождающих, воплощается по-разному. Например, хозяйка при виде первого цветка на огурцах перевязывала плети красной ниткой из пояса и произносила: «Як густо сей пояс вязався, щоб так и мои огурочки густо вязались» (Афанасьев 3, 434). Это делалось для того, чтобы не было пустоцвета на огурцах, тыквах, арбузах и дынях. В день свв. Константина и Елены (3.VI) хозяйка притаскивала ногой старый лапоть, бросала в огород и говорила: «Как густо сей лапоть плелся, так чтобы и огурцы мои плелись» (рус.). В Болгарии (Кочанско) хозяин после посадки катался по засеянному полю и приговаривал: «Какох я що се търкалям, така и любениците из бостано да се търкалят» [Какой я валяюсь, пусть такие и арбузы валяются] (Арнаулов 1971, 278). В канун Нового года, обвязывая дерево житом, соломой, хозяин говорил: «Будзь богато, дзерево, як богата куця!» (Кочищи Ельск. р-на Гомельск. обл. — Толстая 2005, 39).

Обращение к земле, ниве, полю. Приход на поле перед началом работы сопровождался словами, обращенными к Богу, затем следовало обращение к полосе, на которой начинали жать: «Господи, блааслови! Полоска-матушка, как серый зай в край. Кыш! Побегай!» Так просили полоску бежать впереди и помогать жать (Белозерье — ДКБ 118, 119). Начиная работу, белорусская зажинщица подходила к полю со словами: «Добры дзень, ніўка, ядраное жыта! Я к табе прыйшла» (Романов 1912, 239). К ниве обращаются и с пожеланием плодородия и будущего обильного урожая: «нивушке гной, скотинке лой» (Терновская 1977, 97). В северо-западной Белоруссии, поставив последний сноп и положив на него хлеб, обходили вокруг снопа, после чего хлеб закапывали со словами: «Зямелька, ты дала мне хлеба і я табе дам». В Полесье завивали «бороду», клали рядом с ней хлеб-соль, поливали водой и говорили: «Плачу табé, зямéлька, да ураджáй!» (ПЭС, 98). Жертва хлеба земле объяснялась так: «каб хлеб не зводіўся», «каб на лета ўраджіла» (Валодзіна 1997, 107). Жертвовали земле и деньги: «Прымі, зямелька, ад нас грошы, а нам пашлі ўражай харошы» (Новак 2002, 168).

Обращения к ниве (жнивую) содержат также просьбу вернуть ту силу, которую жница потратила на уборку хлеба, иногда с выражением укора за

утрату силы («на тебя я, нива, потеряла силу»). Ряд текстов разворачивается и дополняется объяснением: после жатвы хлеба сила нужна жнице для работы на яровой ниве и для других работ, следующих за уборкой хлеба — «на пест, на колотило, на молотило, на кривое веретено», «на долгую холодную зиму», «для здоровья». В ряде случаев этот призыв дополняется объяснением, на что была потрачена сила: «Нивка, нивка, отдай мою силку. Я тебя жала, силку свою потеряла» (Москов. обл. — Фольклор МО, 33).

На Смоленщине приговор начинался шуточными словами: «Чисто полото, иди на болото, ниўка, отдай мою силку!», кладут кусочек хлеба, ложатся около «бороды», катаются по стерне и три раза говорят: «Ниўка, ниўка, отдай мою силку, как я жала, а ты лежала!» (Пашина 1988, 153). Подобный призыв к ниве встречается и в песнях: «Ниўка, ниўка, аддай нашу сілку. / Мы свайму гаспадару Зрабілі славу: / Житачка пажалі, У снапы павязалі. / Ў копы паскладалі. / Канец ніўцы, канец, / А гаспадару — вянец» (Кармянщина — ККП, 113). В конце жатвы кувыркались на полосе через голову со словами: «Нивка-нивка, отдай мою силку, тебе лежать, а мне роботать» (Белозерье — ДКБ, 120); «Загон, загон, отдай мою силу» (твер. — Ермолов 1905, 399). В Белоруссии катались на первом нажатом снопе с приговором: «Ниўка, ниўка, прыдай мне сілкі» (Витебск. губ. — Валодзіна 1997, 31), а при дожинках, обращаясь к ниве как к живому существу, одаривали ее хлебом-солью, взамен же просили насытить и наделить здоровьем: «Дарую цябе, ніўка, хлебам-соллю, А ты нас сыццю сыці і спорам і добрым здароўем» (там же, 107); жницы просили: «Ралля, хлеба нам дай, а сілу аддай» (Романов 1912, 262). Иногда кувыркались и перед началом жатвы, при закине, сопровождая действие теми же заклинаниями: «Нивушка-нивушка, дай мне силушку на всю жнивуюшку» (Белозерье — ДКБ, 120). В некоторых случаях кувиркание обрамляло весь процесс жатвы: в начале, при переходе с одной нивы на другую, в конце жатвы. Окончив работу, просили ниву: «Ржаная нивушка, отдай мне силушку на всю студеную зимушку» (там же). Окончив работу и при переходе с одного поля на другое, катались по стерне для восстановления затраченной силы и здоровья: «Нивушка-нивушка, дай мне силушку на вторую нивуюшку» (там же, 119); «Оржаная жнивка, отдай мою силу на овсяную жнивую»; «Оржаная жнивка, дай на яровую жнивку силку» (Макашина 1992, 89); перекачивались с боку на бок по полю: «Яровая жнивуюшка, отдай мою силушку На долгую зимушку»; «Жнивка, жнивка, Отдай мою силку, На

яровинку, на овес, на гречиху, На конопельку!» (КГ, 316). По окончании ржаной жатвы жнеи ложились на полосу и несколько раз перекатывались по стерне, говоря: «Жнива, ты, жнива, Дай-ко мне силы, На овсяную жниву» (Кадников. у. Вологод. губ. — Майков 1994, 112, № 280, 281). Автор замечает: перекатывание избегают делать при посторонних. Кувыркались, прося овсяное жнивье наделить силой на молотьбу и другие осенние работы: «Овсяная жнива, подай мою силу на молоценье» (Макашина 1992, 89); «Жнивка, жнивка, отдай мою силку на пест, на колотило, на молотило, на кривое веретено» (Кал. ЦНМ, 215–216). В некоторых селах Белозерья, окончив жатву, жница кланялась на все четыре стороны с приговором: «Полношко-поле, подай мою силу на всю студёную зиму» (ДКБ, 120).

В Болгарии накануне Иванова дня, когда хлеб еще не созрел, зажинали поля символически: срезали одну горсть или по несколько колосьев с четырех концов нивы и уносили домой. Целью символического зажина было уберечь поле от *житомамницы*, колдуньи, которая, как полагали, обладала способностью отбирать урожай с чужого поля и переносить его на своё. Чтобы обезвредить ведьму, в Санданско, срезав колосья, хозяин говорил: «Ако дойде някоя мръсница да те обира, кажи и: обрана съм веке, не мога да дода, краката ми са отсечени» [Если придет какая-нибудь негодяйка, чтобы тебя обобрать, скажи ей: я уже обобрана, не могу идти, ноги у меня отрезаны] (Ганева-Райчева 1990, 73).

Оптативные формулы без обращения. Магические приговоры без формального обращения, в которых, однако, присутствует (подразумевается или даже называется) адресат, произносились в самых разных ситуациях. Это могли быть формулы заклинательного характера, представляющие собой магическое утверждение желаемого состояния дел. В Полесье, чтобы лен был высоким, жгли костры в Юрьев день, подкидывали кверху горящую солому и кричали: «У мяне лучшы лен!» (гомел. — Павлова 1993, 180). Подобные ритуалы совершались и в день Ивана Купалы: в Чехии и Словакии прыгали через ивановский костер как можно выше, «на dlouhý len» [на долгий лен] или на урожай конопли, с криком: «Наша конопля самая высокая» (словац.). На востоке Сербии в Сочельник хозяин поднимал сакральное полено *бадняк* высоко вверх и говорил: «Такая конопля и такие хлеба в этом году!» (в.-серб. Алексинац — СД 1, 129). В Белоруссии (Гомельская обл.), сжигая в купальском костре

прошлогодний лен, костру, солому, подбрасывали горящие пучки вверх и кричали: «От таки муй лен буде!» (ПА); «Чарэўка у мора, а мой лен у гóру» (брест. — Терещенко 1848/5, 76). Взяв жгут соломы, зажигали его от костра и, зайдя в реку, бросали на воду, говорили: «вот такей мой лён парос, вот цятаки мой лён парос», три раза произносили: «цятаки мой лён парос» (гомел. — ПЭС, 90).

Это могли быть и собственно оптативные формулы, «призывающие» желаемое состояние дел. В Болгарии, когда сеятель собирался в поле, его жена выплескивала перед ним воду со словами: «Както тече водата, така да тече и житото в хамбара» [Как течет вода, так пусть течет зерно в амбар] (Странджа, 245). Идя сеять лен, хозяин поднимал высоко вверх шапку на *копрале* (палка, которой погоняют волов и очищают землю с лемеха во время пахоты) и говорил: «Тъй да стават високи гръстите като копралята и кичести като калпака» [Чтобы лен вырос высоким как копрала и развесистым как шапка] (Ловешки кр., 164). Заклинания на урожай звучали и в конце хлебной жатвы. Каждый из жнецов захватывал горсть колосьев со словами: «Пъна рака, пън амбар» [Полная рука, полный амбар] (Терновская 1981, 238). На Смоленщине, ставя последний сноп на поле, приговаривали: «штоб рожь родилася!» (Пашина 1998, 156).

Многие приговоры на плодородие нивы, огорода, сада произносились превентивно в определенные календарные праздники. В день св. Андрея те, кому предстояло весной пахать и сеять, бросали вареные зерна вверх со словами: «Пусть так высоко растет посеянное жито!» (фракийские болгары — Чолаков 1972, 47). Побудительные формулы подобного характера произносились и в Закарпатье, когда хозяин бросал ложку каши из пшеницы в потолок: «Пусть колосья / Наливаются, наливаются / Пусть снопы собираются...» (Богатырев 1971, 218). В ряде случаев желали добра, урожая, благополучия не только на будущий год, а на всю жизнь. Одно из таких пожеланий приводит П. Г. Богатырев. На Рождество один из домашних приносил воду с реки, кропил ею стойло, а затем входил в дом со словами: «Пусть у вас всю жизнь будет, что давать! Пусть хлеб не переводится, как вода в ручье» (Богатырев 1971, 222). На востоке Сербии в Сочельник хозяин, внося бадняк, поднимал его вверх со словами: «Да би толико порасле конопље» [Чтобы такой выросла конопля] (Чајкановић 1985, 133). В Воеводине (Врачев Гай), придя к источнику в рождественское утро, хозяйка приветствовала воду в источнике и про-

сила урожая для всего, что будет весной посеяно: «Добро јутро, водо, донела сам ти жита и кукуруза, дај боже да роди жито и кукуруз и све што посејемо». В селе Витоевцы хозяин в подобной ситуации ограничивался приговором, состоявшим из одного слова, но с той же семантикой — пожеланием урожая: «Родило, родило» (Босић 1996, 131).

Разнообразные магические действия совершались с целью спровоцировать рост высокой и крепкой конопли. Они сопровождалась формулами-пожеланиями, вводимыми союзом «чтобы», прагматически тождественными побудительным. В Прощеное воскресенье в Закарпатье устраивались пляски, целью которых было ускорить рост конопли, чему должна была способствовать и присказка: «Аби їм росли грубі колопні» (Богатырев 1971, 229). В южной Моравии хозяйки в день св. Штефана стегали пастуха прутом, а он говорил: «Чтобы конопля росла высокой» (Нова Лыгота — Václavík 1959, 140). В Словакии на масленицу, войдя в избу, парни кружились под воткнутым в потолок рожном и пели песню: «Гоп, молодцы, до потолка, чтобы у вас выросла высокая конопля», подкрепляя словесное благопожелание танцевальными движениями (Богатырев 1971, 429). В пасхальный период в Болгарии женщины качались на качелях, положив за пазуху яйцо и приговаривали: «чтобы конопля была большой» (Маринов 1984, 121). С формулами побудительного характера могут дословно совпадать высказывания-мотивировки, объясняющие цель того или иного действия. В Грахове на Новый год бросали в конопляник кусок бадняка (рождественского полена), «да би конопље боле родиле» [Чтобы конопля лучше родила] (Чайкановић 1985, 133). В Юрьев день в Леваче старики танцевали «да би конопље порасли». На Сретение во время варки длинных резанцев хозяйки заставляли детей прыгать, танцевать и петь песенку, кончавшуюся словами: «Niech sa govna l'on ku žitu» [Пусть лен равняется с житом] (центр. Словакия — Ondrejka 1969/17, 100). Масленичные танцы с высокими подскоками и прыжками, прыжки через пень (колоду) совершались в разных областях Польши (Поморье, Мазовше) женщинами — на рост льна, а мужчинами — на рост овса. Они являются кинетическим воплощением идеи вегетации и нередко сопровождаются словами. В Подлясье женщины прыгали, били в ладоши и выкрикивали: «O! pechaj tylij lon ugrosne» [O! Пускай такой лен вырастет], т. е. такой высоты, как они подсказывали (Niewiadomski 1999, 31).

В Страстной четверг пастухи отдавали хозяйкам ветки с пожеланием: «Пусть уродится такой высокий лен, как у меня прут» (з.-слав.). В мас-

леничный вторник девушки в танце высоко подпрыгивали и говорили: «Za ten len, za ten len, za ty konopičku» [Ради льна, ради льна, ради конопельки] (Рождяловице — Žalud 1919, 101), или, танцуя с «медведем», «Toto bude na konopě, toto bude na len» [Это будет для конопли, это будет для льна] (Всетин в северной Моравии — Zíbrt 1950, 101, 118). Танец как знак движения и магия слова имели характер созидательный, отвечающий идее плодородия.

В восточной Сербии весной старики, качаясь на качелях, приговаривали: «Оволико конопље до св. Прокопље, оволико лан на Видов дан... [перечисляются все культуры] Све да порасте!» (ГЕМБ 1988–1989, 52–53, 97). В России на Пасху женщины катали по льну священника или дьякона, приговаривая: «Каков попок, таков и ленок» (ряз., тул., саратов. — Соколова 1979, 151).

В Вятском крае в Великий четверг женщины бросали в свой огород поленья, желая тем самым получить крупные клубни картофеля: «Как полено велико, так чтоб картохи велики были» (Вятский фольклор 1995, 123). Разбрасывая в огороде купальские венки, разорванное на части чучело Марены, украинцы приговаривали: «Jak nasz Kupajlo buw krasny, Szob naszy ohirky byly taki rasny» (ZWAK 1881/1, 25), что, по мнению крестьян, должно усилить плодоношение огурцов и тыквы в силу сакральности обрядовых предметов. Желая получить на будущий год урожай фруктов, в Праздник Преображения, на Яблочный Спас, освещали в церкви яблоки, наряду с зерновыми и техническими культурами; затем разговлялись яблоками, запивая виноградным или яблочным вином: «щоб садовина родила» (Воропай 1991, 2, 238). Ср. обычай пить водку, вино (на Масленицу, в Юрьев день, при весенних обходах полей) — на урожай льна, конопли, хлеба.

В текстах благопожеланий отмечается тематическая связь с обрядовыми реалиями или действиями. При получении в дар за колядование обрядового калача колядовщики говорили: «Сколько зерен пшеницы в калаче, столько снопов в поле». При передаче жатвенного венка хозяину желали: «Сколько в венке цветов — столько деток, сколько в венке зерен — столько стогов». В болгарской колядке желают, чтобы «зърната да съ като дренки» [чтобы зерна были величиной с кизилевые плоды] (Хасковско — Маринов 1914, 307). Ветку-подлазничку, которую хозяин вносил в дом, посыпали зерном и говорили: «aby tyle kóp Pan Bóg dał zboża w przyszłym roku, ile

tuch ziarnek na ziemię upadło» [Чтобы столько копен хлеба дал Пан Бог на будущий год, сколько зерен на землю упало] (Seweryn 1932, 16).

Просьбы о здоровье и силе. Приговоры лечебно-профилактической направленности произносились на поле в период жатвы (или превентивно весной) и призваны были предохранить женщину от болей в пояснице и в руках.

В день начала жатвы из первой горсти сжатой ржи делали пояс и, опоясываясь, говорили: «Как матушка рожь стала год, да не устала, так моя спинушка жать бы не устала» (Кадников. у. Вологод. губ. — Майков 1994, 111, № 280). Обычай кататься по сжатой полосе встречается иногда и на дожинках озимого хлеба с приговором: «Не боли моя спинушка, Заживи на яровую жнивущку! Матушка, оржаная жнивущка, Отдай мою силушку На яровую жнивущку!» (Фольклор МО, 33). Белорусы в Быховском у. Могилевской обл., катаясь перед бородой по полю, говорили: «Полюшко, полюшко! Дай силы на другое поле! Коню — сала, полю — навоза, а мне — здоровья! Дай нам боже будущим летом собрать еще больший урожай!» (Зеленин 1991, 68, 69). В Шенкурском у. Архангельской губ. жнецы, закончив жатву, выкрикивали хором: «Тебе, поле, красота, красота, а мне легота, легота» (Зеленин 1991, 68). Подобные приговоры строятся, как правило, по формуле договора: «я тебе то-то, а ты мне это».

Болгарские жницы, увидев первый связанный сноп (*кръстец*) пшеницы, чтобы не болела спина, катались по стерне с приговором: «Кръс кърсчец да боли, нас да не боли» [Крестец пусть болит, у нас чтобы не болел] (Николова 1999, 79). С той же целью в первый день жатвы они украшали голову или талию пером домашней птицы (чаще курицы) и бросали перо вместе с первыми сжатыми колосьями вперед со словами: «Лятото и жътвата да са леки като перцето» [Лето и жатва пусть будут легки, как перышко] (там же, 79). В обл. Врацы зажинать начинали так: жница, стоя на коленях спиной к ниве, с руками за спиной, срезала первые колосья со словами: «Бела була кърс да булї, мен да не булї» [У белой молодки-турчанки крестец пусть болит, у меня пусть не болит]; подобные приговоры известны и в других районах Болгарии: «Була да я булї кърс и прс, а меня ни кърс, ни прс» [Пусть у молодки-турчанки болит крестец и грудь, а у меня ни крестец, ни грудь] (там же, 76); «Кръстец кърс да боли, нас да не ни боли» [Пусть поясница болит у крестца (снопа), а у нас не

болит] (Пловдивски кр., 286). В первые дни жатвы, проходя мимо связанного *крестца* (снопа), жницы говорят: «Кръст кърсчец да боли — мен да не боли!» [У снопа пусть крестец болит, у меня не болит] (Софийски кр., 264). В конце жатвы, чтобы спина не болела, пролезали под сводом из двух связанных колосьев, сопровождая действие такими словами: «Айде, да не ме боли гръб» [Пусть не у меня болит спина] (Западная Болгария — Николова 1999, 77).

В Белозерье жницы, сжав несколько колосьев, говорили: «Как пылинка (=колосок) гнѣще и не ломилце, так бы у рабы Божьей Шуры <имя жнущей> спинка гнулесе и не ломилесе и не уставала. Во веки веков, аминь!», а сделав жгут, которым завязывали сноп, приговаривали: «Как эта вязочка кругом снопика обвиваэтце, так бы у рабы Божьей Шуры спинка обвивалесе кругом жниўки, жала и не уставала!» (повторяли три раза, после этого шли жать) (ДКБ, 119). Когда обвязывались жгутом из колосьев как поясом, обращались непосредственно к пояснице и просили: «У Овдотї у рабы да поясинка не боли! Во веки веков. Аминь!». Приговор-оберег произносили три раза (там же). Пояс носили весь период уборки хлеба, дома снимали, а когда шли в поле, вновь надевали.

Адресатом просьб и разного рода пожеланий могло быть и главное орудие труда — серп. В Полесье, завершив жатву, жница бросала серп через голову со словами: «Бяжы, серпик, на ниўку и збери мою силку». Дожав, жницы катались по стерне и говорили: «Беги, мой серпик, чѣрез спинку да на другую нивку» (Стодоличичи Лельчицк. р-на Гомельск. обл. — ПЭС, 94). В том же селе записан вариант, в котором речь идет о ниве будущего года «Лѣци, серпик, через спинку на будущый год на другую ниўку». В Минской губ. жнеи оборачивали серпы рожью и приговаривали, обращаясь к серпу: «На, ешь, не кусай моих рук; дай же, Боже, каб хвацило хлеба, каб ўсяго было досыць» (Зеленин 1991, 66).

Обращение к враждебным силам, стихиям и демонам. Наряду с благопожелательными, магические приговоры содержали и охранительные мотивы. Апотропейные вербальные акты, приговоры-обереги должны были воспрепятствовать вольному или невольному нанесению вреда, ущерба урожаю и благополучию земледельца. Такие приговоры произносили и перед севом, и во время вегетации растений, и при окончании работ на поле, и при заготовках на зиму. Адресатами приговоров были

разного рода вредители (насекомые, кроты, черви, мыши и др.), сорняки и стихии (град, засуха, заморозки и т. п.), а также злокозненные демоны.

В Сибири (Нижнеудинский у.), посыпая гряды золой, приговаривали: «Господи Иисусе сын Божий, помилуй меня! Зола боится огня и пламя: так бы букарка, кобылка и червяк боялись моих овощей», — и трижды заминивали (Громыко 1975, 135); брали горсть земли с могилы с приговором: «Как у тебя (имя покойного) зубы не разжимаются, уста не растворяются, так бы и у червяка на мою овощь зубы не растворялись», а вернувшись домой, разбрасывали землю по огороду и заканчивали приговор: «Так бы и червяк омертвел, как такой-то омертвел» (там же, 136). Чтобы черви не ели лука, сербы при посадке под первую луковку клали кусок кирпича и говорили червяку: «Ево ти храна за годину дана, не дирај лук» [Вот тебе еда на весь год, а лук не трогај] (Чајкановић 1985, 245). В Польше часть колосьев с «бороды» (*пшепюрки*) сжинали и помещали около неё со словами: «Нате, червяки, но не идите за мной в стодолу» (Ганцкая 1978, 180).

Для защиты от кротов при посадке картофеля втыкали камни по углам поля с приговором: «На тебе, крот, камень. Держи ввек повеки зубами» (Громыко 1975, 134), или клали камень в лунку, вырытую под картофель, со словами: «На тебе, крот, камень в рот, а картошку мою не шевель» (там же). Ритуальный диалог, записанный в Маковице (украинцы Словакии), должен был охранить капусту от гусениц. Один из членов семьи спрашивал: «Добра капуста?» — «Нит!», на что первый отвечал: «Та най і гусеницям не буде добра!» (Гривна 1973, 152).

В некоторых местах Белоруссии, оставляя последние несжатые колосья в поле, предназначали их мышам, приговаривая: «На-ця вам, мышки, на поли крышки! Тутоцька вы спыжывайця, а ды гумна ни бувайця!» (Никифоровский 1897, 114). В Полесье, чтобы мыши не портили зерно, амбар обходили три раза с приговором: «Як мертвава везуть и йон ничего нэ бачыць, шоб мышы ничего нэ бачылы» (Верх. Жары Брагинск. р-на Гомельск. обл. — ПА), клали в амбар камень со словами: «Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь» (вят. — Вятский фольклор 1994, 34). В Моравии, когда привозили первый воз с зерном на двор, хозяйка спрашивала три раза: «Что везешь?» — ей отвечали: «Камни для мышей» (Моравия — Bartoš 1892, 338). В Польше, оставляя несколько колосков несжатыми, говорили: «Нате, мыши, это для вас!» (Ганцкая 1978, 181).

Для защиты от сорняков в восточной Польше парни в Зеленые Святки обегали поля с горящими факелами, крича что есть мочи: «Uciekaj kałoli, bo cię będą smolił... Uciekaj śmieciu, bo cię będą świecił! Świeć się, świeć!... uciekaj śmieć!» [Убегай, куколь, а то я тебя сожгу... Убегайте, сорняки, а не то сожгу. Сгиньте, горите, бегите, сорняки!] (Подгуже — Kotula 1989, 143). В другом польском приговоре обращаются с угрозой к дьяволу: «Uciekaj, diable, z ostem, bo idzie św. Szczepan z owsem» [Убегай, дьявол, с осотом, идет св. Степан с овсом] (KLW, 83), приговор произносят, рассеивая овес зимой по полям, чтобы предупредить появление сорняков. В Черниговской обл. после прополки подбрасывали вверх сорняки и говорили: «Ну, зілля до долу, а лен у гóру хай расте» (Павлова 1993, 174).

У всех славян известны обращения к морозу с приглашением на совместную рождественскую трапезу или с предложением угощения (а нередко и с угрозами) и с требованием не приходить летом, во время созревания урожая. В Полесье приглашали Мороз на рождественский ужин на кутью: «Хадзі, марозька, куцця смачная, с канпелькамі!» (Виноградова, Толстая 1993, 67). Посевы овса оберегало от морозов ритуальное кормление овсяным киселем Мороза под Пасху с приговором: «Мороз, мороз, не бей наш овес» (Афанасьев 1, 319).

Чтобы прервать засуху и вызвать дождь, в Гродненской обл. (д. Гирдовка) ловили жабу и били её травой с восклицанием: «Аддай дождж!» (Антропов 2004, 197).

Чтобы защитить собранный урожай от огня, у русских было принято обращаться к овину с благодарностью и приговором-оберегом. В последний день топки овина хозяин бросал в огонь пучок крапивы, затем хозяйка приносила пироги, и все члены семьи кланялись овину со словами: «Батюшка овинец, дай тебе бог в море постоять, огня не видать, а нам пожить» (д. Телешово — Фольклор МО, 32) или: «Спасибо тебе, Батюшка овинец. Дай бог тебе в море постоять, Огня не видать. Дай бог по колено стоять, воды не видать!» (Дмитровский край — там же, 33). Закончив просушку снопов, хозяин, прежде чем уйти домой, обращается к овину лицом, снимает шапку и с низким поклоном говорит: «Спасибо, батюшка-овинник: послужил ты нынешней осенью верой и правдой» (Максимов 1994, 53).

Для защиты от нечистой силы, от ведьмы-*мамницы*, отбирающей урожай, от дурного глаза и всяческой порчи применялись специальные

магические тексты. В Каневском у. Киевской губ. заклинали черта: «Ты чорте, не гуляй та гарбузы надымай!» (Гринченко 1897, 21). Подобное обращение-закливание зафиксировано и у славянского населения Кубани. Скорлупки от первого пасхального яйца подмешивали в семена арбузов и при посадке приговаривали: «А вы, чорты, ны гуляйтэ, / А кавуны надувайтэ» (Бондарь 1998, 65).

Вербальный текст как один из элементов культурного кода, представленный здесь, имеет коммуникативную природу. Его ритуальные функции не всегда эксплицитованы. Есть случаи, когда семантика приговоров и цель их использования можно определить, только зная прагматический контекст, все, что окружает текст, ситуацию, в которой он произносится. Так, невозможно понять семантику императива «Забери, забери!», не зная, в какой ситуации он употреблен. Но он становится понятен в контексте: эти слова выкрикивали в Лужице, когда с венником бежали навстречу похоронной процессии, чтобы избавиться от гусениц, нападающих на капусту. Таким образом, вербальные тексты, являясь частью аграрных обрядов, могут быть рассмотрены с точки зрения прагматики. Как речевой акт, они обладают отчетливо выраженной целью: обращение, приказ, требование или просьба, побуждение, угроза — в отношении тех, кто мешает вырастить урожай.

Иногда приговор произносится с другой целью, хотя в конечном счете он также имеет отношение к аграрной магии. Так, увидев аиста во время жатвы, жницы обращаются к нему с просьбой прислать ветер, который поможет им дожать хлеб: «Иванько, Иванько, зашли нам трохи вітру, бо не здюжим жати» (Булгаковский 1890, 188–189; Толстой 1984, 116).

Как аграрная продуцирующая магия воспринималась имитация различных стадий роста и созревания урожая и связанных с этим сельскохозяйственных работ в игре. Игра «Уж мы сеяли, сеяли ленок» воспроизводила все этапы ухода за льном и его обработки, начиная с посева до тканья. В дальнейшем подобные игры утратили полностью или частично связь с обрядом. С аграрно-свадебной магией связана популярнейшая у славянских народов игра «Просо». Для игровых песен характерна форма диалога, а игры представляют порой драматические сценки. Приемы карпогонической магии имели определенную направленность — способ-

ствовать росту полевых культур, а приговоры раскрывали смысл производимых действий.

ЛИТЕРАТУРА

- Антропов 2004 — *Антропов Н. П.* Белорусские этнолингвистические этюды: 2. *Вызывание дождя* (акциональный код) // *Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996).* М., 2004.
- Арнаутов 1971 — *Арнаутов М.* Студии върху български обреди и легенди. София, 1971. Т. 1.
- Афанасьев 1–3 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. М., 1994. Т. 1–3.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Болонев 1978 — *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Бондарь 1998 — *Бондарь Н. И.* Магия начала (Некоторые аспекты традиционных верований славянского населения Кубани) // *Слово и культура.* М., 1998. Ч. 2.
- Босић 1996 — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Булгаковский 1890 — *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890 (ЗРГО. 1890. Т. 13, вып. 3).
- Валенцова 1996 — *Валенцова М. М.* Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Канд. дисс. М., 1996.
- Валодзіна 1997 — *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мінск, 1997.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // *Славянское и балканское языкознание.* М., 1993.
- Воропай 1–2 — *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991. Т. 1–2.
- Ворошилин 1996 — *Ворошилин В. А.* Встреча весны в селах Воронежской обл. // *ЖС* 1996. № 4.
- Вятский фольклор 1994 — *Вятский фольклор.* Заговорное искусство. Котельнич, 1994.

- Вятский фольклор 1995 — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Ганева-Райчева 1990 — *Ганева-Райчева В.* Еньовден. София, 1990.
- Ганцкая 1978 — *Ганцкая О. А.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског Музеја у Београду. Београд.
- Гергинова 2003 — *Гергинова В.* Някои обредни практики за житното плодородие (по материали от Пазарджишко) // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. София, 2003.
- Грацианская 1977 — *Грацианская Н. Н.* Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
- Гривна 1973 — *Гривна В.* Народні звичаї Маковиці. Братислава; Пряшів, 1973.
- Гринченко 1897 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Ч. 2.
- Громыко 1975 — *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XX в.). Новосибирск, 1975.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1955 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1–4.
- Даль 1957 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
- ДКБ — *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997.
- Добровольский 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Добруджа – Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- ЕБ 3 — Етнография на България. Т. 3: Духовна култура. София, 1984.
- Ермолов 1905 — *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 2: Всенародная агрономия.
- Жніўныя песні — Жніўныя песні. Мінск, 1974.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1999 — *Зеленин Д. К.* «Спасова борода», восточнославянский земледельческий обряд сбора урожая // *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999.
- Зернова 1932 — *Зернова А. В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. 1932. № 3.

- Кал. ЦНМ — *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1990.
- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- ККП — Крыніц кармянскіх перазвоны (абрады і песні ў сучасных запісах). Гомель, 2000.
- Круть 1973 — *Круть Ю. З.* Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1973.
- Кутельмах 1996 — *Кутельмах К.* «Спасова борода»: Магія чи реальність (Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах поліщуків) // Народознавчі зошити. Львів, 1996. № 2.
- Ловешки кр. — Ловешки край. Материална и духовна култура. Етнографични проучвания. София, 1994.
- Майков 1994 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994.
- Макашина 1982 — *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Максимов 1994 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.
- Мандельштам 1882 — *Мандельштам И. И.* Опыт объяснения обычаев индоевропейских народов, созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения: В два тома. София, 1984. Т. 2.
- Маркова 1978 — *Маркова Л. В.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Николова 1999 — *Николова В.* Плитка на нивата. Български обичаи при отглеждане на житните култури. София, 1999.
- Новак 2002 — *Новак В. С.* Абраднасць і паэзія пахавання стралы. Гомель, 2002.
- Овсянников 1880 — *Овсянников А.* Географические очерки и картины. СПб., 1880. Т. 2. Очерки и картины Малороссии.
- ООФМ — Обряды и обрядовый фольклор. Фольклорные сокровища Московской земли. М., 1997.
- ПА — Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Павлова 1993 — *Павлова М. Р.* Магические приговоры в ткачестве // Славянское и балканское языкознание. М., 1993.

- Пашина 1995 — *Пашина О. А.* Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // Славянский и балканский фольклор. М., 1995.
- Пашина 1998 — *Пашина О. А.* Ареальное членение Смоленщины с точки зрения жатвенной обрядности // Слово и культура. М., 1998. Т. 2.
- Пловдивски кр. — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Познанский 1917 — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Потебня 1989 — *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Пяткевич 2004 — *Пяткевич Ч.* Рэчыцкае Палессе. Мінск, 2004.
- Радовић 1956 — *Радовић Б.* Гајење и обрада лана и конопље у нашем народу // ГЕМБ. 1956. Књ. 19.
- РНТС — Русские народные традиции и современность. М., 1995.
- Романов 1912 — *Романов Е.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
- Русић 1956 — *Русић Б.* Старији обичаји код одређивања земљишних међа и око польских радова у Кичевији // ГЕМБ. 1956. Књ. 19.
- Сакар – Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
- Сахаров 1989 — *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. М., 1989.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–.
- Снегирев 1999 — *Снегирев И. М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1999. Ч. 2. Новый сборник русских пословиц и притчей.
- Соколова 1979 — *Соколова В. К.* К типологии обрядового фольклора // Фолклор, език и народна съдба. София, 1979.
- Софийски кр. — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М., Л., 1965–. Вып. 1–.
- Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- ТВСФ — *Фетисова Л. Е., Ермак Г. Г., Сердюк М. Б.* Традиционный восточнославянский фольклор Дальнего Востока России. Владивосток, 2004.
- Терещенко 1848 — *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 1–7.
- Терновская 1977 — *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла. Материалы к словарю // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.
- Терновская 1981 — *Терновская О. А.* О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981.
- Терновская 1984 — *Терновская О. А.* «Борода» // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. М., 1984.

- Токарев 1978 — *Токарев С. А.* Лужичане // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Иван-аист // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Толстой 1984а — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- ТОРП — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.
- УНВ — Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Фольклор МО — Фольклор Московской области. Календарный и детский фольклор. М., 1979.
- Чайкановић 1985 — *Чайкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Чолаков 1872 — *Чолаков В.* Българский народен сборник. Болград, 1872. Ч. 1.
- Чубинский 1872 — *Чубинский П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. СПб., 1872, Т. 3. Народный дневник.
- Шейн 1898 — *Шейн П. В.* Великоорус в своих песнях, обрядах, верованиях, сказаниях, легендах и т. п. СПб., 1898, 1900. Т. 1. Вып. 1–2.
- Adamowski, Tymochowicz 2001 — *Adamowski J., Tymochowicz M.* Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba słownika) // Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa. Lublin, 2001.
- Bartoš 1892 — *Bartoš F.* Pověry a zvyky lidu moravského při hospodářství // Český lid. Praha, 1892. R. 1.
- Bednárík 1943 — *Bednárík R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943. Т. 2.
- Caraman 1933 — *Caraman P.* Obrzęd kołędowania u Słowian i u Rumunów. Studium porównawcze. Kraków, 1933.
- ČČМ — Časopis Českého musea. Praha, 1891. D. 65.
- Červenák 1966 — *Červenák J.* Tradičný život Lišovana. Banská Bystrica, 1966.
- ČslV 3 — Československá vlastivěda. Praha, 1968. D. 3: Lidová kultura.
- Demo, Hrabalová 1969 — *Demo O., Hrabalová O.* Žatevné a dožinkové piesne. Bratislava, 1969.
- Dworakowski 1964 — *Dworakowski S.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964. Cz. 1. Zwyczaje doroczne i gospodarskie.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.

- Godula 1994 — *Godula R.* Od Mikołaja do Trzech Króli: o roli daru w obrzędzie. Kraków, 1994.
- Gołębiowski 1884 — *Gołębiowski Ł.* Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów, 1884.
- Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok v zvykoch našho l'udu. [Bratislava], 1986.
- Klimaszewska 1981 — *Klimaszewska J.* Doroczne obrzędy ludowe // Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1981. T. 2.
- KLW — Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967. T. 3.
- Kolberg 1962 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 29. Pokucie. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg 1973 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 51. Sanockie–Krośnieńskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1973.
- Kotula 1962 — *Kotula F.* Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajowe. Kraków, 1962.
- Kotula 1989 — *Kotula F.* Przeciw urokom. Warszawa, 1989.
- Lang 1911 — *Lang M.* Samobor. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1911. Knj. 16. Sv. 2.
- Malicki 1986 — *Malicki L.* Rok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.
- Mančal 1893 — *Mančal J.* O Inářství na Humpolecku // Český lid. Praha, 1893. R. 5.
- Niebrzegowska 2000 — *Niebrzegowska St.* Przestrach od przestרחu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.
- Niewiadomski 1999 — *Niewiadomski D.* Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych. Lublin, 1999.
- Ondrejka 1969 — *Ondrejka K.* Rytmičké pohyb ako zložka zvykoslovia a l'udových slávností // Slovenský národopis. Bratislava, 1969. R. 1.
- Pośpiech 1987 — *Pośpiech J.* Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Seweryn 1932 — *Seweryn T.* Podłaźniki. Kraków, 1932.
- Sulitka 1980 — *Sulitka A.* Zvykoslovné a poverové reálie Frydecka v pozostalosti J. Vochaku // Slovenský národopis. Bratislava, 1969. R. 67/2.
- Szyfer 1975 — *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Václavík 1959 — *Václavík A.* Výroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959.
- Zíbrt 1950 — *Zíbrt C.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.
- Żalud 1919 — *Żalud A.* Česká vesnice. Život našich předků: poměry hospodářské a socialní, jejich slavnosti a obyčaje. Praha, 1919.

РОЛЬ ЗВУКОПОДРАЖАНИЙ В ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ

Голоса животных, птиц, насекомых, будучи воспроизведенными человеком, приобретают статус выделенного элемента культуры, который входит составной частью в различные обрядовые тексты. Подражание голосам животных, птиц может представлять собой самостоятельный ритуал, приуроченный к определенному календарному празднику. Так, весной в день Сорока мучеников (9/22 марта) дети кричат по-птичьи: «в Сумской обл. каркают *как-кар*, в Курской обл. с хлебцами в виде птичек... кричат *чивиль-чивиль*, подражая крику чиби́сов» [Гура 1993, с. 132]. Охотники используют звукоподражание для успешной охоты и делают это не только голосом, но и с помощью искусно сделанных манков, призванных обмануть птицу, зверя имитацией нужных звуков. Многие детские игры построены на звуковом коде с подражанием голосам птиц, зверей и называются по тому животному или птице, которые являются главным действующим лицом (ведущим, руководителем), например, рус. *гуси-лебеди*, в *вóрона*, болг. *квачка* и др.¹

Уподобление человеческого голоса звукам, издаваемым птицами, животными, насекомыми довольно часто используется в обрядах календарного цикла, реже — в семейных или же в окказиональных. На всей славянской территории широко известен подобный прием имитативной магии, цель которого — вызвать успешное разведение домашних животных, птиц, пчел, а вместе с ним благополучие семьи. Обряды, основанные на звуковом коде, часто входят составным элементом в более сложные по структуре развернутые магические действия. Наряду с обрядами, выполняющими продуцирующую функцию, звукоподражательный элемент присутствует в лечебной магии, в ритуалах, направленных на снятие порчи, сглаза, в обрядах-оберегах и некоторых других.

¹ Ср. святочную игру в *быка*, известную в Костромском крае. Парень с горшком на ухвате и с накинутым пологом входил в избу, *мычал* и мотал головой, как бык [СД 1, с. 274]. В Моравии и Словакии известна масленичная игра и танец *káčer*, *kačur* 'селезень', в которых танцующие изображают движения утки.

В книге «Народный театр чехов и словаков» П. Г. Богатырев писал: «С основным театральным признаком — перевоплощением — мы встречаемся при исполнении магических обрядов, обычаев и магических действий, доминантной функцией которых является или магическая, или религиозная функция, причем исполнитель в этих обрядах изображает не только различных лиц, но и животных и даже неодушевленные предметы» [Богатырев 1971, с. 14].

Звуковое перевоплощение, использующее акустические средства, выступает в магических действиях, провоцирующих успешное разведение домашних животных и птиц. Такие обряды совершались главным образом в период зимних праздников, начиная с дня св. Люции у католиков и Варварина дня у православных и кончая праздником Крещения. Приуроченность этих обрядов преимущественно к зимнему циклу диктовалась еще и магией первого дня, началом нового года, с которыми был связан целый ряд примет, обрядов, запретов, правил поведения. Впрочем, изредка они исполнялись на масленицу, во время Великого поста, на Страстной неделе, реже — в день св. Юрия. Очень редко и не у всех славян обряды с использованием звукоподражательного компонента отмечены в день св. Власия, Тодоров день (болгары), во время жатвы (мораване), а также в обрядах семейного цикла у восточных славян.

Среди многочисленных обрядов, приуроченных к зимним праздникам, большую группу составляют ритуалы, связанные с мотивом увеличения приплода скота и птицы. Основой этих действий была вера в то, что подражание куриному квохтанию, мычанию коров, бляению овец и т. п. могло обеспечить в наступающей году успешное ведение хозяйства. П. Г. Богатырев, наблюдавший подобные обряды в Подкарпатской Руси, писал по этому поводу: «Подражая в Сочельник и Крещение крикам домашних животных и птиц, крестьянин ждет воспроизведения в течение года этих криков у себя на скотном дворе, а следовательно, приобретения этих животных» [Богатырев 1971, с. 184—185]². Так, в

² Это ожидание отражено и в песенном фольклоре. Одна из волочебных песен, записанная в западнорусских губерниях, содержит такие слова: «На твоём дворе три радости: / Первая радость — коровка телилася, / Другая радость — овечка ягнилася, / Третья радость — кобыла жеребилася... / Корова телила телочку, / Овечка ягнила ярочку, / ...Кобыла жеребила коника» [КГ, с. 463].

Сочельник крестьянки подражают кудахтанью кур, чтобы они лучше неслись (Смереково), при этом предметы, на которых должны реально отразиться результаты имитируемого действия, не принимают участия в совершении магической операции [там же, с. 184].

Обряды, способствующие размножению домашней птицы, фиксируются почти во всех славянских традициях. Они включают в себя имитацию голосов кур, уток, гусей и/или их птенцов. Следует отметить еще один немаловажный момент описываемых обрядов. В ряде случаев действующие лица не только имитировали птичий голос, они еще подражали их движениям, позе. Обряд расширился за счет перевоплощения участников в животных. Почти повсеместно, где бытовал такой обряд, человек, имитировавший голос наседки (курицы, гусыни, утки), должен был это делать, сидя на полу рядом с очагом, печью, на соломе (иногда на решете с щепками, на охалке принесенных им прутьев), что должно было напоминать сидящую на гнезде «квочку». Украинцы восточной Словакии и юго-западной Украины в Сочельник исполняли следующий обряд. Хозяйка садится на пол, обкладывает себя соломой, принесенной хозяином, и «квочке», чтобы велась в доме птица. Дети, изображающие птенцов, ползают по полу, пищат, как цыплята, и собирают разбросанные по соломе орехи, монеты. Впрочем, иногда ограничивались подражанием движениям птицы или позе. Особенно часто изображали наседку, сидящую на яйцах. В Воронежской губернии, например, в первый день Нового года первых пришедших с поздравлениями засевальщиков просили присесть у порога или на лавку — «чтобы раньше квочки садились» [КГ, с. 58]³. В Польше вошедший в Сочельник в дом должен был сразу же сесть у дверей и *квохтать*, подражая курице, чтобы куры весной поскорее начали нестись и прилежно высиживали цыплят [КОО-1, с. 208]. В Словении также в некоторых местах первого рождественского гостя приглашали сразу же сесть, чтобы в доме было много цыплят [Mönderdorfer 1948, s. 83]. Тот же мотив подражания не только звукам, но и позе отражен в запрете, бытующем

³ Подобные обряды совершали и в другие дни. Средокрестие в некоторых русских деревнях отмечали оригинальным образом: детишек, пришедших поздравлять с окончанием первой половины Великого поста, сажали, как цыплят, под большую корзину, откуда доносились их тоненькие голоса, поющие здравичу хозяину — красному солнышку, хозяйшке — светлому месяцу и детям — ярким звездочкам [там же, с. 454].

в восточной Словакии и у словаков, живущих в Закарпатье: в Сочельник хозяйка не должна вставать из-за стола в течение всего ужина, чтобы и курица не вставала с гнезда при высиживании цыплят. Чтобы куры хорошо неслись, хозяйка еще и квохтала [Валенцова 1992, с. 228; Ганудель 1987, с. 206].

В центральной России в Рождественский сочельник во время ужина, проходившего в торжественном молчании, ребяташек заставляли залезать под стол и «цыпкать» там цыпленком, чтобы хорошо водились куры [КГ, с. 60]. И в Винницкой губернии после сочельнического ужина дети залезают под стол и там «квохчут, шоб квочки сїдали», а мать кидает им за это в солому орешки и мелкие монеты [Воропай, 1, с. 76]⁴. На западе Украины был такой обычай: хозяин приносил с гумна сено, сноп ржи, ячменя, гречихи в хату, а хозяйка садилась на пол, обкладывалась соломой и *квохтала* — чтобы в доме велась птица [Чубинский 1877, с. 263].

В материалах Полесского архива Института славяноведения и балканистики РАН, собранных по программе Полесского этнолингвистического атласа, в разделе «Птицы» [Программа, XVIII, вопрос № 9а] есть описания интересующего нас обряда, который бытовал преимущественно на востоке полесской зоны. В с. Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл. в Сочельник (на «Первую кутью») мать надевала рукавицы, брала горшок с кутьей, а дети шли за ней, держась за юбку, и кричали: *ко-ко-ко* — *гу-гу-гу*, чтобы все в хозяйстве «велось». Другой информатор добавил, что дети не только *квокают*, но и *мукают*. В с. Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл. перед Рождеством, чтобы куры хорошо неслись, варят кашу, несут на стол и говорят: «Усі кúры *кох! кох! кох!* а у май-ейи яечки несёт». Кроме звукоподражания, использовали и другой прием имитативной магии — хозяйка, подкладывая яйца под курицу, изменяла свой внешний облик и делала из волос на лбу чуб, чтобы куры и гуси были «чубатые». Иногда обряд сводился только к произнесению приговора «*ко-ко-ко*»: «На Кóляды [период от Рождества до Нового года] приговаривали: *ко-ко-кó*, шоб кúры квóхталы» (Челющевичи Петриковского р-на Гомельской обл.). В Челове Климовского р-на Брянской обл. после того, как в хату внесли сено, хозяйка ставила горшок с кутьей на стол и садилась на лавку, говоря: «*Кох-кох-кох!*». Это делали для того, чтобы

⁴ Присутствующий здесь момент одаривания за перевоплощение в курицу усиливает действие звукоподражания.

куры квохтали, чтобы наседки прилежно сидели на яйцах и заботились о цыплятах. Полагали, что сено, которое лежало на полу в течение всего праздника, также обладает продуцирующей силой, поэтому его клали в гнездо курицы. Кроме того, в ответах на вопросы Программы есть такие записи: «На каждой кутье *квохтали*». «Когда хозяйка несет кутью, у нее волосы должны быть растрепанные, чтобы куры были космоногие, они хорошо несутся», «Неся кутью, *квохчет*, чтобы и куры квохтали и неслись». В с. Злеев Репкинского р-на Черниговской обл. [Программа «Святки», вопрос №106] рождественский обряд включал такие звукоподражательные междометия: «Як куттію перенóсиш с печі на кут, то приkáзываеш: *ко-ко-ко, кудáх-дах! кох-кох-кох* приквóхтывали, шоб кúры квáхтáли». В ряде записей отсутствует указание на то, кто имитировал наседку. Интересно отметить, что по материалам середины XIX в. на Украине в некоторых местностях переносил горшок с кутьей с припечка на покутье (в красный угол) мальчик, который, выполняя это действие, должен *квохтать*, как квочка. Квохтать должны и другие мальчики, если они присутствуют при этом, но женщины и девушки ни под каким видом не должны этого делать [Потебня 1989, с. 435]⁵.

Диалогический вариант звукоподражательного ритуала записан на северо-западе Сумщины: на Рождество или Новый год бабка несла в горшке еду курам и говорила: *Квох-квох* (чтобы куры садились на яйца), а дед ей отвечал: *Чив-чив* (чтобы цыплята выводились) (д. Очкино). Так делали в тот момент, когда хозяйка несла кутью на покуть. В с. Боровичи записано более пространное звукоподражание. Под Новый год, когда хозяйка несла миску с кутьей, она произносила: *Ка-ка-ка-ка. Кудах-дах-дах! Ка-ка-ка-квох-квох!* — и с размаху садилась в угол, где уже лежало заранее принесенное сено — чтобы курица садилась на яйца [Пашина 1995, с. 232].

У чехов и словаков обряд заключался в том, что хозяйка, вставая из-за стола в сочельнический ужин, произносила *квок, квок*, а остальные ей отвечали *цьяп, цьяп*. Этот краткий «разговор курицы с цыплятами» должен был принести удачу в разведении домашней птицы в наступающем году [КОО-1, с. 268].

⁵ Ср., однако, и другое сообщение: на Подолье девицы или кто другой квохчет в соломе, чтобы куры квохтали [Потебня 1989, с. 435, со ссылкой на работу А. Свидницкого «Великдень у подолян»].

В Статаницах около Праги обряд совершается на Щедрый вечер и в нем участвуют детишки обоего пола: мальчики поют, как петухи, а девочки кудахчут, как куры. Чем больше они квохчут, тем больше будет насекомых и цыплят [Štěpánek 1893, s. 407].

В Моравии и в области Словацко хозяйка после ужина, подсев поближе к печи, имитировала не только звуки курицы, но гусыни и утки, выводящих птенцов, а дети отвечали ей голосами цыплят, гусят, утят [Václavík 1959, s. 68].

Иногда не ограничивались имитированием звуков и движений домашних птиц, и тогда обряд включал в себя и элементы ряжения. Например, в Острогжском уезде Воронежской губернии в крещенский вечер старший в семье садился на пороге избы в разодранном полушубке, в шапке и *квохтал*, чтобы квочки хорошо садились на гнезда, а цыплята выводились хохлатыми и чубатыми [КГ, с. 80]. Ср. полесский обычай взлохмачивать волосы или делать из них на лбу чуб перед тем, как посадить курицу на яйца. По мнению хозяек, это должно повлиять на будущее потомство — куры будут «космоногие», а они хорошо несутся.

Именно ряжение является главным моментом обряда *ношение курицы*. Он исполнялся на святки у русских в Сибири. Кого-нибудь из колядующих наряжали курицей и перетаскивали из дома в дом, где она, квохча, ходила по избе. Некоторые хозяева подпускали к ней живую курицу и, обращаясь к ряженой хохлатке, просили: «У нас нет цыпляточек, так посдействуй, голубушка» [Болонев 1978, с. 49].

В день Люции в Словении (Прекмурье) в числе других обрядов соблюдался обычай, называвшийся *кокодаканьем* (кудахтанье). Заклучался он в следующем: рано утром группа парней ходила по домам с пожеланиями процветания хозяйства. Стоя под окном, парни кричали: «*Коккодак*, дай Бог, чтобы ваши куры столько яиц снесли, сколько камней на дороге; чтобы коровы дали столько молока, сколько воды в источнике...». Так перечислялись все домашние животные и птицы с такими же пожеланиями [КОО-1, с. 240]. Данный приговор включает звукоподражательный элемент лишь как вступление к развернутому благопожеланию. Подобный текст записан в Пиринском крае (Болгария), где обряд совершался в Варварин день каждым, кто первым посетит дом. Его называли полазником. Входя, он приветствовал всех домочадцев, шел к очагу, клал возле него прутики орешника, садился на них, шевелил угли и произносил пожелание, содержащее звукоподражание

курице и цыпленку: «Дай Бог Ви здраве, / *Квак-цик, квак-цик*. / Дай Бог яйца, пилци, / Берекет, царевица, / Да се раждат агънца, / Да се раждат ярета и т. п.». Вслед за этим назывались остальные домашние животные, после чего полазник вставал и, получив дары, уходил, а хозяйка спешила собрать прутики, на которых сидел полазник, и клала их в гнездо курицы, чтобы она неслась лучше [Пирински край, с. 423]. Характерно, что в описанных обрядах, словенском и болгарском, имитировался только куриный голос, но, несмотря на это, ждали не только успешного разведения домашней птицы, но и увеличения поголовья скота (а в болгарском и хорошего урожая зернового хлеба и кукурузы). Впрочем, перечислялось все, что хотели получить в будущем.

Подражание голосу несущейся курицы или наседки, сидящей на яйцах, могло быть составной частью обряда или же весь обряд ограничивался этим звуковым действием. В южной Шумадии, в районе Гружи, диалог «курицы и цыплят» включен в один из рождественских обрядов: вносящий в дом солому произносит *кво-кво* (подражание куриному квохтанию), а дети, подражая писку цыплят, отвечают *нију-нију* [Петровић П. 1948, с. 225–226]. Как отметил Н. И. Толстой в своем фундаментальном исследовании, посвященном анализу ритуального диалога, этот обряд широко распространен у южных славян, но иногда междометные выражения *кво-кво* и *нију-нију* могут произноситься одним лицом [Толстой 1984, с. 27].

Для южнославянской традиции характерно, что полазник — лицо, наделяемое сакральными чертами, приносящее счастье в дом, — выполняет магические действия, призванные обеспечить прежде всего благосостояние семьи. В числе других обрядов им совершается и звукоподражательный ритуал, он — один из участников этого действия и выступает в роли курицы, а домашние отвечают ему за цыплят⁶. Кроме всего прочего, полазнику вменяется в обязанность сидеть спокойно, чтобы так же сидели и куры на яйцах.

⁶ По мнению П. Карамана, эту дополнительную роль полазник получил в результате народноэтимологического сближения слов *polaznik* и *polog* ‘яйцо, которое кладется в гнездо для стимулирования яйценоскости кур’. В результате этой контаминации вместо *polaznik*, *polaznik* стала употребляться форма *položajnik*, а затем появились и такие названия этого обрядового лица как *kokošinji položajnik* и, наконец, *kvočka* (см.: P. Caraman. Obrzęd koledowania u Słowian i u Rumunów. Kraków, 1933, s. 396).

Но не только ползаник был исполнителем этого продуцирующего обряда. На юге Баната (Воеводина) в Сочельник хозяйка разбрасывала солому по всем помещениям, постоянно произнося *квоц, квоц*, а остальные вторили ей *нију, нију* [БХ, с. 298]. У сербов Косова Поля в Сочельник мужчина, внесший бадняк (рождественское полено), обходил с ним и с соломой трижды очаг, брал маленький трапезный столик (*софру*), после чего вместе со всеми детьми, пищавшими «по-куриному», выходил на порог дома. Оставшиеся в доме спрашивали: «Како је на двор?» [Как на дворе?], а стоящие на пороге отвечали: «Свуд је ведрина, а на нашу кућу облачина!» [Всюду чистое небо, а над нашим домом туча] [Толстой 1993, с. 100]. Т. Вуканович, записавший этот обряд, поясняет его так: по патриархальным представлениям это означает, что в каждом доме в селе будет «меньше людей и скота», а в этом доме «много людей и скота». В данном случае звукоподражание выступает как бы зачином, главное же звено ритуала — во второй части диалога.

Иногда звукоподражание дополнялось другим магическим действием — разбрасыванием по комнате мелких предметов — орехов, слив, зерен, монет по соломе, чтобы дом был полон домашней птицы и прочей живности, как полон орехов, слив, жита. Собирая разбросанные им плоды, ползаник квохчет: *кво, кво, кво*. Эффект звукоподражания таким образом усиливался с помощью другого магического приема, основой которого была магия множественности (Украина, Словакия, Подкарпатская Русь, Сербия). У хорватов (Варош) в день св. Варвары ползаник, сидя за дверью, произносил благопожелание в тот момент, когда хозяйка обсыпала его зерном: *Kvrč, kvřč, kòkòkò, koliko zrnaca, toliko jajaca!* Сказав это, вставал, а хозяйка угощала его ракией. В Сочельник он же, произнеся благопожелание, садится за дверь, хозяйка посыпает его кукурузой, а он кричит: *Pi, pi, pi!* В Болевце в Игнатов день хозяйка приносит ползанику решето грецких и лесных орехов, он их разбрасывает, а потом собирает, имитируя квохтание наседки [Усачева 1978, с. 33, 42].

У сербов Скопской Црной Горы в канун Рождества пастух (*воловар*) приносил в дом 2–3 охапки соломы, разбрасывал ее по полу, а затем горсть ее зажигал и шел на четвереньках вокруг горящей соломы, говоря: *Ква, ква, ква*, а дети ему отвечали: *Пив, пив, пив*. Пастух назывался *квачка*, а дети *пилкиќ* [Петровић А. 1907, с. 440].

Во Враньском крае (юго-вост. Сербия) в Рождественский сочельник домашние сидят на соломе перед очагом, где горит бадняк. Все развязывают опанки (вид обуви) и смотрят на хозяина. Как только он крикнет:

«*Пиу, пиу, пиу!*», присутствующие одновременно сбрасывают опанки с ноги. Это делается для того, чтобы весной также дружно вывелись птенцы [Златановић 1987/1988, с. 7].

В Лесковацкой Мораве (южное Поморавье) в день св. Игнатия⁷ ползаник входит с дубовой веточкой, ворошит ею жар в очаге, произносит благопожелания, чтобы год был урожайным на хлеб, на скот, на пчел, чтобы все были здоровы. Входя в дом, он звенит монетами и гремит орехами (звон и погромыхивание также имеют символическое значение — магическое вызывание богатства), которые у него в мешке в левой руке, в правой же он держит бадняк. Дети выстраиваются один за другим гуськом и идут за ползаником. Все вместе они ходят вокруг очага. Шествие возглавляет хозяин и квохчет: *кво, кво*, а дети отвечают ему: *нију, нију*. По окончании ритуала хозяйка посыпает всех пшеницей [Ђорђевић 1958, с. 342].

Наряду с ритуальным диалогом, построенном на звуковом коде, существовал монологический вариант обряда, характерный для болгарского региона. Магические действия, включающие звукоподражательный компонент, совершались главным образом ползаником, первым посетителем чаще всего в день св. Игнатия. Они также выполняли продуцирующую функцию. В Габровском и Плевненском округах в этот день ползаник приходит с щепками или соломой в руках. Войдя в дом, произносит благопожелания, после чего садится рядом с очагом, чтобы наседки сидели на яйцах, а куры в гнездах. Его посыпают зерном. В Пиргосе и Русе ползаник кроме того, что сидит на горшке с щепками, подражает голосу наседки или курицы, сносящей яйцо. В Кара-Бунаре (Бургасский округ) этот обряд исполняет ребенок-ползаник. Он высыпает принесенные щепки рядом с очагом, садится на них и квохчет, как наседка [Маринов 1984, с. 273; Вайков 1892, с. 3]. В селах близ Плевны ползаник бросает щепки в гнездо курицы и при этом подражает голосам всех домашних животных [Маринов 1984, с. 273]. В с. Чанакча близ Тарфа также в день св. Игнатия маленькие дети ходят по дому и пищат: *пи-пи-пи-пи!*, их осыпают конфетами [Младенов и др. 1935, с. 450]⁸.

⁷ О связи продуцирующих обрядов, направленных на разведение домашней птицы, с днем св. Игнатия говорит и его название *кокошињи божиић*, зафиксированное в ряде мест Сербии (Гружа, Левач, Темнич).

⁸ Более подробно о болгарских обычаях Игнатова дня см.: В. В. Усачева. Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда

Изредка звуковой код включался в ритуал, который исполнялся не дома, а под открытым небом. Так, в Чехии в районе Железного Брода в Страстную пятницу хозяйка, выйдя на чужую луговину или поле, выкрикивала такую формулу: «*Kda, kda, kda, kdááák, mně vajičko, tobě kdák*», т. е. мне яйца, а тому, на чем поле это продельвается, только кудахтанье [Velikonoce 1895, s. 331]⁹.

Иногда в продуцирующих обрядах употреблялись междометия, которыми обычно подзывались животные, например, у банатских гергов полазник, придя в дом и стуча кочергой по горящим поленьям в очаге, высекал искры и произносил: «*Пилу, гусу, бене, гућо*». Эти магические действия и заклинания были призваны способствовать увеличению приплода [Усачева 1978, с. 36].

Кроме подражаний голосам домашних птиц, в зимнем цикле существуют обряды, отличающиеся как магическими действиями, так и звукоимитирующими междометиями. Они включают подражание *мычанию* коров [КОО-1, с. 247, Босния: Ливаньско Поле], *блеянию* овец, звукоподражание голосу коз (Моравия). В Белоруссии в день Рождества участники обходов шли от дома к дому, *блея*, как овцы, а хозяин подзывал колядников к дому так, как обычно подзывают настоящих овец, то есть «*беш, беш*». В районе Вильна колядники могли заговорить человеческим языком только после того, как получили угощение [Václavík 1959, s. 63].

В Подкарпатской Руси в Сочельник, когда в дом вносят сноп, под ним или за ним прячется ребенок, который, находясь там, *мычит*, как корова, *ржет*, как лошадь, *блеет*, как овца. Подобные звуковые ритуалы, по мысли крестьян, должны были вызвать плодovitость этих животных [Богатырев 1971, с. 210]. В Синевирской Поляне в этот день разбрасывали бобы с приговором: «*Брр!* <подражание овце>. Сколько телят, столько и ягнят», а в Нижнем Синевире к желанию вызвать увеличение численности скота прибавляется пожелание увеличения семьи: «*Брр! Брр!* Играйте се телятка і ўся челятка».

«полазник») // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977, с. 62–75.

⁹ Сходный обычай магического воздействия на яйценоскость кур записан на востоке Польши в Жешовском воеводстве: вечером после рождественского ужина хозяйки выходили во двор и смотрели на небо. Если звезды светили ярко и было их много, это предвещало в будущем году обилие яиц. Хозяйки говорили, смотря на небо: «*Gdakanie twoje, a jaja moje*» (*F. Kotula. Przeciw urokom. Warszawa, 1989, s. 165*).

«*Брр!* Грайте ся хлопці, діўки, грайте ся воли рогаті, корови діўкати, козлиці, ягниці» [Играйте парни, девки, играйте быки рогатые, коровы с большим выменем, козы, ягнята] [там же, с. 217]. В с. Прислоп хозяин разбрасывал по углам избы угли, приговаривая: «*Брр...* Пусть ягнята будут такими же черными, как этот уголь» [там же, с. 197]. Как видно из контекста, магические действия совершаются для того, чтобы овечьё потомство было черного цвета. Звукоподражание служит зачином развернутого приговора-благопожелания.

В южной Моравии в Рождественский сочельник ряженые мальчики с хомутами и колокольчиками на шее со страшным шумом и *блеянием* выскакивали из домов и бежали по улице, за ними шел ряженный и гнал их впереди себя, как пастух овец в Вифлееме [КОО-1, с. 209]. В некоторых моравских деревнях ребятишки имитировали не только блеяние овец, но и голоса козы, коровы [Václavík 1959, s. 63].

В Сербии (Рогозна) на Рождество пекли маленькие калачи по числу детей в доме. Утром ребятишки, взяв обрядовые хлебцы, шли в хлевы, конюшни, овчарни. Войдя в помещение, где находился скот, дети трижды обходили его, *мыча*, *блея*, подражая голосам всех животных [КОО-1, с. 258]¹⁰.

В Болгарии в Сочельник полазник входил в дом, неся собранные во дворе щепки и солому, направлялся к очагу и, положив принесенное в огонь, произносил: «*Чурр*, пилета! *беее*, агнета! *муу*, теленца!», высказывая таким образом пожелание плодovitости скота и птицы [Вакарелски 1977, с. 504, без указания места]¹¹.

¹⁰ Ср. описание рождественских праздников в Архангельской губ.: «В селениях Шенкурского и Вельского округов приготавливают к празднику Рождества из пшеничного теста изображения *коров, быков, овец* и др. животных... Эти фигуры ставились на окна для показа проходящим, на столе с утра (24.XII) красовались для семейства, а вечером рассылались в подарок родным. Терещенко прибавляет, что и в Малороссии, хотя и не повсюду, делают из ржаного или пшеничного теста *коников, ягнят, коров, быков* (выделено нами. — В. У.) и дарят ими детей». Кроме того, автор упоминает великорусскую *козулю* — изделия из пресного теста, которые делались и продавались только на Рождество, а также московскую *коровку* — хлебец или лепешка, приготовленная для раздавания колядовщикам вечером 24.XII [Потебня 1989, с. 416–417].

¹¹ Д. Маринов записал в западной Болгарии обряд, совершавшийся в первый день Нового года: как только пропоют первые петухи, парни идут по домам с пожеланиями здоровья, добра и счастья. По дороге они непременно *мяука-*

В районе Стражнице в Пепельную среду молодые замужние женщины в полдень сходились в винном подвале, куда приносили с собой еду (пончики, яйца, рыбу). При постоянном *kvo-kvo-krr-krr* (кроме этих междометий никаких слов нельзя было произносить) одна из женщин садилась около запертых дверей в корзину, представлявшую гнездо курицы, после чего все приступали к трапезе. Мужчин, желавших попасть в подвал, не пускали до тех пор, пока кто-нибудь из них не обещал *петушиным голосом* выполнять функции петуха. Впустив, его насильно сажали в корзину

наседки и так досаждали ему, что впоследствии у него пропадало желание участвовать в такой забаве [Václavík 1959, s. 75].

В Овручском Полесье записан редкий ритуал — звукоподражание пчеле, направленное на то, чтобы пчелы хорошо велись: хозяин *гудел*, когда приносили рождественскую кутью и ставили ее на покутье [Гура 1993, с. 132, с. Журба]. В России 5 ноября ели мед, а дети играли в «пчелиные» игры, изображая пчел и подражая их *жуужжанию*. Считалось, что чем больше ешь меда в этот день и имитируешь звуки, издаваемые пчелами, тем они лучше будут роиться, тем больше будет меда в ульях¹².

Примером «симпатического воздействия изображением» назвал Н. Познанский обряд, приводимый Н. Виноградовым: «Бортяники в Великий четверток залезают на деревья, *жуужжат* и гагайкают в том поверьи, что как далеко слышен их крик, так от тех пор пчелы будут узнавать его борть и

ют, как кошки, а войдя в дом, произносят приговор-пожелание: «*Мяу*, стрино, кофрѣндали [Мяу, тетя, <дайте> кусок свинины]!». По словам этнографа, никто из его собеседников не смог объяснить, почему подражают именно кошке в обряде *сурвакане* [Маринов 1984, с. 112]. И. А. Седакова обратила наше внимание на то, что многие болгарские обряды зимнего цикла содержат элемент подражания *мяуканию* кошки, а действующие лица местами называются *мяучкари* (Софийско), *кѡтета* (Пловдивско). Совершая рождественские, новогодние, крещенские обходы, они *мяукают*, произносят традиционные благопожелания и выпрашивают угощение, чаще всего это мясо (см. подробнее: И. А. Седакова. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Канд. дисс. МГУ, 1984).

¹² На западе Брянщины звуковое подражание рою пчел использовалось в ритуале, которым оповещали всех о появлении в селе новорожденного. Участвовали в обряде женщины. Они шли по улице, неся большой платок (кусок полотна) над головами на вытянутых руках, и *жуужжали*, как пчелы (сообщение О. А. Пашиной и Е. А. Дороховой).

сидиться в нее» [Виноградов 1909, с. 81]. «Очевидно — продолжает исследователь, — что они изображают пчел, с шумом вьющихся вокруг дерева» [Познанский 1917, с. 132].

Звукоподражание было характерно не только для календарной обрядности. Использовалось оно и в семейных ритуалах, где ему также приписывалась продуцирующая функция. В Полтавском у. (с. Ждановка) в свадебном обряде одаривания жениха и невесты живностью все присутствующие подражали тому животному, которое дарили молодым: если это был теленок, все кричали *бу, бу!*, если овца, то кричали, как овца: *бе!* и т. п. [Чубинский 1877, с. 592]¹³.

Апотропеическую функцию выполняют звукоподражательные междометия в обрядах Власьева дня (11. II). В Болгарии (Панагюриште) в этот день пекли большой хлеб, называемый *арабаджийска нита* 'хлеб возчиков'. Его разламывали и раздавали всем встречным, которые произносили: *Му-у-у-у*, и в ответ слышали такое же подражание воловьему мычанию. Во многих местах (Пловдивский край) этот день получил название *Муканица* или *Мѹковден* (буквально «день мычания» или «день Мука»), так как там также существовал обычай раздачи хлеба с «мычанием». В с. Скребатно (Неврокопско) приготовленным специально для этого дня хлебом (*нита*) трижды обводят голову корове, быку и мычаг: *Муууу!* [Чолаков 1872, с. 112]. В селах Пловдивского края в день св. Власия люди ходили по домам собирать провизию для совместной трапезы, при этом они должны были *мычать* [СД 1, с. 383]. В с. Перушица обряд Власьева дня представляет собой совместную трапезу за селом, после чего, возвращаясь домой, участники бежали как можно быстрее, *мычали, ржали, бляели*, голосами и движения-

¹³ Обряды продуцирующей направленности со звукоподражательным компонентом (кудахтанье кур, голоса домашних животных) известны и за пределами Славии. Упомянем лишь албанский обряд, засвидетельствованный в Мирдите. Исполнялся он в Рождественский сочельник всеми домочадцами. Процессия во главе со старейшиной рода, который нес две головни от бадняка (*buzmi bujar*), обходила хлева, загон для скота, поля, сады и огороды. Войдя в загон для овец, все присутствующие подражали овечьему бляению, а хозяин, высекая искры из головней, просил дать столько же ягнят, сколько искр летит. То же повторялось в стойлах других животных — подражали голосам коров, коз и желали большого приплода [КОО-1, с. 304]. В Греции (остров Лемнос) колядующие дети кудхтали, подражая курице, а хозяйка просила их присесть, чтобы куры хорошо неслись [там же, с. 318].

ми подражая скоту [Вакарелски 1977, с. 508; СД 1, с. 383]. В некоторых селах Пиринской Македонии специально выпеченный в этот день хлеб раздавали на улице. Каждый, кто брал кусок хлеба, подпрыгивал и произносил пожелание: «...Да си здрави воловете, / Да рипат, да мучат, да не цръкалят!» [Пусть здравствуют волы, пусть они брыкаются, мычат и не дохнут] [Пирински край, с. 435]. Подобные обряды совершались в Тодоров день, чтобы лошади были здоровы и успешно плодились. День начинался с того, что женщины разносили по селу обрядовые хлебы. Отламывающий кусочек желал здоровья и приплода лошадям («Да са живи и здрави коне, да се плодят и множат!»). Если ритуал исполняли женщины, они вставали спиной друг к другу, обе подсакивали, лягались и *ржали*, как кобылы [Вакарелски 1977, с. 508]. Здесь превалирует идея размножения, однако присутствует и мотив оберега от болезней, о чем говорится в благопожелании («да са живи и здрави»). Иногда подражали только движениям — брыкались, не издавая звуков — для здоровья лошадей [КОО-2, с. 282]. В северо-западной Болгарии на *Тудурицу* месили два хлеба, один из которых назывался *колак св. Тудур*, его разламывали на большие куски, и когда самая старшая женщина в семье давала кусок кому-нибудь, она издавала звуки, подобные *ржанию* кобылы, и при этом лягалась, как конь. После этого произносились благопожелания. Это делалось для того, чтобы лошади были здоровы и кобылы благополучно жеребились [Маринов 1984, с. 126].

Иногда звукоподражательные обряды были направлены не на размножение скота, а на его охрану от нечистой силы. У русских, например, на Новый год, когда на праздничном столе появлялось главное угощение — молочный поросенок или приготовление из сваренных свиных ножек, дети забирались под стол и хрюкали, подражая поросенкам. Это должно было уберечь свиней от неприятностей в наступающем году: верили, что нечисть, услышав дружное хрюканье, испугается и откажется от своих злых намерений [Молдавская, Яременко 1995, с. 7].

Существовали обряды с использованием звукового кода для снятия порчи. Так в юго-восточной Сербии (Лесковац) корову, которая не давала молока из-за того, что ее «закуковала» кукушка, т. е. прокуковала прежде, чем корове дали корм, надо было отвести до восхода солнца к источнику и совершить обряд снятия заклятия. Кто-нибудь из домашних (два человека) поливал ее водой, при этом каждый трижды произносил свою часть диалога: «Ку-ку! — Раскуку!» Кроме снятия порчи этот магический акт должен был

принести изобилие молока [Толстой 1993, с. 101]. Чтобы кукушка не «закуковала корову», т. е. не отняла у нее молоко, принимали превентивные меры. В западной Болгарии (район Софии) весной, когда начинала куковать кукушка, совершали обряд, называемый *откукване кравата от кукувица*. Его исполняли две женщины. Они окропляли водой всех отелившихся коров и буйволиц, впервые выгоняемых на выпас, и переговаривались: «Куку! — Што кукаш?» [Ку-ку! — Что ты кукуешь?]. Ответ на этот вопрос был таков: «Откуквам млеко и масло» [Раскукиваю молоко и масло]. Завершался диалог репликами: «Откукай го! — Откукай го!» [Раскукай его! — Раскукала я его!] [там же]. В восточной Болгарии (р-н Бургаса) в день Афанасия зимнего (18.I) совершали ритуал «лечения баранов» от чумы (*кукуване овни*) для того, чтобы предохранить животных от этой страшной болезни [СД 1, с. 120]. Ср. представление, бытовавшее у русских в Вятском крае: первый выгон скота должен непременно произойти на Егорьев день (6.V), иначе «кукушка *окукует* скотину, и та летом не будет ходить домой» (кукушка вылетает 10.V) [Вятский фольклор, с. 109, Шабалинский р-н].

Кашубы обрядовую стрижку овец производили весной в мае. Начинаясь она с ритуала подстрижения волос пастуха-овчара. Этот магический акт сопровождался голосами участников обряда, которые подражали *блеянию* овец [Malicki 1986, s. 44].

Пастухи на полонинах Бескида совершали магические обряды с имитацией голосов, движений, позы животных и птиц с целью вызвать их успешное разведение [Lechowska 1962, s. 131].

В Моравской Валахии (северо-восточная Моравия) в процессии с жатвенным венком принимали участие разные маски: конь, медведь, баран. Сохранились сведения об особой роли козы при дожинках: последний косарь, скосивший последние стебли, ударял косой о землю, а все работавшие рядом жнецы и жницы в этот момент изображали *блеяние* козы [КОО-3, с. 191]¹⁴.

Приведем несколько окказиональных обрядов, содержащих звукоподражательный элемент. На Украине записан обряд, выполнявшийся пастухом в случае потери коровы. Виновник, бегая по лесу, должен был кричать: *Мань, мань, мань. Му-у-у!* — считалось, что животное услышит пастуха и найдется [Воропай, 2, с. 97].

¹⁴ В источнике отсутствует мотивация обряда.

На Вологодчине (Белозерский р-н, д. Меросла) советовали пастуху при встрече в лесу с медведем *залаять* — верили, что зверь не тронет человека [Традиционная русская магия, с. 44].

В юго-западной Македонии (Охрид) после завершения обряда похорон две женщины оставались у свежей могилы и совершали еще один ритуал, который должен был предотвратить превращение покойника в вампира. Начинался он с подражания кукушке. Выполнявшие обряд трижды обходили свежую могилу, посыпая свой путь вареной пшеницей. После этого исполнялся ритуальный диалог. Первая (стоя у изголовья могилы), кричала: *Кју-ку!*, а вторая (стоя в ногах) спрашивала: «Што кукаш?» [Что ты кукуешь?], и слышала в ответ: «Е брка дивина!» [Прогоняются дикие твари!] [Толстой 1993, с. 104].

В лечебной практике звукоподражание использовалось при передаче недуга другому человеку или животному. Больной залезал на куриный насест и *пел петухом* — болезнь должна была перейти на кур [Зеленин 1994, с. 141, Череповецкий у.]. В Белоруссии полагали, что подобный акт мог излечить от куриной слепоты. Больной должен был громко пропеть, стоя на воротном столбе: «*Kakariekù, zaśpiewaju, chto paczuje, to tamù*», и болезнь перешла бы на того, кто его услышал [Federowski 1897, s. 392]. И лихорадку можно также было «отпеть»: «*Kakariekù! ja śpiewaju (v. rajù) / Chto to czuje niechàj maje (v. to tamù)*» [там же, с. 406].

В Кратове (Македония) больной, стоя на крыше, по три раза *кукарекал*, как петух, *лаял*, как собака, *мяукал*, как кошка, после чего, не оглядываясь, заходил в дом [Simić 1964, s. 408]. Там же записан заговор, содержащий звукоподражания кошке, собаке, курице, а также лягушке. Больного окуривали перьями курицы и приговаривали: «*Ako je od mačka, mau, mau, mau, / Ako je od kuče, vau, vau, vau, / Ako je od kokoška, kutkude, kutkude, kutkude. / Ako je od žaba, vrak, vrak, vrak!*» [там же, с. 408].

У сербов также записан лечебный обряд с использованием звукоподражания. Больной откусывает кусок хлеба и бросает его собаке, говоря при этом: «*Ав! колико је небо, три пута бих га прождро!*» [Милићевић 1984, с. 276, Ужич, западная Сербия]. Ср. упоминание подобных действий у Н. Познанского [Познанский 1917, с. 168]: *брежут* собакой, чтобы выгнать болезнь (без локализации и указания источника)¹⁵.

¹⁵ Ср. иное значение имитации собачьего лая, которое приводит А. А. Потебня, объясняя польское выражение *odszczękać nieprawdę*: «оно относится к

Ф. М. Потушняк приводит уникальный обряд, исполнявшийся при копании колодца: когда появлялся первый ручеек, копавший наклонялся над ямой и пищал кошачьим голосом, чтобы приманить воду и заставить ее показаться сильной струей [Потушняк 1942, с. 354].

Звукоподражание — магический прием, который играет немаловажную роль в обрядах. Этот элемент сопровождает ритуальные действия, цель которых вызвать плодородие. Подражание голосам домашних животных, птиц, пчел в народной традиции наделяется магической силой воспроизводить то, что олицетворяют эти звуки, голоса. Звуковые имитации включаются в магические действия, выполняющие апотропейные функции. Они обладают способностью оградить скот от разного рода напастей (болезней, вредных действий ведьм, от кукушки, которой также в народных верованиях приписываются вредоносные свойства), находить потерянную в лесу скотину, предотвращать превращение покойника в вампира. В лечебной магии подражательное звукоизвлечение служит избавлению от болезней.

ЛИТЕРАТУРА

- Богатырев 1971 — Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
 Болонев 1978 — Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.
 БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
 Вайков 1892 — От Добричко. Записал М. Вайков // СБНУ, 1892, кн. 10.
 Вакарелски 1977 — Вакарелски Хр. Етнография на България. София, 1977.
 Валенцова 1992 — Валенцова М. М. Терминология календарной обрядности словаков Закарпатской обл. Украины // Исследования по словацкому языку. М., 1992.
 Виноградов 1909 — Виноградов Н. Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы // ЖС, 1909, вып. IV.
 Воропай, 1–2 — Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991, т. 1–2.
 Вятский фольклор — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.

прежнему обычаю заставлять уличенных в клевете лезть под стол и лаять там по-собачьи в знак того, что они и прежде ввали, как собаки» [Потебня 1989, с. 471]. Ср. похожий обычай заставлять проигравшего в карты под столом кричать петухом, козлом и под.

- Ганудель 1987 — *Ганудель 3*. Народні страви і напої. Bratislava, 1987.
- Гура 1993 — *Гура А. В.* Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // СБЯ, 1993.
- Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Зеленин 1994 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
- Златановић 1987/1988 — *Златановић М.* Божићни обичаји у врањском крају // Расковник. Београд, 1987/1988, бр. 50.
- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- КОО-1 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.
- КОО-2 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
- КОО-3 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България. София, 1984.
- Милићевић 1984 — *Милићевић М. Ђ.* Живот Срба селяка. Београд, 1984.
- Младенов и др. 1935 — *Младенов С., Кодов Хр., Вакарелски Хр.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи, ч. 1. Бит // Тракийски сборник. София, 1935, кн. 4.
- Молдавская, Яременко 1995 — *Молдавская Кс., Яременко Н.* Новый год на Руси // Тур-курьер. Декабрь, 1995, № 12.
- Пашина 1995 — *Пашина О. А.* Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // Славянский и балканский фольклор. М., 1995.
- Петровић А. 1907 — *Петровић А.* Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори. Београд, 1907.
- Петровић П. 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник. Београд, 1948, књ. 58.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучивања. София, 1980.
- Познанский 1917 — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Потебня 1989 — *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989.
- Потушняк 1942 — *Потушняк Ф.* Вода, земля и воздух (в народном верованю) // Зоря. Ужгород, 1942, роч. 2, ч. 3–4.

- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- Толстой 1993 — *Толстой Н. И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. М., 1993.
- Традиционная русская магия — Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.
- Усачева 1978 — *Усачева В. В.* Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.
- Чолаков 1872 — *Чолаков В.* Българский народен сборник. Болград, 1872, ч. I.
- Чубинский 1877 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1877, т. 4: Обряды: Родины, крестины, свадьба, похороны.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897, t. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Slonima, Lidy i Sokółki.
- Lechowska 1962 — *Lechowska-Bujak M.* Obrzędy i zwyczaje pasterskie w Beskidzie Wyspowym // Wierchy. Kraków, 1962, rok 30.
- Malicki 1986 — *Malicki L.* Rok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.
- Möderndorfer 1948 — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. Celje, 1948, t. 2: Prazniki.
- Simić 1964 — *Simić S.* Narodna medicina u Kratovu // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1964, knj. 42.
- Štěpánek 1893 — *Štěpánek F.* Vánoce [часть коллективной работы] // Český lid. Praha, 1893, roč. 2.
- Václavík 1959 — *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Velikonoce 1895 — Velikonoce // Český lid. Praha, 1895, roč. 4.

СЕМИОТИКА ЗЕЛЕННОГО ЦВЕТА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Зеленый цвет связан с растительностью (зеленью), которая является главным носителем этого признака. Основной цветовой признак растительного мира, прежде всего зелени, в народной культуре ассоциируется с такими концептами, как жизнь, здоровье, счастье, удача, благополучие. Зелень наделяется магическими свойствами, охранной, отгонной продуцирующей символикой. Через растение человек получает вегетативную силу. Зелень используется в ритуально-магической практике в качестве апотропея, средства, отгоняющего зло и обладающего живительной продуцирующей силой; употребляется она также в гаданиях, обычаях ряженья и т. п.

В то же время символическое значение зеленого цвета — это только начало жизни, жизни молодой и незрелой, именно через зеленый цвет в языке выражается понятие незрелости, неопытности, молодости как противопоставление зрелости, опытности, старости, ср. такие выражения, как рус. *молодо-зелено*, т. е. незрело, безрассудно (ср. болг. *лудо-младо*); *зѣлено говорит* ‘говорить глупо, безрассудно’, *зеленец*, *зеленуха* ‘незрелая ягода’, *зеленец* ‘детеныш тюленя’, *зеленчук* ‘годовалая овца’, *зеленя*, *зеленятко* ‘молодое животное’, ‘детеныш’. Этот аспект актуализируется в вечнозеленых растениях, которые символизируют жизнь, но жизнь вечно молодую, никогда не достигающую полноты жизни, периода зрелости. В народных песнях обыгрывается противопоставление зеленое (молодость) — отсутствие зеленого (старость).

Зеленый цвет через свое материальное воплощение — дерево, ветки, венки, трава — присутствует во всех обрядах календарного и семейного цикла (крестины, свадьба, похороны).

Формы ритуального использования свежей зелени (травы, веток, цветов, листы, букетов) в весенне-летних календарных обрядах в общих чертах сходны у всех славян. Принесенной из леса свежей зеленью украшали дома и постройки, колодцы, улы, ворота и изгороди, затыкали над окнами и дверями жилища, в стены, под стрехи крыш; вносили в дом, стелили на пол, затыкали в красном углу за образа; в церквах прихожане

расставляли молодые деревья возле клиросов, по углам храма, затыкали ветки в подсвечники, украшали ими иконы; дворы и улицы в деревнях превращались в зеленые рощи, чтобы все зеленело, росло, плодоносило. Растения, наделяемые апотропейной силой, люди носили при себе, опоясывались ими, носили на головах сплетенные из них венки, украшали ими скот и даже птицу, а также хозяйственный инвентарь, молочную посуду; зеленые ветки или пахучие травы втыкали в огородные грядки и хлебные поля. Считалось, что всё это гарантирует здоровье и счастье в доме, в семье. Это совершалось в праздники Юрьева дня, Вербного Воскресения, Вознесения, Семика, Троицы, Духова дня, Ивана Купалы, а у католиков также в период Зеленых Святков и в праздник Божьего Тела. Ср. характерные названия весенних праздников с эпитетом зеленый: «Зеленый четверг», «Зеленая неделя», «Зеленый Юрий», «Зеленые Святки».

Персонажи весенне-летней обрядности воспринимаются как символы весны, возрождающегося космоса, жизни и вегетации. Использование свежей зелени характерно для ряженья главного персонажа в обрядах «проводного» типа: например, полностью закрывали зелеными ветками, листвой, травой, обвивали с головы до ног плющом и другими вьющимися растениями главного ряженого в таких восточнославянских обрядах, как «вождение Куста», «Русалка», «Тополя». У западных славян подобным образом обряжали «троицкого короля», «красицу», у южных славян — «Зеленого Юрия» (пол. *zielony Jura*, *zielony* (вариант: *biały*) *Jan*, хорв. *Zeleni Juraj*, *Zeleni Đura*, *zelenjak*, *listenjak*, словен. *Zeleni Jurij*), «Додолу» (сербы, словенцы), «Пеперуду» (болгары), так что ряженный выглядел как зеленая копна.

В украинском обряде изгнания и похорон коршуна (*гонити шуляка*), приуроченном к началу лета, участвовали все женщины села. Они шли в лес, ломали зеленые ветки, обвивались ими, затыкали их себе за пояс, за головные платки; затем, будто бы высматривая, не появится ли коршун, пели обрядовую песню, махали ветками во все стороны, как бы изгоняя «чорну птицу», связанную с символикой смерти (Подольская губ. — Килимник 1994: 420–430).

Отсутствие зелени маркирует маленький отрезок времени, самый конец обрядового года — поздней осенью: она вновь появляется в период рождественских и новогодних праздников, когда возрождается солнце и в обрядах появляется зеленое дерево, дерево жизни (Libera 1987: 125).

В обрядах зимнего периода (прежде всего на святки) в качестве ритуальной зелени использовались хвойные и вечнозеленые растения, символизирующие непреходящую цикличность развития природы. По народным представлениям, силы, которые вызывают вегетацию, особенно сильно концентрируются в вечнозеленых растениях. Ими украшали внутреннюю часть жилища, загыкали в двери хлева и конюшни (южные и западные славяне); участники колядных обходов, полазники, сурвакари также на себе имели зеленый знак: веточку хвои, самшита, барвинка, мирта, розмарина; в некоторых районах Карпат они разносили по домам хвойные ветки, вручали их хозяевам с благопожеланиями здоровья, счастья, успехов. У кашубов от Адвента до Нового года ходили процессии ряженых во главе с гвездором (*gwiazdor*), закутанного в соломенный плащ, сплошь утыканный зелеными ветками, так что эта маска напоминала какого-то духа изобилия или урожая (Malicki 1986: 13).

В зимний период, чтобы получить зеленое, выращивали сады Адониса (южная Украина, Польша, Словакия, Словения, Хорватия), заставляли распускаться и зацветать ветки плодовых деревьев, которые задолго до праздников приносили в дом и держали в воде, чтобы гадать по ним о будущем: распустившаяся к Рождеству или Новому году ветка была добрым знаком — долгой жизни, благополучия семьи, скорого замужества. Кроме того, расцветшие ветки наделялись продуцирующей силой. У лужицких сербов в день св. Андрея били друг друга такими расцветшими вишневыми ветками, «чтобы передать людям жизненную силу» (СД 1: 177). Быстро увядшая ветка (так же, как быстро пожелтевшие и опавшие иголки с хвойных веток, украшавших интерьер) сулила несчастье, беду. Во время праздничного ужина в Сочельник стол украшали зеленые всходы специально пророщенных семян злаков, считавшиеся символом жизненной силы и плодородия (а в пасхальной обрядности — и символом воскресения Христа).

Отсутствие зеленых растений в зимний период иногда восполнялось использованием предметов зеленого цвета. Так, в северо-западной Болгарии гостя угощали вином из глиняного сосуда зеленого цвета, который назывался зеленка. Гость и все присутствующие обменивались приветствиями «на здраве!» (Маринов 1981: 718).

В свадебных обрядах также обязательно присутствовал зеленый цвет как символ жизни (ср. присутствие зеленой ветки при закладке дома

в качестве символа новой жизни). Хвойная ветка в воротах дома была знаком происходящей в нем свадьбы (черниговское Полесье). Из зелени изготавливали венки, ею украшали всех участников свадьбы, обрядовый каравай, свадебное деревце, знамя. Зеленый цвет присутствовал в свадебной одежде, в атрибутах (словаки: юбка невесты; лужицкие: головной убор жениха; помаки в Болгарии: знамя, платок невесты). У чехов в р-не Млада-Болеслава невеста должна была веточками розмарина укрыть голову так, чтобы волос не было видно и вся голова была зеленая (ČL 1896: 62). Болгары считали, что в венке невесты даже в зимнее время (когда его делали из сухих цветов) должна быть свежая зелень (Пирински край 1980: 295: «да не е само сухо»)¹. Цветовой код используется и в метафорах чести — бесчестья. Так, у поляков, населяющих Бескид Высокий, отсутствие зеленого цвета в убранстве невесты было знаком утраченной до свадьбы невинности (девственности) (Wierchy 1981: 146).

Зелень как универсальный оберег известна всем славянам. Считалось, что она защищает от болезней и эпидемий, сглаза и порчи, отгоняет злые силы (колдунов, ведьм, «ходячих покойников»); змей, хищных зверей, насекомых-вредителей, червей, грызунов; от стихийных бедствий (грозы, молнии, пожара, вихря, градобития) и болезней. По мнению болгар, «зеленая» пища из трав предохраняет людей от вредоносной магии и опасных демонов.

Наряду с этим, контакт со свежей зеленью осмыслялся и как магическое средство, обеспечивающее успешное разведение скота, домашней птицы, урожайность злаковых и огородных культур. В обрядах используют зеленые ветки с целью получения здоровья, плодovitости людям и животным. Воткнуть зеленую ветвь в поле — значит дать ниве плодородие и обеспечить себе урожай. У чехов было в обычае, отправляясь на первую пахоту, загыкать зеленую веточку на шляпу пахарю, чтобы всходы дружно зазеленели (ČslV 1967: 578).

Чтобы скот хорошо велся, при первом выгоне на пастбище сербы старались использовать зеленые растения, чтобы корова «напредовала

¹ Отметим интересный факт: на Гуцульщине мифические лесные бабы, похищающие у людей детей, показываются в обычной одежде, но всегда подпоясываются растением, называемым суходольник (Kolberg 1963: 100) — отражение оппозиции 'зеленый' — 'сухой', соответственно 'живой' — 'неживой', 'свой' — 'чужой'.

као зелена грана» [развивалась, была здоровой, как зеленая ветвь] (ГЕМБ 1936: 56); скот украшали зеленью, дотрагивались до дойных коров «сырой» (зеленой) веткой (Витебщина) для увеличения надоев молока и защиты (украинцы Ивано-Франковской и Черновицкой обл., поляки, болгары Пирина — Пирински край 1980: 467). Словаки считали, что живая зелень не только передаст бодрость животным, но будто бы повлияет на изобилие зеленой травы на пастбище. Чтобы скот был здоровым и ничто ему не вредило, его ударяли зеленой веткой (особенно ослабленное животное, чтобы было сильным).

Появление зеленого цвета в окружающем человека мире связано с пробуждением природы, с приходом весны, которая преображала все вокруг. С началом сезона вегетации, с прилетом птиц народ связывает приметы о будущем. У восточных и западных славян считалось, что кукушка начинает куковать «на зеленый лес» — к урожаю злаков, вообще к добру; по южнорусским поверьям, если первые трели соловья слышались тогда, когда можно было «напиться росы с зеленого листа березы», это предвещало урожайный год. Если листва на деревьях появлялась после прилета кукушки, после начала пения соловья, то, по народным приметам, это было предвестием беды, неурожая и голода (Ермолов 1905: 337). В Сербии обращали внимание на то, где кричит весной сыч: если в густом лесу, год будет урожайным, если на безлесой горе — будет голод (Хомолье — Гура 1997: 584). В восточнославянских веснянках появление новой зелени изображается как результат сезонного «отмыкания земли», которая выпускает из себя «зеленое зиллечко», «з зямліцы травіцу», «на травіцу расіцу», «на лясочак лісточак» (Веснавыя песні 1979: 112–113, 120, 161–162, 177), поэтому, например, на Могилевщине запрещалось начинать петь веснянки «на голый лес», т. е. до распускания листвы на деревьях, так как это может помешать пробуждению, благополучному росту растений и привести к неурожаю.

Положительными свойствами наделяется зелень (целебные травы, листья, ветки деревьев) в целительных обрядах. С помощью отваров, настоек лечат болезни, изгоняют их, окуривая больного дымом лекарственных растений, заговаривают болезни под зеленым деревом. При лечении больного опоясывали зеленой веткой, полагая, что зелень заберет болезнь. Иногда с той же целью больного били зеленой веткой. Удар зеленой веткой во многих случаях осмыслился как способ наделяния

здоровьем, бодростью, силой; способ снятия порчи, отгона болезни и защиты от всякого зла.

В Болгарии, чтобы дитя было всегда «зелено», т. е. здорово, его купают в воде, в которую опускают зеленые травы, среди которых одна носит название зеленка. Вода после омовения больного выплескивается «на зеленку, за да си иде болестта» (БНМ 1999: 151). Знахарка использует зеленую глиняную посуду в лечебных обрядах для приготовления наговоренной воды, для парной бани, для гадания; в такой миске оставляют на ночь перед дверьми дары для самодив, от которых ожидают возвращения здоровья больному; в зеленом сосуде готовят целебные травяные отвары (БНМ 1999: 150–151).

Зеленое дерево было способно наделять человека здоровьем и оградить от болезни. В Болгарии и Македонии при первом появлении ласточек снимали мартеницу и привязывали ее на зеленое дерево (Маринов 1914: 383). Почти повсеместно у славян в целях обеспечения крепкого здоровья младенца воду после купания выливали на зеленый куст или дерево. Согласно восточнославянским поверьям, если летучая мышь, вырвав у человека из головы волосы, отнесет их на зеленое дерево, то пострадавший избежит болезни, если на сухое — непременно заболеет (Гура 1997: 606). В Закарпатье при выносе из дома тела покойника провожающие его в последний путь смотрели на дерево или на лес и говорили: «Как это дерево здорово, так и мы здоровы». Полагали, что обезопасили себя от тлетворного влияния мира мертвых, получив от зеленого дерева его жизненную силу. Эти представления обусловили и запрет погонять скот сухой голой веткой — только зеленая ветвь с листьями могла передать скотине «свежесть», силу, здоровье и резвость.

В гаданиях зеленый цвет зелени воспринимался как знак жизни. Вообще изменение цвета растения связано с дурными приметами: если почернеет или высохнет крапива, на которую помочился больной, он умрет (БНМ 1999: 151). Обычай гадать по свежей зелени о своей судьбе был широко распространен у всех славян: кто-либо из домочадцев, загадывая на всех членов семьи (либо каждый на себя самого), подвешивал на ночь под крышу дома, затыкал в стену пучок травы, растение молодило или ветку. Если на следующее утро зелень сохраняла свою свежесть, это было добрым знаком: человек будет жив и здоров. Увядшая зелень говорила об обратном. Гадания основаны на простых ассоциациях: в природе зелень периодически исчезает

и вновь появляется. То же, но в течение короткого промежутка времени, происходит с предметами, по которым гадают: зеленая ветка, букетик, веночек обладают жизненной силой, но вскоре завядают, теряют эту силу и предсказывают недоброе. Однако зеленый цвет в гаданиях мог иметь отрицательные коннотации, например, в случае противопоставления ему красного цвета, символизирующего любовь, проявление сильных чувств. В день св. Яна девушки в Чехии скручивали стебли зверобоя и смотрели: если показывался красный цвет — она любима, если же из растения тек зеленый сок, значит ее не любят. В некоторых кашубских гаданиях выпавшая по жребию зелень предвещала не замужество, а девичество. В этом пророчестве можно увидеть мотив продолжающейся молодости, незрелости, что свойственно зеленому цвету как таковому. Однако в традиционной культуре весть об отдалении момента перехода, изменения статуса девушки скорее воспринималась как плохой знак. В то же время, в центральной Польше зелень, украшающая крыши домов в канун дня св. Яна (24.VI), актуализирует стремление девушек спровоцировать с ее помощью скорое и удачное замужество.

Мотив «выхода из-под земли» определяет некоторые хтонические признаки зелени, ее связь с потусторонним миром, предками, демонологическими персонажами. Так, по единичным украинским поверьям, мавки появлялись на земле в то время, «когда земля покрывалась весенней зеленью». В местах, где часто появлялись русалки, трава, по верованиям восточных славян, растет необычно густо и «как рута, зеленеет» (Афанасьев 1994: 145). Судя по мотивам сербских песен и рассказов о виле, она рождается прямо на древесных ветвях, после чего мать ее пеленает в зеленые листья (Чайкановић 1985: 58). В Боснии и Герцеговины о вилах рассказывали, что их повсюду окружает сочная зелень и что они ею питаются (Софрић 1912: 88). В Болгарии известно поверье, что появляющиеся с «того» света души умерших в период с Великого Четверга до Духова дня пребывают на травах, цветах, ветках деревьев, а в понедельник после Троицы возвращаются в загробный мир; по болгарскому обычаю Духова дня, люди принимали ухом к разостланным на полу зеленым листьям грецкого ореха, чтобы «слушать мертвых» (Арнаутов 1943: 131). По некоторым восточнославянским свидетельствам, души умерших вселяются в троицкую зелень, т. е. в те ветки и травы, которыми украшались на Троицу дома и постройки (Зернова 1932: 30; Воропай 1991: 151). В селах южной Малопольши зеленые ветки, воткнутые в стены дома, рассматривались как жертва предкам.

В селах Сумской обл. верили, что если в Духов день не удалить из дома обрядовую троицкую зелень, то незримые души (родители, родичи) останутся в доме и не смогут вернуться в иной мир (ЭЭИ 1995: 238). В поминальные дни украшали зеленью могилы родственников (кашубы, македонцы). Иногда украшение жилья зеленью мотивировалось стремлением угодить русалкам, которые любили качаться на зеленых пушистых ветвях деревьев (восточные славяне). У словенцев и чехов был известен обычай раскладывать в Иванов день под столом и по углам дома «купальские» травы, которые назывались «постелькой для св. Яна» (словен. *posteljica sv. Janezu*; чеш. *svatojanská postýlka*), так как считалось, что ночью приходит св. Ян и отдыхает на этой зелени (ČL 1912: 412; Kuret 1967: 110–112).

Связь растений с душами людей подтверждается также некоторыми мотивами похоронных причитаний, в которых к умершему обращались с вопросом: «в каком садочке (лесочке) ты зацветешь?», а также формулами обращений к покойникам, содержащими растительные образы: «былиночка моя», «цветочек», «листочек зелененький» (ППГ 1986: 363).

Образы свежей травы и зелени выступают в кашубской фразеологии со значением ‘смерти’: *ožeńic sę ze zelonoŃ, jic na zelonoŃ* [пожениться с зеленой, уйти на зеленую] или *ožeńic sę z muravę* [пожениться с травой] означало ‘умереть’ (Sychta 6: 211; 3: 142), ср. синонимический фразеологизм, использующий белый цвет: *ožeńic sę z b’ålę* ‘умереть’ (*B’ala* ‘смерть’ — Sychta 1: 99). Слово *zelonka* означает ‘свежую зелень’ и ‘лицемерие смерти или кладбища’ (Sychta 6: 211).

Иногда зеленый цвет наделяется теми же свойствами, что и желтый (по мнению А. Брюкнера, эти два цвета в древности не различались: зеленый, как и желтый, воспринимался как нечто ‘блестящее’, ‘сияющее’, Brückner 1957: 653). Так, в польской сельской среде желтый ассоциировался с явлениями свечения и блеска, с золотом; желтый цвет (золотой) являлся знаком жизни, плодовитости и вегетации (Libera 1987: 126). По этнографическим материалам XIX–XX вв., в славянской поминальной обрядности зеленый и желтый взаимозаменяемы. В желтый и зеленый цвет окрашивают яйца, предназначенные для поминовения умерших в пасхальных, семицких, троицких обрядах (восточные славяне, болгары). В субботу накануне Троицына дня, когда поминали умерших «не своей» смертью и умерших до крещения детей, красили яйца не в красный, а в желтый цвет (Харьковщина — Зеленин 1994: 281). В Полесье отмечен обычай: если

со дня смерти кого-нибудь из домочадцев еще не прошел год, на Пасху рвут травы или рожь и красят яйца в зеленый цвет. Ср. запрет украшать на праздники обрядовой зеленью дом, в котором в течение года случилась смерть одного из членов семьи (Закарпатье — Богатырев 1971: 243).

Возможно, такая связь зеленого и желтого объясняется не семиотикой упомянутых цветов, а лишь разной языковой сегментацией цветового спектра. Как писал Н. И. Толстой, «в символической сфере корреляция ‘белый’ — ‘черный’ может входить в эквивалентный ряд с парами ‘хороший’ — ‘плохой’, ‘мужской’ — ‘женский’, ‘живой’ — ‘мертвый’, отчасти ‘молодой’ — ‘немолодой’ (СД 1: 151). В описываемом материале корреляция ‘зеленый’ — ‘другой’ (желтый, серый, красный, белый) также составляет эквивалентные пары, например, ‘здоровый’ — ‘больной’ (конкретизированное значение пары ‘хороший’ — ‘плохой’): зеленый цвет наделяет здоровьем, в то время как желтый ассоциируется с болезнью, смертью, несчастьем. В славянских поверьях появление желтого пятна на руке предвещает смерть. В центральной Сербии при откупе живого брата-близнеца живой бросал мертвому близнецу желтый цветок и говорил: «*Ja теби жут цвет, а ти мени бео свет!*» (Толстой 1988: 87).

В снотолкованиях зеленый цвет зачастую коррелирует с белым. В Полесье отмечено, что рвать во сне зеленые груши — к смерти (в то же время свежая зелень в польских народных снотолкованиях предвещает добро, надежду на лучшее, радостную весть). В Рязанском уезде собирать во сне белые цветы — к покойнику, в Полесье увидеть белую лошадь — к смерти (ПА). В одном ряду оказываются предметы белого и зеленого цвета, которые предвещают смерть (ср. распространенное значение белого цвета как цвета траура, погребальной одежды, белых покрывал заложных покойников, русалок и других мифологических персонажей)².

Цветовое различие иногда приобретает значение половой дифференциации: украинцы Екатеринославской губернии считают зеленую ящерицу женской особью, а серую — мужской (Тура 1997: 359).

Желтый может замещать зеленый в цветовой характеристике мифологических персонажей; оба цвета являются знаком их отнесенности к

² Однако белый цвет мог ассоциироваться и с жизнью: в обряде откупа брата-близнеца или одномесячника в западной Сербии на грудь умершего живой брат клал белый цветок со словами: «*Ja ти бели цвет, — ти мени бели свет!*» (Толстой 1988: 86–87).

чужому миру. Мифические существа, которые водят души на тот свет, являются в желтых тонах; у домового волосы желтого цвета (Вятская губ.), у «поветруль» желтопесочные волосы (украинцы Карпат); одна из лихорадок выступает в облике желтой женщины (чехи) и называется желтой (русские). Желтые круги появляются на траве, где старшая в семье колдунья женщина покумилась с ведьмами; иногда места хороводов, игрищ, трапез вил, русалок, самодив отмечены пожелтевшей, засохшей травой (о.-слав). В некоторых областях Болгарии верят, что на месте танцев самодив трава желтеет и остается зеленой лишь там, где стоял игравший им музыкант (БНМ 1999: 150). По сербским и болгарским поверьям, душа спящей вештицы может превращаться в желто-черную бабочку. Ср. украинскую примету: увидеть весной бабочку желтого цвета — к болезни в течение всего года (с. Старые Бросковцы Сторожинецкого р-на Черновицкой обл. — запись В. Колосовой 1999 г.).

Зеленый цвет во внешнем облике чаще всего встречается у существ, населяющих воду и лес. У русалок волосы зеленые (украинцы, болгары); зеленым представляется водяной (полешуки, лужичане, чехи, словаки); в Тульской губ. водяного изображают в виде выпы с зеленоватыми ногами и клювом; чехи полагают, что зеленая ряска на воде — это кожа убитого водяного; атрибут лужицкого водяного — зеленый прут, которым он может разделить водную поверхность (но прут может быть и красным) (СД 1: 396–397); у лешего зеленая борода, а иногда он весь такого цвета; полевик сам черный, а голова его покрыта зеленой травой; зеленые глаза у вилы, водяного, лешего, русалки; у самодивы зеленый пояс, атрибут, являющийся средоточием ее магической силы; темно-зеленая трава там, где прошли русалки, а также на месте танцев самодив. Человеку, упавшему в воду, Рогатият подает зеленый кувшин, выпив из него, он тонет. В зеленую ящерицу может превратиться чума (БНМ 1999: 150)³. Зелень может символизировать ведьму — в купальском обряде ее чучело (пучок зелени, срубленное и украшенное деревце) сжигают в костре, и называется этот ритуал «*ведьму палить*». В русской иконописи до конца в. было распространено изображение двенадцати трясавиц (лихорадок), которые представлялись в виде женщин, нередко обнаженных; отличительный характер

³ У южных славян зеленая ящерица, как существо нечистое, выделяется негативными свойствами.

каждой из них живопись обозначала разными красками: одна лихорадка — вся белая, другие — желтая, красная, синяя, зеленая (=лесная) (Афанасьев 1994 3: 94). В заговорах зеленое часто выступает как атрибут природы или открытого, чужого пространства, в котором обитает нечистая сила: в зеленый лес, на зеленую траву, на зеленую мураву ссылаются болезни и злые духи. В белорусских купальских песнях присутствует растительная символика персонажа и эпитет зеленый: «Ты Купалле, ты зялёнае, Дзе дасюль было?» — «За рекой росло»; «Где была/ночевала Купалочка?» — «на зялёным лужочку», «у зяленим садочку» (КПП 1985: 131).

По сербским поверьям, вештица, пожелавшая стать обычным человеком, могла уединенно покаяться земле, для чего должна была, выкопав ямку, сказать следующие слова: «Исповедуюсь тебе, черная земля и зеленая трава, что до сих пор была вештицей, и клянусь тебе, что больше не хочу ею быть. Прости меня, Боже, и черная земля, и зеленая трава» (Виноградова 2000: 241).

В традиционной картине мира зеленый цвет маркирует цикличность изменений природы: пробуждение, рост, период активной вегетации растений устойчиво связывается с этим цветовым признаком (стадию увядания маркирует его коррелят 'желтый цвет'). В народном восприятии жизненный цикл человека соотносится с вегетативным, что обуславливает использование зелени в разных окказиональных ситуациях и ритуалах семейной и календарной обрядности славян. Зеленая ветка вообще выступает как символ здоровья, продолжения жизни и весеннего обновления природы. Эти ее качества состояются из нескольких компонентов: цветового признака, живительной и животворящей силы и природного происхождения (земля, солнце и вода). По магическому закону подобия всё это может быть передано человеку, животному, ниве. Вместе с тем через зеленый цвет может также кодироваться безжизненное («надприродное») пространство — «тот свет» и его обитатели, их атрибуты.

ЛИТЕРАТУРА

- Арнаутов 1943 — *Арнаутов М.* Български народни празници. София, 1943.
 Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1994. Т. 3.

- БНМ 1999 — Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.
 Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
 Веснавыя песні 1979 — *Веснавыя песні.* Мінск, 1979.
 Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
 Воропай 1991 — *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991. Т. 2.
 ГЕМБ 1936 — Гласник Етнографског Музеја. Београд, 1936. Књ. 11.
 Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
 Ермолов 1905 — *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 3.
 Зеленин 1994 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды, Статьи по духовной культуре. М., 1994.
 Зернова 1932 — *Зернова А. В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. 1932, № 3.
 Килимник 1994 — *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994. Кн. II.
 КПП 1985 — Купальскія і пятроўскія песні. Мінск, 1985.
 Маринов 1981 — *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. София, 1981. Т. 1.
 Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
 ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.
 Пирински край 1980 — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
 ППГ 1986 — Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986.
 СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
 Софрий 1912 — *Софрий П.* Главније билье у народном веровању и певању код нас Срба по Ангелу де Губертису. Београд, 1912.
 Толстой 1988 — *Толстой Н. И.* Заключения, связанные с институтом побратимов и «одномесечников» // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Ч. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.
 Чајкановић 1985 — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
 ЭЭИ 1995 — Этноязыковая и этнокультурная история народов Восточной Европы. М., 1995.

- Brückner 1957 — *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.
- ČL 1912 — *Český lid.* Praha, 1896. R. 6; 1912. R. 12.
- ČsIV 1967 — *Československá vlastivěda.* Praha, 1967. D. 3.
- Kolberg 1963 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 31. Pokucie.
- Kuret 1967 — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Ljubljana, 1967. D. 2. Poletje.
- Libera 1987 — *Libera Z.* Semiotyka barw w polskiej kulturze ludowej i w innych kulturach słowiańskich // *Etnografia Polski.* Wrocław, 1987. T. 31.
- Malicki 1986 — *Malicki L.* Rok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.
- Sychta — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967. T. 1; 1969. T. 3; 1973. T. 6.
- Wierchy 1981 — *Wierchy.* Warszawa; Kraków, 1981. Rocz. 48.

II

МИФОЛОГИЯ РАСТЕНИЙ

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СЛАВЯН О ПРОИСХОЖДЕНИИ РАСТЕНИЙ

В народной мифологии прочно держится своеобразная вера в метампсихоз: по смерти сказочного героя душа его вселяется в дерево, душа убитой сестрами девушки — в тростник, обладающий чудесным свойством петь о насильственной смерти девушки.

В. Н. Перетц

В статье на разном по своей мифологической ценности материале сделана попытка выявить основные мотивы происхождения растений, отраженные в языке, верованиях и фольклоре славянских народов. В работе использованы разножанровые тексты. Особое внимание уделяется тем сюжетам, в которых обнаруживается связь растений с душой или с останками умершего человека или божества. Следует отметить, что порой трудно отделить чисто этиологические мотивы (объясняющие происхождение отдельных видов) от мотивов превращения человека в то или иное (уже существующее как вид) растение. Собственно происхождение растений раскрывается прежде всего в этиологических легендах, часто связанных с сюжетами из Библии и апокрифов; названия растений также нередко соотносятся с библейскими сюжетами. Другой круг рассматриваемых проблем связан с метаморфозами, т. е. с чудесными превращениями в растения человека или других персонажей. Эти два аспекта близки и связаны между собой.

Содержащиеся в поверьях, преданиях, быличках, легендах, песнях, балладах мотивы происхождения растений могут быть сгруппированы следующим образом: 1. Мотивы, раскрывающие источники происхождения растений. 1.1. Растения появляются из останков тела человека (Христа, дьявола; Иуды, Ирода, грешника и т. п.), из пепла убитых и сожженных людей; из волос, из зубов, изо рта, костей; из веществ, субстанций человека (крови, из слез, из пота, из слюны, плевка). 1.2. Растение прорастает из души умершего человека. 1.3. Растение появляется на месте гибели, на могиле, на месте преступления, убийства. 1.4. Растение появляется из предметов (из рукавички Богородицы, ключей св. Петра,

остатков, крошек обрядовой еды и т. п.). 2. Мотивы, раскрывающие способности происхождения растений. 2.1. Человек превращается в растение в наказание за нарушение запрета, за ложь, злобу, зависть, за совершенный грех (инцест, убийство, самоубийство), по злой воле мифологического персонажа. 2.2. Человек превращается в растение в результате проклятия (дочь стала яблоней в результате проклятия матери; мать прокляла сына, желавшего против ее воли жениться на вдове, и т. п.). 2.3. Растение творится (создается) Богом или дьяволом. 3. Мотивы, раскрывающие происхождение отдельных особенностей, признаков, свойств растений (дрожание листьев осины или тополя, бесплодие вербы, белизна ствола березы, пятна на листьях зверобоя, красный цвет ягод бузины и т. п.).

1. Источник происхождения растения.

1.1. Растения появляются из мертвого тела. В архаических мифологиях встречаются рассказы о создании животных и растений из тела убитого «предка» [Байбурин 1983: 60]. В славянском фольклоре этот мотив связан с происхождением базилика, барвинка (ср. его названия: рус. дон. *гроб-трава*, укр. *Могильница*), которые вырастают на могиле или из останков мертвого тела юноши.

В сербских песнях **базилик** появляется на месте гибели царя Уроша в горах среди зимы [Чайкановић 1985: 49]. Базилик сажают на кладбищах, его используют в качестве кропила [Болгария, Сербия], в дни поминовения усопших бросают в воду — для умерших [Панагюриште — Вакарелски 1961: 85]. Согласно сербским легендам, базилик появился из пупка Христа [Ђорђевић 1938: 254], поэтому его называют *света биљка*; архангел с помощью стебля базилика извлекает душу из тела человека в момент его смерти. Одна из легенд о происхождении этого необыкновенного растения, записанная в Купянске (Харьковская губ.), связывает его с именем Василия Блаженного: когда он умер, его тело нашли в траве с сильным приятным запахом и назвали ее травой Василия, васильками [Булашев 1909: 296]. Еще одно почитаемое южными славянами дерево — **маслина** — связано с именем Спасителя: она произошла из тела девушки, погребенной вместе с ризой Христа [Никифоров 1922: 41].

О происхождении **рябины береки** (*Sorbus torminalis* L.) говорится в одной из сербских народных песен: это дерево появилось там, где упала девушка-пастушка, которую олень перебросил через реку [Софрић 1912:

49], в память об этом в некоторых местах Сербии это дерево не разрешают рубить, а на юге, в Штавичком округе, существует запрет делать из него гроб [Чайкановић 1985: 52]. В болгарских говорах берека называется *дьяволско дърво*, *дьявол* [Ахтаров 1939: 378–379].

В восточном Полесье существует предание, что березы — это дочери первого человека (Адама), которые своими косами вросли в землю, а сок березы — это их слезы [Moszyński 1928: 162, № 259]. В болгарской легенде «Вградена невеста» (Замурованная невеста) **роза** и **рута**, цветы, которыми была украшена молодая, появляются из стены в том месте, где невеста была замурована [БНТ 4: 187].

Специфическое возбуждающее действие табака привело народ к мысли о его сверхъестественном происхождении, а признание греховным удовольствие, которое он доставляет, породило представление о нечистоте первоначального источника табака. В рассказах и легендах существует множество версий его происхождения: **табак** (*Nicotiana tabacum* L.) вырос из головы еврейской блудницы [Вятская губ. — Максимов 1989: 10], тела блудницы, которая отсекла голову Иоанну Предтече [Булашев 1909: 311]; чертово зелье появилось на том месте, где земля, по велению Бога, расступилась и пожрала великую блудницу вместе с сатаной, бывшим в ее чреве [Перетц 1902: 95]; из тела безумной чернички, убитой громом (Пензенская губ.) [Максимов 1989: 10]. По украинским легендам, из тела Иуды вырастают нечистые растения — **хрен**, **лук** и **чеснок**, а также три вида табака — из разных частей его тела [Гудзий 1915: 21]. Люди злые, как то: знахари, чародеи, утопленники, удушенники и богачи, после смерти остаются в земле до тех пор, пока внутренности их не сгниют. Потом дьявол входит в их трупы, и они начинают ходить по домам. [Булгаковский 1890: 191]. В Сербии говорят о табаке, что он вырос из внутренностей *проклятого Ария*, когда они выпали, и поэтому курить табак грех [Булашев 1909: 305]. В карпатском варианте легенды табак появился на том месте, где упал *Юда Скарупийский* с дерева, на котором повесился, т. е. на разложившемся трупе Иуды [Гнатюк 1902: 238].

Появление табака связывают с борьбой Бога и дьявола. Когда Бог сбросил чертей с неба, один из них зацепился за ветку суховерхого дуба, росшего близ Нежина. Висел он там, пока из него не посыпалась пыль. На земле из нее появилась табачная рассада [Черниговский пов. — Булашев 1909: 305]. Ср. сербскую сказку о св. Савве, который своим посохом пере-

крестил и благословил табак, с того времени дьявол убегает от табачного дыма, как только его почует [Чайкановић 1985: 94].

Мотив появления растений из мифологического персонажа встречается редко. В болгарской песне от убитой самодивы «дек падна тънка снага, там израсло листно дърво» [там, где упало тонкое тело, там выросло листовое дерево] [Илиев 1919: 95]. Одна из сербских легенд рассказывает о том, что **ежевика** (*Rubus fruticosus* L.) явилась на свет из пальца дьявола, отрубленного им и брошенного на землю, отсюда ее диалектное название *ђавоље грожђе* [Чайкановић 1985: 152].

В украинских купальских и колядных песнях из пепла трех девиц, убитых злой мачехой, вырастают три растения: вечнозеленый барвинок, пахучий базилик и зеленая мята. Все они имеют мифологическое значение в поэзии украинцев.

В украинско-карпатской колядке *бижь-дерево* ‘чернобыльник, полынь’ (*Artemisia abrotanum* L.) (вместо базилика = *василька* в других версиях) вместе с мятой и барвинком выросло из пепла трех девиц (сироток), убитых мачехой за то, что не устерегли золотой ряски на конопле:

Ише ге! ге! ге! дрибни пташкове!
 Не обдзюбайте золоту рясу:
 Эй бо мы маме люту мачиху;
 Она нас спалить на дрибный попелець,
 Та з нас ся вродить тройке зилья:
 Перше зилейко — биждеревочок;
 Друге зилейко — крутая мята;
 Третье зилейко — зеленый барвинок;
 Биждеревочок — девкам до кисочок;
 Крутая мята — хлопцям на шапята;
 Зеленый барвинок — девчатам на венки.

[Костомаров 1843: 37]

Комментируя песни и колядки, в которых упоминается барвинок, анализируя его использование и в свадебном, и в похоронном обрядах, Костомаров приходит к выводу, что барвинок — «символ перехода от одного состояния жизни к другому, может быть, поэтому его сажают на могилах, понимая под смертью переход от земного бытия к небесному» [Костомаров 1843: 34].

В южномалопольской балладе «Молодая мать убивает внебрачного ребенка» убитый просит: «Naróbcie ze mnie poriołu / i rozsiejcie mnie po polu /

Wyrośnie ze mnie *wierbinka*, / będzie mie płakać maminka / Wyrosną ze mnie *goździki*, / będą mie płakać siostrzycki. / Wyrośnie ze mnie *fiołek*, / będzie mnie płakał Jasinek. / Wyrośnie ze mnie *róży kwiat*, / będzie mnie płakać cały świat» [Сделайте из меня пепел и рассыпьте меня по полю. Вырастет из меня вербочка, будет по мне плакать матушка. Вырастут из меня гвоздики, будут по мне плакать сестрички. Вырастет из меня фиалка, будет по мне плакать Ясек. Вырастет из меня роза, будет по мне плакать весь свет] [Живецкое воев. — Zilynskij 1978: 195–196]. Таким образом, из пепла сожженного младенца вырастают **верба, гвоздики, фиалка и роза**. В словацком варианте этой же песни из с. Батизовце в р-не Попрада, в отличие от польского, упоминается только **роза**: «Urobce zo mna popola, popola / a zesejce do pola, do pola. / Virasce zo mna z ruži kvet, z ruži kvet, / zaplače mili, celi svet, celi svet» [Сделайте из меня пепел и рассыпьте по полю. Вырастет из меня роза, заплачет весь свет] [ibid.: 194].

В некоторых болгарских песнях душистый базилик прорастает не из пепла сожженных людей, а из пепла растений, выросших на могиле влюбленных — розы и винограда, — которые злая мачеха вырывает и сжигает, а пепел рассеивает по саду [Sobotka 1879: 240]. Здесь мотив появления растения из пепла осложняется другим распространенным мотивом — о появлении растений на могилах возлюбленных, отравленных мачехой (см. об этом мотиве ниже).

Одна из украинских легенд рассказывает о появлении на земле табака из пепла сожженного черта. На том месте, где его сожгли, обнаружили семена, из которых выросла неизвестная трава, оказавшаяся табаком [Булашев 1909: 309].

В одном из народных сказаний повествуется о траве-медянице, которая зародилась от гниения зловредных гадюк: «...растет слепую, зрение получает в Иванов день и, когда увидит человека <...>, бросается на него стрелой и пробивает насквозь» [Афанасьев 1994, 2: 527].

Чехи считают, что *posed* ‘переступень белый’ (*Bryonia alba* L.), ядовитое растение с длинными (до трех-четырёх метров) ползучими или вьющимися стеблями, с черными ягодами, вырос из зубов ведьмы (колдуньи), которые разбросал сын дьявола (чеш. — [Košťál 1899: 355]). Украинцы наделяют корень переступня чародейскими свойствами¹.

¹ У галицких русинов, поляков и чехов существует представление, что из корня этого растения можно получить демона-обогатителя, мифологический

Растение может вырасти из костей. Украинское предание о происхождении **ломоноса** синего, клематиса (*Clematis integrifolia* L.) и его названия *забій-круча* связано с мотивом появления этого растения из казацких косточек, оказавшихся на чужбине после битвы с татарами [Мандельштам 1882: 330, Булашев 1909: 297]. Украинская легенда, записанная в Купянске, говорит о том, что в гробу св. Василия Великого вместе с его мощами было найдено пахучее растение со скромными цветочками, и назвали его васильками — в честь святителя, который очень любил цветы и всегда украшал ими свою келью [Булашев 1909: 295].

По польской легенде, растение **резуха** (*Arabis arenosa*) появилось из волос Иисуса, которые Богоматерь обрезала, а ветер разнес их далеко, и там, где они упали, выросло растение *włoski pana Jezusa* (Гай, Радзишув Краковского воев. — [Udziela 1931: 40]); иногда это растение называют *panieńczone włosy*, потому что по отцветании околоплодники резухи закручиваются, как волосы у девушки (паненки) [Ibid.]. Этот мотив может быть отнесен и к названию растения, похожего на папоротник, в числе двенадцати трав, освящаемых в день Успения Богородицы [15.VIII] — *włoski Najświętszej Panienci (Marii)*, название, отмеченное М. Федеровским в р-не Олькуша (бывшая Келецкая губ.) [Federowski 1888, 1: 170]. В других местах Польши известно и наименование какого-то растения *włoski Matki Boskiej*. По русской легенде, из косы убитой девушки, «панской сестры», выросла сосна, которую никто не мог срубить (Олонек — [Власова 1995: 277]). В Грузии полагают, что трава *вилаина коса* (*косица*), *самовила* (**повилика** *Cuscuta*) желтого цвета — это волосы вилы; вилы любят на той траве танцевать [Ђорђевић 1958: 331]. Ср. подобные названия в других славянских языках, отражающие посессивные отношения с вилой и Богородицей: болг. *вилаина коса* ‘повилика’, *госпожина коса* (*Adiantum capillus veneris* L.) [Ахтаров 1939: 343, 358], укр. *богородична коса* ‘вид клематиса’ [Маковиеcki 1936: 103], *коса Матери Божою* (Подольская губ. — [Ефименко 1874: 15]).

В «Новом небе» И. Галятовского рассказывается о том, что **лилия** — цветок Богородицы — выросла из рта человека, который при жизни постоянно говорил: «Радуйся, Мария!» Эти слова появились и на лепест-

персонаж, помогающий хозяйке отбирать молоко у чужих коров [Lud 1905 11: 378]; хозяину он приносит зерно с чужих полей, но после смерти забирает его душу [Máchal 1891: 98].

как лилии [Сумцов 1888: 159]². В одной хорватской песне, записанной в турецкой Хорватии, «*Zemlja izbacila kosti svekri klevetnici*» [Земля выбросила кости свекрови-клеветницы] изо рта злой матери, оговорившей невестку, вырастает ядовитая трава **чемерица**: «*kroz usta (niće) gorka čemerika*» [HNP 1909, № 100].

В южнорусских и украинских преданиях **базилик** (*Ocimum basilicum* L.) вырос из крови, пролитой Христом, поэтому его считают святым и кладут в храмах под крест и используют в качестве кропила в обрядах. В народной традиции происхождение базилика объясняет сербская песня «Бог ником дужан не остаје» [Бог никому не остается должен]: где кровь сестры, погубленной братом по наговору жены, пролилась, там выросли пахучие цветы — *босиља* и *смиља* [Чајкановић 1985: 49].

В польских легендах появление **руты** (*Ruta graveolens* L.) связывается с моментом мучений Христа, с кровью Спасителя, которая пролилась из виска Его, тернием израненного, из ран Его избитого тела, и впитывалась в землю. Кровью был обозначен крестный путь Христа на Голгофу. И где падала капля той крови, там выросло растение с мелкими круглыми листочками. Люди любят ее и помнят, что она выросла из мученической крови Сына Божьего [Dunowska 1928: 211]. Возможно, с этим поверьем связан обычай, существующий в Польше около Пиньчова: на Рождество хозяйки пекут просвирки (*оплатки*) с руты, которые дают скоту, громко произнося: «*Chrystus się narodził*» [Biegeleisen 1929: 164]. А в Сербии рута называется *божје дрвце* [Ђорђевић 1938: 350], ей приписывается охранительная сила, поэтому руту в качестве апотропея прикрепляют к одежде, так как ее запах отгоняет вештиц, спасает от порчи и сглаза. Вместе с тем у восточных славян рута вместе с шалфеем и терличем была необходима ведьме для совершения колдовства [Афанасьев 1996: 64]³. В Полесье считали, что рута, вплетенная женой в косы, спасала от ходячего мужа-покойника.

² Ср. древнеримскую легенду о гвоздике *Dianthus*, выросшей из вырванных Дианой глаз пастушка.

³ Ср. замечание Н. И. Костомарова: «В украинских народных песнях рута является символом девственности и одиночества, а также атрибутом разлуки. Эта символизация руты, вероятно, имеет основание в древних верованиях, общих всем славянам» [Костомаров 1843: 31–32].

В южнославянских поверьях **звербой** (*Hypericum perforatum* L.) вырос рядом с крестом Христа и целебную силу получил от крови Христа [Мандельштам 1882: 16].

По преданию кубанских казаков, **шиповник** (*Rosa canina* L.) вырос там, где упали капли крови девушки, которая заколола себя кинжалом, не желая принадлежать атаману, разлучившему ее с любимым. Весной куст тот цветет красивыми цветами, а осенью на нем появляются ягоды цвета крови; он наделен способностью узнавать злых людей — при их приближении куст выставляет свои шипы-колючки и не дает сорвать ни цветов, ни плодов. Ср. русскую загадку о шиповнике: «Цветы ханские, когти дьявольские». Если же мимо идет добрый человек, из куста доносится шелест-шепот: «Сорви, не бойся, шипы только для злых людей». В народной традиции славян шиповнику, как и другим колючим растениям, приписывается способность отгонять злых духов. Вместе с тем он замечен в дружбе со злой силой: в нем обитают вилы и самодивы, ср. его болгарское и македонское название *самодивски трендафил*. В словацкой балладе из крови парня, растерзанного братьями девушки за то, что силой «снял венок» с их сестры, расцветает **белая роза** (*V širom poli* 1982, № 109).

Происхождение **пиона** (*Paeonia femina*) в южнославянских легендах и сказках связано с кровью, пролитой на поле брани: по сербским преданиям, белые пионы превратились в красные от крови героев Косовской битвы. В Кюстендильском округе около церкви Спаса много пионов, которые выросли здесь из крови сербов и болгар, бившихся у Велбуждского перевала [Софрић 1912: 15]. В р-не Топлица считали, что пион возник из крови, пролитой в великой битве людьми разной веры: черный получил свою окраску от цыганской крови, синий — от крови турецкой, а красный — от сербской. По народной этимологии название этого цветка *божур* связано со словом *Бог* [Чајкановић 1985: 36, 37]. **Сирень** (*Syringa vulgaris* L.), по болгарскому преданию, возникла из крови, поэтому ее часто можно встретить на развалинах крепостей и замков, где происходили битвы и проливалась кровь [Ахтаров 1939: 289].

По русским поверьям, **плакун-трава** (под этим названием подразумеваются разные растения: медуница, иван-чай, иванов цвет и др.) зарождается «на обидящем месте», т. е. на крови, на месте преступления. Эта трава заставляет плакать нечистую силу. Связь ее с нечистой силой проявляется в том, что она помогает отыскать заклятый клад, который сте-

регут черти. Это делается с помощью немого петуха с плакуном на шее: как только птица приблизится к кладу, она начинает кричать [Афанасьев 1994: 413]. Крест из плакуна изгоняет из бесноватого поселившегося в нем беса. В заговорах плакун-трава упоминается как чародейское средство, позволяющее повелевать духами.

В словацкой рукописи, датированной 1823 годом, есть легенда, в которой рассказывается о происхождении растения **скуппия** (*Cotinus coggygia* Scop., рус. диал. *желтинник*), привлекающего внимание своей необыкновенной декоративностью: отцветший куст покрывается длинными густо-волосистыми нитями ярко оранжево-красного цвета, и склоны гор становятся красными. Это растение называют *krvavé drevo* или *dievčenské (červené) drevo* (научный термин *škumpa*). Легенда повествует о том, как близ Угровца (западная Словакия) разбойники напали на свадебный поезд и сбросили тело убитого жениха вниз, в долину, а там, где по склонам горы капала его кровь, выросли эти красные кусты [Horvath 19: 111]⁴. В хорватской песне «Prokleta Ali-begovica» (сюжет «Bog nikom dužan ne ostaje») оговоренная невесткой сестра пала от руки брата: там, где упала капля ее крови, расцвела «*rumena ružica*» — **роза** [HNP 1909, № 46].

В сербской народной песне поется, что **колючие кустарники** (*трње*) и **крапива** (*коприва*) появились там, где пролилась кровь жены-завистницы, погубившей сестру своего мужа [Софрић 1912: 42].

По польской легенде (р-н Олькуша), **горох** появился из слез Богородицы, которые она лила, оплакивая своего Сына, поэтому горох у славян считается оберегом и охраняет человека от всякой напасти [Cisek 1889: 74]; по другой версии, она плакала, и ее слезы превращались в горох, когда Бог наказал людей за грехи голодом. В Волинской губ. его называют *слезы Адама*: Адам после изгнания из рая пахал землю и

⁴ Ср. древнегреческую легенду о возникновении гиацинта из крови Гиакинфа. Аполлон, горя о своем любимце, превратил капли его крови в цветы, на лепестках которого, как считают греки, можно прочесть слова: «Горе, горе!» В честь Гиацинта в июле совершаются празднества гиацинтии. Из крови Диониса (древнегреческ.) выросли гранаты, так же как анемоны — из крови Адониса (финикийск.) и фиалки — из крови Аттиса (малоазийск.). Ср. другой мотив о появлении из каждой капли Христа христианских церквей, который встречается в христианизированных славянских текстах, например, в украинских колядках [Воропай 1991, 1: 113].

плакал, и там, где падали его слезы, вырос горох [Никифоров 1922: 46]. Из-за подобия горошин слезам человека в народе утвердилась стойкая символическая ассоциация их с грядущей бедой, несчастьем. В украинской легенде, записанной в Купянском уезде, рассказано о том, как первые люди получили хлеб и одежду: из слез, смешанных с землей, взятой у райского порога и посеянных Адамом, выросла **пшеница**, там же, где сеяла Ева, выросла **конопля** [П. И. 1892: 93]. Слезы Богородицы, пролитые Ею во время крестных мук Христа, падали на землю, и там выросла травка **клевер** (*Trifolium arvense*), называемая *Izy Matki Boskiej* (Радзишов Краковское воев. [Udziela 1931: 68]). Аналогичные сюжетные коллизии в чешской легенде: появление растения *slzičky Panny Marie* ‘**дикая гвоздика**’ (*Dianthus sylvestris* L.) связывается с моментом, когда Дева Мария провожала Сына на распятие. По народным представлениям, эта трава до сих пор носит на себе следы тех божественных слез. Гвоздика наделяется целебными свойствами: она излечивает болезни глаз: весной, увидев его в первый раз, надо сорвать, потереть глаза, после чего травку, поцеловав, бросить через голову [Zibr 1896: 569]. Срывая ее, дети приговаривают: «Panny Marie slzičky, at’ mně nebolej očičky» [Афанасьев 1994, 2: 415]. Ср. рус. диал. название этого растения *Божьи слезки*, *Богавы слезки* и бел. туров. *Божые слезы* ‘кукушкины слезки’.

В русских преданиях, духовных стихах упоминается сказочная **плакун-трава**, появившаяся из слез Богородицы перед распятием Христа [Коринфский 1901: 618]. И в Голубиной книге происхождение плакуна отнесено ко времени крестной смерти Спасителя. По мнению А. Н. Афанасьева, основа предания принадлежит дохристианской эпохе:

Плакун-трава всем травам мати:
Когда жидовья Христа роспяли,
Святую кровь его пролили,
Мать пречистая Богородица
По Иисусу Христу сильно плакала,
По своем сыну по возлюбленном,
Ронила слезы пречистыи
На матушку на сырую землю;
От тех от слез от пречистых
Зарождалася плакун-трава.

[Афанасьев 1994, 2: 414]

Н. Познанский же считает, что «предание родилось от названия травы, а не наоборот» [Познанский 1917: 320]. Плакун прогоняет злых духов, вместе с тем, по народным представлениям, его появление в чьем-либо огороде предвещает несчастье [Костомаров 1843: 39].

Мотив появления **маргаритки** (*Bellis perenis* L.)⁵ в украинской легенде «Материнские слезы» совпадает западнославянскими мотивами о появлении растений из слез Богородицы, оплакивавшей своего Сына. Здесь они вырастают из слез, пролитых матерью по убитым сыновьям во время татаро-монгольского нашествия [Сокіл 1995: 49].

В сербской песне **базилик** появился из слез погубленной девушки. Аналогично в песнях северо-восточной Болгарии *ран босилек* вырос из слез девушки: «Дето сълдза капне, земята се пука, ран босилек никне» [Где слеза капнет, земля трескается, ран базилик появляется] [СИБ 1973, 2: 502]. В болгарской легенде «Невестин камък» [«Невестин камень»] рассказана история появления цветка *момина* (*моминска*) *сълза* [слеза девушки] ‘**ландыш**’ (*Convallaria maialis* L.). Девушки оплакивали умершую от мучений беременную женщину, скрывавшуюся в горах от турок. И хотя слезы их были кровавые, цветы этого растения получились белыми и очень душистыми, и все, кто проходит мимо, собирают их и вспоминают ту красивую женщину (Триград — [БНТ 1963, 11: 212]).

На Витебщине сохранилось предание о том, как появилась на свете **рябина**: когда Бог изгнал Еву из рая, она заплакала кровавыми слезами, из них и выросла рябина [Никифоровский 1897: 129, № 946].

В одной из украинских легенд о происхождении **табака** своеобразно переработан библейский сюжет об осквернении старшим сыном царя Давида Амноном своей родной сестры Тамары и о кровной мести за сестру Авессалома [«Вторая книга царей», раздел 13]. За изнасилование служанки сын Давида был приговорен к смерти. Из слез служанки, оплакивавшей смерть царевича, на его могиле выросло растение, названное *тютюн*, потому что служанка, прогоняя свою собачку, чтобы та не топтала эту траву, говорила ей: «*тют-тют-тют*» [Булашев 1909: 311–312].

На Витебщине существует поверье о происхождении **крушины**, называемой *волчьи ягоды*, из слез дьявола, низвергнутого с неба. Черно-красный цвет ягод и сок их до сих пор якобы хранят вид чертовых

⁵ В средневековье маргаритка была посвящена Богоматери.

слез, хотя вкус их изменился, так как крещенные люди прикасаются к дереву. Но если их коснется какая-нибудь нечистая сила, инородцы (евреи, татары), они приобретают вкус и вредные свойства «чарцѣных» слез. Дьявольская природа этого дерева нашла отражение в представлении о том, что жизнь суконных изделий, окрашенных в желтый цвет отваром коры крушины, будет короткой: их украдут, потеряют или они сгорят при пожаре. Яйцо, окрашенное этим отваром, при освящении на Пасху с громким треском разорвется, как только на него падет капля освященной воды (Ловожь Витебской губ. — [Никифоровский 1897: 129, №№ 950, 949]).

На Украине шаровидные наросты на листьях дуба называют *зозулинѣ слѣзи*. С этим наименованием связана легенда о проклятии дочки по имени Зозуля матерью за то, что она не работала, а залезла на дуб и заигрывала с хлопцами, говоря: «Ку-ку! Ку-ку!» Мать рассердилась и сказала: «А кувала б ти доки світу й сонця». Зозуля услышала проклятье матери, заплакала, а слезы капали на дубовые листья и застыли навеки [Воропай 1991, 2: 116]. В белорусском предании находим сходное объяснение названия травы *кукушечьи слѣзы*. Появилась она из слез девушки-невесты, обращенной чародеем в кукушку, которая обречена летать за своим суженым, и там, где она пролетает, роняя слезы, проросла та трава, название которой напоминает о случившемся [Афанасьев 1994, 3: 551].

Из пота Богородицы, капавшего на землю с нее, когда она бежала по горным кручам и скалам с новорожденным Христом, появился *здравец герань* (*Geranium macrorrhizum*) [Чайкановић 1985: 100]⁶.

Из слюны дьявола зародился картофель в то время, когда нечистый плюнул с досады, что не удалось ему соблазнить Христа. Поэтому картофель считается нечистым растением (ср. его русские диалектные названия: *погань*, *чертово яблоко*), долгое время почитали за грех употреблять его в пищу. Связь картофеля с нечистой силой отразилась в ряде поверий: принесенный в избу, он подымает в ней неистовую пляску [Афанасьев 1994, 2: 507]⁷.

⁶ Возможно, здесь влияние легенд о сотворении человека: Бог ходил по белу свету, а когда достиг земли, от усталости выступил на нем пот, и упала капля божественного пота на землю, оживотворилась и образовала из себя первого человека [Афанасьев 1994, 2: 476].

⁷ О происхождении картофеля см. нашу статью «Картофель» // СД 2, с. 473–475, а также: В. В. Усачева Из истории культурных растений: картофель (*Solanum*

1. 2. Душа принимает облик растения, из души человека прорастает растение. У славян, как и у других индоевропейских народов, сохранились следы древних представлений о том, что душа совершала круг, проходя разные формы животного царства, она могла переселиться в другого человека или животное, насекомое, птицу⁸. Но она могла также переходить и в растения: в **тополь**, **явор** и др. [Афанасьев 1996: 82]. Души умерших, по сербским поверьям, уходят в растительное царство, которое так же безмолвно, как и умерший человек, но это царство живет, растет, поэтому и душа человека, перешедшая в него, не умирает. Отсюда возникли представления, что души добрых людей переходят в добрые растения, а души злых — в злые растения, так же как души праведников или почитаемых предков символизируются в образе «чистых» птиц (голубь, ласточка, аист, жаворонок и др.), а «нечистые» птицы — сова, филин, ворон — выступают в роли душ заложных покойников, грешников, колдунов [Гура 1997: 533]. Верованием в то, что душа умершего вечно связана с могилой или предметами, находящимися рядом, можно объяснить обычай сажать на кладбищах деревья. Дерево на могиле имело то же предназначение, что и надгробный камень — это новое вечное место обитания (пребывания) души покойника. Если дерево принималось, росло, считали, что покойник был безгрешен [Зечевић 1982: 12, 70]. Возможно, здесь отразилось и представление о дереве как двойнике человека. Так, в поверьях южных славян яблоня выступает как посредник между двумя мирами, как связующее звено в перевоплощении души и приобщении ее к миру предков. В восточно-сербском и болгарском похоронном обряде маленькую яблоню несли перед гробом, сажали на могиле (вместо креста), чтобы умершие могли через нее общаться с живыми. Полагали, что деревце находилось с покойником в пути до самого его перехода на тот свет. Когда яблоня засыхала, это значило, что душа достигла рая и дерево должно расстаться с ней [БМ 393]. В то же время, сажая на могиле расте-

tuberosum L.) // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999, с. 539–550.

⁸ Подробнее о представлениях славян о душе, о переселении душ см. статьи Л. Н. Виноградовой «Материальные и бестелесные формы существования души» // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999, с. 141–158 и С. М. Толстой «Душа» // СД 2, с. 162–167.

ние, которое любил умерший, думали, что доставляют ему удовольствие и радость, за что ожидали получить помощь от предка [Софрий 1912: 25].

Растительный образ души присутствует в фольклорных мотивах «прорастания» душ в виде деревьев и цветов (ср. в белорусских похоронных причитаниях *зязелеными кусточкамі* называли умерших братьев, а *белыми березами* — умерших сестер), в поверьях о происхождении растений, о «нахождении» детей на грядках (в капусте, картофеле, огурцах, горохе), в поле (в жите, в гречихе, овсе), в траве, в лесу, стряхивают с груши, вербы и т. п. [Виноградова 1995: 178–182], о дереве как обиталище душ (душа умершего мученика, грешника томится в дереве, скрипом выдавая свое присутствие в нем, если уснуть под таким деревом, то во сне можно увидеть покойника и он расскажет о том, сколько времени томится и за какие грехи) [Никифоровский 1897: 131, № 966]. В восточной Польше существуют поверья о деревьях, в которых обитают души, принимающие по ночам человеческий облик, например, *niewiasta w bieli* [женщина в белом] показывалась около кладбища, а утром уходила в березу [Pełka 1987: 217]. На Витебщине известно поверье, что на месте, где когда-то была загублена невинная душа, вырастает береза, растущая «у пиравивку» с ольхой и осиною [Никифоровский 1897: 131, № 966].

Мотив «прорастания души» нашел отражение в русском рассказе «Откуда гречиха». Девушка, плененная при набеге литовцев или татар, молилась о том, чтобы вернуться на родину, если не живой, то хоть косточкам ее лежать рядом с родителями. Ее молитва была услышана. Когда она умерла, на ее могиле выросла душа ее в виде **гречихи** и зацвела чистым, белым цветом, как душа той девушки — чистая и белая. Так гречиха появилась на свете (Уколово Курской обл. — [НП: 57]).

В упоминавшейся уже украинской легенде о происхождении клематиса из костей казаков, потерпевших поражение в битве с татарами, говорится о том, что, превратившись в цветы, казаки попросили Бога посеять их души на родине, на Украине, «По під лісами / По під скирдами, / Щоб дівчати рвали, / В вінки заплітали, / В коси затикали, / Щоб всі люди знали / Яку козаки ганьбу мали». На чужбине они ощущали холод (=растения? или их души, превратившиеся в растения?), и тогда св. Афанасий сжалился над ними (дело было зимой) и дал им кожухи, которые обратились в похожие на кусочки шкурки околоплодники, характерные для цветов этого растения [Мандельштам 1882: 330, Булашев 1909: 297].

Растение *materi douška* (ср. названия **майорана** и **фиалки**: рус. диал. *маткина душка*, укр. *материнка*, пол. *macierzanka* *Origanum majorana* L., *Viola odorata* L.), по чешскому поверью, — превращенная в растение душа умершей матери, которая, горюя о своих осиротевших детях, вышла из могилы и распустилась цветком [Афанасьев 1994, 2: 506].

Убитые, в том числе и погубленные матерями младенцы, продолжают «жить» после смерти (нередко у места своей гибели). Их душа может перейти в растение. Согласно галицким поверьям, **переступень** вырастает «з тых дитэй-потырчат, пэрэкидаеся в ных» [Яворский 1915: 255].

У русинов Закарпатья есть верование, что душа идет в деревья, поэтому почиталась *душа дерева*, что отразилось в запрете рубить деревья. На могилу умерших сажали дерево, мужчинам — дуб, явор, женщине — сливу (дерева мужского и женского рода)⁹. Душа, обитающая в растении, посаженном на могиле, общается с живым человеком, в песнях посредником такого общения часто выступает птица: «Будуть пташки прилітати / Калиноньку їсти, / Будуть вони приносили / З України вісті», т. е. в народном сознании живет представление о том, что посаженное на могиле дерево облегчает душе жизнь. Отсюда выражение «посадить калину», равносильное выражению «похоронить кого-нибудь» [Мандельштам 1882: 72]. В песнях часто калину по просьбе дочери (сына) мать сажает на ее могиле. За посаженным деревом ухаживали, старались, чтобы оно хорошо росло, так как существовало поверье: если дерево засыхало, это было плохим знаком, печальным явлением для умершего — его род высохнет, пропадет.

1. 3. Растения появляются на месте распятия Христа, на месте гибели героя, на месте преступления, на могиле.

Базилик появился в славянских землях вместе с христианством, а вместе с ним и легенды о его чудесном появлении на месте распятия Христа, на Голгофе (ср. его поэтические названия: болг. *божигробски цвет*, серб. *божји цвет*). В сербской легенде он называется любимейшим

⁹ См. статью Н. И. Толстого «“Мужские” и “женские” деревья и дни в славянских народных представлениях (Мифологизация грамматического рода)» // *Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. М., 1995. С. 333–340.

цветком Богородицы [Софрий 1912: 34]. Его чудесная жизнестойкость и неистребимость подчеркнута в сказаниях с распространенным сюжетом: евреи постоянно срывали цветок, но он появлялся вновь и вновь. С этим цветком связано апокрифическое сказание о царице Елене, которая искала и не могла найти Крест Христа, но, помолившись Богу, узнала, что надо копать там, где растет «пахуче зілле Василя». Этот мотив основан на греческой легенде об обретении Креста Господня. Так, на горе Голгофе нашли место, поросшее васильками (= базиликом), а под ним три Честные Креста. С тех пор на Украине базилик связан с культом креста, его затыкают за иконы, а в день Воздвижения крест в церкви украшают васильками [Булашев 1909: 294–295].

По сербским верованиям, базилик появился на могиле Христа в день Маккавеев, поэтому его освящают в этот день в церкви и относят на кладбище (Воеводина — [Босий 1996: 372]), в честь базилика отмечают день свв. Маккавеев и праздник Воздвижение Честного Креста. Освященные в эти дни цветы базилика, сложенные в виде креста, венка, букета, хранят в течение года и используют как лекарство и апотропей [Чажановић 1985: 49; Босий 1996: 381]. В народной обрядности этот цветок до сих пор связан с культом креста. Украинцам известна версия появления базилика на могиле юноши по имени Василь.

Зверобой вырос под Крестом Христа и целебную силу получил от его крови [Мандельштам 1882: 16]. И *бождерево* ‘чернобыльник’ (рус. *божье дерево*) нашли на могиле Иисуса Христа.

Как и базилик, по некоторым легендам, **чеснок** вырос около Честного Креста («чешньово лук израсль на чесните Божьи кърстеве» — Софийско [СбНУ 1891: 4: 90]), поэтому магическая сила, которая приписывается чесноку, не обязательно объясняется сближением с «честно дърво» [Шишманов 1889, 9: 588].

В Иерусалиме растет огромная **виноградная лоза**, о которой говорят, что она выросла из самой могилы Христа. Видимо, эта легенда послужила основой верования сербов в то, что знаменитая хиландарская виноградная лоза появилась из могилы св. Симеона Мироточивого [Софрий 1912: 64, 65].

Мотив растений, выросших на месте гибели героя, встречается в легендах, сказках, балладах с широко распространенным сюжетом о чудесной свирели, дудочке, рассказывающей о совершившемся убий-

стве [СУС: 197: русские, украинские, белорусские версии] на месте, где появилось растение. На месте невинно погубленных вырастает цветок, тростник, калина, бузина, трава *ягель*: бузина (вар. Верба) (гуцул. рассказ: два брата убили сестру, которая не устерегла от дикого вепря посеянное просо, закопали под дубом). Из бузины хлопцы сделали сопелки, а они играли слова: «Ой мало, мало, / Два братци були, / Тай сестру вбили / За того вепря / Що просо рыв, рыв, / Брат мене вбив, / Под дуба зарыв» [Головацкий 1860: 50]; в польской легенде на могиле убитой сестры выросла верба (ива). Свирель, сделанная пастухом из нее, называет убийцу [Wójcicki 1972: 127]. Калиновая сопелка из калины с могилы убитой девушки рассказывает о случившемся ([Закарпатье — Потушняк]; *ягель* (видимо, *дягиль*, в.-слав. диал. *дудник*, *Angelica officinalis Hoffm.*), восточно-сибирская сказка — [Локальные особенности 1985: 96, СУС: 780], ср. бел. поверье, что через трубку из дягиля можно увидеть души умерших, которые приходят в поминальные дни — [Gołąbek 1925: 13]). В хорватской песне сын по наговору матери убивает жену, и на ней вырастает *rumena ružica*, а около ног *modra ljubičica* [HNP 1909, № 100].

Тема произрастания растений на месте погребения грешника или из его трупа отразилась в легендах и письменных повестях о происхождении некоторых культурных растений, например, **табака**, **картофеля**, **маслины** [Никифоров 1922: 41]. Из растений, которые ассоциируются с нечистой силой, колдунами и ведьмами, чаще других упоминается табак и картофель. Так, последний вырос на могиле волхва, из его ребра [Перетц 1902: 92]. В русских преданиях табак вырос из могилы кровосмесителей (брата и сестры), из могилы какого-то неведомого человека [Максимов 1989: 10]. По белорусскому поверью, табак вырос там, где удавился Иуда, Бог велел курить табак и плевать *на Юду* [Романов 1891: 23]. В хорватской песне тело свекрови-клеветницы не принимает земля, и из него появляется *pelin-trava* ‘**полынь**’, наконец, оно пропадает в болотной осоке [HNP 1909, №100], в песне из Далмации на могиле убийцы вырастет *trnje* (колючки) и *kopriva* (крапива) [HNP 1909, № 112].

На могиле убитых людей вырастают цветы, кусты и деревья в песенном и прозаическом фольклоре разных славянских традиций. В песне из Подгорья в Далмации на могиле девушки вырастает **базилик** и **фиалка** [HNP 1909, № 112]. В украинской легенде из Прикарпатья рассказывается о том, что на могиле некрещеного, убитого девушкой-матерью

ребенка вырос огромный куст **бузины**, в котором спрятался черт [Гнатюк 1902: 123, № 312].

В хорватской песне из Сиблия близ Брода «Sviratica rjeva Janinim glasom» [Свирель поет Яниным голосом] дочь, обиженная матерью, просит Бога:

Stvor' me, bože, na polju brekinju!
 Bilo tilo — brekinjovo deblo,
 Bile ruke — brekinjove grane,
 Crne oči — dvije vode 'ladne,
 Ruse kose — zelena livada!

[Сделай меня, Боже, на поле рябиной, Белое тело — рябиновый ствол, белые руки — рябиновые ветки, черные очи — два холодных родника, русые косы — зеленый луг]. Упросила Бога: «Bog ju stvoril na polju brekinju, Bilo tilo brekinjovo deblo, Bile ruke brekinjove grane» [Бог ее превратил на поле в рябину, белое тело — рябиновый ствол, белые руки — рябиновые ветки] Шедший мимо овчар сделал из ветки дерева свирель, и запела она голосом Яны [HNP 1909, № 62]. Здесь превращение человека в растение происходит по его просьбе и совершает это обращение сам Бог. Таким образом, тайна, поверенная земле, прорастает растением, а музыкальный инструмент (дудка, свирель, сопелка, флейта, скрипка), сделанный из него, рассказывает о том, что произошло на этом месте, называет имя убийцы¹⁰.

В одной из белорусских легенд рассказывается о скрипке, которая была изготовлена из сосны, появившейся на месте захоронения людей, умерших во время одной страшной эпидемии. Люди не советовали скрипачу делать инструмент из этого дерева, так как оно выросло на «могилках», но он пренебрег их советом. Когда он играл, скрипка издавала очень грустные мелодии, люди начинали плакать, как при голошении по покойнику, так как они вспоминали своих умерших предков. С досады скрипач разбил свою скрипку, она разлетелась на мелкие щепки, и когда он хотел их собрать, вместо рук у него появились сухие ветки как на той

¹⁰ Библиографию сказок о вещи свирели см. в ЭО XXII, 125–126. По древнегреческому сказанию, дудка была изобретена мифическим богом Паном из тростника, в который превратилась убегающая от страха и его преследований нимфа Сиринкс (греч. *syrinx* 'трубка, дудочка') [Золотницкий 1991: 286].

сосне. Так он и остался безруким [ЛП: 221–222, № 273. «Хвоя»]. В этом предании герой наказан за нарушение запрета рубить дерево, выросшее на могиле; в памяти такого дерева, по народному представлению, сохраняется событие, предшествовавшее его появлению на этом месте, об этом «рассказывает» музыкальный инструмент, сделанный из его древесины.

По одной из белорусских версий, происхождение некоторых музыкальных инструментов связано с нижним светом. Например, свистковые дудки делают из деревьев, которые якобы имеют душу. Вырастают они на месте захоронения убитого ребенка, душа которого вселяется в дерево. Так душа умершего из дерева переходит в дудку. Если такой инструмент «переломить через колено», т. е. умертвить, умерший возрождается. Таким образом, можно проследить цепочку переходов-трансформаций предметов, явлений, свойств, характеризующих мифологические представления славян и других индоевропейцев о связи человека с деревом и музыкальным инструментом, изготовленным из него [Назина 1995: 57].

Сосна часто появляется на могиле несчастных влюбленных, погибших праведников, невинно убиенных детей. В сербской сказке типа *гоьене жене* из убитых детей царицы вырастают сосны [Софрић 1912: 28]. В Чайканович, говоря об этом мотиве, подчеркивает, что сосна появилась на могиле сама по себе, как и в песнях о невинно загубленных или умерших от несчастной любви: «...на Момиру зелен бор никао, На Гроздани винова лозица» [Чайкановић 1985: 38]. Сосна у всех индоевропейских народов — символ бессмертия души и вечности, священное дерево, что связано с ее вечнозеленым убором. Но в сосне может быть олицетворена ала, мифологический персонаж, которая не разрешает прикасаться к этому дереву, наказывая обидчика смертью, болезнью, потерями в хозяйстве, она *сеновито* и *аловито дрво* [Чайкановић 1985: 39–40].

В белорусской легенде рассказывается о двух соснах, выросших на том месте, где были убиты монахи-францисканцы литовцами-язычниками. Если срубить сук, из деревьев течет кровь [ЛП: 343]. В Несвижском р-не Минской обл. рассказывают о сосне и дубе, растущих близ дороги в Несвиж. Они выросли на том месте, где князь Радзивилл убил свою дочь и пастуха, которого она полюбила [ЛП: 334, № 561]. На месте преступления, по болгарским легендам, часто появляется черный **виноград**. Тот, кто его ест, неизлечимо заболевает. Этот образ встречается в песнях с мотивом «грешен хайдутин» [Петканова 1994: 38]. В белорусской песне поется о **березе**, выросшей на мо-

гиле невесты, которую отравила мать жениха [ЭСб 3: 259]. В чешской сказке из гроба юноши вырастает дуб [Мандельштам 1882: 61]. Тополь, явор появляются на могиле убитой Насти, девушки в южнорусских и украинских песнях [Костомаров 1843: 51], в болгарской — *зелена лоза* (Самоков — [Стоин 1975, № 256]). На могиле молодого казака выросло *деревце береза* (Пермская губ. — [Соболевский 1895, 1, № 429]); на могиле парня — тополя или *тѣнка ела* (Самоков — [Стоин 1975, № 324, 973]). Некоторые версии содержат мотив прорастания дерева из части тела, убитого человека, например, там, где упали ноги оклеветанной золовкой Яны, отрубленные ее супругом: «Дек паднѣли нейни две ножици, израсли съ два бора» [Илиев 1893, с. 422], а в варианте той же песни из Самокова говорится о руках девушки: где падают белые руки девушки, там появляются две ели высокие — «Където паднат белите и рѣце, ще поникнат високи ели» [Стоин 1975, № 178].

Мотив о появлении растений из тела человека или из его могилы с течением времени приобрел другое звучание и повторился в поверьях о том, что на месте невинно убиенных вырастают деревья, в которых вместо сока, смолы течет кровь, что можно обнаружить, если такое дерево ударить топором. Это может проявиться и тогда, когда дрова из такого дерева бросить в печь, они пищат и стонут, так как в том дереве заключена душа умершего не своей смертью человека. В Шленском Бескиде существуют поверья о растущих там кровоточащих липах, которые невозможно срубить, так как если их ударить топором, то они так долго кровенят, так что от ужаса солнце заходит [Morcinek 1931: 22]. В Серадзском воев. подобное поверье об одиноких соснах (их называют *matki* или *nasienice*), из которых при их срубании вместо смолы из них течет кровь [Dekowski 1960: 146]. Такие деревья приобретают статус сакральных: из них делают придорожные кресты и предметы церковного обихода. У сербов почиталась сосна царя Милутина (*бор краља Милутина*), огромное дерево с множеством стволов. Когда в июне 1932 г. ее свалила буря, крестьяне подняли и поставили на прежнее место один большой ствол, а остальное оставили для церковного иконостаса [Чајкановић 1985: 39].

Славянские архаические поверья о русалках сохранили мотив о появлении на земле душ преждевременно умерших молодых людей в период цветения определенных растений. В карпатском поверье, записанном К. Мошиньским, говорится о том, что тело старика в могиле подвергается тлению, после него ничего не остается, а на могиле молодой девуш-

ки вырастает цветок. Ее тело в земле тоже истлевет, но душа продолжает цвести, и цветок на ее могиле может пониматься как ее душа или она сама в ином образе. Эта тема связана с широко известными у славян и в Европе фольклорными сюжетами о превращении душ умерших молодыми героями в растения и деревья, выросшие на месте их гибели [Виноградова 1997: 50].

Мотив «дерево, трава или цветок вырастает на могиле несчастных любовников» весьма распространен в поэзии разных народов, причем растение, происшедшее таким образом, большей частью получает приворотное любовное значение. Особо значимы в балладах образы деревьев, вырастающих на могилах насильственно разлученных любовников; срастаясь корнями и сплетаясь ветками, листьями, они воплощают неодолимость любви: в истоках они имеют архаическое представление о жизни, продолжающейся на «том свете» [Б. Н. Путилов. Баллады // СД 1: 136]. В деревьях материализован образ бессмертной любви, растения как бы продолжают трагически прерванную жизнь. Мотив появления деревьев на могиле влюбленных известен в фольклоре всех славянских народов, любовь, творящая чудеса, постоянно поэтизируется [Диников 1972: 407]. Основа верований, мировоззрения становится субстратом и импульсом для фантазии в поэтическом творчестве, проявляясь в мифопоэтических образах.

В болгарских песнях можно увидеть как бы промежуточную стадию: влюбленные убегают из дома и превращаются в **явор** и **ель** (Родопы — [Райчев 1973, № 112]), в **розу** и **базилик** (Разград — [СИБ 1, № 95]). «Ти да станеш кумунишка, е да станам тѣ'онка ела» [Райчев 1973, № 633]; «Ти да станеш тѣнка ела. И аз според теб зелен явор» (Русенко — [СИБ 1, № 94]). В колядной песне влюбленные уходят из дома из-за несогласия родителей на брак, юноша превращается в *кичест босилек*, а девушка — в *желтую ружу*; «Ази ща стана *алена ружа* И ти при мене *кичен босилек*» (в саду), «*тѣнѣнка ела — зелен брѣшнел*» (в лесу) (Шуменско — [СИБ 2, № 156, 157]). В полесской песне «Смерть влюбленных» девушка предлагает возлюбленному: «Ты скінься яварам, — а я скінусь калінаю, / Тебе, явара, пасякуць-парубаюць, / А мене, каліну, прі полы (посередине) паламаюць» (с. Великий Бор — [Смирнов 1981: 249, № 47]). В этих мотивах как будто превращение происходит еще до смерти, до обретения вечного покоя в земле. Так, в полесском варианте срубят, поломают, т. е. лишат жизни, уже деревья — явор и калину.

Однако более распространены песни, в которых растения появляются на могиле влюбленных, т. е. после их физической смерти. Этот мотив широко представлен в белорусских балладах и преданиях. Разлученные влюбленные умирают, и на их могиле появились **сосна** и **дуб** (Клецкий р-н Минской обл. — [ЛП: 333, № 562]).

Образ растений на могилах влюбленных часто встречается в поэзии южных славян с различными вариантами, например, у сербов из его могилы вырастает *зелен бор* (сосна), из ее — *румена ружица* [Софрић 1912: 27]; *зелен бор* и *зелена борика* [Илиев 1893: 421]. В песне из Хорватского Приморья на нем вырос *mažuran* (**майоран**), на ней *garoful* (**гвоздика**) [HNP 1909, № 112]. В словенской песне из могилы юнака выросла *алая роза*, из могилы девушки — *белая лилия*, они подымаются выше церкви и срastaются верхушками над ней [Афанасьев 1994, 2: 501]. В болгарских песнях на могилах двух влюбленных вырастают **плющ** (зелен брешнел) и **виноград** (*зелена лоза винена*) (Северная Добруджа — [СБНУ 35: 292, № 392]), на ее могиле — *тънка елха*, на его — *винена лоза* [СБНУ 37: 228]; в песнях из Ихтиманского округа — *танка топола* и *зелен бор* [Илиев 1893: 421], из Тетевенского — *вита ела* и *зелен борец* [Илиев 1893: 422]; песнях из Самокова — *ела* и *борче* [Стоин 1975, № 1004]; в песнях юго-западной Болгарии (Петричко) *лоза лозница* и *тънка топола* [ЮЗБ № 625]; *вита лоза винена* и *тънка пръчка трендафил* (Пештерско — [БНТ 1961, 4: 456, варианты см.: с. 659]). В песнях северо-западной Болгарии (Преславско) влюбленные умерли от магии матери: «На момъка поникнало *върбичка*, На момата поникнала *лозичка*» [СИБ 2, № 1251]. В версии из р-на Разграда (северо-восточная Болгария) мать девушки срубила деревья ель и явор, в которые превратились влюбленные, и тогда на том месте появились два плюща (*бръшлян*) и сплелись воедино [БНТ 1961, 4: 462; варианты см. на с. 660]. В некоторых песнях растения появляются там, где упал герой: «Дето падна Гьорги сирак, Там изникна бела лоза, Дето падна Катерина, Там изникна черна лоза», а там, где упал сам царь Константин, разлучивший героев, появился черный **терновник** (Гоцделчев — [ЮЗБ № 627]).

Иногда речь идет о заместителях человека, т. е. о его одежде: там, где упала его шапка (*подкапник*), вырос бор, а там, где упал ее платок с головы (*манук*), появилась *борика* (Софийско — [Илиев 1893: 422]). В быличке из с. Радчицк Столинского р-на Брестской обл. клюква вырастает там,

где ступали ноги дочери (след — часть человека), которую мать выгнала на мороз: «дитя пошло по болоту, поодморозывало ноги. Дзе ии следы, там поросли журавины» (клюква) [ПА, зап. Ж. Мощанская]. В предании, записанном в Брестской обл., цветами проросли и обозначились следы брата и сестры, которые, осмеянные односельчанами за кровосмешение, пошли в лес и разошлись в разные стороны [Смирнов 1986: 261, № 31].

Деревья, выросшие на могиле умерших влюбленных, продолжают жить и чувствовать: когда злые матери-разлучницы срубили ель, выросшую на могиле девушки, — «она роси ситна роса, ситни солзи, явор лее ясни корве (кърви)» [она росит росой, мелкими слезами, явор льет алую кровь] (Устово в Родопах — [Примовски 1952: 103]).

В западнославянской традиции также отмечены подобные мотивы. О. Зелинский называет этот мотив несколько иначе: разлученные влюбленные соединяются после смерти. «Na Haňičke rošla drobna **rozmarija**, / a na Jaňičkovi žolta **pritulija**. / Tak te kveti rošli, až koscel prerošl'i, / a jak ho prerošl'i, ta še obejmul'i, jak bi žive bul'i» (Спишска Нова Весь — [Zilynskij 1978: 137–138]). В польском варианте «Na Jakowym grobie wyrolsa **lilija**, na Maninum grobie śliczna **konwalija**» [На Яковой могиле выросла лилия, на Маниной могиле красивый ландыш] (Краковское воев. — [Zilynskij 1978: 140]). И в словацкой, и в польской балладе, когда злая мать срезала серпом цветы, из них кровь капала. В украинской версии из Свидника (вост. Словакия) «На Ганічці росла / Дрібна **розмарія**, / Янічкові росла / **Ружа і шальвія**» [Zilynskij 1978: 142].

В деревья и цветы превращаются безвинно погубленные злой мачехой, свекровью персонажи фольклорных произведений. Сюжет «Мать отравила невестку и сына» широко представлен в славянских балладах, в них также есть мотив о появлении растений на могиле умерших. В полеской зоне в песнях упоминаются такие деревья: на сыне вырастает *зелён дубочек*, *зелен явор*, на невестке — *бела береза*, *біла лыпа* [Смирнов 1978: 233, п. 13; № 46; Смирнов 1981: 248–249, № 46]¹¹. В песнях, записанных в

¹¹ «Судя по изменениям в текстах, самой ранней из эволюционно связанных можно считать версию с превращением невестки в явор. Ее производная — чрезвычайно распространенная на Украине версия о превращении невестки в тополь. Версия с превращением невестки в былинку выглядит местной производной от украинской формы „про тополю“».

юго-восточном Загородье (Брестско-Пинское Полесье), на могилах погубленных злой матерью вырастают растения: «На сыновы *зыльвін-бырвін* (зеленый барвинок), на нывістцы *біла лыта*»; «На сыну *сынній явор*, а на нывістцы *біла лыта*» [Климчук 1984, № 33, № 34]. Подобные тексты близки к южнославянским формам [Смирнов 1978: 264].

В волынской балладе с этим сюжетом на сыне вырос *явор*, над невесткой — *яворина* [Neumann 1884: 168]. В покутской думе мать хочет отравить невестку, а сын выпивает отраву вместе с женой; на сыне вырастает *зеленый явор*, а на невестке вырастает не одно растение, а два — *две березки*. Это значит, что молодая женщина носила под сердцем ребенка. Мать понимает, что погубила три души (Чортовец — [Kolberg 1964, 30: 41, № 48]). По русским вариантам, записанным в Олонецкой губернии, на могиле добра молодца (Василия) выросла *золотая верба*, на могиле его суженой (Софии) — кипарис, *кипарисно (кипарично) дерев(ц)о*, оба дерева злая матушка срубила (выломала, высушила), все коренье повывела [Соболевский 1895, 1, № 82–85]. Без сомнения, кипарис в народных песнях появился под влиянием апокрифической литературы, в которой обычно упоминаются три крестных дерева: **кедр**, **кипарис** и **певг** (сосна). Они являются Богоматери во сне [Илиев 1893: 413]¹². В одной болгарской песне из Македонии юноша превращается в *висок кипариш*, она в *черную черешню* [Илиев 1893: 411].

В некоторых версиях, видимо, более позднего происхождения деревья вырастают не сами, а их *сажают* на могилах погубленных влюбленных. В песне из восточного Полесья (Гомельская обл.) мать сажает сыну зеленую калину (иногда по его просьбе), а невестке — сухую рябину [Смирнов 1981: 246, № 42], ему — рожу с калиной, ей — колючу шипшину (*чирвону каліну* — *кôлкую шупшїну*) [Там же: № 43, № 45]; *чирвоную каліну* — *схую галліну*, калина стала засыхать, а сухая ветка расцветать (Великий Бор Хойницкого р-на — [Смирнов 1981: 247, № 44]); сыну — *чирвону калыну*, нелюбимой невестке — *схую березину* [Смирнов 1986:

¹² У древних римлян и греков вечнозеленый кипарис был связан с трауром. У болгар Македонии он встречается с этой же символикой. В песне девушка просит, чтобы ей на могилу посадили «зелен кипарис» [Миладинови 1981, № 256]. В христианской символике кипарис значит смерть, дерево праведника, так как не сбрасывает зеленый убор.

272, № 56]; *чирвону каліну* и *колючу шипшину*: калина цветет и засыхает, а шипшина растет и расцветает [Смирнов 1978: 234, № 14]; мать сажает на могиле сына тополь, а на могиле невестки — яворинку [Смирнов 1984: 206], в пересказе этой песни, записанном в с. Стодоличи, ему посадили явор («на мужчине явор сажают»), а ей — рябину. Здесь через растительный код выражается отношение матери к нелюбимой невестке (возлюбленной) — сыну она сажает живое дерево, невестке — сухое или «плохое» (например, колючий шиповник), но вопреки ее желанию дерево живое засыхает, а сухое расцветает.

Интересующий нас аспект — происхождение растений — раскрывается в песнях разными лексическими средствами. В контекстах, содержащих мотив появления растений на могилах влюбленных, употребляются разные глаголы. В одном случае это глагол *расти*, *вырасти*: «висока ела *израсла* на момков гроб»; «На Милчо *расне* зелен бор» [Георгиев 1889, 1: 36]; «На момче борче *израсна*, На момата ела *израсна*» [БНТ 1961, 4: 464]. В других песнях используется глагол *возникать*, *появляться*: «На мома *никна* лоза лозница, На момче *никна* тънка топола»; «Момче *излезе* трендафил, а момичето лозница» (Струга — [Миладинови 1981, № 497]). Третий вариант глагола — *стать*, *превратиться*: «Момък *ще стане* кичест босилек, Мома *ще стане* желта ми ружа»; «Ти *да станеш* кумунишка, е *да станам* т'онка ела». В ряде случаев глагол вообще опускается, и называются только растения: «На мома ружа, на момък бор». Варьируются и предлоги: «*На* мома *никна* лоза лозница», «*Из* момка *је* зелен бор *никао*».

Иногда растение вырастает не на месте смерти, а на месте прощания героев. Так, в одном из девичьих причитаний невеста, прощаясь с матерью, говорит, что если на месте, где они расстались, вырастет **яблоня**, значит, житье ее замужем хорошее; если **береза** — житье среднее, если же **осина** — «то житье будет последнее» [Потебня 1989: 297]. Таким образом, высшая ценность в этой триаде принадлежит яблоне, а самая низшая — осине.

Смерть настигает героя (героев), как правило, в чужом пространстве — в лесу, в поле, на берегу реки, моря, или на границе своего и чужого пространства — в саду. В произведениях с сюжетом «Чудесная дудочка» убитого хоронят на том месте, где совершено преступление: в лесу, под деревом, его забрасывают хворостом, листвой. На берегу нахо-

дят место вечного покоя утонувшие и утопившиеся. Умерших от несчастной любви, насильно разлученных хоронят в селе, около церкви, в саду.

Торжество нравственного начала и наказание зла выражаются через символику растений. На месте невинно убиенных вырастает цветок. Со временем это народное представление дифференцировалось: одни растения, признаваемые хорошими, вырастают на могилах хороших людей, юноши и девушки, умерших от несчастной любви, или преследуемых за любовь, вырастают лилия, боярышник, явор и калина, роза [Перетц 1902: 94], другие растения, плохие, вырастают на могилах злых, завистливых людей — крапива, волчец и разные вредные ядовитые зелья [Афанасьев 1994, 2: 500]. В преданиях и легендах над похороненными утопленниками или повешенными вырастает трава, имеющая целебные свойства [Перетц 1902: 95].

Рассмотренные баллады о деревьях, цветах, вырастающих на могилах разлученных влюбленных, о превращении в дерево невестки, закланной свекровью, связаны с кругом поверий о связи человека с растениями, с деревом как местом пристанища души.

1.4. Растения возникают из остатков ритуальной пищи, из скорлупы яиц, из рукавички Богородицы, из ключей св. Петра.

Во многих местах славянского мира существует поверье, что растения могут вырасти из остатков праздничной трапезы: из крошек, оставшихся от рождественского ужина, посеянных в день св. Степана, вырастает *řimbaba* (Наход, Велвар в Чехии — [ČL 1892: 406, 499], вероятно *Chrysanthemum parthenium*, **ромашка**); у словаков из области Гемер было распространено поверье, что из сочельнических крошек вырастет *harmanček* (*Matricaria chamomilla* L.), ромашка, а в р-не Кошиц верили, что если рассыпать их по земле, то весной их них появятся разноцветные цветы [Markuš 1972: 92]. Полагали, что из закопанной в землю скорлупы освященных на Пасху яиц вырастет трава *маруна* (видимо **ромашка** *Matricaria*), целебное растение, помогающее от всех болезней желудка (лемки — [Reinfuss 1990: 56]); из скорлупы пасхальных яиц — душистые цветочки (словаки на территории Венгрии — [Žatko 1973: 73]); на месте, где бросили крошки от пасхального обрядового хлеба — *божа матка* (Закарпатье — [Потушняк 1941: 59]). Подобное поверье известно и в Ровенском Полесье: растение *марена* вырастет на месте закопанных

остатков пасхальной освященной еды и скорлупы пасхальных яиц [ПА]. На месте, где похоронен хлеб, думали, вырастет лекарственная трава [Сумцов 1885: 128].

Первоцвет *Primula officinalis*, называемый по-польски *kluczyki świętego Piotra*, связан с апокрифическими сказаниями о том, что св. Петр, открывая ворота весны [Dubisz 1977: 125], однажды уронил ключи и они превратились в цветы; название *kluczyki*, *ключик(и)* (укр.) связывают с подобием цветов примулы со связкой маленьких ключиков; на основе чешского названия растения *petrklič* возникло поверье, что он открывает путь к скрытым кладам [Machek 1954: 172].

В Трубине (Лепельский у.) записано поверье о растении *далонка* (имеет вид руки), выросшее из рукавички, которую обронила Богородица [Wegeńko 1896: 116], ср. укр. и рус. название примулы-первоцвета *божа ручка*, *божьи ручки*.

Представления поляков, украинцев, белорусов о возникновении грибов связаны с апокрифическими сказаниями о путешествии Христа и св. апостолов по земле: грибы появились из жевка св. Петра, который украдкой ел хлеб, а когда Христос спросил его, что он делает, Петр подавился куском и выплюнул крошки, превратившиеся в грибы [СУС: 194]; из зерен ячменя, кусков хлеба, оладьев, которые тайно от Христа ел и выплюнул св. Петр (Павел). У болгар грибы — остатки трапезы самодив [СД 1: 549].

2. Превращения, метаморфозы.

Значительная часть анализируемых фольклорных произведений, связанных с флорой, объясняет происхождение конкретных объектов, используя принцип метаморфоз, превращений, обращений людей, их органов в растения. Превращение человека в растение, животное за неуважение, непочитание, за нарушение запрета, за преступление — будь то убийство или преступное с точки зрения социума поведение — ведет к наказанию, в данном случае — превращению в растение. Иногда метаморфоза описывается детально [ср. баллады с мотивом «Мать заклала невестку в тополь», в которых поэтапно передаются ощущения человека, превращающегося в дерево]. Человек, превратившийся [превращенный] в дерево, продолжает чувствовать, разговаривать, например, осина дрожит от страха, стыда, унижения. В легендах этиологического характе-

ра главным является толкование происхождения некоторых природных объектов или изменение их свойств, которое происходит через перевоплощение, через изменение внешнего вида. В обоих случаях непонятно, появились ли растения в результате метаморфоз впервые или они уже существовали до этого. Хотя в некоторых случаях в текстах есть информация о том, что растение появилось в результате заклатья, ср., например, окончание одного белорусского предания: «I z tańo to raźwielisie bierozy i asiny». [Federowski 1897, 1: 173, № 567].

2.1. Превращение в растение тоскующего и плачущего по любимому (любимой). В украинской легенде юноша, не смогуший соединиться браком с любимой, от тоски превратился в **терн**, а девица в **калину** [Головацкий 1860: 49]. Девушка с тоски превратилась в **тополь**, символ статности и молодости (Закарпатье). Виноградная лоза в сербской народной поэзии выступает часто как символ несчастной девушки, которая умирает от любовной тоски. Ср. мотив появления этого растения на могиле умерших от несчастной любви [Софрий 1912: 68]. В с. Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл. записана легенда о брате и сестре, которых отец отвел в лес. С горя «они скинулись травой, штоб люди рвали, брата и сестру споминали: два цветочка (на стебельке): белый и синий, братки» [ПА, зап. В. И. Харитоновна]. В лужицкой песне девушка за неутешный плач по смерти милого обращена в **дерево** [Потебня 1989: 301]. У силезских чехов существует легенда о девушке по имени Чеканка, которая убивает себя на могиле возлюбленного, павшего от руки соперника, и превращается в растение **цикорий** (*Cichorium sativum*), и это растение получает ее имя *čekanka* [Софрий 1912: 41]. В другом чешском рассказе девушка Šekanka наказана за неверность Герману (*heřmánek* ‘ромашка’) превращением в растение *čekanka* и теперь она должна все время ждать его, стоя у дороги (обыгрывание названия и места произрастания цикория, который растет вдоль дорог) [Zíbt 1896, 6: 569].

Растение может появиться в результате самоубийства героя. Во многих восточнославянских балладах, легендах, сказках отравившаяся или утонувшая девушка превращается в березу: березовый ствол называется телом девушки-утопленницы, а листья — ее волосами. В украинской песне говорится о превращении утонувшей девушки в плачущую березу.

Утопая, она просит брата: «Не рубай, братику, билой березоньки, Не коси, братику, шовковой травы, Не зривай, братику, чорного терну; Билая березонька — то я молоденька, Шовковая трава — то моя руса коса, Чорній тёрн — то мои чорни очи» [Афанасьев 1994, 2: 499]. Утопившаяся девушка, умирая, просит родителей не трогать растения, которые растут у воды, так как это части ее тела: «Не рубайте шалвию, Бо шалвийка, кисойка моя жовтейкая, / Не рубайте тернину, Бо тернина вичейка мои чорнейкии... / Не рубайте калинойки, Бо калинойка личейко мое червоное. / Не рубайте березину, Бо березина тилейко мое билейкое» [Сарапан 1933: 598]. Этот мотив встречается и в колядках. Предания о превращениях людей в цветы, деревья в песнях становятся художественным приемом, в них девушка сравнивается с белой березой, косы — с шелковой травой, глаза — с терновыми ягодами.

В Болгарии распространена песня о девушке, которая из-за постоянных проклятий матери бросилась в тихий белый Дунай, а когда ее похоронили в росистой ливаде, там появилась *синяя перуника* (**ирис**). Перуника относится к магическим травам, которые могут причинить человеку как добро, так и зло, могут наслать болезнь и отогнать ее [Маринов 1914: 60]. Их называют *самодивски, омайни, отровни*. Магическая сила перуники, врагики, тинтявы, чемерики и комуники может спасти девушку от змея-любовника или мужа-змея [Маринов 1984: 70]. Юноша, взявший у девушки «китку» из перуники, будет навсегда ею околдован. Возможно, что болг. *перуника* и далматинское название этого цветка *bogiša* хранит след мифологического верования о древнем славянском божестве Перуне [Stojković 1941: 714].

В растение может быть превращен убийца. Фиалка трехцветная (*Viola tricolor* L.) на Украине называется *брат-и-сестра*. Его происхождение объясняется в одной легенде: однажды брат рассердился на сестру, погнался за ней и придушил; она пожелтела, а он со страху от содеянного посинел, и превратились они в цветок [Булашев 1909: 297]. Мать-убийца в наказание за совершенное преступление превращается в **осину**. Совершая преступление, она дрожала со страху, это ее состояние передалось дереву. Только подует ветер, она дрожит от стыда и страха [Гнатюк 1902: 123, № 312; Никифоров 1922: 47]. В славянских названиях нашли отзвук эти особенности осины — трепетать не только от ветра, но и в тихую погоду: укр. диал. *трепета, трепетина*, болг. *трепетли-*

ка, *треперика*, серб. *трепетљика*, *трепетуша*, словен. *trepetlika*, пол. *trzepiecina*. Более распространенным является объяснение постоянного трепета листьев осины проклятием Богородицы (см. ниже).

Один из распространенных мотивов славянского фольклора — превращение в растение в наказание за инцест. В украинских легендах брат и сестра, которых разлучили, когда выросли, встретились и поженились, а затем, узнав, что они брат с сестрой, превратились в траву, цветы которой желтого и синего цвета: она с горя пожелтела, а он посинел [Булашев 1909: 297]. В поверьях братки польові — символ спасения от любви людей, близких по крови [Килимник 1957: 23].

В Холмской Руси записана легенда о брате и сестре, которые долго ходили по свету, а встретившись, не узнали друг друга, поженились и только позже узнали, что они брат и сестра. Стало им стыдно, брат сказал сестре: «Ну, сестро, ходімо в поле, посіємось: ти квітнутимеш ліловим квітом, а я — жовтим» [Булашев 1909: 97]. В полесском тексте песни «Брат женился на сестре» из с. Луково Малоритского р-на Брестской обл. также речь идет о происхождении цветка братыки: «— Ой ходімо у полэ, ой ходімо у полэ, / То й россіёмось убоэ: / А ты будэш сыніты, а ты будэш сыніты, / А я буду жовтэты. / Прідуть діўкы цвэты рвать, прідуть діўкы цвэты рвать, / Будуть брaтыкі спомінаць» [Смирнов 1986: 260–261, № 30]¹³. Баллады о брате и сестре, едва не совершивших инцеста и обращенных за это в купальский цветок **иван-да-марья**, известны всем восточным славянам. В Полесье записана песня «Брат женился на сестре», в которой брат предлагает сестре пойти в поле, рассыпаться росой, которая взойдет травой; девки придут траву жать, их вспоминать: «Гэто ж тая травыця, / Шо звінчэна сестрыця» (Спорово — [Смирнов 1978: 243–244, № 30]). У русских известно поверье о цветке *иван-да-марья*, в который были превращены Иван и Марья (брат и сестра), совершившие инцест. Его рвали накануне Ивана Купалы ночью и втыкали в углы дома для охраны от воров: в эту ночь брат с сестрой (желтый и фиолетовый цвета растения) разговаривают, а вору будет казаться, будто разговари-

¹³ В комментарии собирателя-публикатора говорится: «По мнению певицы, песня объясняет происхождение лесной фиалки („братыки“), у которой здесь лепестки двуцветные: то желто-синие, то бело-синие... Мотив в виде самостоятельного предания находили только в Полесье» [Смирнов 1986: 280].

вают хозяйин с хозяйкой [КГ: 247]. Еще это растение называется *братки*, *братики* (укр.). *Bratki* в Литве и в Белоруссии называют цветком плача [Ludwik z Pokiewia 1846: 133].

В Речицком Полесье известна легенда о происхождении березы и осины: в наказание за грехи Бог превратил женщину в березу («иди в поле и стань березой, да и плачь, спустивши руки, ибо ты береза»), а мужчину — в осину («иди в лес, стань осиной и дрожи до конца света»). Ср. обычай, существующий в некоторых полесских селах: при похоронах тело женщины покрывали ветками березы, а тело мужчины — ветками тополя [ПА].

Умершие, убитые могут принять другую форму существования, «перейти» в растения, в деревья: в сказках и балладах на месте погребения убитых вырастают деревья и травы, наделенные их голосами. Там, где погибли люди, по поверьям, «манит», раздаются голоса, исходящие от травы и деревьев; погубленные матерями некрещенные дети обитают в дуплах деревьев (Новгородская губ.) [Власова 1995: 277].

2.2. Обращение, превращение в растение путем колдовства, заклятия.

В отличие от мотивов чудесных превращений, характерных для этиологических легенд, мотив заклятия, т. е. намеренного изменения человеческого облика, лишения жизни в образе человека, характерен для быличек, поверий, сказок, баллад. Превращение человека в дерево — мотив, широко распространенный в мифологии многих народов (ср. у древних греков превращение в лавр нимфы Дафны, которую преследует Пан, и т. д.) — в славянском фольклоре чаще всего связывается с неосторожно оброненным словом или проклятием. В растения превращаются люди в результате заклятия, проклятия матери, мужа, родителей, Богородицы. В балладах широко распространен мотив превращения как способ колдовства: мать, свекровь «оборачивает» дочь, невестку **яблоней**, **вербой**. Классический балладный сюжет о невестке, обращенной свекровью в дерево, содержит целый комплекс представлений, связанных с колдовством. Заклятие равносильно колдовству. Колдовство основано на вере в то, что есть специальные виды деревьев, которые подходят для этого: чаще всего это **тополь**, **явор**, **рябина** [СД 1: 136].

В Волковыском у. существует легенда о том, как мать, раздосадованная нежеланием дочери усердно работать в поле, прокляла ее, сказав: «Каб

ty stała asínaju! czahó ty staísz?!» Проклятие прозвучало в злой час и исполнилось, и дочь превратилась в осину, а листья на ней начали дрожать, как задрожало со страха ее тело, когда она услышала проклятие матери. Мать стояла, заломив руки, и плакала, а отец сказал: «Ach, kab ty samá stała bierózaju! — szto ty najlépszaho zgrabiła». И она в тот же момент стала **березой** с опущенными ветвями, как были у нее опущены и заломлены руки. «I z tahó to raźwielisie bierozy i asiny». [Federowski 1897, 1: 173, № 567].

В полесских песенных формах отмечен сюжет «По заклетию матери сын превратился в явор»: «Муй сыночек Василёчек / Стал зеленым яворцем» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. — [Смирнов 1978: 231, № 9]; Забужье Любомльского р-на Волынской обл. — [ПА]; с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл. [Смирнов 1981: 233, № 7]). В украинских песнях Подолья и Карпат также отмечена тема превращения в деревья: «Жена заклала мужа в явор», «Сын стал явором, дубом» [Смирнов 1988]. В чешской песне мать заклала дочь в явор [Афанасьев 1994, 2: 502]. В украинской быличке из Купянского у. Харьковской обл. мать заклала замечтавшуюся дочь и сказала: «Бодай же ты, доню, полола в чуди та в дыви!», дочь превратилась в тополь [Н. Я. 1889: 42]. В украинской песне в крапиви превратилась злая сестра [Костомаров 1943: 38].

Балладный мотив «Невестка стала на поле деревом» [«Свекровь обратила невестку (сноху) в явор»] широко представлен в Полесье. Мать посылает невестку в поле жать жито, брать лен — и в случае невыполнения задания, не возвращаться домой, а стать в поле деревом. Заклание исполняется [Климчук 1984: 227, № 25]. В статье Н.И. Толстого «Невестка стала в поле тополем [тополей]» интересующий нас мотив — превращение человека в растение — картографируется на карте 1 «Дерево, в которое превратилась невестка» [Толстой 1986: 42]. На ней представлены следующие виды деревьев: **тополь**, **былина**¹⁴, **калина**, **рябина** (*рябинушка*)¹⁵. Эти же деревья упоминаются в публикациях Ф. Д. Клим-

¹⁴ По мнению исполнительницы, *былина* — это какое-то дерево ([Климчук 1984: 233]: комментарий к песне № 26 из с. Видибор Столинского р-на Брестской обл.); в песне из с. Велута Лунинецкого р-на Брестской обл. *былина* объясняется как ‘чернобыльник’ [Смирнов 1984: 201, 203, № 35, 37]

¹⁵ Превращение свекровью невестки в рябину известно в украинских песнях значительно шире [Мандельштам 1882: 65, 93].

чука и Ю.И. Смирнова (см. Славянский и балканский фольклор 1978, 1981, 1984, 1986), а также в материалах Полесского Архива. Кроме того, встречается **явор** — **тополь** (Спорово — [Смирнов 1978: 231, № 10]: «Становысь у пólенці яворыною, / Тонкою високою тополіною»), **явор** (с. Заболотье Малоритского р-на Брестской обл. — [Смирнов 1986: 270, № 53]: «яворейком стала»). В песне из с. Забужье Любомльского р-на Волынской обл., кроме того, происходит превращение сына, обнявшего жену, обращенную свекровью в тополь, в *высокий осокорь* [ПА]. Н. И. Толстой обращает внимание на варьирование видов деревьев даже в одном тексте. Так, в с. Симоновичи Дрогичинского Полесья в одной строке называется *тополя*, а в следующей — *яворина*. В одном варианте из с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл. невестка становится *біліною*, а в другом — *яліною* [Толстой 1986: 41]. В украинских песнях сварливая свекруха-разлучница превращает невестку в «тонкую, высокую, кудрявую грабину» [Афанасьев 1994, 2: 501]. Превращение невестки в **рябину** известно русской и белорусской традиции. В песне, записанной в Орловской губ., свекровь обращает в дерево не только невестку, но и малых детушек. Она говорит снохе: «Ты стань, сноха, там рябиною, / Там рябиною, да кудрявою, / Отростками — малы детушки!» [Соболевский 1895: № 80, 81]. С этим мотивом связывается известный в некоторых местах Гродненской губ. запрет есть ягоды рябины; считается грехом и рубить это дерево [Federowski 1897, 1, № 1167–1170]. В **тополь** превращается невестка по заклетию свекрови в буковинских (с. Рашкив Хотинского р-на Черновицкой обл. — [Смирнов 1978: 232, № 11]: «песня известна почти по всей Буковине») и гуцульских песнях из Покутья [Kolberg 1964, 30, № 45, 46]. Глаголы, которые употребляются в контекстах песен с этим мотивом — рус. *стань*, укр. *стала*, *зістала*, полес. *стала*, *становись*.

В болгарской легенде в **осину** (*ясика*), **дуб** и **ясень** превращаются дети, проклятые матерью за то, что выдали тайну своего рождения от змея и рассказали, как можно найти дом змея. Мальчики стали дубом и ясенем, а девочка — осинкой с вечно трепещущими листьями. В народной прозе сохраняются представления, в которых *трепетлика* (осина) произошла из девушки, проклятой св. Богородицей и превратившейся в дерево (Горно Ябълково — [Странджа 1996: 223]). В некоторых фольклорных сюжетах осина представлена как околдованная девушка

[БМ: 376]. В чешской песне заклятая матерью дочь обратилась в явор [Мандельштам 1882: 94]. В украинской легенде-сказке мать, спасая своих детей от гибели, превращает их в птиц, соловья и кукушку, а сама становится глухой крапивой [Булашев 1909: 36–362]. В другой версии говорится о происхождении крапивы (*Urtica dioica* L.) и базилика (*Ocimum basilicum* L.) из проклятых матерью детей, которые родились от ее брака с ужом. Мать в гневе прокляла дочь за то, что раскрыла тайну своего рождения, велев ей стать крапивой, чтобы она всегда делала больно людям в память о той боли, которую причинила матери; а Васильку наказала быть «запашным васильком», чтобы люди всегда держали его в своих домах и церквах. Сама же, обратившись в кукушку, полетела в лес, а дети остались на берегу реки васильком и крапивой [Булашев 1909: 293]. Так провинившаяся девочка превратилась в сорняк, докучающий людям, в то время как мальчик, невинный, превращен в цветок, всеми любимый и почитаемый.

По польскому поверью, некоторые виды грибов — это превращенные Богом легендарные люди-гномы, а поздние осенние грибы *panny* — это заколдованные ведьмы [СД 1: 549]. Превращения людей в растения могут происходить по злой воле мифологических персонажей. В одной сказке черт превращает прекрасную царевну в березу [Мандельштам 1882: 58]. В украинской легенде виновницей превращения в *василек* (народное название **базилика**) молодого красивого юноши по имени Василь является русалка, которая в Троицын день заманила его в поле, защеконала и превратила в цветок [Костомаров 1843: 35]¹⁶. В украинской сказке на могиле Маруси, умершей от злого упыря, вырастает чудесный цветок [Афанасьев 1994, 2: 498].

С балладами о произрастании растений на могилах людей, о заклятии людей и превращении их в деревья, растения связаны поверья о том, что если сорвать цветок, плод, сломать ветку с растущего на могиле дерева, посаженного для души покоящегося там, то душа его страдает, она преследует человека, отчего он испытывает мучения. Этим поступком он навлекает на себя несчастья и болезни, а иногда и смерть.

¹⁶ По мнению Г. Булашева, в этой легенде речь идет о васильке-волошке, т. е. о *Centaurea cyanus* L., хотя в легендах, записанных в Купянске, он употребляется термин *василек* применительно к базилику [Булашев 1909: 296].

2.3. Растения, созданные Богом или дьяволом.

В отличие от сотворения животных, создание растений в легендах совершается без какого-то либо «материала», а только с помощью слова. Например, черт насеял осота, так как с испугу забыл то, что ему сказал Бог, и вместо слова *овес* твердил слово *осот*. То же происходит в случае с приобретением растениями новых признаков, свойств: «да будь ты бесплодна и не давай тени», — говорит Богородица, проклиная дерево за провинность.

В народном сознании существует представление, что добрый Бог создал от каждой болезни определенное целебное растение, и что на свете столько таких трав, сколько существует недугов. Особым уважением в народном целительстве пользуются пахучие растения, которые как бы притягивают к себе человека своим запахом и обращают на себя тем самым внимание. Одним из таких растений является базилик. В украинской легенде, записанной в Купянске на Харьковщине, отражен мотив о божественном происхождении базилика. Бог дал человеку по имени Василь семена пахучего растения и велел посеять их на том же месте, где росли дурман (*Datura stramonium* L.) и белена (*Hyosciamus Niger* L.), посеянные евреями на месте, где они закопали Крест Господень. Различаются растения, появившиеся от Бога (добрые) и от дьявола (злые). Первые посеяны Богом, вторые выросли из семян, брошенных по ветру рукою врага человеческого. [Коринфский 1901: 621]. «Злое дерево не может дать добрый плод», сказано в речи римского папы Иннокентия III (1198–1216 гг.) [Софрий 1912: 19]. Этиологические легенды относят происхождение кизила ко времени первотворения: к сюжетам спора Бога и дьявола. Согласно болгарской легенде, при разделе всего сущего между Богом и дьяволом последний выбрал кизил за то, что он рано цветет и также рано приносит плоды. Господь же выбрал черешню, которая цветет позже, но плоды ее поспевают раньше, и в очередной раз обманул дьявола. Поэтому в отдельных областях Болгарии кизил считается дьявольским деревом. Поляки Хелмского и Краковского воеводств полагают, что грибы посадили и освятили свв. Петр и Павел, словенцы — св. Примож [СД 1: 550].

На Украине существовало поверье, что все колючие, горькие, вонючие травы посадил лукавый, чтобы люди кололись, ругались и грешили; многие из них считаются проклятыми Богом [Булашев 1909: 284, 294, 319]. Черт сотворил свои растения, которые в народе наделяются нега-

тивными коннотациями. **Осот** — *ziele czarta* (зелье черта), выросший на чьей-нибудь могиле — *grzechy zmarłego* (грехи умершего) [Moszyński 1967: 534, 525]. В Бялостокском воев. существует поверье о том, что *czarcie ziele* произошло от связи дьявола с землей [АКЕАК, А 77].

Полевому сатане или дедьку вменяется сеяние еще двух зельев (кроме куколя): осота по полям и **вѣха** по болотам. Спаситель отдал черту по его просьбе гречиху и овес за то, что помогал Богу творить свет. Напуганный волком, черт забыл названия растений и вместо них назвал *очерет* и *осет* [Чубинский 1872: 79], с тех пор очерет (= **камыш**) принадлежит чертям. Иногда в легендах сам Христос пугает дьявола и тот, перепутав названия, вместо овса и гречихи, насеял осота и **горчицы**, которые и служат ему пищей, овес же и гречиха достались добрым людям (Черниговская губ. — [ЭО 1892, кн. 13–14: 253]). В некоторых версиях св. Петр пугает нечистого или просит, чтобы Господь дал сатане какое-нибудь непотребное зелье. Петр догоняет черта и нарочно подсказывает другое слово — осот. Так на полях появился этот сорняк [Максимович 1877: 489]. В других украинских рассказах вместо овса дьявол, испуганный человеком, насеял «чертово зелье» — **куколь** (*Agrostemma githago* L.), сорняк, растущий в хлебах и засоряющий зерно. Если его семена попадают в зерно, а потом в муку, человек может отравиться. Отравление может сопровождаться приступами безумия. На Гуцульщине известно поверье, что все травы от Бога, только **папоротник** от черта; он цветет в Иванову ночь, до восхода солнца созревает и рассеивается по полю [Шухевич 1908: 260]. У украинцев Карпат существует обычай «папоротник бить», который некоторые исследователи объясняют как борьбу с вредоносным влиянием этого растения [Курочкин 1982: 149]. Возможно, подобными поверьями о необычности папоротника объясняется его символика — помогающий познавать все таинственное, непонятное, сверхъестественное.

У вологжан существует поверье, что разводить табак выучил встречного в лесу помещика неизвестный черный охотник [Максимов 1989: 10].

3. Происхождение отдельных особенностей растений.

Происхождение особенностей внешнего вида, свойств, признаков, качеств, достоинств и недостатков растений отражено в этиологических легендах, возникших в славянском фольклоре под влиянием апокрифи-

ческой литературы и христианского вероучения. В текстах легенд, преданий, песен, колядок можно найти фрагменты ветхозаветных и новозаветных сюжетов, в которых одни растения выступают как благословенные, а другие — как проклятые Христом, Богородицей, Иоанном Крестителем и другими персонажами библейской мифологии.

В болгарской колядке Богородица наказывает осину за то, что не остановилась и продолжала шелестеть, в то время когда коледари песней оповестили мир о рождении необычного Младенца. В галицкой колядке осина и терновник не преклонились перед св. Младенцем, когда св. Семейство убежало от преследований царя Ирода, и были прокляты [Головацкий 1860 2: № 13]. В украинских, болгарских, западно-сербских, польских [Хелмское воев.] легендах, колядных песнях осина (иногда похожий на нее тополь) наказана за то, что не спрятала Богородицу во время бегства св. Семейства ([Чубинский 1872, 1: 76; БНТ 1963: 481, Чајкановић 1985: 230]: «Трептала од века, ни од ветра, ни од кише, већ од страха божјега и на томе остане»), за то, что дрожанием листвы лишила Богородицу возможности слушать пение св. Петра и Николая, св. Вангелии и Марии (или: Магдалины и Елены) [Чајкановић 1985: 122], потому что она выдала укывшееся под ее ветками св. Семейство шелестом своих листьев воинам, искавших маленького Младенца [Чубинский 1872: 76], когда Спаситель скрылся под нею от евреев перед своей крестной смертью (укр. — [Nowosielski 1857: 143]). В Боснии и Герцеговине эта легенда закрепились в веровании: проклятие Богородицы непрерывно преследует дерево, и потому оно постоянно трясется. Проклятие осины и мотив приобретения ею нового свойства — **дрожание листьев** — выступает в нескольких сюжетах, связанных с жизнью Христа: чаще всего это предательство Иуды: в украинских рассказах (и заговорах: «Як на осице Юда вешався» — [Ефименко 1874: 42]) Иуда повесился на осине и за она это проклята Христом, «за то, что разрешила Иуде на ней повеситься»; потому что сама нагнулась [Гудзий 1915: 19]. В русских и белорусских преданиях проклятие осины также связывается с предательством Иуды; поэтому ее не сажают вблизи дома [Максимов 1986: 174]. В польских поверьях именно в осину чаще всего бьет гром и она всегда трясется, потому что боится (Живец Краков. воев. — [Archiwum fonograficzne im. M. Sobieskiego. In-t sztuki PAN, W-wa, XI. ZUS 6. Opowiadania ludowe Slotwiny]); она наводит страх на все злое, из нее делают колья, которыми

пробивают ходячих покойников (в.-слав.)¹⁷. В сербской этиологической сказке осину постоянным дрожанием наказывает Бог за то, что она выдала Христа сагане или евреям [Чайкановић 1985: 122].

В русском предании ель и сосна прокляты, потому что не вняли просьбе Христа не шуметь и не мешать ему, когда Он молился в Гефсиманском саду (Меленковский уезд Владимирской губ. — [Максимов 1989: 174]).

В других песнях в подобной ситуации оказывается овес, в некоторых вариантах — просо, которые проклинает Богородица за неуважение: «Да си ситно, дребно като песьчинка, та само кокошките да те ровят, а хората с вода да те пият» [Будь мелким, как песчинка, чтобы только куры тебя загребали, а люди с водой тебя пили] [БНТ 1963, 11: 481]. В болгарских колядках присутствуют мотивы проклятия **осины** и **овса** за то, что они не поклонились Христу [Шишманов 1889: 44]. В легенде «Защо трепетликата трепери и овесът се не мели» Господь сказал: «Да са ражда треперика дърво, дето есен слана пада, пролет да са топи и с вятър и без вятър сѐ да трепери» [Пусть рождается осина, на которую осенью иней падает, весной пусть чахнет, и с ветром, и без ветра пусть дрожит] (Тырновско), а овес получил такой приговор: «Да са ражда овес-жито, ама в уденицата да не влява и литургия да не става» [Пусть родится овес-жито, но мельница не мелет, пусть службы не будет]. Поэтому овес не мелют на мельницах и в литургии не употребляют [БНТ 1963, 11: 261].

В украинских и польских легендах Иуда повесился на **бузине**, поэтому ее ветки и ягоды имеют якобы трупный запах, поэтому ее любит черт, дух дома, они живут под ней [Сумцов 1888: 152; K LW: 529]. Из страха мести черта существует запрет на ее рубку, корчевание (Литинский уезд Винницкой губ. — [Ермолов 1905, 2: 438]).

Белый цвет ствола березы объясняется тем, что береза побелела от испуга, когда Иуда захотел на ней повеситься [Сумцов 1888: 152].

¹⁷ По мнению А. Н. Афанасьева, осина приобрела значение дерева нечистого уже в христианскую эпоху, «в язычестве же имела благое значение, как дерево, исполненное избытка жизни: листья её всегда дрожат, колеблются, *разговаривают* между собою. Оттого дерево это почиталось особенно спасительным против всякой нечистой силы (осиною прогоняют коровью смерть, её употребляют при народном врачевании от лихоманки и паралича...)» [Афанасьев 1996: 376, прим. № 165]. Ср. современное отношение к этому дереву: Дух *икота*, вселяющийся в человека, имеет свой век, и если она доживает до старости, то «идет в осину» (Верхокамье — *Никитина С. Е.* Икота // ЖС 1996, № 1, с. 12).

В Черниговской губ. существует поверье, что Иуда повесился на **березе** и она с тех пор плачет (весной идет сок), и эти слезы помогают от всех болезней [Кудринский 1895: 163]. В Сербии известна легенда о том, как у березы стала кора белая: у вдовы, которая хотела наказать своих непослушных детей, не оказалось прута под рукой, и она обратилась к Богу с просьбой помочь ей найти в темноте березовый прут. Бог сделал так, что у березы стала кора белая, и вдова смогла найти прут [Чайкановић 1985: 51]. В других сербских легендах береза наказывается за то дерево, что ее ветками бичевали Христа [Чайкановић 1985: 51].

Ива стала червивой в наказание за то, что из нее были сделаны гвозди, которыми сколачивали крест и прибили тело Иисусу к кресту (полеская легенда из Житомирской обл.). Ивовые иголки забивали Спасителю под ногти, о чем говорится в галицкой колядке:

Коли жидове Христа мучили,
На розпятію гей розпинали,
Клюковъ за ребра гей розбивали,
Терновый вѣнецъ на голов клали,
Глогови шпильки за ногти били;
Всяке деревце не лезло в тельце,
Червива ива ой согрѣшила –
Исуса Христа кровцю пустила

[Афанасьев 1994, 2: 433–434].

Господь сказал, что «за це її черви точать» от молодости до старости, от корня до верхушки [Сумцов 1888: 152]. «Гива тим червива, говорят малоруссы, що килками з' неји Христа мучили» [Номис 1864: 6]. По поверьям, в сухой вербе черт живет. Ива за причастность к мукам Христа наказана бесплодием (есть этот мотив и в румынском фольклоре, в частности, в банатских заговорах от оборотней — [Свешникова 1983: 180]). В Полесье существует поверье, что гвозди для распятия были сделаны из осины, поэтому распространен запрет брать осину на дрова, за нарушение которого человека ждет болезнь и даже смерть [ПА]. В украинской колядке из Галиции упоминаются *глогови шпильки*, т. е. боярьшниковые гвозди, которыми мучили Спасителя [Афанасьев 1994, 2: 434].

Дерево, из которого был сделан крест и на котором Христос принял смерть, также проклято: по сербским легендам, это **рябина-берека**,

она одна не сломалась, поэтому ее плод горек, а древесина непрочна, ее нельзя рубить, есть плоды, использовать в качестве дров и на поделки (Соко-Баня — [Чайкановић 1985: 52]). Ср. отношение к рябине, существующее у белорусов: ее считали «мстительной»: кто ее сломит или срубит, тот скоро умрет сам, или в доме его будет мертвец [Federowski 1897: 173, № 569]. Это **кизил**, его проклинал Христос, сказав, что дерево не будет вырастать высоким [Чайкановић, 1985: 93]; по украинским поверьям, это **осина**, поэтому Бог обрек ее на вечную дрожь [Афанасьев. 1994, 3: 802] (ср. повсеместно известный запрет изготавливать гроб из проклятой осины). По словенским легендам, Христос был распят на кресте из **липы**, однако она была прощена, так как под ней отдыхала Богородица с Младенцем, убегавшая от преследователей, и стала благословенным деревом.

В Каневском у. Киевской губ. говорят, что красные ягоды появились на бузине из крови св. Варвары, которую мучили на этом дереве, скребя ее тело железными скребками [Булашев 1909: 399–400], а в Архангельской губ. полагают, что красные листья осины осенью — это пролитая кровь Христа [Ефименко 1877: 172].

В легендах, песнях Богородица, проклиная, наказывает бe с плоди-ем **осину** [Софрић 1912: 129]. В одной болгарской легенде Богородица (или посланный ею св. Сисиний) идет искать украденного вещицей (или дьяволом) новорожденного Христа и спрашивает по очереди **осину** и **вербу**, не видели ли они ее Сына, но деревья скрыли правду, и Богородица их наказывает, говоря, что они никогда не будут давать плодов [Странджа 1996: 223]. Также бесплодием наказывается **ель** (болгары). В Белоруссии ель не сажали из опасения, что «в доме ничего не будет вестись», «ничего не будет родить ни в хлеву, ни дома», молодожены останутся бездетными, «кто-то умрет», «семья искоренится». По восточно- и западнославянским поверьям, в ель бьет гром, так как под ней от св. Ильи, преследующего дьявола, прячется нечистая сила¹⁸.

По другим фольклорным сюжетам, верба (*Salix* sp.) — проклятое дерево. В Боснии (Височка Нахия) православные верят, что **верба** всегда трухлявая, гнилая изнутри, потому что в нее попал св. Сисой, когда стрелял в сатану, и проклинал ее, отчего она не дает плодов [Филиповић 1949:

¹⁸ См. статью Т. А. Агапкиной «Ель» в словаре «Славянские древности». Т. 2, с. 183–186.

200]. В болгарской легенде из Самокова проклятие св. Сисоя вызвано тем, что верба спрятала дьявола, укравшего ребенка его сестры.

Верба проклята за то, что когда Иисус преследовал дьявола, она указала ему путь к спасению. Поэтому на ней нет плодов, в сербской версии притчи о демоне, преследующем новорожденных, юнак прокликает вербу за то, что она спрятала нечистого [Чайкановић 1985: 70]. Во многих случаях символика **вербы** двузначна. Освященная в церкви в Вербное воскресенье верба имеет положительный мифологический смысл. Вербовые ветки кладут перед домашними иконами и сохраняют целый год; вербовым венком хозяйки летом отгоняют градоносные тучи: выйдя на двор и произнося специальные заклинания, смотрят через него на облако, чтобы отвратить стихию подальше от села (Сербия); вербовый венок зарывают посреди поля или сада, чтобы отвратить град (Болгария). Ср. известные представления, что под вербой не следует прятаться во время грозы, так как св. Илья может поразить человека, целясь в дьявола, обитающего в ней [Чайкановић 1985: 97].

В этиологической сербской сказке повествуется о том, почему верба стала плакучей: дерево *сжалилось* и опустило свои ветви, чтобы защитить Богородицу, когда та бежала с маленьким Иисусом, отсюда ее эпитет в сербском *жалосна* [ZNŽO 1902, knj. 7: 195].

Гром ударяет в **тополь**, считают в Хелмском воеводстве, потому что он не захотел укрыть Богородицу, убегавшую с младенцем в Египет, и она его проклинала, поэтому листья у него постоянно дрожат. В Замойском воев. этот грех приписывают **осине**, которая со страха трясет листьями до сих пор [Archiwum Zakładu Etnograficznego IHM PAN. Zakład Etnografii. Warszawa]. Ср. рус. примету: «Тополь не сажай у дома: притопает всё, погубит и семью». Ср. ограниченность употребления или запрет вообще использовать древесину «проклятых» деревьев — брекини, бузины, осины и др. Подобные объяснения актуальны для мифологии многих других деревьев и кустарников.

В этиологических легендах западных и восточных славян изменение цвета древесины **ольхи** связано с мотивом соперничества Бога и дьявола. Ольха (*Alnus glutinosa*) получила кровавый цвет древесины вследствие того, что черт, спасаясь от волка, который его все же успел укусить, залез на ольху и облил ее кровью. Иногда это сказание относят к осине, полагая, что ее горечь — это вкус чертовой крови (Витебщина — [Никифоровский

1897: 130, № 957, 958]: Иуда «ны осинины зыдавився, а ны олешину кровь пускав» — оттого осина горькая, а сырая ольха кровавого цвета). У поляков Великопольши и Куявии с цветом древесины ольхи связывается рассказ о том, как дьявол избил свою бабусю ольховой палкой, на которой осталась кровь родственницы черта; в связи с этим существует поверье, что метла из ольховых веток, заткнутая за печную трубу, охраняет дом от ведьмы и черта [KLW, 1967: 529]. По другой легенде, это кровь козы, у которой сотворивший ее дьявол оторвал хвост. Она спряталась от него на дереве и окрасила ольху своей кровью [СМ 1995: 287].

Апокрифические сказания о проклятых Богом, Богородицей, Христом, Иоанном Крестителем растениях были легко усвоены, так как вполне соответствовали мировидению человека того времени, который еще не был обременен знанием антропоцентризма, проповедуемого христианским учением. Он по-прежнему видел себя не в центре мироздания, он воспринимал себя частью окружающего его мира, одной из составляющих этого мира.

В русском предании о траве прострел изменение внешнего вида ее связано с Богом, который велел Михаилу-Архангелу гнать сатану и его сообщников из рая. Пронзенный стебель от верхушки до самого корня — след громовой стрелы, брошенной Архангелом в нечисть, укрывшуюся за этой травой. Поэтому прострел используют в качестве апотропея, в частности, его кладут при строительстве в основное бревно здания для охраны от грозы и пожара [Афанасьев 1994, 2: 418].

Согласно русским и чешским легендам, трава **чертогрыз** (чеш. *čertkus*, пол. *czarcie rzebro*) имеет необычно короткий корень, потому что его откусил черт; Богородица сжалилась над травой и наделила ее способностью прогонять нечистую силу и лечить змеиные укусы [Афанасьев 1994, 2: 418]. В чешских поверьях чертогрыз охраняет от водяного.

По словацкой легенде, растение вероника *bezvršník* (*Veronica latifolia* L.) (в Зволене называется *št'astná zelinka*) осталось без верха, так как Христос, охотясь вместе с св. Петром, отстрелил ей верхушку, с тех пор цветочки расцветают в пазухах листьев, а верхушка без цветов [Holuby 1958: 177].

Положительной семантикой и символикой наделялись благословенные деревья. Сосна всегда зелена по благословию Божию, потому что ее древесина оказалась непригодной на гвозди при крестном страдании Спасителя [Сумцов 1888: 151]. В польской легенде о бегстве

святого Семейства в Египет рассказывается о шалфее, который дал приют беглецам и, стряхнув свои цветы, сделал благоухающий ковер, за что получил в дар от Бога возможность приносить облегчение страдающим людям [Nowiński 1980: 49]¹⁹. Подобные легенды существуют и об **орешнике**: Богородица спряталась под орешником (для охраны от молнии ветки его держат в доме). В украинской традиции лещина отнесена к святым деревьям, потому что в споре с Богом дьявол забыл ее упомянуть. **Липа** нагнула ветки и спрятала Богородицу с младенцем. Видимо, здесь реминисценция апокрифического текста о том, что Марию с Младенцем и Иосифа от палящих лучей солнца укрыла своими ветками пальма [Мандельштам 1882: 97]. В память об этом событии на липы вешают каплички и гром никогда не ударит в нее (Мазовше — [АКЕАК О/31]. У югославян особенно почитаема липа, растущая в поле одна. Каждую первую неделю девятой луны около нее совершается служба и приносятся дары [Zibrt 1995: 37]. **Маслину** благословил св. Сисой, и потому она плодоносит [Филиповић 1949: 200]. Только маслина помогла Богородице найти украденного Христа. За это она благословила дерево [Странджа, 1996: 223]. К балгословенным деревьям относится **смоковница**, которая раздвоилась и дала св. Семейству укрытие (*И. Галятовский*. Небо Новое. Цит. по: [Сумцов 1888: 158]).

В Боснии есть притча о св. Савве, который однажды после долгого пути заночевал под елью. В это время Бог позвал его к себе — и он вознесся, благословив **ель**. Поэтому она и зимой и летом зеленая. В образе св. Саввы часто скрыты дохристианские представления и верования [Софрий 1912: 131]. По украинской легенде, **сосна** всегда зелена по благословию Божию, потому что ее древесина оказалась непригодной на гвозди для крестного страдания Спасителя [Сумцов 1888: 151]. **Пихта** (*jadła*), по представлениям поляков, — святое дерево, связанное с Рождеством [Seweryn 1937: 12]. Под **березой** Мария отдыхала с Иисусом, ветки склонились и скрыли их от преследователей, за что это дерево до сих пор в почете.

В центральной Боснии (р-н Янь) полагают, что пятна на листьях **зверобоя** оставили капли крови месячных очищений Богородицы, капнувшие на траву [Софрий 1912: 13], и потому ее называют *богородица*, *бо-*

¹⁹ Чехи же шалфеем называют *smrtky*, потому что, по поверью, тот, кто принесет луговой шалфеей домой, тот в течение года умрет [Machek 1954: 199].

городичина трава, гостина трава, гостино цвеће [Чайкановић 1985: 35]. По болгарским представлениям, капли крови Богородицы — на листьях вербы (один из видов, называемый *червена върба*). О появлении пятен на листьях зверобоя существует рассказ из области Ниша (этиологическая сказка): Богородица месила хлеб, вымыла руки и от капелек, которые упали на листья зверобоя, получились пятнышки. Отсюда произошло его название *Богородичино тесто* [Софрић 1912: 13–14].

В Герцеговине существует этиологическая сказка о том, как возник обычай украшать на Рождество **плющем** (*Hedera helix* L.) дом, двери, окна, хозяйственные постройки, загоны для скота, поля (Хорватия, юж. и вост. Герцеговина: для плодovitости скота), бадняк, стол, рождественскую свечу (Герцеговина, Приморье, Бока Которска). В ней отразился библейский мотив об избииении младенцев по приказу царя Ирода. Дома, в которых дети были уже убиты, отмечались веткой плюща. И неожиданно плющ появился на доме, в котором находился маленький Иисус, что и спасло Его. В память об этом плющом стали украшать свои дома на Рождество (Герцеговина, Далмация — [Чайкановић 1985: 57]. Ср. сербский обычай сажать плющ на могилах.

Д. К. Зеленин, рассматривая историю народных верований о деревьях, говорит о том, что если первоначально деревья считались живыми сами по себе, то с течением времени они стали представляться «как обители душ умерших» [Зеленин 1937: 595]. Для архаического мировоззрения характерна вера в то, что деревья и прочие растения способны превращаться в человека и обратно; что между жизнью человека и жизнью растений существует связь, что на могилах умерших вырастают цветы или деревья, которые, если их ударить топором или срубить, начинают говорить, из них течет кровь. У славян сохранили легенды, рассказы, которые повествуют о переселении душ в деревья [Bystroń 1960: 265]. В сербской песне рассказывается о том, что в сосне под корой юноша увидел прекрасную деву. У чехов подобный мифопоэтический образ связан с липой: в ней жила *белая жена*, которая ослепляла всех своим блеском. Бывала она и доброй, и злой, и напоминала собой то полудницу, то дивожону. Эта липа пользовалась уважением, около нее совершались празднества и весенние игры [Афанасьев 1994, 2: 347]. В чешском предании

сохранился мотив о таинственной связи души женщины с вербой (ивой): ночью душа покидала тело и удалялась в дерево. Когда муж срубил вербу, в то же мгновение скончалась и его жена. Колыбель, сделанная из вербы, убаюкивала осиротевшего ребенка, а когда он подрос и сделал свирель из молодого побега, она заговорила с ним, как нежная мать [Афанасьев 1994, 2: 348]. В украинской сказке на могиле Маруси, умершей от злого упыря, вырастает чудесный цветок. Пересаженный в горшок, ночью цветок оживает, двигается, отрывается от стебля и, упав на землю, превращается в красивую девицу [Афанасьев 1994, 2: 498].

В основе сказок, баллад, легенд, песен, поверий, содержащих мотивы, связанные с происхождением растений, лежат представления о тесной связи человека и растения, о соотносительности их судеб и жизненных этапов. Растения воспринимались как живые существа, имеющие душу (ср. пол. *dusza* ‘сердцевина ствола, ветки бузины’), способные переходить с места на место, разговаривать (шелест листьев, шум ветвей, травы). По народным поверьям, грибы — живые существа, обладающие даром речи, в лесу можно услышать их писк грибов (польск.); в травах скрывается таинственная сила, ведомая только чародеям; травы могут говорить, но разговор цветов и трав понимают только избранные — знахари, колдуны, вот почему они знают, какая трава помогает от той или иной болезни, с помощью какого зелья можно совершить колдовское действие [Афанасьев 1996: 64]; ядовитый вѣх (*Cicuta virosa*) стонет, как человек [Максимович 1877: 489], плакун плачет и воет [Потебня 1914: 182]. В севернорусской сказке-легенде чудесная липа, говорящая человеческим голосом, исполняет желания бедного старика [СУС: 555]. Растение *расковник*, говорят сербы Хомолья, трудно найти в лесу, потому что, как только он замечает вблизи человека, сразу уходит в землю [СЕЗб 1913, кн. 19: 48]. Растениям, как живым существам, приписываются родственные отношения. У поляков существует представление, что **чебрец** *Thymus serpyllum macierzanka* является теткой всех растений (Дзекановице — [Udziała 1931, 10: 67]), поэтому оно самое важное среди тех растений, которые освящаются в день Успения. На Украине девушки сеяли чебрец на могилах матерей и называли эту траву *материнкой* [Воропай 1991, 1: 25]. У болгар в Пиринском крае (с. Гега) существует предание, что ясень и шелковица — этот брат и сестра, поэтому эти деревья никогда не берут для добывания живого огня [Пирински край: 475].

В народных поверьях, фольклорных мотивах соединились архаические славянские и апокрифические христианские представления о появлении растений, о метаморфозах, т. е. превращениях в растения, что отражает мифопоэтическое сознание древних славян. Этиологические легенды, в которых повествуется о возникновении на земле растений, часто соединяются с популярными в народе апокрифическими сюжетами — о хождении Христа с апостолами по земле, о бегстве св. Семейства в Египет, о предательстве Иуды, о распятии Христа. Следы мифических верований сохраняются в языке, в названиях многих растений (мифофитонимах и мифодендронимах), смысл которых раскрывают легенды, предания и верования. Вместе с тем, названия растений могут в свою очередь породить фольклорные сюжеты, толкующие их внутреннюю форму.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1–3. М., 1994. [Репринтное воспроизведение издания: М., 1865–1869 гг.]
- Афанасьев 1996 — *Афанасьев А. Н.* Ведун и ведьма // *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996.
- Ахтаров 1939 — Материали за български ботаничен речник, събрани от Б. Давидов и А. Явашев. Допълнени и редактирани от Б. Ахтаров. София, 1939.
- Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Составител А. Стойнев. София, 1994.
- БНТ — Българско народно творчество. София, 1961. Т.4; 1963, Т. 11.
- Босић 1996 — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Булашев 1909 — *Булашев Г. О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных верованиях. Киев, 1909. Вып. 1. Космогонические украинские народные воззрения и верования.
- Булгаковский 1890 — *Булгаковский П.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
- Вакарелски 1961 — *Вакарелски Хр.* Панагюрско и Панагюрище. Пловдив, 1961.
- Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. М., 1995.
- Виноградова 1997 — *Виноградова Л. Н.* Русалка в обрядах и верованиях славян // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Studies in Slavic Folklore and Folk Culture. Berkeley Slavic Specialties. 1997. Вып. 1.
- Власова 1995 — *Власова М.* Новая Абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Воропай 1991 — *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991. Т. 1, 2.
- Георгиев 1889 — *Георгиев Т.* Песни из личния живот. От с. Сестримо (Ихтиманско) // СбНУ, 1889. Кн. 1.
- Гнатюк 1902 — *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди // Етнографічний Збірник. Львів, 1902. Т. 13.
- Головацкий 1860 — *Головацкий Я. Ф.* Очерк старославянского баснословия или мифологии. Львов, 1860.
- Гудзий 1915 — *Гудзий Н. К.* К легендам об Иуде Предателе и Андрее Критском // Русский филологический вестник. 1915. Т. 73, № 1.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Динев 1972 — *Динев П.* Български фолклор. София, 1972.
- Ђорђевић 1938 — *Ђорђевић Т. Р.* Зле очи. Београд, 1938.
- Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Ермолов 1905 — *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 2: Всенародная агрономия.
- Ефименко 1874 — *Ефименко П.* Сборник малорусских заклинаний. М., 1874.
- Ефименко 1877 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877.
- Зеленин 1937 — *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937. (Труды Ин-та антропологии, археологии, этнографии, 1937. Т. 15, Вып. 2).
- Зечевић 1982 — *Зечевић Сл.* Култ мртвих код Срба. Београд, [1982] [год указан на последней странице].
- Золотницкий 1991 — *Золотницкий Н. Ф.* Цветы в легендах и преданиях. М., 1991.
- Илиев 1893 — *Илиев А.* Растително царство в народната поезия, обичаите, обредите и поверията на българите // СбНУ. София, 1893. Кн. 9.
- Илиев 1919 — *Илиев А.* Растенията от българско фолклорно гледище // Списание на Българската академия на науките. Клон историко-филологичен. София, 1919. Кн. 18.

- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1989.
- Килимник 1957 — *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1957. Т. 4. Літній цикл.
- Климчук 1978 — *Климчук Ф. Д.* Песенная традиция западнорусского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.
- Климчук 1984 — *Климчук Ф. Д.* Песни из юго-восточного Загородья // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
- Коринфский 1901 — *Коринфский А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901.
- Костомаров 1843 — *Костомаров Н.* Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843.
- Кудринский 1895 — *Кудринский Ф.* Пошисть. Рассказ из быта крестьян Черниговской губ. // Киевская старина. 1895. Т. 50, № 7.
- Курочкин 1982 — *Курочкин А. В.* Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Локальные особенности 1985 — Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985.
- ЛП — Легенды і паданні. Мінск, 1983.
- Максимов 1989 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Максимович 1877 — *Максимович М. А.* Дни и месяцы украинского селянина // *Максимович М. А.* Собр. соч. Киев, 1877. Т. 2.
- Мандельштам 1882 — *Мандельштам И.* Опыт объяснения обычаев индоевропейских народов, созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ. 1914. Кн. 28).
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 2. Этнографическо [фолклорно] изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско).
- Миладинови 1981 — Български народни песни събрани от братя Миладинови. София, 1981.
- Назина 1995 — *Назина И. Н.* О понятии «голос» в традиционной музыкально-инструментальной культуре белорусов // Голос и ритуал. Материалы конференции. Май. 1995 г. М., 1995.
- Никифоров 1922 — *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922.

- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Номис 1864 — *Номис М.* Українські приказки, прислів'я і таке інше. СПб., 1864.
- НП — Народная проза. М., 1992. (Серия Библиотека русского фольклора. Т. 12).
- Н. Я. 1889 — *Н. Я.* Сила родительского проклятия по народным рассказам Купянского у. Харьковской г. // Этнографическое обозрение. М., 1889. Кн. 3.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.
- Перетц 1902 — *Перетц В. Н.* Легенды о происхождении картофеля // Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1902.
- Петканова 1994 — *Петканова Д.* Средновековна литературна символика. София, 1994.
- П. И. 1892 — *П. И.* Из области малорусских народных легенд. Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда // Этнографическое обозрение. М., 1892. Кн. 13–14.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Познанский 1917 — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Потебня 1914 — *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
- Потебня 1989 — *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989.
- Потушняк 1941 — *Потушняк Ф. М.* Паска в народном верованю // Литературна неделя Подкарпатского общества наук (Ужгород), 1941. Роч. 1.
- Примовски 1952 — *Примовски В.* Ела се вие, превива. Родопски народни песни. София, 1952.
- Райчев 1973 — Народни песни от Средните Родопи / Записал А. Райчев. София, 1973.
- Романов 1891 — *Романов Е.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Т. 4.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.
- Свешникова 1983 — *Свешникова Т. Н.* О группе румынских заговоров с вопросно-ответной структурой // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–.
- СЕЗб — *Милосављевић С. М.* Обичаји српског народа из Среза Хомољског // СЕЗб. Београд, 1913. Књ. 19.

- СИБ 1, 2 — Народни песни от Северо-източна България. София, 1962. Т. 1; 1973. Т. 2.
- СМ 1995 — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Смирнов 1978 — *Смирнов Ю. И.* Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиция. М., 1978.
- Смирнов 1981 — *Смирнов Ю. И.* Эпика Полесья по записям 1975 г. // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
- Смирнов 1984 — *Смирнов Ю. И.* Эпика Полесья по записям 1976 г. // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
- Смирнов 1986 — *Смирнов Ю. И.* Эпика Полесья (по записям 1977 г., ч. 1) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Смирнов 1988 — *Смирнов Ю. И.* Восточнославянские баллады и близкие им формы. Опыт указателя сюжетов версий. М., 1988.
- Соболевский 1895 — Великорусские народные песни / Изд. А. И. Соболевским. СПб., 1895. Т. 1.
- Сокіл 1995 — *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.
- Софрић 1912 — *Софрић Павле.* Нишевљанин. Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1912.
- Стоин 1975 — *Стоин В.* Народни песни от Самоков и Самоковско. София, 1975.
- Странджа 1996 — *Странджа.* Материална и духовна култура. София, 1996.
- Сумцов 1885 — *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
- Сумцов 1888 — *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.
- Толстой 1986 — *Толстой Н. И.* Невестка стала в поле тополем (тополей) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Филиповић 1949 — *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // Српски етнографски зборник. 1949. Књ. 61.
- Чайкановић 1985 — *Чайкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.
- Шишманов 1889 — *Ив. Д. Шишманов.* Значението и задачата на нашата етнография // СбНУ 1889. Кн. 9.

- Шухевич 1908 — *В. Шухевич.* Гуцульщина. Львов, 1908. Ч. 5.
- ЭО — Этнографическое обозрение. М.
- ЭСБ — Этнографический сборник. СПб., 1853–1864. Вып. 1–6.
- ЮЗБ — Народни песни от Югозападна България. София, 1967.
- Яворский 1915 — *Яворский Ю. А.* Памятники галицко-русской словесности. Киев, 1915.
- АКЕАК — Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Biegeleisen 1929 — *Biegeleisen H.* U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
- Bystroń 1960 — *Bystroń J. S.* Dzieje obyczajów w dawnej Polsce XVI–XVIII wieku. Warszawa, 1960. Т. 1.
- Caraman 1933 — *Caraman P.* Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów. Studium porównawcze. Kraków, 1933.
- Cisek 1889 — *Cisek M.* Materiały etnograficzne z miasteczka Żołyni w powiecie Przemyskim // ZWAK, 1889. Т. 13.
- ČL — Český lid. Praha.
- Dekowski 1960 — *Dekowski J. P.* Las w życiu Borusów Sieradzkich // Prace i materiały Muzeum archeologicznego i etnograficznego w Łodzi. Seria etnograficzna. Łódź, 1960, 3. Klonowa i okolice. Pow. Sieradz.
- Dubisz 1977 — *Dubisz S.* Nazwy roślin w gwarach ostródzko-warmińsko-mazurskich. Wrocław, Warszawa etc., 1977.
- Dynowska 1928 — *Dynowska M.* Polska w zwyczaju i obyczaju. Warszawa etc., 1928.
- Federowski 1888 — *Federowski M.* Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy, jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania. Warszawa, 1888. Т. 1.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. Т. 1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.
- Gołąbek 1925 — *Gołąbek J.* Dziady białoruskie // Lud. 1925. Т. 24.
- HNP 1909 — Hrvatske narodne pjesme. Zagreb, 1909. Sv. 1. Ženske pjesme (Romanse i balade).
- Holuby 1958 — *Holuby J. L'.* Domáce lieky ľudu slovenského // *Holuby J. L'.* Národopisné práce. Bratislava, 1958.
- Horvath — *Horvath P.* Zbierka ľudovch povier a zvykov z okolia Uhrovca z r. 1823 // SN. Bratislava, 1973. R. 21.
- KLW — Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967.

- Kolberg 1964 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1964. T. 30.
- Košťál 1899 — *Košťál J.* Diblík v podání prostonárodním // Český lid. Praha, 1899. R. 9.
- Lud 1905 — Lud. Lwów, 1905. T. 11.
- Ludwik z Pokiewia 1846 — Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów i zwyczajów skreślona przez Ludwika z Pokiewia. Wilno, 1846.
- Máchal 1891 — *Máchal J. H.* Nákras slovanského bájesloví. Praha, 1891.
- Machek 1954 — *Machek V.* Česká a slovenská jména rostlin. Praha, 1954.
- Makowiecki 1936 — *Makowiecki S.* Słownik botaniczny łacińsko-mańoruski. Kraków, 1836.
- Markuš 1972 — *Markuš M.* Obradný štedrovečerný chlieb na východnom Slovensku // Slovenský národopis. Bratislava, 1972. R. 20.
- Morcinek 1931 — *Morcinek G.* Uroda Beskidu Śląskiego // Wierchy. Kraków, 1931. R. 9.
- Moszyński 1928 — *Moszyński K.* Polesie wschodnie. Warszawa, 1928.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Kultura duchowa, cz. 1.
- Neymann 1884 — *C. Neymann.* Materiały etnograficzne z okolic Pliskowa w pow. Lipowieckim zebrane przez pannę Z. D. // ZWAK. 1884. T. 8.
- Nowiński 1980 — *M. Nowiński.* Dzieje upraw i roślin leczniczych. Warszawa, 1980.
- Nowosielski 1857 — *A. Nowosielski.* Lud Ukraiński, jego pieśni, bajki, podania... Wilno, 1857. T. 1.
- Pełka 1987 — *L. J. Pełka.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
- Reinfuss 1990 — *R. Reinfuss.* Śladami Łemków. Warszawa, 1990.
- Seweryn 1932 — *T. Seweryn.* Podłazniki. Kraków, 1932.
- Sobotka 1879 — *P. Sobotka.* Rostlinstvo a jeho význam v národních písniach, pověstech, bájích, obrádech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice. Praha, 1879.
- Stojković 1941 — *M. Stojković.* Bogiša // Hrvatska Enciklopedija. Zagreb, 1941. Sv. 2.
- Udziela 1931 — *S. Udziela.* Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego // Lud. 1931. T. 10.
- V širom poli 1982 — V širom poli rokyta. Slovenské ľudové balady, romance a novelistické piesne. Bratislava, 1982.
- Wereńko 1896 — *F. Wereńko.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. T. 1.
- Wójcicki 1972 — *K. Wójcicki.* Klechdy, starożytne podania ludu polskiego. Warszawa, 1972. [Fotooffset z r. 1837].
- Zíbrt 1896 — *Č. Zíbrt.* Z netištěných zápisků Krolmusových // Český lid. 1896. R. 6.

- Zíbrt 1995 — *Č. Zíbrt.* Seznam pověr a zvyklosti pohanských z VIII. věku. Praha, 1995.
- Zilynskyj 1978 — *O. Zilynskyj.* Slovenská ľudová balada v internetnickom kontexte. Veda. [Bratislava], 1978.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.
- Žatko 1973 — *R. Žatko.* Spoločenská a duchovná kultúra Slovákov v Maďarsku. 2. časť // Slovenský národopis. Bratislava, 1973. R. 21.

РАСТЕНИЯ-АПОТРОПЕИ В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

В ряду предметов, которыми славяне оберегали, охраняли себя, свое жилище, скот от вторжения и вредоносных действий нечистой силы, от стихийных бедствий, болезней, растения занимают не последнее место. В растительном царстве выделяются разные группы, объединяемые по функциям, которые они выполняют в обрядовой практике славян. Это растения чародейские, магические, целебные, растения, по которым угадывают судьбу и др.

Охраной, апотропеем могли быть травы, цветы, деревья и их ветки, плоды, семена. Могли служить защитой от злокозненных действий всевозможных демонов и предметы, сделанные из определенных пород деревьев, из корней травянистых растений, венки, сплетенные из трав и цветов. Человек охранял себя, дом, скот и хозяйственные постройки, поле, сад, огород, т. е. то, что входит в понятие своего пространства.

Себя, свою семью человек стремился уберечь от болезней, ходячих покойников, от ведьм, колдунов, от летающего змея, который появлялся в том доме, где были девушки и молодые женщины. Дом нуждался в защите от стихийных бедствий, особенно от бурь, гроз, молнии, от чего случались пожары, от ураганных ветров, которые могли полностью разрушить жилище. Человек пытался воздвигнуть преграду на пути всех злых сил, устанавливая на границе своего и чужого пространства вехи-обереги разного рода, в том числе растения, надеясь с их помощью не допустить проникновения чужих в свой дом. Кроме того, он должен был думать о хлебе насущном и предусмотреть меры предосторожности, чтобы спасти посевы от ведьмы-пережинщицы (в.-слав.), от житомамницы (болг.), от *pražca*, духа поля, подрезавшего колосья недозрелого хлеба (чеш.); от разбушевавшихся стихий (наводнений, ливней, засухи); от вредителей, уничтожавших плоды его труда. И здесь немаловажную роль играли растения-апотропеи. Скот оберегали от злых чар, от порчи и сглаза, от эпизоотии, а также от ведьмы, которая могла отобрать молоко у коровы, наслать болезни, погубить молодняк. Растения использовались для профилактики разных недугов. Обряды,

направленные на охрану человека от воздействия злых духов, совершались в определенные дни, когда, по народным верованиям, следовало особенно остерегаться недоброго. Это Святки, Вербное воскресенье, Троица, кануны таких праздников, как Юрьев день, Ивана Купалы (св. Яна, праздник Иоанна Крестителя), день св. Ильи. Принимали превентивные меры и в семейных обрядах — во время свадьбы, крестин, похорон, а также в случае необходимости, окказионально, например, отправляясь в дорогу.

По мнению И. Мандельштама, в употреблении того или иного растения для предохранения от грома, от ведьм наблюдается полное безразличие. В редких случаях растение имеет определенную функцию как, например, папоротник; в большинстве одно дерево заменяет другое дерево или растение (Мандельштам, с. 315). Нельзя не согласиться с этим высказыванием, однако, если рассматривать защитную функцию растений более детально, можно увидеть специфику использования каждого из них. Иногда выбор того или иного растения диктуется географическими особенностями региона, климатическими условиями. Но очевиден и тот факт, что все славяне крапивой предпочитают бороться с кознями ведьмы, а с упырем — осинovým колом на севере Славии и колом, шипами боярышника на юге славянской территории. Универсальным же апотропеем на все случаи жизни у славян были лук и чеснок. В некоторых случаях приписывали отгонную силу не только растению, но даже слову. Например, от лешего можно было спастись, повторяя слово «чесноку» (рус. — Снегирев, с. 12). Ср. записанный в районе Охрида у мусульман ответ-оберег: «Сарамсак скерим» [Чеснок сажаю] в ситуации, когда хотели обезопасить себя и свою работу от сглаза (Ђорђевић, с. 9). Та же отгонная семантика заложена в сербской апотропеической формуле, произносимой при упоминании вампира: «На путу му броћ и глогово трње» [Чтобы на его пути марена (апотропейное растение марена *Rubis tinctorum*) и колючки боярышника] (Чајкановић, с. 76). Этимологическая магия особенно часто проявляет себя в народной медицине. Например, чертополохом окуривали ребенка при испуге, полагая, что выгоняют из него злых духов, *пугая* их (Болонев, с. 98). Это можно наблюдать и в других сферах жизни. В Польше (Мазуры) сваха ударяла молодых веткой можжевельника — по-польски *jałowiec*, говоря: «Anu nie jałowiejcie!» [Не будьте яловыми, т. е. бесплодными]

(СД 1, с. 167). Можжевельник использовался и как лекарственное растение при лечении бесплодия.

Вера в магию слова нашла отражение в названиях некоторых растений-оберегов. Подобные наименования часто указывают на то, что они делают, раскрывая их апотропеическую семантику. Впрочем, это может быть и результатом народно-этимологического переосмысления древнего названия. Например, общеслав. *вяз* связывается с глаголом *вяза́ти* и используется как средство борьбы с водяным, которого связывают вязовым лыком, и он не сможет из него выпутаться (Моравия), а в Рожнове полагали, что вязовым лыком можно связать любого демона. Названия растений, спасающих дом от пожара и прочих бед, также получили народно-этимологическое толкование: чеш. *netřesk* (по одной этимологии из *nebotřesk*, см. Sobotka, s. 321), морав. и словац. *hromotřesk* ‘молодило *Sempervivum tectorum*’, пол. *hromotrzask* ‘читок *Sedum acre* L.’ (Бескид Шлёнский) — растения, которые спасают дом от молнии, так как, по мнению народа, там, где есть это растение, *netřeská* [не бьёт гром]. Их сажают на крышах домов с охранной целью (Šečetka, s. 254, Jindřich, s. 89, Tyłkowa, s. 124). В сербской традиции растение молодило наделяется той же функцией — защищать дом от молнии и вообще от всякого несчастья, а также от вештицы и болезней. Его названия отражают его мифологическую природу: *чуваркућа*, *пазикућа*. Кроме того, его называют и *нетресак* (ср. чешское наименование). У болгар предохранительным средством от молнии и ее последствий является колючий кустарник *Ononis hircina*, названный *гръмотрън*, он отводит грозу. В некоторых названиях репейника с одинаковой структурой (рус. *чертополох*, ст.-пол. *czartopłoch* — пугающий чертей, *чертогон* — прогоняющий их) отражена отгонная семантика самих растений. То же можно сказать и о слове *шишобар*, в котором некоторые исследователи усматривают аналогичную структуру — тот, кто борется с чертом (*шиш* и его дериваты *шишига*, *шишок* — диалектные названия черта, банника, домового нечистой силы вообще; см. также Меркулова, с. 96–98, где предлагается и объяснение второй части композита: *бар* из *бор* — от глагола *бороть*). Траву чертополох не любят все домовые духи (перм.). Не любит его и леший. Чтобы избавиться от посещений лешего, который навевается в дом своей избранницы, нужно повесить чертополох или прострел над дверью, над постелью и положить

под подушку. Чертополохом окуривали печные трубы 5 февраля, в день Агафьи-коровницы, чтобы нечистые духи не проникли в дом через них. Чтобы спастись от черта, советовали встать на место, поросшее чертополохом, и бросать в нечистого шишки этого растения.

Следы почитания деревьев, леса можно видеть в некоторых современных верованиях славян. Так, для защиты всего села, деревни от злых сил сажают дерево. В Словакии липа, растущая в центре села, является охранным деревом для всех жителей. Ту же функцию выполняло и майское дерево, которое ставили в центре села в канун первого мая (лужичане, чехи, словаки, мораване). Это могло быть хвойное (ель, сосна, пихта) или лиственное (береза) дерево, украшенное цветами, гирляндами. В Чехии и Моравии существовало поверье, что майское дерево отгоняет град, поэтому в случае приближения градовой тучи старшие торопили парней поставить «май» (Václavík, s. 148).

В Болгарии, чтобы защитить усадьбу от злых сил, сажают вяз, так как считают, что в этом случае во двор не войдет никакое зло, никакая болезнь, а сам дом никогда не опустеет. У сербов до сего дня почитаются неприкосновенными большие тенистые деревья (дубы, буки), которые, по народным верованиям, обладают силой воздействовать на человека и его судьбу: тот, кто срубит такое дерево, вскоре умирает или тяжело заболевает. Чехи в Страстную пятницу перед восходом солнца молятся под деревьями, ища у них защиту и веря, что после этого целый год будут свободны от болезней (Афанасьев 2, с. 323). Ср. многочисленные заговоры, содержащие обращение и просьбу к деревьям (боярышнику, вербе, бузине, рябине) избавить или уберечь от болезни.

Моровое поветрие, дух эпидемии, болезни, скотского падежа стремились изгнать, не пустить в пределы своего пространства. Для этого иногда срочно сажали живую изгородь, полагая, что поветрие ее не сможет преодолеть. Считали, что для селения, расположенного среди леса, мор не так опасен, ибо лес праведен и холеру не пропустит.

Кроме леса, деревьев, защитить могли их заместители — ветки, являющиеся ритуальным предметом, наделяемым апотропейными свойствами.

В России в шестую субботу Великого поста ломали ветки вербы, в Вербное воскресенье освящали и, придя домой, съедали несколько почек, чтобы предохранить себя от всяких болезней, а детей с той же

целью легонько стегали вербой. Подобный обычай был распространен почти на всей славянской территории.

Освященной вербой выгоняли скотину в Егорьев день на пастбище, а потом затыкали вербочку под крышу дома с целью уберечь скотину от проделок лешего, чтобы она в целости и сохранности возвращалась домой. В Тамбовской губернии верили, что верба, да еще освященная, помогает избавиться не только от демонов болезни, обманов лешего, но и бережет дом от пожара, а посевы от злых колдуний, делавших заломы с целью отнять урожай.

Верба охраняет дом от грома, особенно ветки, освященные в Вербное воскресенье. Верят, что в вербу не ударяет гром. В Польше в пасхальные дни из «пальм» (веток вербы), оставшихся от Вербного воскресенья, крестьяне делали крестики и втыкали их в ржаные и пшеничные поля для охраны от насекомых, кротов, чтобы год был урожайным (Краковское воев.). В Тынце под Краковом в каждое поле крестьяне втыкали по три крестика. Утром в Страстную пятницу крестики из вербы, ветки пристраивали в доме, на чердаке за стропилами, за стрехой, полагая, что это охранит дом от молнии, бури, града, ураганного ветра (КОО 2, с. 208, 209, 210). В хлевах помещали «пальмы» не только как оберег от молнии, но и от ведьмы, а также для того, чтобы «скот хорошо водился» (продуцирующая сила зеленой ветки), в стодоле — в трех или в одном углу сусека (с. Кленова Серадзского пов. — Peřka, s. 65). Рыбаки польского Поморья в Вербное воскресенье привязывали вербовую ветку к сетям, чтобы их не запутала ведьма. В Чехии (р-н Ходска) также верили, что освященные вербовые ветки спасут поле от града, а дом от разрушительного удара грома, поэтому их затыкали в посевы, на чердаке дома, в постройки, где находился скот (Jindřich, s. 89). В Словакии ветки вербы (кое-где ольхи) во время бури бросали в печь, держали на столе от пожара; на словацко-моравском пограничье затыкали за крышу дома, в хлеву, в поле от грозы, града (Horváthová, s. 175–176). В Словении ветки вербы, орешника, ясеня, липы приносили после освящения домой, трижды обходили дом (Дравская долина), хлестали ими двери дома (р-н Любляны), прикрепляли во дворе на дерево, клали под стреху, чтобы оградить дом и усадьбу от молнии и града. Все помещения и скот окуривали для здоровья (СД 1, с. 338). У сербов ветки вербы считались апотропеем, их вешали над дверями, на окнах на Юрьев день и

в Лазареву субботу. Градовую тучу крестят этими ветками, а во время града их бросают крест-накрест на огонь (Чајкановић, с. 70). Обычай втыкать три прута вербы, связанные красными шелковыми нитками, в поле, на котором будут сеять лен и коноплю, В. Чайканович также относит к оберегам.

Накануне Купалы, чтобы не допустить проникновения ведьмы в пространство своего двора, затыкали в дверях хлева и дома не только крапиву [«коб видьма попекла пальцы»], но и ветки березы, клена, осины, колючие растения (полес.).

Ель, как и другие хвойные деревья (кедр, можжевельник, пихта, сосна), обладающие специфическим запахом и колющими иголками, является апотропейным растением почти повсеместно, где она произрастает. На западе Славии в Сочельник украшали дома, двери хлева, конюшни, ворота хвойными ветками, чтобы ведьма не проникла внутрь. На Украине подобным образом использовали еловые ветки наряду с крапивой в канун дня Ивана Купалы: их затыкали перед воротами, хлевом, в стреху крыши от ведьмы и от болезней. Еловые ветки использовались для защиты от непогоды. Мораване на Пасху втыкали их в посевы от града. На Витебщине освященные на годовые праздники ветки ели клали при закладке дома под четыре угла, чтобы «перуны» не били. В некоторых местах Белоруссии ветки, окружавшие прорубь на Крещение, клали за образа и втыкали в крышу от ветра и грома, привязывали к яблоням в саду для охраны перед бурей, втыкали в стену, клали под дом от вихря (брест. — ПА).

Чтобы в дом не вошла *белая баба*, носительница болезни, близкая лихорадке, в Вологодской губернии втыкали под матицу кроме других апотропеев (кобылья голова, коса, подкова) можжевельниковую ветку. В четверг на Страстной неделе дома и дворы очищали можжевельником, чтобы не стать жертвами ведьм и колдунов. За можжевельником отправлялись до восхода солнца. Войдя в лес, говорили: «Царь лесной и царица лесная, дайте мне на доброе здоровье, на плод и на род». Вернувшись, зажигали ветки посреди избы, на полу, и все домашние прыгали через огонь. Этот обряд спасал от дьявольщины на целый год (РДС, с. 42).

Весьма уважаемым апотропейным растением считался можжевельник у южных славян. Его ветки, как и колышек из боярышника, могли защитить от вампира. В Самоборе делали кропило из можжевельниковых

веточек и окропляли святой водой покойника. Православные в Гацке (Хорватия) втыкали можжевельник над дверями дома, «да болест не би могла ући у кућу» (Чајкановић, с. 62). Во время эпидемий им окуривали помещения.

У восточных славян осина считалась «плохим» деревом и наделялась силой отгонять всякую нечистую силу. Особенно ее не любили и боялись русалки и ведьмы. В Литинском у. Подольской губ. полагали, что иудино дерево охраняет от холеры (Зеленин, с. 233). Ср. замечание Д. К. Зеленина о поверье, записанном в Харьковской губ., в котором говорилось о русалках, качавшихся на осинах: «...это сообщение ...основано на каком-либо недоразумении» (Там же, с. 214).

Если в семье умирали дети один за другим, это означало, что последний умерший «утаскивал» за собой новорожденного. Чтобы этого не случилось, в его могилу вбивали осиновый кол (РДС, с. 370). Осиновый кол вбивали на перекрестке дорог во время сибирской язвы (Нижегородская губ.), чтобы она не пришла в село. Осиновым колом пробивали тело умершего колдуна, вампира, чтобы они не вставали по ночам из могил и не тревожили живых (Новгородская губ.), кол вбивали в могилу ведьмы, чтобы предотвратить её хождение. В некоторых местах России считали, что забить осиновый кол в спину колдуна — значит проклясть его, так как осина — проклятое дерево.

С березой, ее охранительной функцией связаны летние праздники восточных и западных славян. В Калужской области существует предание о том, что в березовой листве обитают духи, оберегающие человека от зла и неурожая, поэтому в дни Зеленых святок дома и усадьбы с постройками украшают ветками березы, чтобы приблизить к себе охранительных духов (Лепихова, с. 31). Ветки березы, венки и веники из нее использовались как оберег от нечистой силы, болезней, покойников. Ветки втыкали над дверями хлева накануне Юрьева дня, Ивана Купалы, св. Яна, чтобы защитить скот от ведьм. На рога коровам надевали венки из березы для отгона злых духов. В Тобольской губ., чтобы изгнать лихорадку, срубали березу и волочили ее по дороге в село. В Моравии в колыбель новорожденного клали девять веток березы, ограждая его от злых сил (СД 1, с. 159).

В некоторых местах России рябину считали священным деревом. В Житии Адриана, пошехонского чудотворца, говорится о том, что в

Пошехонье издревле в пятницу перед днем пророка Ильи совершался крестный ход к рябине. Из ближних деревень стекались процессии, возглавляемые священником, приносили образ Параскевы, совершали молебен, сквозь расщепленную рябину для здоровья принимали детей, а совершеннолетние сами пролезали сквозь дерево и получали исцеление (РДС, с. 335, 336).

Главным средством от козней лешего был заговор «на оборону» скоту, т. н. «отпуск» скота, его читали пастухи при выгоне скота на пастбище. Обходили стадо с деревянным крестом, образом Егория, волоча по земле топор и нож и держа вырванное с корнем рябиновое дерево, которое после отпуска следовало посадить опять в землю (Олонец). Если приходилось ночевать в лесу, клали рядом с собой рябиновую палочку — леший не тронет (Новгородская губ. — РДС, с. 321). Лешие бояться рябины, так как ее листья напоминают кресты, поэтому сплавщики Олонецкого края, отправляясь рубить лес, отыскивали рябину, срубали отросток и ветку, делали несколько палочек и клали себе на тело — против сердца и на спинной хребет. Если с кем-нибудь из артели случалась беда, винили в этом лешего, писали жалобу на него царю Мусаилу, которого считали старшим над всеми русскими лешими, а грамотку оставляли возле рябины (РДС, с. 318–319).

Новгородские домохозяева очищали дом в день Ивана Купалы, для чего втыкали ветки рябины в углы дома, в огороде, оставляли в поле и на гумне, отпугивая таким образом нечистых духов. В Лузском р-не Вятского края в день Аграфены-купальницы (6 июля) в двери, окна, затыкали рябиновые ветки, чтобы в дом не заходила болезнь (ВФНК, с. 112).

На Русском Севере, чтобы избавиться от лесной женщины (*лесачихи*), преследовавшей человека в лесу, советовали отстегать ее рябиновой веткой (Власова, с. 203). Рябиновая палочка помогала опознать колдунов во время пасхальной службы: они стояли спиной к иконостасу.

В р-не Вязников при закладке нового дома крестьяне на месте будущей избы втыкали в землю или сажали с корнями березку или рябинку (Зеленин 1937, с. 50).

Предметы, изготовленные из определенных пород деревьев, также использовались в качестве апотропея. Они становились оберегом именно в силу того, что были сделаны из дерева, которое наделялось народной традицией охранительными, защитными функциями. Например,

в Болгарии верили, что ясень и граб прогоняют злых духов, поэтому из древесины этих деревьев делали коромысла для девушек и молодых женщин, что защищало их от самодив, юд и змея, когда они шли за водой к источнику, где жили эти демоны. Из явора делали ведра, чтобы охранить молодых женщин и девушек от притязаний змея и самовил. Они боялись не только изделий из явора. Демоны избегали и растущее дерево, поэтому можно было под ним сидеть и спать без страха перед болезнями и злыми силами.

Батог, кнут, некоторые музыкальные инструменты делали из рябины, можжевельника, которые передавали этим предметам бережную символику. Иное значение придавали предметам из осины. Осиновые барабаны ходили делать ночью, выбирали дерево, растущее в густых зарослях на болоте. Изготавливали предмет тут же при свете костра, причем жгли только осиновые дрова. Считалось, что использование «проклятого» дерева угодно нечистой силе, как бы скрепляет договор пастуха с лешим и усиливает магические свойства самого инструмента. Вместе с тем, пастухи использовали идиофоны из осины с противоположной целью: ударами (стуканьем) отгоняли от стада нечистую силу (Финченко, с. 87–88 — Тарногский р-н Вологодской обл.).

Из липы изготавливали крестики и обкладывали ими человека, чтобы его не пугал и не изводил демон-налёт. Он летал по ночам к людям, тоскующим по умершим. Крестики ставили на окнах, прикрепляли к двери, помещали в трубе (РДС, с. 391). Крестики из ветвей растений (боярышника) относили в поле, огороды, сады, виноградники, в дом, на скотный двор, чтобы защитить от злых сил, а поле и посеы от града (сербы, болгары). Леший боялся очищенной от коры липовой палочки (Власова, с. 212). Поляки Ленчицкого повета из крушины делали палки, у которых выгибали ручки. При помощи такой палки с загнутым концом можно было отогнать дьявола во время переправы через заросли и топи (РММАЕ, с. 96). На Куявах боролись с дьяволом березовой палкой (СД 1, с. 159).

Охрана дома, всего культурного пространства от проникновения нечистой силы с помощью растений — надежный способ предотвратить возможный нежелательный контакт с носителем опасности (стихийным бедствием, мифологическим персонажем). Наиболее распространенные способы ритуального использования деревьев, их веток,

изделий из древесины, венков, трав, цветов в традиционной культуре славян — затыкание их в строения, окуривание ими. Такова в общих чертах апоетропеическая функция растений, которую они выполняют в жизни человека.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–2.
- Болонев — *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Власова — *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.
- ВФНК — *Вятский фольклор. Народный календарь.* Котельнич, 1994.
- Ђорђевић — *Ђорђевић Т. Р.* Наш народни живот. Београд, 1934. Књ. 10.
- Зеленин — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Зеленин 1937 — *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
- КОО 2 — *Календарные обычаи и обряды народов стран Западной Европы. Весенние праздники.* М., 1977.
- Лепихова — *Лепихова Н. И.* Бытовые обряды зеленых святок // Родная старина. 1-я научно-практическая конференция по проблемам сохранения и развития фольклора Калужской области. Калуга, 1995.
- Мандельштам — *Мандельштам И.* Опыт объяснения обычаев индоевропейских народов, созданных под влиянием мифа. СПб., 1882. Ч. 1.
- Меркулова — *Меркулова В. А.* Очерки по русской народной номенклатуре растений. М., 1967.
- ПА — *Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.* Москва.
- РДС — *Русский демонологический словарь.* Автор-составитель Т. А. Новичкова. [СПб.] 1995.
- СД — *Славянские древности: Этнолингвистический словарь.* М., 1995–. Т. 1–.
- Снегирев — *Снегирев И. М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.
- Финченко — *Финченко А. Е.* Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX — начала XX в.) // Сборник МАЭ. СПб., 1992. Т. 45.
- Чајкановић — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Šečetka — *Šečetka F. J.* Lidové názory o zjevch prirodních // Český lid. 1909. Roc. 9. Č. 4.

- Horváthová — *Horváthová E.* Rok v zvykoch našho ľudu. [Bratislava], 1986.
 Jindřich — *Jindřich J.* Chodsko. Praha, 1959.
 Pełka — *Pelka L. J.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
 PMMAE — Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria etnograficzna. Łódź, 1964. № 8.
 Sobotka — *Sobotka P.* Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Praha, 1879.
 Tylkowa — *Tylkowa D.* Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat polskich: Tradycja i współczesność. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1989.
 Václavík — *Václavík A.* Vyroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.

ЭТНОБОТАНИЧЕСКИЙ ЭТЮД: БАЗИЛИК (*Ocimum basilicum* L.)

Базилик — растение с сильным пряным запахом, родом из южной Азии, в Европе известно с XVI в. (привезено из Индии и Ирана), культивируется как садовое и комнатное. Базилик играет большую роль в обрядах, магии, медицине славян; на юге Славии пользуется особым уважением и почитанием: его считают святым, приписывают ему исключительную мистическую силу, особенно защитную, а иногда и плодородную (Кул.: 21). Воспет в славянской народной песне, являя собой символ святости, любви, красоты, чистоты.

Названия в славянских языках (рус. *базилі́к*, польск. *bazylią, bazylik, bazylika, wasilek*, чеш. *bazalka, bazalička, bazalenka*, ст.-чеш. *bazilika*, словц. *bazalka, bazalička*, болг. *босі́лек, босі́ляк*, макед. *босилек*, с.-хорв. *бòсиљ, бòсиљак, боси(ј)ок*, словен. *bazilika, bažiljka, bosilje, bosiljek*) восходят к греч. βασιλικόν < βασιλεύς ‘царь’ или к лат. *basilicum*, которое также из греческого (см. еще рум. *busuiok*, венг. *bisziok*, алб. *bozelok* с тем же значением), фиксируются в памятниках письменности и словарях, начиная с XVI в. (RJA, SIStp). В древнерусских памятниках XVII в. Базилик упоминается как составная часть мира¹ и как кропило (СРЯ 1: 66; 2: 23), а в «Травнике» 1534 г. (по списку XVII в.) базилик называется среди лекарственных растений («василки... базиликонъ») — от него срastaются кости.

На юго-западе Югославии это растение называют *велсаген, веслићан, мислоћин* (Чайк.: 41), *fesligen, vesligen, velsàgenj, vaslèđen, mesliđen* от тур. *fesleken* < греч. βασιλικόν (Skok)².

¹ Мiро — искусственно приготовленное маслянистое душистое вещество, употребляемое в христианских церковных обрядах. В его состав входят различные душистые травы.

² В собрании песен В. Караджича приведены два варианта песни, в одном из них употреблено слово *босиље*, в другом — *феслиген*: «Ој девојко душо моја! Чим миришу њедра твоја? / Или дуњом ил неранчом / Или смиљем ил босиљем?» Во втором варианте последняя строка звучит так: «Оль горскијем феслигеном?» (*Караџић В. С.* Српске народне пјесме. Беч, 1841, књ. 1, с. 407).

В украинском литературном языке и диалектах зафиксированы названия: *базилік*, *васильок* (мн. *васильки*) (СУМ)³, *бусуйок* (заимствовано из молдавских говоров), *васильчик*, *василько*, *васильник*, *василечок* (Мак.: 244). По мнению составителей Этимологического словаря украинского языка, не все они соотносятся с греческим этимологом — часть из них связана с именем Василь (ЕСУМ)⁴. Название *василек* для *Ocimum basilicum* отмечено и в русском. Так, у В. И. Даля читаем: «Базилік — раст. душистый василек, васильки пахучие...»⁵. В русских говорах лексема *василек* используется для обозначения двадцати с лишним видов растений, в том числе и для базилика (с пометой: курск. — СРНГ 4: 64–65)⁶.

С базиликом связано много легенд, преданий, поверий. Южнославянская легенда повествует о том, что базилик вырос на могиле Христа, его пытались уничтожить евреи, но он вновь и вновь появлялся (Стойков: 90), по другой легенде базилик вырос на Голгофе, на месте, где распяли

³ Мотив использования этого растения в народных обрядах словарь иллюстрирует стихами Т. Г. Шевченко: «...без васильків и без рути / Спочивайте, діти» и М. Кропивницкого: «В долину, ... в долину / По червону калину, / По хрещатий барвінок, / По зелений васильок». В первом речь идет об использовании базилика в похоронном обряде, во втором — о приготовлениях к свадьбе. Ср. украинскую народную песню, записанную в Винницком повете на границе Подольской, Волынской и Киевской губерний: «W dołynu bojary, w dołynu, / Po czerwonej kałynu, / A po chryszczatyj barwinok, / A po zapasnyj wasylòk» (Popowski P. Pieśni i obrzędy weselne ludu ruskiego w Załewańszczyźnie. — ZWAK, t. VI. Kraków, 1882, s. 34).

⁴ Ср. укр. песни, в которых подчеркивается связь между цветком и именем любимого: «Посію я василечки, буду поливати; / Ходи, ходи, Василечку, буду привітати!» (Костом. 35), «De ty Małanko buwała / ... / W horodeczku sedita, dwa winoczki uwyła / Wasylkowi z wasylku, / a Małanci z bergwinku» (Обертин, Покутье — Kolb. 29: 122).

⁵ Кроме того, В. И. Даль упоминает еще ряд растений, которые называются васильками: *Centaurea*, *Calamintha*, *Erythrae* и пр. Заметим кстати, что Е. В. Аничков в книге «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (СПб., 1903, с. 201) переводит серб. *босильак* ‘василек’.

⁶ М. Фасмер в «Этимологическом словаре русского языка» дает лишь одно значение — *Centaurea*, т. е. растение василек (укр. *волошка*), значение, которое в СРНГ не указывается в силу специфики словаря дифференцированного типа.

Христа (Чайк.: 49)⁷. Русские и западные поверья рассказывают о базилике как о цветке, выросшем из крови Спасителя (Вес.: 240)⁸.

По представлениям сербов, базилик — любимый цветок Богородицы, он открывает ворота в рай, где растут розы и базилик. Архангел извлекает из тела души праведников в момент смерти с помощью этого растения (ср. выражение «душа му на босильак мирише»). В украинской легенде рассказывается о том, что в Троицын день русалка заманила юношу в поле, зашекотала до смерти и превратила в цветок, и цветок назвали именем Василия (Манд.: 58). Другое предание гласит: цветок этот вырос на могиле юноши по имени Василь (Костом.: 35). И в песенном фольклоре нашли отражение предания о его происхождении. В одной из песен, записанных в северо-восточной Болгарии, говорится о том, что базилик вырос из слез девушки (НСИБ 2: 502), а в сербских — из крови растерзанной девушки и убитого царя Уроша (Чайк.: 49). В болгарской песне злая мачеха — виновница смерти двух влюбленных — срубает и сжигает розу и виноград, выросшие на их могилах, а из пепла, рассеянного ею, вырастает душистый базилик — символ любви и верности, и юноши прикалывают его к фескам, девушки носят на груди, а малые дети в ручонках

⁷ Ср. древнегреческую легенду, в которой рассказывается о том, что на месте, где евреи умышленно закопали крест Спасителя, выросла трава, врачующая и пахучая, врачи зовут ее *okimon*, а народ — *basilikon* (Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887, с. 169). О целебных свойствах базилика говорят старые лечебники и травники, например, см.: Černy J. Knieha lékarská kteráž slove herbář aneb zelinář. Norimberk, 1517; Falimierz S. O ziołach y o moczy yich. Kraków, 1534.

Этиус Амдониус из Амиды в своей книге впервые в 550 г. употребил название *basilikos* для этого растения. Базилик как священное растение использовался уже в древнем Египте, о чем свидетельствуют остатки венков, найденные в пирамидах. Возможно, во времена Александра Македонского был завезен в Грецию, откуда со временем попал в страны южной, а затем центральной Европы (Nowiński M. Dzieje upraw i roślin leczniczych. Warszawa, 1980, s. 151).

Древнегреческая легенда, упомянутая выше, нашла свое продолжение в болг. песне об обретении честного креста: «Камо найдешь три стрька босилек, / Там найдешь ваши честны керсты» — говорит царица св. Елене (Вес.: 240).

⁸ Подобная легенда известна и о происхождении зверобоя *Hypericum perforatum* L. (Манд. 316); ср. укр. названия цветка, говорящие об этом: *божа кривія*, *кров Исуса Христа*, *Хрїстова кровця*, *кров панська* (Мак.: 185, 186).

(Sob.: 241). Подобный мотив прослеживается в украинской купальской песне: Ивана разрубили на куски и бросили в трех садочках, и выросли «три зільечка»: барвинок, василек и любисток (Костом.: 34).

В украинских, болгарских, сербских песнях с базиликом часто сравнивается девушка и юноша, девушка сеет любимый цветок, ухаживает за ним и следит, чтобы никто его не потоптал — вытоптаный базилик означает утрату целомудрия⁹. Если любовь безнадежна, то девушка сама вырывает его (Sob.: 240).

Базилик участвует в народных обрядах славян карпато-балканского региона, сопровождающих человека от рождения до смерти, о чем поется в болгарской песне: «...похвалил се босилек, че без него не кръщават, не венчават и не опяват» (НСИБ 2: 1464).

В цикле семейных обрядов базилик наиболее активно выступает в свадьбе, начиная со сватанья и кончая обрядом венчания. Сваты идут к невесте с букетом базилика (*са китом од босиљка*), который она возвращает им, если согласна (Sob.: 238). Болгарская девушка, желая выразить свою любовь избраннику, посылает ему с кем-нибудь из родни букет цветов и китку базилика, перевязанные шелковой ниткой (с. Петково, Ахь-Челебийско — Конст.: 39). В Пиринском крае во время помолвки невеста и жених обмениваются букетиками базилика (ПК: 326).

Одежда невесты и жениха (пояс, головной убор, рубаха) украшается букетиками базилика. Если венчание происходит дома, вяют два венца из базилика и других цветов (самшит, роза, ноготки, амарант) — во время обряда жених и невеста обмениваются ими (Бяла Слатина, с. Гинци, Софийско — Рашов: 169). В Оряховско эти венцы забирают свахи и сеют семена базилика в своих садах, чтобы и к их дочерям поскорее пришли свагаты (Мар. ИП 2: 470).

В венках, которые прикрепляют на головные уборы всех свадебных чинов женского и мужского пола, должен быть обязательно базилик, наряду с другими растениями (Разградско — Капанци: 150–160). Маленькие букетики из базилика получают все гости, присутствующие на свадьбе (укр., словц., болг., макед., серб.).

⁹ Как отмечал Д. Маринов, если девушка отвергнет любовь парня и оскорбит его, он может отомстить ей, вырвав базилик и другие цветы в ее садике (Мар. ИП 2: 390). Ср. серб. свадебную песню: «Бре, не дај, не дај, девојко, / Јелен ти у двор ушета. / Бел ти босиљак погази» (Алексиначкое Поморавье — Ант.: 226).

Базиликом украшаются ритуальные предметы, употребляемые в свадебном обряде или специально изготавливаемые для этого. Свадебные хлебы опоясывают базиликом или втыкают веточку в середину (Кул.: 21, Покутье — Kolb. 29: 229). В с. Гинци *венчалска кытка* из базилика и других цветов, изготовленная для невесты свекром и свекровью, в день свадьбы ставится на *погачу*, лежащую в центре стола, а потом прикрепляется на грудь невесты слева (Рашов: 169). Свадебное деревце украинцы Покутья украшают ягодами калины, колосьями, пахучими травами, в том числе базиликом (Kolb. 29: 279)¹⁰. У южных славян к свадебному знамени прикрепляют букет и венок из цветов и базилика, который должен оградить молодоженов от всего злого.

В Гомолье зафиксирован обряд приношения базилика колодцу в день венчания. Маленькая девочка, одетая невестой, в венке из базилика на голове, совершает это действие, после чего набирает воду и несет ее на коромысле, украшенном базиликовыми венками. В этой же зоне во время свадьбы бросают базилик в реку (СЕЗБ 19: 179). Перед завершением свадьбы в некоторых районах Сербии окуривают всех участников базиликом. По мнению В. Чайкановича, этот обряд отражает древнее уважительное отношение к предкам, которые, по народным представлениям, все три дня присутствовали среди живых и незримо принимали участие во всех ритуалах и совместной трапезе (Чайк. ГЕМ: 5–6).

В Призрене, Косове, Темнице во время свадьбы невеста смотрит через ветку базилика или через венок из него на жениха, что иногда объясняется как любовная магия или как стремление обеспечить прибавление потомства (Кул.: 21–22).

В родильной обрядности проявляется охранительная функция базилика, отгоняющего от роженицы и новорожденного все злое: растение кладут рядом с роженицей; воду, в которую опускают освященный базилик, она пьет или умывается ею; такой же водой в первый раз купают ребенка. В Болеваце и Гомолье в течение сорока дней после родов купают в воде с базиликом, собранным в девяти садах, и роженицу, и младенца (Чайк.: 43). Чтобы ребенок хорошо спал, базилик кладут вокруг его голо-

¹⁰ При изготовлении свадебного деревца поют: «A w naszym domu / Ілсе wјut'. / Z wysokoho derewa, z јalyny, / A z czerwonoјi kaљny, / Z zapasznioho wasylka, / A z chreszczastoho barwinka» (Popowski P. Op. cit., s. 34).

вы, а для отгона болезней чертят на лбу знак креста обгоревшей веткой базилика (Чайк.: 42); завязывают несколько стебельков растения в один из углов свивальника (Мар. ИП 2: 496).

У украинцев Покутья бабка-повитуха, приняв младенца, купает его в теплой воде, в которую кладут мед, мяту и базилик — если это девочка, чтобы была сладкая, приятно пахла и людям мила (Kolb. 31: 175). Словаки Комлоша (Венгрия) при тяжелых родах окуривали роженицу травами, в том числе и базиликом. Это было направлено против демона, который задерживал роды (Norv.: 119). И у болгар Свиштова повитуха окуривает роженицу и весь дом базиликом, чтобы обезвредить злые силы (Чол.: 48).

В погребальных и поминальных обрядах базилику отводится весьма значительное место: его (часто вместе с другими ароматными травами) употребляют для окуривания и окропления умершего; кладут в воду при обмывании тела. Его кладут с обеих сторон лица (Покутье — Kolb. 29: 215), вставляют в правую руку веточку базилика (Лесковацкая Морава — Ђорђ.: 490), обкладывают все тело покойного (укр., болг., серб.), набивают подушку, которую кладут в гроб, сухим базиликом (Гевгелия — Чайк. ГЕМ 7; укр. — Васильев: 319). У гергов Баната подушка наполнена базиликом, пеолами, розами и другими ароматными цветами (БХ: 247). Болгары на голову умершего (независимо от пола и возраста) возлагают венки из базилика, самшита, плюща и барвинка (Разградско — Капаниц: 160); на Вольтыни же венки делают только для умерших девушек, а при похоронах женщин базилик кладут им под голову или зашивают в подушку (Беньк.: 13). В Славонии в доме при покойнике все члены семьи держат в руках базилик — *da ji ne obtami duva od mrtvaca* (ZNŽO 21/1, 1916: 152); все те, кто приходят проститься с умершим, приносят с собой это растение (ср. болг. диал. фразеологизм: *босилек да ти занесат* — ‘чтобы ты умер’). В дни поминовения усопших базилик сажают на могилах¹¹, втыкают в землю, украшают могильные кресты (гуцул. — Kaindl: 106, СБНУ 3: 78, Кул.: 22), бросают его в реку как дар умершим (Кул.: 22)¹².

¹¹ Обычай был известен уже древним грекам: афиняне клали под голову умершему душицу (*origanon*) (Чайк.: 45).

¹² Хр. Вакарелски считает, что этот обряд возник под влиянием легенды о том, что базилик нашли на могиле Христа. Этим же болгарский ученый мотивирует

Во время поминальной трапезы базиликом украшают софру, посуду, обрядовые хлебы (Лесковацкая Морава — Ђорђ.: 375).

В календарной обрядности участие базилика также обязательно: он присутствует в цикле зимних праздников от рождественского сочельника до Крещения (Богоявления). Его вплетают в корону предводителя колядников, им украшают полазника, иконы, бадняк, рождественскую чесницу, кувшины с водой, домашних животных. На крещение шли к источнику и прежде, чем набрать воды, бросали в него базилик; принесли воду домой, кропили ею при помощи базилика людей, постройки, скот, умывались, опустив его в воду, пили такую воду, чтобы быть здоровыми; пускали веточку любимого растения по реке (Закарпатье — Пот.: 353; Лесковацкая Морава — Ђорђ.: 356; Алексинацкое Поморавье — Ант.: 179; северо-восточная Болгария, Родопы — КОО: 278; Дебарца — Цел.: 94). В сходных формах использовался базилик и в другие праздники: на Пасху, на Юрьев и Енев день и др. У сербов два дня в году было посвящено этому растению — день Маковея и Крестовоздвиженье. Освящение базилика в церкви происходило также у болгар, македонцев и украинцев. Освященное растение хранилось в течение года за иконами или в другом укромном месте для обрядов, магических и лекарственных целей¹³.

Участвовал базилик и в обрядах, связанных с работой в поле, — с пахотой, севом, жатвой: его подмешивали в семенное зерно, им украшали пахаря и волов, букетик базилика, перевязанный красной ниткой, клали в первую борозду, его вплетали в дожиночный венок из жита в день окончания жатвы (укр. — Манд.: 248; Пирин — ПК: 74; Славония — Franić: 36–37).

Базилик широко использовался в любовной магии, в гаданиях, в лечебной практике. В качестве «приворотного зелья» его применяли в Словакии: девушки зашивали его в подол платья, что должно было притягивать к ним

обряд бросания именно этого цветка в воду «за умряло» (*Вакарелски Хр.* Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото. Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961, с. 85).

¹³ Об использовании базилика в зимней, весенней, летней календарной обрядности других народов Балканского полуострова см.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1973 (с. 285, 324); М., 1977 (с. 304, 306); М., 1978 (с. 270, 272, 277, 278). Молдаване также употребляют базилик в качестве обрядового растения (см.: Попович Ю. Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974, с. 65, 67–68).

парней. Об этом пелось и в песне: «Neviete vy, chlapani, prečo k nam chodíte. Mám ja bazaličku zašitú v rubáčku» (Holuby: 233). Желая кого-нибудь из парней приворожить, девушка приговаривала: «Ružú kvitnem, bazaličku voňám, všetkých mládencov za sebu volám» (Holuby: 214).

В карпатской зоне и у южных славян на Богоявление девушки бежали к реке, втыкали две-три веточки базилика в землю, давая каждой из них мужское имя, на следующее утро определяли избранника по той ветке, которая больше других покрыта инеем.

Любовная символика базилика нашла отражение и в песенном фольклоре: девушка дает избраннику базилик в знак любви; сажает его у себя в саду, ухаживает за ним; его рвут для свадебных венков.

В медицинской практике раскрывается отгонная семантика базилика: во время эпидемии чумы сербы держат это растение на столе в каждом доме; кропят или окуривают им «нечистое место», на котором человека настигла болезнь (по южнославянским поверьям, это места, где обитают вилы, самодивы и другие демоны, вызывающие болезни); болезнь изгоняют, прикладывая траву на больное место; обряд заговаривания совершается с веткой базилика в руках.

Приведенный материал иллюстрирует еще одну карпато-балканскую параллель из области славянской духовной культуры: растение, довольно поздно переселившееся в Европу, прочно заняло место в семейных и календарных обрядах славян, живущих в этой зоне, видимо, потеснив какое-то другое растение, выполнявшее эти функции до него (может быть, барвинок?).

СОКРАЩЕНИЯ

- Ант. — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // СЕЗб, кн. 83. Београд, 1971.
 БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
 Беньк. — *Беньковский И.* Народные обычаи и обряды, приуроченные к «Спасу» // Киевская Старина. 1895, т. 50, № 7.
 Васильев — *Васильев М. К.* Малорусские похоронные обряды и поверья // Киевская Старина. 1890, т. 30, № 8.
 Вес. — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // Сб. ОРЯС, 1883, т. 32.
 Борђ. — *Борђевић Т. Р.* Живот и обичаји народни у Лесковацкој Морави // СЕЗб, кн. 70. Београд, 1958.

- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови, т. I. Київ, 1982.
 Капанци — Капанци. София, 1985.
 Конст. — *Константинов Хр.* От Ахъ-Челебийско. Свадбарски обичаи и песни // СбНУ, т. IX, 1893.
 КОО — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973.
 Костом. — *Костомаров Н.* Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843.
 Кул. — *Кулишић Ш.* Из старе српске религије (новогодишњи обичаји). Београд, 1970.
 Манд. — *Мандельштам И.* Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. Ч. 1. СПб., 1882.
 Мар. ИП — *Маринов Д.* Избрани произведения, т. 2: Етнографско (фолклорно) изучаване на Западна България. София, 1984.
 НСИБ — Народни песни от Североисточна България, т. 2. София, 1962.
 ПК — Пирински край: Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
 Пот. — *Ф. П(отушняк).* Вода, земля и воздух в народном верованю // Зоря. Роч. 2. Ужгород, 1942.
 Рашов — *Рашов Г.* Свадебният накит в село Гинци, Софийско // Народната култура в София и Софийско. София, 1984.
 СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.
 СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889—. Кн. 1—.
 СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
 СРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975—. Вып. 1—.
 Стойков — *Стойков Д.* Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобьявания. От Софийско // СбНУ, кн. IV. 1892.
 СУМ — Словник української мови. Київ, 1970, т. I.
 Цел. — *Целакоски Н.* Дебарца: Обреди, магии и обредни песни. Скопје, 1984.
 Чайк. — *Чайкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
 Чайк. ГЕМ — *Чайкановић В.* Босиљак // Гласник Етнографског музеја у Београду, кн. 10. Београд, 1935.
 Чол. — *Чолаков В.* Българский народен сборник, ч. 1. Болград, 1872.
 Franić — *Franić I. T.* Narodni običaji i obredi uz prvo oranje i sijaње u srezu Slavonsko-požeškom // Гласник Етнографског музеја у Београду, кн. 10. Београд, 1935.

- Holuby — *Holuby J. L'*. Národopisné práce. Bratislava, 1958.
- Horv. — *Horváthová E.* Zvyky pri narodení diet'at'a v Slovenskom Komlóši v Maďarsku // Slavistika. Národopis: Príspevky slovenského národopisu k VI MZS. Bratislava, 1970.
- Kaindl — *Kaindl R. F.* Die Huzulen: Jhr Leben, ihre Sitten und ihre Volküberlieferung. Wien, 1894.
- Kolb. — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie, t. 29, 31. Pokucie. Wrocław — Poznań, 1962, 1963.
- Mak. — *Makowiecki S.* Słownik botaniczny łacińsko-mańoruski. Kraków, 1936.
- RJA — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.
- Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. Knj. 1–4.
- SIStp — Słownik staropolski. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1953–. T. 1.
- Sob. — *Sobotka P.* Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských: Príspevek k slovanské symbolice. Praha, 1897.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.

ИЗ ИСТОРИИ КУЛЬТУРНЫХ РАСТЕНИЙ: КАРТОФЕЛЬ (*SOLANUM TUBEROSUM L.*)

Картофель — одна из древнейших культур, которую начали возделывать в Европе совсем недавно, — за короткое время снискал всеобщее признание. Благодарное человечество решило отметить его триумфальное шествие по странам и континентам, поставив памятники людям, которые способствовали его внедрению и распространению. Во Франции воздвигнуты памятники королевскому аптекарю, парижскому естествоиспытателю Антуану Пармантье. Один из них — под Парижем, на том месте, где впервые был посажен картофель, другой — на родине аптекаря, в Мондидье. На одной стороне его высечена надпись: «Благодетелю человечества», на другой — слова Людовика XVI, сказанные им Пармантье: «Поверьте мне, настанет время, когда Франция поблагодарит вас за то, что вы дали хлеб голодающему человечеству». Третий памятник воздвигнут в Германии, в Гарце, с надписью: «Здесь в 1748 году был сделан первый опыт разведения картофеля». В Оффенбурге (Бавария) в XIX в. установлен памятник адмиралу английского флота Ф. Дрейку: немцы по ошибке считали, что именно он привез эту новую культуру в Европу. Фриз пьедестала украшают картофельные клубни, на плоскостях постамента надписи: «Сэр Фрэнсис Дрейк, распространивший употребление картофеля в Европе. 1586 г. н. э.», «Миллионы людей, обрабатывающие землю, благословляют его бессмертную память», «Ценный дар спасает бедных от голода и облегчает их горькую нужду». На четвертой стороне увековечено имя скульптора: «Город Оффенбург обязан благодарностью скульптору и дарителю этой статуи Андреасу Фридриху. 1853 г.».

Культура картофеля известна уже четырнадцать тысяч лет: на его родине, в Чили, Перу и Боливии, картофель культивировали путем эксплуатации диких зарослей. В Европе это растение появилось в середине XVI в., сначала в Испании, затем в Италии, Бельгии, Германии, Нидерландах, Франции и Англии. Картофель имеет множество видов, отличающихся формой и цветом клубней, разнообразными колерами цветков, оригинальными листьями, что объясняет первоначальное отношение к нему как к декоративному растению. Большой популярностью пользовались цветы кар-

тофеля, особенно после того, как французская королева дополнила ими свой туалет. Многие годы он украшал сады и парки Версаля и Сан-Суси наряду с другими редкими и диковинными растениями, прежде чем стал культивироваться в утилитарных целях. В конце XVI в. швейцарский ботаник Каспер Баугин дал растению ботаническое название, ставшее международным, — *Solanum tuberosum esculentum* (Паслен клубненосный съедобный). Только в начале XVII в. картофель появляется на столах королей как лакомство. Иное отношение к этому овощу было у тех, кто должен был его возделывать. Новое растение было встречено весьма враждебно, его считали ядовитым, несъедобным, отказывались сажать и употреблять в пищу. В течение XVII в. картофель, несмотря на сопротивление крестьян, распространялся по странам Европы, чему немало способствовали разорительные войны и неурожаи зернового хлеба. Начали его выращивать монахи в монастырских садах и огородах. Постепенно новая культура завоевывала признание, а вместе с ним — всё большие и большие пространства для посева. Картофель, а вместе с ним фасоль и кукуруза, также привезенные из Америки, обживаясь на новом континенте, очень скоро стали теснить старые сельскохозяйственные культуры — репу, горох, просо.

Появление картофеля в России связано с именем Петра I. Будучи в Голландии, он познакомился с новым растением и, желая распространить его в России, послал мешок клубней для посева, но это начинание не имело успеха. Вторая попытка была более успешна — при Анне Иоанновне картофель начали разводить в огородах под Петербургом. В эпоху Екатерины II опыты по внедрению картофеля продолжались, постепенно новая культура распространилась на юг, вплоть до Малороссии. Во время правления Павла I предписывалось в обязательном порядке разводить картофель не только на огородах, но и на полях.

В 1765 г. Медицинская коллегия подала в Сенат рапорт о том, что лучший способ помочь голодающим крестьянам «состоит в тех земляных яблоках, кои в Англии называются потетес, а в иных местах земляными грушами, тартуфелями и картуфелями». В том же 1765 г. Сенат издал указ о необходимости культивирования картофеля. По всем губерниям был разослан «на расплод» выписанный из-за границы семенной картофель с наставлением «О разводе и употреблении земляных яблоков, для раздачи оных дворянству и прочим в губерниях и провинциях обывателям» [Никифоров 1922, с. 42–43].

Если в Петербурге картофель разводили в достаточном количестве, обеспечивая себя даже посадочным материалом, то в других местностях империи к иноземному нововведению относились с недоверием и суеверным предубеждением вплоть до середины XIX в.

Андрей Тимофеевич Болотов — выдающийся русский просветитель, ученый-энциклопедист, родоначальник отечественной сельскохозяйственной науки, весьма заинтересовался новым растением и приложил немало усилий к его внедрению в России. Болотов был одним из тех помещиков, которые с энтузиазмом откликнулись на призыв разводить картофель. Он сам выращивает новую культуру, постоянно наблюдая за ростом, цветением, плодоношением экзотического растения, проводит опыты, цель которых — увеличение плодородия и максимальное приспособление к новым климатическим условиям. Свои наблюдения он излагал в статьях, которые публиковались в «Трудах Вольного экономического общества», в «Экономическом магазине», в журнале «Сельской житель», издававшемся короткое время им самим.

В 1765 г. в «Трудах Вольного экономического общества» были напечатаны «65 экономических вопросов» с просьбой к читателям ответить на них. А. Т. Болотов подробнейшим образом ответил на них и в том числе на вопрос № 23 «Сажают ли тартофели?». Ответ был таков: «Тартофели здесь совсем еще неизвестны, и пользы и употребления оных не знают, однако можно надеяться, что они разведутся, потому что некоторые, хотя немногие, помещики уже в огородах размножать их начинают» [Болотов 1765, с. 28]. Немного позже, в 1769 г., он написал статью «Примечания о картофеле», где сообщил о двух родах этого растения — белом круглом и красном продолговатом: первые «звуют здесь по большей части яблоками земляными, а вторые некоторые начали земляными грушами именовать, что для продолговатой их фигуры и сходственно» [Болотов 1770, с. 293]¹.

Общим недоверием к картофелю объясняется то внимание, которое уделялось ему в журналах конца XVIII в. Статьи прославляли карто-

¹ Впервые статья была опубликована в «Трудах Вольного экономического общества» (СПб.) за 1770 г., ч. 14, здесь же помещена статья «О делании из картофеля муки». Статьи А. Т. Болотова «Об употреблении картофеля» и др. печатались и в «Экономическом магазине», выходившем в Москве, в 1780 (ч. 1), 1783 (ч. 13) и 1778 (ч. 30) гг.

фель, стараясь заинтересовать производителей. Один из авторов писал в «Экономическом магазине» о том, что из картофеля можно делать муку, хлеб, крахмал, пудру, крупу, дрожжи, водку, вино и даже сыры, кофе и масло и что картофель едят не только люди, но и лошади, коровы, свиньи, овцы, козы, индейки, гуси, утки, куры, голуби, рыбы [Перетц 1902, с. 91, 92].

Как свидетельствуют документы, в Архангельской губернии опыт внедрения картофеля в 1765 г. не удался и к началу XIX в. был забыт. Не лучше обстояло дело и в других губерниях, несмотря на то, что правительство разработало целую программу: в губернию посылались чиновники для наставления о возделывании, хранении и употреблении картофеля, была организована даровая раздача посевного материала².

Стремление властей внедрить культуру картофеля в крестьянское хозяйство постоянно наталкивалось на упорное сопротивление народа. Только в царствование Николая I в связи с неурожаем хлеба в 1839 и 1840 гг. правительство приняло самые энергичные меры к увеличению посевов картофеля³.

В 1841 г. по всеподданейшему докладу государю императору об ослушании, оказанном некоторыми казенными (так называемыми государственными) крестьянами, по случаю посева картофеля, его величество высочайше повелеть изволил: виновных в ослушании, годных отдать в рекруты, а неспособных отправить на определенное время в крепостную работу, распространив сие и на другие места, где только могло бы возникнуть подобное ослушание [Подвысоцкий 1879, с. 97].

«Возмущение это по обширности своего распространения и по числу крестьян, принимавших в нем участие, — одно из важнейших русских народных волнений настоящего столетия», — писал П. Деви в статье, по-

² Разбирая архив архангельского губернского правления, А. Подвысоцкий обнаружил прошение, которое Продовольственный комитет направил губернатору с просьбой выделить денег из казны на покупку семенного картофеля для развозки и раздачи бедным крестьянам. Это прошение осталось без ответа [Подвысоцкий 1879, с. 85].

³ Высочайшим повелением было постановлено: «1. Завести во всех казенных селениях общественные посевы картофеля, для снабжения этим последним крестьян для будущих посевов. 2. Издать наставление о возделывании, хранении и употреблении картофеля. 3. Поощрять премиями и другими наградами хозяев, отличившихся разведением картофеля» [Никифоров 1922, с. 43].

священной картофельному бунту 1842 г. в Пермской губернии. — «Исполнители, будучи уверены в слепом повиновении крестьян, не считали нужным разъяснять им значение мероприятий относительно их же самих» [Деви 1874, с. 87]. Картофельные бунты сотрясали Россию, начиная с 1834 г. Причиной их были насильственные меры по введению посевов картофеля, для которых у крестьян отбирали лучшие земли, а за неисполнение предписаний властей подвергали жестоким наказаниям, облагали новыми поборами. Особенно мощными были выступления крестьян в 1840–1844 гг. Одиннадцать губерний Севера, Приуралья, Среднего и Нижнего Поволжья были охвачены картофельными бунтами. Не понимая сути указов и предписаний, крестьяне в распоряжении о посеве картофеля отыскивали доказательство того, что их продадут господам, а это еще больше ухудшит их положение. Непонятны им были и обещанные за посевы «ненавистного овоща» награды, поэтому в действиях начальства они искали тайный смысл. На усмирение взбунтовавшегося народа были брошены войска. Последовали расстрелы, суд, ссылка в Сибирь, сдача в солдаты.

Тем не менее, со временем картофель утвердил свои позиции и завоевал прочное место среди старых сельскохозяйственных культур. Корреспонденты Тенишевского бюро по Владимирской губернии в конце XIX в. уже причисляют картофель к повседневной пище крестьян, наряду с ржаным хлебом, капустой и некоторыми другими продуктами, причем в богатых семьях картофеля потребляли меньше, чем в бедных, — за счет хлеба, гречневой каши и пр. В Юрьевском уезде картофель занимал по значению второе место в пищевом рационе крестьян [БВКЗ, с. 223, 226]. И у украинского селянина картофель был главным элементом после хлеба. Об этом говорят и поговорки, сложенные народом: рус. «Картофель хлебу подспорье», словац. «L'udia na zemniakoch a kapuste žijú» [ČslIV, s. 525], а белорусское присловье «Грэчка — авечка, бульба — бык» подчеркивает продуктивность картофеля, экономическую выгоду его культивации по сравнению с гречихой, традиционной культурой этого региона [БНП, с. 76, 39].

Картофель считали порождением дьявола, называли дьяволовым семенем. Негативное отношение к картофелю наиболее стойко сохранилось у старообрядцев. Они отнесли его, как чай и табак, к числу «антихристовых нововведений», о чем свидетельствуют полученные им в некоторых местах России названия *погань*, *чертово яблоко* (тульск., москов., ярос-

лав., перм. [Даль 1955, с. 94]). В Ярославской губернии (Пошехонье) картофель вплоть до конца XIX в. считался «нечистым» растением. Ср. также кашубское выражение «Tu są djâbël groxa zeszâl» — о мелких картофелинах под кустом (Хель [Sychta SGK, с. 364]), в котором отразились негативные коннотации. Вместе с тем, с распространением новой культуры менялось и отношение к ней, картофелю стали приписывать божественное происхождение, о чем говорят, например, поговорки: укр. «Бог створіў бандурки на то, жéбы і бідн'ак маў с ко́го скóру дéрти» [Ганудель 1987, с. 209] и серб. «Бог је створио кромпир за љубав сиротиње — «да би и сиротиња имала коме да гули кожу» (Бог создал картофель из любви к бедняку, чтобы и бедняку было с кого сдирать кожу) [Чајкановић 1985, с. 143]. Об этом говорит и русская загадка о картофеле: «Между гор, между ям сидит птица холуян, несет яйца — божий дар» [КГ, с. 333].

Неприятнь старообрядцев к картофелю нашла отражение в легендах о его происхождении. Негативное отношение к нему сформировало характер народных представлений: он попадает в ряд тех растений, появление на земле которых приписывается сатане, лукавому, черту. В одном из рассказов старик-старообрядец поведал о том, что Господь сотворил рай и райские яблоки. Дьявол же тоже возжелал создать нечто подобное и этим прославиться. Но Бог проклял творение дьявола, и яблоки, созданные им, отягощенные проклятием, ушли под землю и почернели, как самый лик сатаны. И соблазняет он ими князей и сильных мира сего, и даже царицу. «И пошли приказы сеять эту овощь! А того не знают, что это дьяволово семя» [Никифоров 1922, с. 45]⁴.

Связь с нечистой силой прослеживается в поверье, записанном в Казанской губернии: если картофель сварить в молоке, то из него выйдут мыши или кутята (ср. рассказ из Пошехонья, в котором будто бы баба, сидя на картофеле как на яйцах, высиживала мышей).

Уже бытовавшие поверья о растениях, посеянных злой силой, выросших на трупах грешных людей⁵, и поверья, основанные на ассоциа-

⁴ Ср. диалектное название картофеля *яблоко добра и зла* (в легенде из Шадринского уезда Пермской губернии) — парафраз мотива о грехопадении первых людей, об искушении их запретным плодом древа познания добра и зла.

⁵ В этиологических легендах растения часто появляются на могилах умерших: одни растения, признаваемые хорошими, вырастают на могилах хороших

циях с формой предмета (картофель похож на яблоко, только растет в земле), послужили основанием для создания поверий о картофеле.

Во Владимирской губернии рассказывали о том, что на могиле волхва-колдуна выросло неизвестное доселе растение. Разрыв могилу, увидели, что росло оно из ребра человека и на корнях его — клубни. Попробовали люди эти плоды и стали их сажать и есть. Но Бог воспротивился этому и послал ангела, чтобы тот сказал людям — не сажайте это зелье и не ешьте его. Кто ел, тот пусть покается, кто не покается, «тот не внидет в царствие Божие». Один из списков повести о происхождении картофеля заканчивается обещанием неурожая, нужды и мора той стране, где люди «расплодят сие проклятое зелие». Виновные в его употреблении подвергнутся по смерти вечной муке в «негасимом огне», они не наследуют царства небесного, и только слезное сокрушение до самой смерти о сделанном грехе может вымолить им от Бога прощение [Перетц 1902, с. 92; Назаревский 1911, с. 16–17]. Легенда из Вологодской губернии (Кадников) повествует о мужчине и женщине, уличенных в прелюбодейнии. Их застигли на месте грехопадения, убили и тут же закопали. Где был зарыт мужчина, вырос картофель, а где женщина — табак. По другой легенде картофель вырос на месте, где была зарыта царевна, творившая блуд с псом. Народная фантазия связала два «нечистых» растения: картофель и табак в легендах часто объединяются мотивом появления их на земле из трупов грешников. В варианте, записанном в Костромской губернии В. И. Далем, вместо царевны выступает нечестивая дочь нечестивого царя Ирода. Ирод, узнав о блудодеянии дочери, велел заколоть и закопать ее и собаку, и от кобеля зародился и пошел расти картофель (чертово яблоко), а от дочери Ирода — табак, нечестивое зелье [Никифоров 1922, с. 48, 24]. В Орловской губернии бытовала легенда, в которой говорилось, что картофель вырос из внутренностей царя Ирода, когда он умер.

Привезенный из чужой страны, уже в силу своего чужеземного происхождения, картофель в представлениях народа мог вырасти только на трупе порочного человека.

людей (явор и калина — на могилах умерших влюбленных, роза и лилия, виноградная лоза — на могилах умерших от несчастной любви); на могилах злых людей вырастают плохие растения — ядовитые, жгучие, колючие.

Со временем растение обрело новый статус и, став привычным в каждом крестьянском хозяйстве, вошло в повседневный обиход и заняло свое место в системе традиционных природно-хозяйственных знаний, наблюдений, освященных мудростью поколений. Для получения хорошего урожая картофеля, для охраны его от вредителей, применяли магические приемы, использовавшиеся при культивации известных ранее сельскохозяйственных растений. Превентивные меры для увеличения урожая картофеля предпринимались главным образом зимой на Рождество и весной — на масленицу, на Пасху, в Юрьев день.

В Сочельник (24 декабря) мальчики и молодые парни валялись на соломе, разостланной по полу в избе, чтобы осенью картошку пришлось уносить в таких больших мешках, как они сами. Верили, что символическая сценка, разыгранная в этот вечер, станет реальностью во время сбора урожая (Закарпатье [Богатырев 1971, с. 33, 213]); женщины сматывали нитки с веретен в клубки, чтобы картофель уродился таким крупным, как клубки пряжи (Пинское Полесье); в восточной Польше во время вечерней трапезы, когда на стол подавали картофель, присутствующие ударяли себя ложками по лбу, чтобы он уродился. У лемков существовал запрет в первый день Рождества ложиться — если это сделает женщина, то летом картофельное поле зарастет сорняками (Западная Украина).

У западных славян в последние дни масленицы исполняли танцы с высокими подскоками, которым приписывали влияние на рост конопли, льна, а в более позднее время и картофеля. У южных славян на Пасху, Георгиев день или в день св. Петра устраивали состязания в бросании камней в цель, что должно было повлиять на урожайность картофеля.

Чтобы увеличить всхожесть, посадочный материал окропляли освященной на Крещение водой, крошили в него освященные травы, посыпали золой от сожженных еловых веток, украшавших дом на Рождество. Так поступали на Украине, в Польше, Словакии. В некоторых местах Хорватии, чтобы картофель не потерял всхожесть, в случае смерти хозяина или хозяйки кто-нибудь из домочадцев шевелил клубни, зерно и прочие семена в помещении, где хранился посевной материал.

При посадке картофеля руководствовались теми же правилами, что и при севе других культур: например, не рекомендовалось сажать и сеять в полнолуние, так как растения будут цвести, но плодов не дадут. Запрещалось сажать перед полнолунием, так как плоды будут червивы-

ми. Этим правил придерживались русские, белорусы, украинцы, словаки, поляки. Считалось, что лучше всего сажать картофель при лунном ущербе, как и другие растения, имеющие плоды под землей, — репу, морковь, редьку, но не в первые дни после полнолуния, иначе все сгниет. Ср. название первой недели после полнолуния — *гнилая* — у белорусов Туровщины. В некоторых местах приурочивали посадку ко дню св. Николая, а поляки Мазовии и Великопольши (Ополе, Щецин) — ко дню св. Марка (25 апреля), что выразилось в поговорке: «Sadź ziemniaki z Marka, a będzie pod każdym krzaczkiem miarka» (Сажай картофель на Марка, и будет под каждым кустом мерка) [Poświęch 1987, s. 219]. В других же местах Великопольши (Добжень Вельки) считали как раз наоборот, т. е. посаженный в день Марка картофель будет паршивым, поэтому начинали сажать его в день св. Войцеха (23 апреля). Иногда советовали сажать в пору цветения яблонь (рус.); когда по небу ходят облачка-барашки, а солнце ярко светит: сажающая картофель приговаривала: «Дай же, Господы, щоб було пид сим коренем картопелек, як на неби хмарок, щоб така ся картопля була рясна, як на неби хмара густа!» (Чтобы клубней было под этим кустом столько, сколько облаков на небе, чтобы картошка была так обильна, как туча густая) [Милорадович 1991, с. 246].

Запрещалось сажать картофель в тот день недели, на который пришла *Голодная кутья* (канун Крещения — 5 января) — черви все съедят (Полесье).

Совершались магические действия и непосредственно перед посадкой картофеля. Так, в Нижнеудинском уезде (Сибирь) крестьянки брали камешки от каменки в бане и втыкали их по углам картофельного поля, приговаривая: «На тебе, крот, камень. Держи ввек-повеки зубами», или, положив камень в первую выкопанную под клубень ямку, произносили: «На тебе, крот, камень в рот, а картошку мою не шевель». Этот же камень перекладывали в следующую ямку с тем же заклинанием, а в третьей ямке закапывали, повторив в третий раз те же слова. Только после этого принимались за посадку картофеля [Громыко 1975, с. 134].

Подобные магические приемы известны и другим славянским народам. В восточной Польше в день посадки картофеля парни совершали символический обряд закапывания одной из девушек — ее слегка присыпали землей. Это должно было способствовать хорошему урожаю и тому, чтобы плоды выросли такими большими, как человек. Этот же обряд со-

вершали осенью при уборке поля — чтобы накопать как можно больше картофеля. В Краковском воеводстве сажавшие картофель катались, кувыркались по земле, чтобы клубни были большими, а в Люблинском воеводстве с той же целью самую толстую женщину клали в борозду перед началом работы. Если гремел гром в день посадки картофеля, сажавшие старались скорее схватить ком земли, чтобы плоды были крупными.

В Среднесловацкой области (Турзовка) все женщины, сажавшие картофель, катались по пашне, чтобы при уборке картофеля мешки были полны и было бы их много-много. Другие обхватывали голову руками, чтобы картофелины выросли величиной с человеческую голову.

В Витебской Белоруссии, когда шли сажать картофель, боялись увидеть сидящего человека — это предвещало плохой урожай; если же человек при этом был чем-нибудь накрыт, то картошка будет пятниста, станет гнить или на нее нападут червяки. В таком случае советовали вообще отказаться от начала работы в поле в этот день.

В течение лета картофельные плантации оберегали от вредителей и стихийных бедствий. Для этого выполняли следующие обряды: по полям разбрасывали головни от ивановских костров, в канун Ивана Купалы втыкали в гряды ветки березы, ольхи, лесного орешника для охраны от града и ливней (рус., укр., пол., словац.). В Боснии и Герцеговине накануне Петрова дня (29 июля) на картофельном поле затыкали в землю от кротов смазанную смолой обгорелую березовую или черешневую кору [Гура 1997, с. 266].

Начало уборки картофеля было связано не только с погодными условиями, но и с поверьями о счастливых и несчастливых днях. Например, в Витебской губ. копать картофель следовало начинать в тот день недели, на который в том году приходилось Благовещение, если же день не запомнили, то в субботу. Тогда клубни хорошо сохраняются и не будут гнить. На Украине начинали убирать картофель после дня св. Симеона. В первый день в поле или на огороде раскладывали костер и пекли в золе новый картофель, ели его и грели об него руки, чтобы они не мерзли зимой. В Меленковском уезде Владимирской губ. по окончании уборки картофеля пекли картофельные пироги с морковью и яйцами [БВКЗ, с. 157].

На картофель распространились известные запреты, связанные с днем Головосока (праздник Усекновения Главы Святого Иоанна Предтечи — 29 августа). В этот день, по народным представлениям, нельзя было

употреблять в пищу, резать, убирать с огорода, из сада все, что имело круглую форму и напоминало голову. Запрет, относившийся к капусте, луку, яблокам, коснулся и картофеля. За его нарушение грозили разные кары: на теле появятся болячки, будет болеть голова, вместо сока из разрезанного плода потечет кровь, а у человека откроется кровотечение. Существовали запреты есть картофель и в другие дни, например, в Рождественский сочельник (в.-слав., з.-слав.).

В календарных обходах картофель стал частью дара, получаемого пастухом в день св. Мартина (11 ноября) в обмен на березовые прутья (*marciňaky*), которые он разносил и вручал каждому хозяину, скотину которого он пас. И в день св. Люции (13 декабря) хозяйки одаривали их картофелем и зерном (словац.); в день св. Екатерины ряженные за танец с хозяевами получали в дар картошку (Орава).

Такова история появления этого растения в Старом Свете. Из гонимого, презираемого чужестранца он превратился в доброго друга и помощника. Картофель очень скоро освоился и нашел свое место в общем контексте традиционной культуры славян.

ЛИТЕРАТУРА

- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- БНП — Беларускія народныя прыказкі і прымаўкі / Склаў Ф. Янкоўскі. Мінск, 1957.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Болотов 1765 — *Болотов А. Т.* Описание свойств и доброты земель Каширского уезда и прочих до сего уезда касающихся обстоятельств ответами на предложенные вопросы // *Болотов А. Т.* Избранные труды. М., 1988.
- Болотов 1770 — *Болотов А. Т.* Примечания о картофеле // *Болотов А. Т.* Избранные труды. М., 1988.
- Ганудель 1987 — *Ганудель З.* Народні страви і напої. Лексика українських говорів східної Словаччини. Bratislava, 1987.
- Громько 1975 — *Громько М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XX в.). Новосибирск, 1975.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

- Даль 1955 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 2.
- Деви 1874 — Картофельный бунт в Пермской губернии в 1842 году. Рассказ крестьянина П. Г. Турина. Сообщение П. Деви // Русская старина. СПб., 1874, т. 10.
- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- Милорадович 1991 — *Милорадович В.* Життье-быттьє Лубенского крестьянина / Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Назаревский 1911 — *Назаревский А. А.* К истории легенды о происхождении картофеля // Русский филологический вестник, Варшава, 1911, т. 65, № 3–4.
- Никифоров 1922 — *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922.
- Перетц 1902 — *Перетц В. Н.* Легенды о происхождении картофеля // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902.
- Подвысоцкий 1879 — Циркулярное предписание министра внутренних дел, графа Строганова, губернаторам от 25 августа 1841 г., № 2700. Опубликовано в ст.: *Подвысоцкий А.* Водворение и распространение картофеля в Архангельской губернии в 1765–1865 гг. Составлено на основании хранящихся в архиве архангельского губернского правления подлинных документов // Русская старина. СПб., 1879, год 10-й, сентябрь.
- Чайкановић 1985 — *Чайкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- ČsIV — Československá vlastivěda. Praha, 1968, d. 3. Lidová kultura.
- Sychta SGK — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967, t. 1.

III

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

ЗДОРОВЬЕ В ЖИЗНЕННОМ СЦЕНАРИИ БОЛГАР (ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ)

Здоровье, как и доля, счастье, благополучие, удача, является одной из важнейших бытийных категорий и ценностей в народном мировидении. Здоровье — естественное и искомое состояние человека. Категория, противостоящая болезни и смерти, основа благополучия, условие вступления в брак и продолжения рода. В отличие от доли (слово *доля* восходит к глаголу *делить, наделять*), которая изначально дается, наделается божествами, — здоровье можно смоделировать, в этом концепте нет предопределенности свыше, хотя и здесь можно обнаружить христианские мотивы: здоровье от Бога; если Бог не допустит, человек не заболеет, т. е. не лишится здоровья. Если судьба, по народным представлениям, определяется мифологическими персонажами (болг. *суденици, орисници*, серб. *суђеници*), Богом, то здоровье в большой степени зависит от самого человека.

Утрата здоровья нарушает равновесие мира, поэтому для восстановления равновесия важно обеспечить условия постоянного присутствия здоровья как основы жизни человека и существования социума. Для того чтобы сохранить или сообщить здоровье, народная традиция выработала систему защитных мер, позволяющих поддерживать status quo. Концепт здоровья объединяет весь жизненный цикл человека как один обряд, но в каждом отдельном моменте этого обряда можно обнаружить свои средства, которыми достигается здоровье. В одних случаях это система запретов, свод правил поведения, выполнение которых обеспечивает искомое, в других — выполнение определенных ритуалов (например, ритуальное кормление болезней); в третьих — высказывание благопожеланий в этикетно-бытовых ситуациях.

Прежде чем перейти к описанию жизненного сценария, программируемого на основе концепта здоровья, несколько слов о лексемах, которые обслуживают этот комплекс. Данные языка позволяют увидеть первоначальный смысл, скрывающийся в слове *здоровье*: в праславянском **sъdorvъ* на этимологическом уровне восстанавливаются следующие значения: ‘сильный, крепкий, здоровый’, где первый элемент *sъ* =

др.-инд. *su* ‘хороший’, а второй — **dorvo* — связан чередованием со словом *дерево*, т. е. первоначальный смысл его — «из хорошего дерева» (Фасмер 2, 90). В. В. Мартынов добавляет еще одно значение праслав. **dorvъ*: не только хорошее, но твердое дерево, возможно уже в позднем праславянском с конкретным значением ‘дуб’, ср. др.-греч. δρῦς ‘дуб’, лат. *robur* ‘дуб, крепость, сила’ (Мартынов 2000, 104). Ср. болг. обычай втыкать в Новый год над входом в дом ветку дуба с пожеланием: «Да сте здрави и дълговечни како дабо!» (Беновска-Събкова 1995, 135).

Этимон **dugъ*, сохранившийся в первоначальном виде в чеш. и словац. в значении ‘процветание, удача, сила’, в других славянских языках известен только как сложение с отрицательным префиксом *не* — *недуг*, т. е. выступающий как антитеза *здоровью*. Образование его иногда связывают прямо с корнем **dǫžiti*, но не исключается его связь с корнем **dugъ*, возможно, по мотивам древнего табу (ЭССЯ 24, 125–126). Корень *dugъ* сохранился в глаголе *dužati* ‘крепнуть, становиться сильнее’ и в прилагательных *дужи*, *дужий*, ‘крепкий, большой, сильный’, т. е. в производных остается та самая семантика, которая восстановлена для праслав. **dugъ*, а в русских и украинских говорах у слов *дужы* и *дужий* развилось и значение ‘сильный, здоровый’ (брян.); в украинских говорах Буковины функционирует глагол *дужати* ‘поправляться, выздоравливать’ (ЭССЯ 5, 166, 167).

Прилагательное *цел/цѣль(ь)* обладает набором положительных значений, относящихся к здоровью: ‘целый, невредимый, здоровый’, ср. др.-рус., рус.-цслав. *целый* ‘здоровый’ (Остромирово евангелие) и ‘ясный, здравый (о рассудке)’. Кроме того, во всех славянских языках (иногда только в диалектах) отмечаются значения ‘невредимый, неповрежденный, нетронутый’, что также входит в концепт здоровья. Значение ‘невредимый, целый’ сохраняется. В некоторых языках, например в верхнелужицком, украинском и белорусском, развилось еще значение ‘полный’; в ст.-слав. и цслав. *целы*, *цельвь* ‘излечение, исцеление, выздоровление’ (ЭССЯ 3, 181), в болг. *цял* ‘целый, непочатый’, а также ‘невредимый, здоровый’ (ЭССЯ 3, 179–180), в словен. *cel* и ‘целый’, и ‘невредимый, здоровый’ (ЭССЯ 3, 179–180). Праслав. **cělъ* родственно др.-прусс. *kailustiskan* ‘здоровье’, греч. то χαλόν, д.-в.-н. *heil* ‘здоровый, целый’, значение, которого не имеет существительное *целость*, за исключением ст.-чеш. *celest’* ‘здоровье’ (засвидетельствовано в произведениях Томаша из Штитного,

автора XVII в.); отсюда глагол ст.-слав. *целити* ‘исцелять’, болг. *целя* ‘исцелять, лечить, главным образом душевные недуги’. Исцеление — это не только излечение, но и воссоздание чего-то целого, возвращение в первоначальное, неповрежденное состояние: «...ис-целение и есть возвращение отпавших от целого... частей тела к исходной целостности и поддержание ее. Болезнь поражает отдельные части тела, но страшнее само отпадение от целого: оно есть первейший признак болезни, общего недуга всего тела...» (Топоров 1993, 68).

Само понятие «уцелеть» (*оцеляване*, *оцелявам* ‘сохраниться в целостности’) связано с понятием «быть живым», а следовательно быть здоровым, что важно не только для индивидуума, но и для всего социума. Социальная стратегия *оцеляване* направлена на ведение постоянного диалога с окружающим миром, на установление отношений партнерства, цель которого — достижение взаимоприемлемых результатов. Индивидуальная жизнь обусловлена коллективным «оцеляванем» через нормативные требования и строгий общественный контроль (Воденичарова 2000, 181), который осуществляется через личную ответственность — за безбрачье, бездетность, самоубийство, за все то, что угрожает устоям общности, третируется и наказывается как вселенский грех.

Итак, здоровый телесно — это целый, нетронутый, полный, невредимый, сильный, крепкий, ср. болг. выражение *здрав и читав* ‘цел и невредим’. Все эти качества входят так или иначе в концепт здоровья, они проявляются в заботе о сохранении здоровья человека, о целостности его организма. Если нарушена целостность организма кем-то (чем-то) пришедшим извне, чужим, чуждым элементом, пробившим границу и оказавшимся внутри человека, он лишается крепости, силы, полноты, становится ушибным.

Идея здоровья проходит через всю жизнь, здоровья пытаются достичь и сохранить на всех стадиях жизни, от колыбели до гроба, до могилы. Здоровье — элемент аксиологической системы, самая высокая ее ценность, желанная цель, к которой стремится человек, и здоровье в народном представлении — олицетворение ее.

Здоровье — это состояние правильно функционирующего организма; внутренняя целостность, неповрежденность, отсутствие внутренней порчи. Это категория, которая противопоставляется болезни, смерти, несчастью, является основой жизни, главным условием продолжения

рода. Выполнение всех правил, установленных традицией, ведет к здоровью, любое отклонение от традиции — бездетный, холостой, меченый (*с белег*), внебрачный — к нарушению заведенного миропорядка, и как следствие возникновения хаоса — наказание, в том числе и болезнью, которая подстерегает человека на каждом шагу. Поэтому так важно иметь здоровье, чтобы противостоять этому злу. Болезни приносит все злое, потустороннее — вампиры, самодивы, злые люди, ветер, холод, встреча с больным, с ущербным. Болгары полагали, что бури и зимние вьюги, порожденные нечистой силой, приносят болезни, а весенние ветры своим дыханием восстанавливают здоровье болящих (Афанасьев 1994/1, 112).

Здоровье сравнивают с богатством: «Имаш ли здраве, имаш всичко», «Здравето на со свет е то богатството», «от идно здраве по-хубаво няма», «Здравето е най-хубавото нящо в човяка. Светът цял да е твой, нямаш ли здраве, пусто опусто» (Родопи, 62). Здоровье надо беречь, оно — категория не постоянная, его можно разрушить или, например, урезать, ср. поверье: «Който си реже нокте-то в неделя, здравето си реже» (Геров 2, 147: s. v. Здрáве).

На первом месте в традиционной культуре стоит забота о здоровье не только одной семьи, но и всего коллектива: все должны быть здоровы, чтобы коллектив сохранял жизненные силы. Интересы социума и опасность оказаться во власти стихии, угроза со стороны болезней, формирует в традиционной культуре болгар ритуальную систему защиты, которая функционирует в рамках семейного и календарного цикла. Брак занимает важное место в ряду основных традиционных ценностей, достижения которых человек добивается посредством ритуала. Свадьба — начало новой семьи, новой жизни, жизнь вдвоем во имя новых членов рода, его продолжения. Как писали С. М. Толстая и Н. И. Толстой в статье о культурной семантике слав. **vesel-*, славянский свадебный обряд, кроме своей основной функции — оформления акта «перехода», изменения статуса брачующихся и их родственников, имеет ярко выраженную магическую функцию надления всех участвующих в обряде лиц «весельем», т. е. здоровьем, силой, благополучием. В паре *vesel-/сьдорв-* значения часто коррелируют. Синонимия слов *веселый* — *здоровый* опирается на тот же общий признак жизненной силы, что и в паре **vesel-/*rad-*, в них отражено распределение значений между высшей, небесной, сакральной сферой (*веселье*) и земной, человеческой сферой (*здоровье*). Символическое

значение обоих слов выходит за рамки языка, его носителем может быть как слово, так и реалья (предмет, ритуальное действие), а также ментальный коррелят и слова и реалии — объединяющий их «концепт» (Толстой 1995, 316).

В болгарской свадебной модели действовали нормы и запреты для зачатия ребенка еще в первую брачную ночь: считалось опасным зачать ребенка накануне всех больших праздников, особенно церковных, во вторую ночь после свадьбы. Неукоснительно соблюдался запрет зачатия ребенка во время эпидемии оспы, чумы или мора скота (запрет продолжается 40 дней), чтобы не вызвать гнев этих болезней. Если запрет полового сношения в определенные традицией дни не соблюдается, у молодых рождается *больной, недъгав, шентав, луд, нефѣлен* ребенок, т. е. не наделенный здоровьем, обделенный самым важным, необходимым для нормальной жизни условием. Его называют *халче*. Дети *белязани с недъг* [помечены недугом], слабые, хилые, болезненные. Они могут страдать и душевными болезнями, и физическим уродством. Запреты, инициируемые социумом и им же регулируемые и регламентируемые, фокусируют сексуальное поведение на основной цели — рождение здорового потомства, продуцирование здоровья. Забота о здоровье нового члена общества начинается задолго до его рождения и продолжается на протяжении всей его жизни. Регламентация поведения беременной женщины призвана смоделировать жизнь и судьбу младенца, а соблюдение правил поведения, выполнение запретов, предписанных традицией, должно повлиять и на здоровье ребенка. Существует не только система запретов беременной совершать определенные действия, дабы не навредить будущему младенцу, но и программа, диктующая будущей матери, что нужно делать, чтобы ребенок родился здоровым, по возможности улучшить его свойства и качества — физические и нравственные. Мать и еще не родившееся дитя охраняют от влияния злых сил и после рождения пытаются спровоцировать благоприятную судьбу ребенку (щедро угостить и задобрить орисниц — демонов судьбы, приходящих к ребенку на третий день после рождения).

Сохранению здоровья способствовало соблюдение человеком разнообразных поведенческих, бытовых и хозяйственных запретов. Так, известно множество запретов, связанных с возможным нарушением границ человеческого, культурного пространства (актуализация разделяющей и

апотропейной функции границы). На границах, разделяющих поля, уголья, хозяйства, сёла, живут самодивы, вампиры, болезни, поэтому посещение таких мест, особенно ночью, опасно для здоровья человека. Нарушение границы — нарушение условного договора между человеком и нечеловеком, то есть тем, что живет по ту сторону границы: нельзя было спать под вековыми деревьями, на которых живут вилы и самодивы; ходить по вечерам из опасения наступить на место трапезы вил и тем разгневать демонов; долго пребывать на болоте или у воды, где живут болезни; отзываться на незнакомый зовущий голос и др. Нельзя было работать в неуточное время (в полдень в поле, прясть поздно вечером, золить белье, ткать, шить по пятницам и средам).

Особенно характерно для болгар празднование ради здоровья определенных дней в году, посвященных святым, которых почитают за повелителей болезней и за целителей-лечителей, а также святым — защитникам от болезней, подателям здоровья. В зимнем календарном цикле, как наиболее опасном для жизни, мотив смерти противостоит мотиву здоровья. Именно зимние святые у болгар и македонцев считаются защитниками от болезней, поэтому, начиная со дня св. Екатерины и до дня св. Афанасия, совершаются магические действия, направленные на защиту здоровья (СД 2, 329). Чтобы быть здоровыми, в день свв. Атанаса, Антония, Варвары, Харлампия, Евтима, Штилиана (26.XI), а также 1 марта и на Сорок мучеников не работали (не выполняли домашнюю работу, не шили, не ткали, не вязали), боясь разгневать этих святых (Пирин) и лишиться их охраны. В день св. Варвары обязательно варили ритуальное блюдо (*блага каша*), которое съедали ради бабы Шарки, т. е. оспы (болгары Фракии — СД 1, 287). В честь бабы Шарки пекли хлеб *светец*, *младенец* (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Берковско, Ломско, Оряховско, Кутловско, Врачанско). Некоторые дни связаны с определенными болезнями, например Чумин день, Атанасов день, Лелин день. Они празднуются «за здраве», «на здраве», к ним готовятся как к большому празднику. Этот обычай отмечается в каждом доме в селе.

По народным представлениям, каждая семья (род) имеет своего покровителя, в честь которого устраивается праздник (*светец*, *служба*, *празник*) (Маринов ИП 2, 553–564, Гребенарова 1998, 103). В этот день проводится служба за здоровье определенного человека. Болезнь свирепствует там, где совершаются преступления и не чтут традиции (Маринов

ИП 1, 741, 281). В болгарском народном календаре предусмотрены многочисленные праздники для охраны здоровья матери и детей. На Сретение в Родопях раздавали пресные хлебцы во здравие детей. Чтобы дети не болели, женщины не работали в день св. Кирьяка (15.VII), св. Врача (1.XI) и др. В день св. Саввы повитухи преломляли обрядовый хлеб и одевались в чистую одежду, чтобы уберечь детей от болезней; особые действия с той же целью совершались в Бабин день, посвященный повитухе. В Пиринском крае в ответ на приветствия и благопожелания («Да си жива и здрава, бабо!») повитуха желала матерям: «Да си жива, да си здрава, мъжко чедо да имаш» (Будь жива и здорова, пусть у тебя родится мальчик) (Пирински край, 433), «Живи и здрави да сте, булка! Да родиш още! Сега ти е дете жътварка, догодина — орач!» (Краев 1985, 52).

Отклонение от традиции может повлечь за собой тяжелые последствия: болезнь придет не только в дом, нарушивший правила, но и в село. Пренебрежение традиционными предписаниями считается огромным грехом и карается всеобщим презрением. Ради здоровья и благополучия совершают курбан. Если болезнь все же пришла в село, стараются разного рода магическими действиями выпроводить незваную гостью со всеми предосторожностями, с подобающим выражением уважения, страха, благодарности, если болезнь согласится покинуть село и не причинит вреда. Обращаясь к ней, употребляют эвфемизмы: *сладки-медени*, *благии* и *сладки*, *милостивы*, *жива и здрава* (почетное обращение к чуме).

Болгарка — хранительница и передатчица семейных традиций. В народной культуре забота о здоровье человека является элементом женской деятельности (Маринов ИП 1, 233). Каждая женщина усваивает со временем определенный объем знаний и умение лечить простуду, больное горло, прогонять («да гони») плач, слез, принимать роды. Постоянная забота о нормальном развитии у ребенка всех органов, о его росте, о формировании физически полноценного члена общества является неотъемлемой составляющей воспитания. Отсутствие потомства считается большим несчастьем, поэтому бездетные семейства совершают обряды, чтобы переломить судьбу и получить возможность продолжения рода. С этой целью в семействах с высокой детской смертностью отмечают специальные праздники, выполняют определенные обрядовые действия: для выздоровления больного, для здоровья, для «получения» детей, для того, чтобы уцелело [за *оцеляване*] потомство, приносили дары [обричане] на церковь.

В ряде районов Болгарии для включения новорожденного в жизнь семьи использовали один из основных традиционных символов здоровья, благополучия, долголетия и радости — растение *здравец* (герань). В Родопах считали, что оно приносит здоровье (Родопи, 27). Если в семье умирают новорожденные дети, корешок этого растения кладут в детский амулет, чтобы ребенок «удержался», вновь рожденному дают имя *Здравко*. В Панагюрско при крещении ребенка украшали геранью, выдернутой с корнем, чтобы ребенок был здоров и весел, чтобы он скорее стал своим в этом новом для него мире, «укоренился» в доме, как растение в земле. В Родопах о кизиле говорят: «Дрян е най-хубаво, най-здровото дърво», поэтому его ветками касались начавшего ходить ребенка, чтобы у него ноги были «здрави като дряна», чтобы он, когда вырастет, женился (БНМ, 111).

В формулах-благопожеланиях, произносимых на крестинах, обязательно присутствует тема здоровья: чтобы дожить до свадьбы, надо быть живым и здоровым: «Да й живу, да й здраву, да му играим на сватбата» (Пусть будет жив-здоров, чтобы нам потанцевать у него на свадьбе). Здоровье — неперемное условие дальнейшего жизненного пути к свадьбе (Габрово, Ксантийско). Подобные пожелания известны и в Сербии: «Ајд да си нам жив и здрав, да дочекаш да те ожене (удају)» (Будь жив-здоров, дождись своей свадьбы) (Седакова 1998, 115). Тема здоровья постоянно подтверждается и на языковом уровне: имена *Здрава*, *Здравка*, *Здраве* (м. р.), *Здравко*, *Здравчо* (уменьш.), *Живка*, *Живко* символизируют здоровье и жизнь.

В текстах благопожеланий эта пара слов входит в устойчивые формулы, наделяемые магической силой заклинания, способного обеспечить физическое здоровье и духовное «веселье». Начало нового года (Рождество, святки), начало нового аграрного цикла (весенние праздники) — все это так или иначе связано с темой здоровья — семантика начала, обновления, оздоровления. «Чтобы в доме было здоровье и веселье» — рефрен почти всех рождественских и новогодних благопожеланий. В колядных песнях пожелания здоровья выражаются сравнительными оборотами, в которых здоровье измеряется бесчисленным количеством определенных множеств, таких как трава, звезды и под.: «Колкот трева по полето, Толкоз здраве в тази къща» (Русенско), «Вамка пеем, Бога молим, Що на небе дребни звезди, И по земя дребна трева, Толкоз

здраве в тази къща» (Свиштов), «Колко здравец йу планина, Толко здраве в 'тая къща» (Врачанско). Очень часто новогодние и рождественские словесные формулы содержат пожелания не только здоровья, но и того, что ему сопутствует: удачи, богатства, счастья; ср. восточнославянские рефрены: «Сколько звезд на небе, столько счастья» (Сумцов 1996, 186). В ряду рождественских и новогодних обрядовых хлебов особый каравай пекут специально для того, чтобы обеспечить здоровье всей семьи в наступающем году.

О здоровье болгары заботятся не только в моменты рождения, свадьбы, но и при погребальных обрядах: когда человек умирал, главной заботой живых было обезопасить себя от его влияния. Термины обрядовых хлебов *колач за здраве* (Ломско, Оряховско (Маринов ИП 2, 923)) *пита за здраве* (Видинско, Врачанско, Берковско) отражают мотив здоровья, напоминают о здоровье остающихся на земле, при погребении раздаются ради здоровья после смерти. В Ловечском крае гроб делают чаще всего из дуба, потому что это *здрави дърво* (Ловешки край, 415). Человеку, завершившему свой жизненный путь, давали букетик герани; в день погребения или на сороковой день сажали *здравец* на его могиле (Пирин). На сороковой день и на годовщину решето с геранью, пшеницей и хлебом после посещения кладбища оставляли при входе со словами: «Да са здрави веке живите» (Пирински край, 417). Вместе с тем в ряде областей на похороны запрещалось приносить здравец — символ здоровья, в то время как базилик был вполне уместен. В Ловечском крае существовало поверье, что на Троицу «Господ прибира душите на умрелите отново на небето». В связи с этим представлением возник обряд *кѝмкане* — причащение умерших: утром женщины с липовыми ветками идут в церковь, молятся, становясь на них коленями. После того как священник освятит ветки, они несут их на кладбище, где листьями липы устилают могилу в том месте, где голова покойника («над устата»), поливают зелень красным вином и зажигают свечу. В ряде мест (с. Смочан), выходя из церкви, женщины идут по липовым веткам «за здраве» (Ловешки край, 315).

У сербов и македонцев существует подобный стереотип отношения к здоровью. Когда кто-нибудь рассказывает о своей или чужой болезни, следует сказать: «Tebi zdravlje», «da ti je na zdravlje!». Забота о здоровье живых отражена в обычае опоясывания церкви полотном из девичьего приданого не только на помин души умершей девушки, но и

ради здоровья живых (вост. Босния, Дони Бинач, зап. Сербия, Ядар, и центр. Македония, Прилеп). Обрядовый характер сербских «здравниц» указывает на их древнерелигиозное происхождение: *да си жив и здрав!* (будь здоров и счастлив). Подобную формулу, с которой *изпрацат на път* (проводят в последний путь) умирающего, произносят и в момент смерти человека: в р-не Лесковца пожилая женщина около постели тихо говорит: «Иди ми у здравље и не бој се!» (Ђорђевић 1958, 489).

Профилактические меры, приуроченные к обрядам жизненного цикла (родины, свадьба, похороны), календарным праздникам, преследуют главную цель — сохранить здоровье, предотвратив приход болезни. Кодекс профилактических мер противодействует ее злой силе, против всех вместе взятых и против каждой в отдельности.

Особенно уважаются растения, которые в болгарской традиционной культуре наделяются символикой здоровья. Их апотропеическая функция отражена в обрядах. Это герань (*здравец*), омела, кизил, липа и некоторые другие. На Георгиев день, на Пасху, в Янев день все домочадцы умываются водой со зравцем и другими травами, чтобы весь год быть здоровыми (Странджа; Еленски округ), пьют воду, в которую положен здравец. Накануне украшают здравцем «за здраве» входные двери и пороги домов. В Великий четверг на предпасхальной неделе дети ходят с мешком здравца и раздают его соседям «на здраве», им украшают дома (Родопы). Во время пахоты и сева здравцем украшают пахаря, телегу с семенами, рога волов (Пирин).

Идея здоровья постоянно поддерживается в хозяйственных предписаниях, связанных с разного рода деятельностью человека. Строительство дома является ответственным актом, объединяющим целый комплекс утилитарных и ритуальных правил и запретов, соблюдаемых ради благополучия и здоровья. Дом материализует естественную потребность в безопасности, благополучии и преэминентности поколений. Поэтому так важен выбор места — здоровая почва, ориентир на солнце, запрет строить близ брошенной мельницы, пересохшего колодца, границы, оброчного места, пещеры. Все эти условия продиктованы идеей целого, неповрежденного, ненарушенного: нельзя брать для строительства дома дерево, в которое ударил гром, ибо оно уже не целое, поэтому пренебрегшего этим правилом ожидает большое несчастье, в том числе болезнь близкого человека, страдания всего рода, а того, кто срубит дерево, рос-

шее рядом с оброчищем, ожидало проклятие, которое обрушится на весь его род («ще сполети него и поколенията му») (Ловешки край, 128). Если выполнены эти требования, в доме все будут здоровы и веселы, и потомство будет здоровым.

Приступая к стрижке овец, первой стригут обязательно белую — «Това се прави за хубаво, за здравето на хората и на овцете» (Ловешки край, 166). Первая кудель, которую прядет девочка, должна быть белой — «това е за здраве и добър живот» прядущей (Ловеч). На бытовом уровне существует ряд предметов, наделяемых функцией дарить здоровье, о чем говорят и их названия: это слова с корнем *здрав-*, например, *здравница* ‘сосуд для питья вина, ракии’, и устар. ‘тост за здоровье’ (современное — *наздравница*). Ср. древний славянский обычай пить во славу богов: предки обращались к ним, прося наделить всеми благами, здоровьем и счастьем. Так возникли заздравные тосты (Афанасьев 1994/2, 253).

Календарные праздники насыщены всевозможными ритуалами, направленными на сохранение и получение здоровья. Среди них отмечены коллективные формы заботы о здоровье. Это весеннее качание на качелях, кувырkanie, катание по земле. Качание на качелях, на зазеленевших деревьях в первую неделю Великого поста, в масленичное воскресенье, на Пасху, в Юрьев день наделяло здоровьем, очищало от всего плохого, скопившегося в человеке за зиму. Коллективная форма заботы о здоровье проявляется в некоторых переходных обрядах: весной, в канун дня св. Лазаря, совершался обряд *лазаруване*, связанный с переходом девочек в другую половозрастную группу. Девочки собирались в одном доме, в котором проводили ночь в ритуальной изоляции, таким образом они общались к миру предков и получали могущественных покровителей как для себя, так и для всего коллектива, что было гарантией здоровья, благополучия и счастья всего социума. Обеспечить здоровье на целый год могли такие действия, как скакание через костер, усиливаемое вербальной магией. Через ивановский костер прыгали, приговаривая: «Да съм весел и здрав като този огон» (Пирински край, 436), на Успение Богородицы прыгали через костер со словами: «Да съм жив и здрав догодина, пак да прискокна огиню» (там же, 449). В Вербное воскресенье болгары вили венки из освященных веток вербы и вешали их дома около иконы «на здоровье» (Пловдивско, Добруджа) (СД 1, 337). В день св. Георгия в Ловечском крае в особом почете ветки бука, которыми девушки опоясываются, чтобы

быть «здрави и буйни като бука» (Ловешки край, 55); взрослые ударяют детей буковыми ветками для здоровья, затыкают в ворота и окна домов, хозяйственных построек, «зада бучи здравето, мялякото и житото през цялата година» (народноэтимологическое сближение слова *бук* и глагола *буча*) (Ловешки край, 312).

Представлением о здоровье как об обязательном условии жизнедеятельности человека объясняется включение пожелания здоровья в традиционные бытовые приветствия, что типично для всех славян (рус. «Здравствуй», первоначальное значение которого «Будь здоров», позже стало восприниматься как «Приветствую тебя» (Афанасьев 1994/2, 338). Чихнувшему желают: «На здоровье», и сам чих считается знаком выздоровления; болг. *встанéте със здраве* ‘будьте здоровы’). Пожелание здоровья обязательно в разнообразных южнославянских благопожеланиях, исполняемых во время обрядовых обходов в календарные праздники. В таких текстах пожеланию здоровья сопутствуют пожелания богатства, долголетия, счастья, красоты, бодрости, веселья, формирующие область положительных значений и актуальных ценностей традиционного мировоззрения.

Тема здоровья прочитывается в приметах, гаданиях, предсказаниях, в желании узнать судьбу, заглянуть в будущее. С представлением о том, что аист приносит здоровье, связана встреча этих птиц детскими возгласами: «Със здраве, лелек!», «На лелека треска, на мене здраве!» (Райчевски 1998, 29). Желание быть здоровым нашло отражение в таких ментальных стереотипах, как встреча весной с белой или черной бабочкой: «От белой бабочки будешь здоров, а от черной будешь чернеть (болеть)» (Велико Търново), ср. также примету: первая встреча весной с белой овцой или бараном предвещает работоспособность (следовательно, здоровье), а с черной — бессилие и лень (р-н Габрова и Казанлыка) (СД 1, 152). Полагали, что в день св. Варфоломея (24.VIII) солнце поворачивает к зиме, поэтому старались увидеть его восход, чтобы быть здоровыми и веселыми и благополучно пережить зиму (СД 1, 142).

Распространены гадания, связанные с первым гостем, приходящим в дом в праздник (полазник, сурвакари). В Новый год болгары Пиринского края гадали, бросив в огонь почку кизила, ложку зерна с просьбами о здоровье и урожае: лопнувшая и отскочившая высоко вверх почка кизила сулила здоровье на весь год. Целое и полное ядро ореха предвещало

здоровье и бодрость в новом году. Зеленый цвет ассоциируется со здоровьем, жизнью, поэтому часто в гаданиях используются растения: человек будет весел и здоров, если листья барвинка, плюща, маслины сохранили зелень в течение ночи; если растение, букетик (китка), переночевавшие во дворе под звездами, наутро оставались свежими (*весельми*), не завяли (пирин.) (ЕБ 3, 129). По свежести герани, заткнутой на ночь за балку дома, определяли, будет человек здоров, или его ждут болезни и смерть (Тырновско, Шуменско). Если предсказание неблагоприятное, стремились принять все меры для его нейтрализации, не дожидаясь прихода непрошеного гостя (болезни).

Общая идея здоровья наиболее четко и ярко проявляется в южнославянских традициях. Если северные славяне заботятся о том, «чтобы не (за)болеть» (чтобы не болели руки, ноги, голова, спина, чтобы не напала лихорадка, желтуха и т. п.), то южные — о том, «чтобы быть здоровыми». Это иная тактика и стратегия — не оборонительная, а наступательная, ибо нормой считается здоровье, т. е. человек должен быть здоров. Ср. обращения северных славян к стихиям, природе, луне, земле, солнцу, огню, воде с просьбой избавления от болезни: «чтобы у меня не болели руки и ноги, зубы, голова», в то время как южные славяне просят наделить их именно здоровьем. Концепт здоровья у восточных и западных славян эксплицирован менее четко, хотя, естественно, он присутствует и занимает важное место в системе ценностей. У северных славян, как и у южных, существует система ритуалов профилактического характера (ср. обычаи ритуального купания, омовения; питья «иорданской» воды; обряды, совершаемые всеми славянами при виде молодого месяца), но в южнославянской традиции такие ритуалы в большей степени отражают стремление сохранить, упрочить здоровье с четким словесным выражением этого стремления. Что же касается восстановления здоровья, то балканская традиция вполне вписывается в славянскую народную медицину: ей известны все те же приемы, что и северным славянам. Специфика заключается лишь в том, что некоторые способы избавления от болезней в балканской народной медицине используются чаще, другие менее популярны.

Фрагмент болгарской традиционной культуры, посвященный концепту здоровья, отраженный в обрядах, в праздниках, в народной медицине, позволяет сделать вывод о специфике некоторых представлений о здоровье как об основном компоненте, обеспечивающем жизнь не только

индивидуума, но и всего социума. Эта специфика, видимо, появилась с момента переселения болгар на Балканы и укрепилась в контактах с соседями (славянами и неславянами) (Воденичарова 2000, 164).

В книге «Българинът в средновековието» в главе «Реалният човек» Димитр Ангелов говорит о том, что проповедуемая церковью загробная жизнь в реальной жизни не находила строгих последователей. Понятие «реальный человек» — сложное, противоречивое, это различие не только в психофизической сущности, но и в социальном, политическом и профессиональном положении человека в средневековом болгарском обществе. Однако, несмотря на все эти различия, можно говорить о преобладании определенных черт в духовном облике тогдашнего человека, о едином, собирательном, обобщенном образе. Живой человек и аскет, которого считали эталоном совершенного христианина, существенно различаются в период болгарского средневековья. Наиболее ярко это различие проявляется в трактовке ценности жизни и смерти. В отличие от совершенного христианина, который считает свое земное существование лишь переходом к вечной жизни, а смерть — как ключ в небесное царство, обыкновенный человек вовсе не склонен пренебрегать настоящей жизнью, отказываться от всего, что составляет его повседневное бытие. Он привязан всем своим существом к земной жизни и не хочет умирать (Ангелов 1985, 131, 132). Для живого человека здоровье — драгоценность, а болезни — тяжелая напасть. Здоровье считается даром от Бога и причисляется к желанным благам, в то время как болезни приписываются враждебным человеку силам, против которых надо предпринимать защитные меры.

В средневековой Болгарии были популярны гадательные книги, в которых высказываются сокровенные мысли о здоровье, о болезни и смерти. Эти произведения апокрифического характера предсказывали судьбу человека по времени его рождения (по лунным фазам, грому, датам праздников и др.), определяли, что его ожидает в близком и далеком будущем. Среди добрых и желаемых предвестий — жизнь и здоровье, а среди плохих — болезни и смерть.

В литургических текстах функция «подателя всех благ» и «дарителя здоровья» и целителя больных связана с Богом. В поучительных и похвальных словах Климента Охридского подобные функции приписываются Богородице, Христу, апостолам Павлу и Петру, т. е. широкому кругу

фигур христианского пантеона (Ангелов 1985, 134), именно они дарят здоровье и прогоняют болезни. О роли святого в качестве дарителя здоровья упоминается неоднократно и в ряде староболгарских житий болгарских и иностранных святых — Ивана Рилского, Климента Охридского и др. Все они пекутся о здоровье и жизни человека, внушая ему, что с верой легче победить хвори и получить здоровье и долголетие.

В традиционной народной культуре здоровье можно отнести к духовным категориям и представлениям, которые в своих нормативных проявлениях регулируют культурное поведение и посредством сверхценностных идеологем перерастают в общий взгляд на мир, на человека и человеческую судьбу (Воденичарова 2000, 165). Одна из этих идеологем — борьба за сохранение жизни. Болгарская духовность формируется в контексте единой культуры, которая создается, существует, развивается как культура, направленная «на оцеляването».

Категория здоровья как одна из главных в народном мировоззрении входит в широкий обрядовый контекст. С ней связан набор предметных символов, ритуальных действий, мифологических персонажей, которые наделяют человека здоровьем — основой жизни, благополучия, возможностью продолжать род.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1985 — Ангелов Д. Българинът в средновековието (Светоглед, идеология, душевност). София, 1985.
- Афанасьев 1994 — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–2.
- Беновска-Събкова 1995 — Беновска-Събкова М. Змият в българския фолклор. София, 1995.
- БНМ — Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.
- Воденичарова 2000 — Воденичарова А. Духовното битие на българския селянин в края на XIX — началото на XX // Етнографски проблеми на народната култура. София, 2000. Т. 6.
- Геров — Геров Н. Речник на българския език. Пловдив, 1895–1908. Ч. 1–6.
- Гребенарова 1998 — Гребенарова С. Празникът «светец» при българите и власите във Видинско // Етнокултуролошки зборник. Славе, заветине и друге средне прославе становништва источне Србије и суседних области. Сврљиг, 1998. Књ. 4.

- Борђевић 1958 — *Борђевић Т.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- ЕБ — Етнографиа на България. София, 1985. Е. 3. Духовна култура.
- Краев 1985 — *Краев Г.* Бабинден. София, 1985.
- Ловешки край — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Маринов ИП — *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. София, 1981, 1984. Т. 1, 2.
- Мартинов 2000 — *Мартинов В. В.* Славянские анаграммы // *Этимология.* 1997–1999. М., 2000.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Райчевски 1998 — *Райчевски С.* Родопски народен календар. София, 1998.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1 (А–Г); М., 1999. Т. 2 (Г–Крошки).
- Седакова 1998 — *Седакова И. А.* Матримониальные мотивы в славянских родинах // *Кодови словенских култура.* Београд, 1998. Бр. 3.
- Сумцов 1996 — *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные статьи) // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры.* Заговор. М., 1993.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974-. Вып. 3, 5, 24.

КОНТАКТЫ ЧЕЛОВЕКА С ДЕМОНАМИ БОЛЕЗНЕЙ: СПОСОБЫ ЗАЩИТЫ И ИЗБАВЛЕНИЯ ОТ НИХ

В народных представлениях славян почти всякая болезнь — это живое существо, с которым можно разговаривать, к которому можно обращаться с просьбами, приказами, угрозами. С болезнью ведут диалог, заключают договор, вступают в отношения побратимства, сватаются, ее обманывают, запугивают. К болезни обращаются с просьбой не приходить, не нападать (если человек здоров) и уйти, покинуть его (если человек болен).

Общение человека с болезнетворными демонами происходит как на вербальном, так и на акциональном уровне. При контакте с болезнью выделяются два главных момента: болезнь уже находится в человеке, она завладела им. Она пробила брешь в окультуренной зоне, нарушила границу, разделяющую мир человека и мир злых сил. Для того чтобы восстановить первоначальный порядок вещей, человек прерывает вынужденный контакт с существом, вторгшимся в его пространство, изгоняет болезни обратно в чужое, неосвоенное пространство, для чего использует все известные народной традиции способы лечения. Это отгон болезни, устрашение ее, заговаривание, забивание недуга (в дерево, в косяк двери, в половицу), сожжение, смывание, передача его другому лицу, растению, животному, отправление болезни на тот свет, закапывание в землю, пускание по воде (терли горохом лишай, после чего болезнь «топили» в колоде, считая, что там она перейдет в воду), по ветру (например, цветки боба, которыми потеряли больное место, клали на подоконник, чтобы их унес ветер, и болезнь исчезала) и некоторые другие.

Болезнь угрожает человеку. В этом случае цель установления контакта — предупредить ее появление, предотвратить заболевание, не дать болезни перейти границу «своего» пространства, чему служат охранительные обряды (профилактика), широко распространенные у славян. В некоторых традициях они сохранились лучше, чем собственно лечебные акты, и совершаются до настоящего времени. Многие превентивные меры, используемые в народной медицине, являются универсальными и входят в систему оберегов от всего злого вообще, например от персона-

фицированных стихийных явлений (ветер, вихрь, буря), от мифологических персонажей (МП) всех мастей, в том числе от тех, которые могут насыщать болезни, порчу¹.

Среди мер, принимаемых для охраны от болезней, можно выделить обряды универсального характера, которые исполняются для сохранения здоровья и как оберег от всех болезней. Наряду с этим существуют обряды более частного порядка, они направлены на охрану от какого-то одного конкретного недуга. Назовем некоторые из них.

Омовение в реках, ручьях, у источников. Очистительные обряды совершались в определенные дни (Чистый четверг, Страстная пятница, канун Юрьева дня и др.) или окказионально: во время первой грозы, под ильинским дождем, т. е. во время дождя в Ильин день, росой утром Юрьева дня.

Соблюдение запретов, за нарушение которых предусмотрена кара — болезнь: запрет вторгаться в локус болезней, где они могут напасть на человека, проникшего на их территорию (нельзя спать под деревьями определенных пород, на берегу реки, долго пребывать на болоте, где живут многие болезни), беспокоить их (например, больного икотой окружают вниманием, не говорят неприятных слов, стараются предупредить все его желания, не дразнить икоты, боясь, чтобы она их самих не посетила), отказывать в просьбе (больному дают все, что он хочет, думая, что этого требует болезнь, живущая в нем), работать в неурочное время (в полдень

¹ Причиной недомогания может стать встреча (контакт) с полудницей, лесной девой, бесом. Опосредованный контакт с МП также грозит бедой: вторжение (непреднамеренное) в локус самодивы, случайное причинение ей вреда или нарушение запрета появляться в месте, где собираются самодивы, самовилы, где они отдыхают, играют, танцуют, может вызвать тяжелейший недуг, считающийся в народе неизлечимым. Самодивы, самовилы лишают человека зрения, речи, ума, вызывают паралич, смерть (*самодивска болест, русалска болест, полудяване*) (см.: Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983, с. 126). В то же время сербская вила может врачевать раны, так как хорошо знает свойства целебных трав. Самодива может насыть болезнь или ее отогнать (см.: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989, с. 104, 100).

в поле, прясть поздно вечером, ткать, шить, золить белье по пятницам и средам) и др.

Почитание дней святых — покровителей болезней и защитников от них. У восточных славян отмечались пятницы — Спасовская, Ильинская, пятница перед праздником Усекновения головы Иоанна Предтечи — они охраняли от лихорадок, а Козьмодемьянская — от головной и зубной боли². Св. Сильвестр также изгонял лихорадки за семьдесят семь верст.

В южнославянских традициях многие календарные праздники отмечаются именно в честь разных болезней, например день св. Атанаса (Афанасия) празднуют потому, что именно в этот день рождаются болезни, а св. Харлампия чтут потому, что он разносит болезни, т. е. бросает их на людей. Чтобы не болеть, в эти дни готовят обрядовую еду и не работают, боясь разгневать святых³. Отмечая эти дни, человек надеялся тем самым умилостивить, задобрить злых духов, предупредить их нежелательный приход.

Многие запреты на определенные виды работ также связаны с антропоморфизацией болезней. Славянская традиция демонстрирует устойчивую связь многих святых с болезнями. Они являются покровителями определенных недугов, но иногда и их распространителями. Ср. болгарское присловье: «Варвара заварява болестите, а Сава ги разява». Эта взаимосвязь видна и в том, что за нарушение запретов на определенные виды работ — прядение, ткачество, стирку в неурочное время или в праздники — Люция, Пятница, Среда, Варвара наказывают, насылая болезни на провинившихся. Люция поражает головной болью того, кто не празднует ее день, не готовит ей угощение. В подчинении Марии Магдалины находится холера. Святая наказывает тех, кто не ходит в церковь в ее день, не молится, заражая их этой страшной болезнью. За непочитание мстит и Параскева-Пятница: она причиняет головную боль, вкладывая пряже кострицу от конопли, льна ей в голову, насылая ломоту, беспамятство. Как видно, святые могут быть не только заступниками, но

² Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ, 1993, с. 229–230.

³ Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980, с. 479.

и проводниками болезней. Болезнью наказывает св. Варвара тех, кто работает в ее день и не почитает ее. Кто работает в среду, наказывает Среда: прявшей, ткавшей в запретный день женщине насылает боль головы, колики в груди.

Болезни передвигаются в пространстве — они приходят к человеку из тех мест, где живут, со снежных гор, из пещер, лесов, болот, разбегаются по белому свету, тощие и заморенные, и с жадностью набрасываются на человека. Считалось, например, что 2 января Мороз или Зима выгоняют лихорадки вместе с нечистой силой из ада и они ищут себе пристанища по теплым избам. Чтобы преградить вход в дом незваным гостям, утром этого дня омывают наговорной водой притолоки у дверей.

Обратимся к контактам человека с духами болезней, которые наиболее ярко высвечивают антропоморфный облик этих существ в верованиях славян.

Защитные обряды народного целительства имеют коммуникативную направленность. Человек идет на контакт с болезнью до того момента, как она начала действовать. Этот шаг опасен, но он необходим. Уже в номинации болезней выражено желание заручиться благорасположением демона. Недуг называют ласковыми именами (серб. *добрица*, рус. *оспица*, болг. *шарчинка*), именами собственными (рус. *Афанасьевна*, *Марья Иродовна* 'лихорадка', *Воспа Восповна* 'оспа'). С этой же целью используют оценочные эпитеты, характерные для этой терминологической системы вокативы (болг. *сладки-медени*, *благ*, *живи-здрави* — названия всех опасных болезней типа оспы, чумы, холеры), термины родства (рус. *сестрица*, *тетя*, *кума* 'лихорадка', болг. *леля* 'чума', *баба Шарка* 'оспа', 'корь'), почтительно-возвеличивающие названия (рус. *князь*, *барин*, чеш. *ránek*, серб. *богине*). Подобные названия употреблялись и в тех случаях, когда нельзя было произносить настоящее имя болезни (во время эпидемий, при детских болезнях)⁴. В качестве оберега могли выступать и до-

⁴ Опасные эпидемические и некоторые другие болезни вызывают у человека такой страх, что, согласно глубоко врезавшемуся суеверному присловью-наказу «не буди лиха» (*Nie wuwołuj wilka z lasu*), народ остерегается не только называть их по именам, но даже думать о них достаточно определенно. Это могло стать причиной изменения их первоначальных наименований: одни названия могли быть заменены другими, в результате чего многие общеславянские тер-

брые приветствия, и бранные слова. Впрочем, даже зная повадки болезни и правила поведения при столкновении с ней, не всегда можно распознать ее — ведь болезнь принимает облик человека. Это обстоятельство часто приводит к тому, что человек, не поняв, что перед ним болезнь, вступает с ней в контакт — начинает разговор, отвечает на ее вопросы, откликается на ее зов, и она овладевает им.

Подобные мотивы нашли отражение в поверьях, быличках, легендах о лихорадках. В поверьях, записанных в витебской Белоруссии, отмечается, что лихорадка пристаёт к человеку, если он откликнется на призрачный зов. Поэтому существует правило: не следует отзываться, пока не убедишься, что тебя окликает человек, а не призрак⁵. У русского населения Сибири существует поверье, что именно во сне лихорадка задает человеку вопросы, и если он на них ответит, тотчас заболит, если же промолчит — останется здоровым⁶. В Сургутском уезде Тюменской губ. бытовало поверье о лихорадке, которая, придя в баню, где парится больной, вызывает его на разговор. Главное — не отвечать на ее вопросы и выпады (на это и рассчитывает болезнь) — тогда есть надежда на выздоровление⁷. Белорусская легенда рассказывает о лихорадке, принявшей облик худой девушки, сидевшей на заборе. Она попросила шедшего мимо крестьянина дать ей попить березового сока. Он исполнил ее просьбу, девушка попила и исчезла, а он заболел лихорадкой⁸. Ср.

мины исчезли (*Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967, t. 2; Kultura duchowa, cz. 1, s. 178, 181*).

⁵ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897, с. 258, № 2034; *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1869, т. 3, с. 83.

⁶ *Миненко Н. А.* Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989, с. 123. В украинских поверьях также отмечен мотив о появлении лихорадки во сне. Это отвратительная морщинистая костлявая старуха. Ее присутствие человек ощущает: она его трясет, бросает то в жар, то в холод (*Булашев Г.* Указ. соч., с. 216).

⁷ *Некленаев И. Я.* Поверья и обычаи Сургутского края (Отдельный оттиск из Записок Западно-Сибирского отделения РГО). Омск, 1903, с. 205.

⁸ *Легенды і паданні.* Мінск, 1983, с. 189.

подобные мотивы в украинских быличках о чуме. Приехав в село, она подходит к дому и спрашивает: «Есть чума в доме?» — и если слышит отрицательный ответ, пробирается в дом, где все заболевают и умирают. Измучив одного, лихорадка переходит к другому. Она целует свои жертвы, от ее прикосновения человек заболевает. «Его поцеловала лихоманка», — говорят про того, у кого обметаны губы⁹.

Часто в легендах выступает мотив разговора сестер-лихорадок, которые договариваются между собой о том, как проникнуть в человека, чтобы начать его трясти и мучить. Человек, услышав это, ловит одну из лихорадок, заключает ее в мешок (завязывает в узелок) и вешает в печную трубу, где лихорадка бьется, задыхаясь от жара. По одним версиям, лихорадка погибала, но ее сестры оставались на свободе и продолжали изводить род людской. По другим вариантам, человек, поддавшись уговорам духа, отпускал лихорадку, и она тут же набрасывалась на него. Иногда человек заключал с ней договор о том, что он ее выпустит, но с условием — она не будет трогать ни его, ни его семью¹⁰.

Одним из приемов изгнания болезни было ее устрашение. В Олонецком крае записана быличка: колдун решил напугать лихорадку и сказал, что будет пороть больного розгами. Испуганная предстоящей экзекуцией, лихорадка удалилась¹¹.

Лихорадку обманывали, уходя из дому задом, пятясь и прячась где-нибудь. Сбитая с толку направлением следов и думая, что ее жертва дома, она входила, искала человека, а не найдя его, уходила. Или, уйдя из дому, человек прятался под корыто во дворе. Лихорадки, подойдя к корыту, думали, что человек лежит в гробу, т. е. уже мертвый, удовлетворялись и уходили¹².

В России, Чехии, Польше верили в результативность обмана болезни, для чего уходили из дома тайком, написав на двери, что такого-то нет дома, например: «Марья Иродовна, приходи вчера» или «Дома нет, приходи вчера», полагая, что лихорадка, прочитав эти слова, уйдет и не вер-

⁹ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч., с. 82.

¹⁰ *Булашев Г.* Указ. соч., с. 216.

¹¹ *Куликовский Г.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение 1890, № 1, с. 48.

¹² *Миненко Н. А.* Указ. соч., с. 124; *Неклепаев И. Я.* Указ. соч., с. 206.

нется. На Куявах перед приступом озноба больной лихорадкой прятался в конюшню, а кто-нибудь из домашних писал на дверях: «Nima Wojtka w domu». Там же записан такой разговор больного, влезшего в печь или в трубу на крыше, с лихорадкой: «Ty mnie szukasz, a ja tu»¹³. А чехи писали на дверях избы: «Zemnice! (лихорадка) nechod' k nam; Jeník (имя больного) není doma — šel na hory». В Смоленской губернии во время падежа скота надписывали на воротах, что на дворе нет ни коров, ни овец, ни лошадей¹⁴.

В Сибири лихорадку обманывают иным способом. Главное — не быть узнанным, для этого больные чернят лицо, переодеваются в чужое платье. Подобным образом пытались спрятаться от холеры в Меленковском уезде Владимирской губернии: нужно было запачкать одежду дегтем и притвориться умершим¹⁵.

Обманывали и чуму. Например, на Украине для этого вынимали оконные рамы, показывая, что здесь никто не живет и заглядывать в этот дом незачем. С этой же целью не зажигали в домах свет. Были случаи, когда во время эпидемий люди покидали дома, уходили целыми селениями в леса, в горы, где пережидали опасное время. Так же поступали и в Болгарии.

Широкому распространению легенд и поверий о лихорадках способствовала и книжная культура. Были широко известны так называемые ложные, или апокрифические, мотивы, в которых перечислялись лихорадки, дочери Иродовы. Да и в иконописи до конца XVII в. было распространено изображение двенадцати трясавиц, т. е. лихорадок в виде женщин, нередко обнаженных, с крыльями летучей мыши — символом ночи. Все они изображались разными красками: одна белая, другая желтая, красная, синяя, зеленая (т. е. лесная)¹⁶.

Вмешательство болезнетворных демонов человек пытается нейтрализовать определенными ритуальными действиями. Их отстраняют посредством принесения жертвы, ритуальным кормлением. Эти акты совершают

¹³ *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 3. Kujawy. Wrocław; Poznań, 1962, s. 96–97.

¹⁴ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч., с. 84.

¹⁵ Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро кн. Тенишева. СПб., 1993, с. 143.

¹⁶ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч., с. 94.

дома или вне его: рядом с колодцем, на берегу реки, за границей села, на перекрестке дорог, на кладбище, на месте, где когда-то была часовня.

Ритуальное кормление у русских происходит так: семидесяти семи лихорадкам приносят семьдесят семь зерен ячменя или угощают кашей, пирожками, хлебом, хлебом с солью. Принесенное кладут на землю, произнося при этом словесные формулы, в которых выражена просьба взять дар и оставить человека в покое. После этого спешат уйти домой, убежать скорее от этого места, чтобы болезнь не успела вновь войти в человека. Своеобразный способ угощения-кормления лихорадки записан в Белоруссии. Больной идет в корчму, заказывает и оплачивает две рюмки водки, одну выпивает и, уходя, говорит: «Siudy mają ciotka zaraz przydzie, to hetu harielku wupje»¹⁷.

В Болгарии ритуальное кормление совершалось в дни, посвященные определенным болезням, и состояло из нескольких актов. Например, в день св. Харлампия во многих местах северо-западной Болгарии для чумы пекли специальные хлебцы, называемые *благ*, *пресни* или *чумени питки*, мазали их медом и раздавали родственникам и соседям, чтобы задобрить чуму. В некоторых местах этот праздник так и назывался Чуминден¹⁸. То же делают в день св. Харлампия и в северо-восточной Болгарии, сопровождая раздачу лепешек словами: «Подавам ти за сладка и медена». Самую маленькую лепешку оставляют на чердаке, приговаривая: «За лелино здраве» (*леля* ‘чума’)¹⁹.

Для охраны от оспы пекли хлебцы в форме кукол, на них делали 40 дырочек, имитируя следы, оставляемые оспой на теле больного. В то же время у болгар Молдавии лепешку не накалывали вилкой, как обычно, чтобы на теле ребенка в случае болезни не оставались рубцы от оспы. По этой же причине не разрешали в этот день пользоваться острыми предметами, иголкой²⁰.

¹⁷ Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897, s. 406.

¹⁸ Маринов Д. Жива старина. Русе, 1891, кн. 1, с. 113.

¹⁹ Зеленина Э. И. Из болгарской пчеловодческой терминологии // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984, с. 105.

²⁰ Устное сообщение Е. Сорочану.

При контактах с демонами, вызывающими недуги, учитывались их привычки, образ жизни (чума и холера любят путешествовать), семейное положение. Их пытаются задобрить. Зная, что чума любит чистоту, к ее приходу, например в день св. Харлампия, для нее и ее ребенка готовят теплую воду, мыло, мочалку, а так как она наказывает нерях, то в эти дни в доме, на дворе и во всем хозяйстве наводят порядок.

Болгары считают, что в нечистые дни (с 20. XII или 24. XII до 1. I или 7. I) в село приходят среди прочих и демоны болезней. В Добрудже верят, что чума вечером накануне Нового года обходит все дома, поэтому к ее появлению тщательно готовятся: около очага кладут половик, чтобы она могла обогреться и посушить одежду.

Для изгнания духа обратно в чужое пространство или для недопущения пересечения им границы двух пространств прибегают к помощи посредника, медиатора. Чаще всего это знахарь, человек, наделенный сверхзнанием, имеющий связь с чужим миром. Он осуществляет акты изгнания болезни или делает невозможным ее приход²¹.

Отличительная черта духов болезней — их непосредственный контакт с человеком, проникновение в человека и овладение им. Духи болезни стремятся поселиться рядом с человеком и даже в нем самом. Чаще других человек видит именно антропоморфных демонов болезней. Как правило, болезнь нападает молча. Но иногда она вступает в разговор, просит ее подвезти до села, до дома. Иная подходит к избе, под окно с вопросом и в зависимости от ответа вторгается, заражает человека или уходит ни с чем, получив неудовлетворительный ответ, не решаясь нарушить границу, разделяющую ее и человека. По народным представлениям, голос, плач, рыдания болезни имеют ту же силу, что и ее непосредственный контакт; все пространство, охваченное этими звуками, является зараженным — кто слышит, тот заболевает.

Персонификация духов болезни является отражением стремления человека найти себя в мире, обозначить в нем свое место и место всего, что его окружает, что так или иначе на него воздействует, вступает с ним в контакт даже против его воли, а следовательно, влияет на его жизнь.

В теме «человек и болезни и их взаимоотношения» ярко высвечивается противостояние человек — не-человек. Мифологическая природа

²¹ Дяков Т. Народният календар. Празници и вярвания на българите. София, 1993, с. 94.

персонифицированных болезней прослеживается не только в тех представлениях, которые сложились в народной культуре. Эта природа четко отразилась в заговорной традиции, в которой образы антропоморфных существ сложились в целую систему психотерапевтического воздействия на человека.

СЛОВЕСНЫЕ ФОРМУЛЫ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ

В статье рассматриваются короткие заговорные тексты, которые отличаются от многосоставных заговоров своей структурой: в них нет зачина, нет ни перечисления болезней (называется лишь одна, конкретная, к которой обращаются, чтобы изгнать, или просят уйти; иногда болезнь вообще не называется), ни перечисления возможных причин болезней (этиологический аспект), ни перечня предполагаемых виновников её (кто наслал болезнь), ни описания процесса изгнания (перечень частей тела и под.), ни развернутой формулы отсыла (в редких случаях при краткости начальной части упоминается несколько мест, куда изгоняется болезнь). Рассматриваемые тексты произносятся с целью излечения путем удаления болезни из человека. Заклинательный текст является элементом структуры лечебного магического обряда. В отличие от развернутых заговоров, тексты кратких лечебных формул не самостоятельны, они не существуют отдельно от акционального текста, они органически с ним связаны. Иногда только действие раскрывает смысл вербального текста.

Формулы подобного типа можно условно назвать приговорами. От заговорных текстов с развернутой структурой они отличаются синтаксической простотой — высказывание состоит из одного-двух предложений. Приговоры общеизвестны и широко распространены среди носителей традиции, в отличие от заговоров, известных узкому кругу знахарей и в какой-то мере являющихся их профессиональной тайной. Сфера функционирования приговоров включает широкий круг агентов: их может произносить «на себя» сам больной, мать страдающего недугом ребенка, родственники, например, старшая в семье женщина, соседи, пастух, к которому обратились с просьбой помочь в лечебном акте. Иногда обряд исцеления требует, чтобы больной повторял и слова, и действия за знахарем.

Непременным условием успешного лечения является точное соблюдение определенных народной традицией правил. Это время и место действия, строгое регламентирование поведения человека, выполняющего

акт и произносящего заклинание. Время действия: утро перед восходом солнца, заря, вечер перед заходом солнца, закат, полночь, при луне (чаще, когда она убывает), когда зажигаются звезды и т. п.; место действия: дом, двор, крыльцо, место, с которого виден весь небосклон (утренняя звезда, восход солнца), берег реки, ручья, источник, лес, место под определенным деревом, кустом, дорога и т. п.; особые условия, запреты, сопутствующие произнесению приговора: должен идти к месту, где совершается действие, молча, ни с кем не разговаривая; чтобы его никто не видел (стараться никого не встретить, если нужно выйти за околицу села); если идет не один, а с кем-то, кто должен помочь ему, нужно идти в след, чтобы болезнь не нашла дорогу назад; совершив действие, войти немедленно в дом; бежать без оглядки домой... Почти все формулы и сопровождаемые ими действия повторяются три раза. Приговоры произносятся громко, во весь голос, иногда их выкрикивают.

Рассмотрим группу приговоров, объединенных мотивом изгнания болезни. Они произносятся в момент совершения обряда, предваряют его или завершают. Наиболее устойчивыми структурными элементами их можно считать: 1. Обращение к болезни, т. е. персонифицированному духу, которого собираются изгонять. 2. Собственно формула отгона, отсыла, выраженная глагольным или междометным императивом со значением 'уходи' ¹. 3. Компонент, называющий место (из какого органа), объект (с кого, от кого) со значением 'откуда' изгоняется болезнь. 4. Последний компонент — пространственный локус, реже — объект, на который болезнь должна перейти (человек, животное, растение), со значением 'куда'. Структура приговора может усложняться за счет введения повествовательного элемента, в котором, например, может говориться о том, что будет с болезнью, если она не выполнит приказа уйти.

1. Структурный компонент, являющийся адресатом и одновременно объектом изгнания, выражается разными типами обращений. Это может

¹ Подобными императивными формулами изгоняли смерть: «Смерть, смерть, выйди вон!...» (См.: Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 30). В приговорах другого содержания, где выражается устрашение, передача болезни человеку, растению, животному, к которым обращаются с просьбой взять недуг, употребляются императивы иного рода: *стой, исчезни, отстаньте, дай, возьми, пусть погибнет, пусть рассыпятся (уроки), не расти, не буди* и др.

быть нейтральное название болезни в звательной форме: укр. *póstrii*, польск. *rózo, suchoty, febro*, чеш. *bradavice, červičku* ², *vlčí mho*, словц. *l'aky, pr'ipory*, болг. *gágaци, стрънку*, с.-хорв. *уроче, мицина*, макед. *цермо*. Иногда при вокативах есть притяжательное местоимение, уточняющее, чья это болезнь: польск. *moja zgago*, болг. *моите брадавици*.

В случае, когда избегают называть конкретную болезнь, к ней обращаются, употребляя местоимения-заместители (*ты, вы*) или общее название «болезнь» (*chorobo, боль*).

По народным представлениям, болезнь, если назвать ее настоящее имя, могла появиться и вселиться в человека ³. Боязнь этого послужила причиной возникновения эвфемизмов — названий, которые выражали стремление задобрить, умиловить болезнь, чтобы она скорее ушла или вообще не приходила. В приговорах эвфемизмы употребляются довольно часто, например, рус. *матушка-ворогуша!* болг. *мила здравичке! здрава здравичке! блага и медина!*

Если применялась другая тактика — болезнь хотели оскорбить, обидеть, рассердить и этим вызвать ее уход, употребляли какофемизмы, т. е. общеупотребительные названия заменялись грубыми, вульгарными: чеш. *mrcho, pseno*, с.-хорв. *погане*. В некоторых случаях отмечено присоединение прилагательных с негативным оттенком к нейтральному названию (польск. *chorobo przekleta!*) или употребление какофемизма в качестве приложения к названию болезни (с.-хорв. *издати проклетнице!*).

В редких случаях болезнь получает собственное имя, например, рус. *чирий Василий*, тем самым выражается почтительное к ней отношение, желание склонить болезнь на свою сторону (ср. обращение к лихорадке *Марья Иродовна*, к оспе *Воспа Восповна* в приговорах-приглашениях).

Для усиления магического действия на болезнь используется прием повтора вокатива: укр. *волос, волос!*; *икавко, икавко!*; польск. *rózo, rózo!*; *uroki, uroki!* Редкий случай редупликации в приговорах — словообразо-

² Название отражает народное представление, что причина зубной боли — червячки, проникшие в зуб. По названию животного названа и сама болезнь (ср. рус. *жаба* 'ангина').

³ На этом основана вера в магическую силу проклятия. Верили, что произнося слова «*Чтобы тебя лихорадка схватила!*», можно вызвать болезнь у того, на кого было направлено проклятие.

вательный повтор: чеш. *lišejo lišejovaté* (Bartoš 1892, 233), прием, часто используемый в развернутых заговорах.

В ряде текстов вокатив отсутствует, вместо него есть только название болезни, без прямого обращения к ней: укр. *подъязычниця под корку* (Потушняк 1940–1941, 160), болг. *моите брадавици нека идът на вас двамата* (Хаджиэлеско — Попов 1889, 87).

Отмечены случаи, когда нет названия болезни, она называется описательно, например, в болгарском приговоре от глазной болезни: *што е в окото* (Демирхисарско — СбНУ 1981/4 106); к болезни обращаются, не называя ее: польск. *złaź z oka mojego* (Жолынь Перемышльск. р-на — Cisek 1889, 70) — произносят при глазной болезни. Чтобы прошла икота, в районе Крагуевца говорят, выпив немного воды: *Иди, вода те у море однела* (Радуловић 1935, 91). Польский приговор *Idźcie tam za tym, kto urzekł* (Biegeleisen 1929, 364) сопровождает акт выплескивания воды, которой «отчиняли уроки», на улицу или в реку. Здесь наблюдается сращение акционального текста с вербальным настолько, что считается избыточным называть то, что должно уйти, что прогоняют. Чаще это бывает в ситуации, когда болезнь неизвестна, неопределенна, ее приписывают сглазу.

2. Центральный блок, в котором заключена формула отсылы, отгона, выражает приказ, требование или желание, просьбу больного, врача, других исполнителей обряда, глаголами в повелительном наклонении или императивными междометиями: *уйди, выйди, поди, отойди, беги, слезь, отступи(те), удирай, скачи, плыви, ступай, вылезай-те, убегайте; вон, прочь*. Иногда отгон выражен побудительным императивом: ‘должна выйти’: польск. *wyjść powinnaś chorobo!*, или описательным императивом: ‘пусть уйдет’: укр. *щоб покинула мене тѣтуха!* (Подол. губ. — Ефименко 1874, 12).

Императив может отсутствовать и восстанавливается только на акциональном уровне, т. е. идея отгона выражается не словами, а действиями. Так, если считали, что болезнь произошла от злого духа, пациента били розгой, произнося заклинание: *Choroba do lasu! Zdrowie w kości!* (Moszyński 1967, 275), полагая, что удары получает болезнь, сидящая в больном, и, почувствовав боль, она убежит⁴. В Силезии,

⁴ Ср. блр. приговор, произносимый в Вербное воскресенье с пожеланием здоровья: *Не я бью, вярба бье! Хира ў лес, а здароўя ў кості* (Романов 158).

искупав больного ребенка, говорили: *Hoj suchoty mezi ploty, abyste nikomu neškodily* (Bartoš 1892, 214) и выливали воду туда, где сходятся изгороди двух хозяев, куда никто не ходит и где солнце не светит. В последнем приговоре императив выражен междометным восклицанием *hoj*, по-нуждающим болезнь уйти.

Императивы могут выражать не только суровый приказ уйти, но содержать оттенок просьбы, например, украинцы Подольской губ. выманивали болезнь «волос» на пучок ржаных колосьев, приложив их к больному месту, словами: *Волос, волос, выйди на колос!* (Ефименко 1874, 9). В некоторых случаях вербальный текст, казалось бы, однозначно выражающий требование уйти, рассмотренный в контексте всего обряда, получает иное толкование. Именно действие позволяет определить модальность высказывания, например, больной, обращаясь к болезни *odejdz rózo!*; прикладывает к лицу хлебец, специально для этого испеченный, из муки, собранной в девяти домах, с добавлением полевой розы (Biegeleisen 1929, 300)⁵. Слова, благодаря сопровождающему их обряду, приобретают просительную интонацию, смягчают их категоричность.

Таким образом, семантика подобных приговоров более полно проявляется только на уровне обрядового контекста. Здесь важны не только слова, но и действия (поднесение, прикосновение), производимые с ритуальными предметами — хлебцем, колосьями (ср. использование колющих, режущих предметов, если болезнь хотят устроить и тем самым побудить уйти).

Усиление воздействия на болезнь иногда достигалось за счет повторяющихся императивов: польск. *ustap, ustap! ustępuj*, глаголов, отличающихся приставкой: *ustap — wstap* или разными глаголами, выражающими одну идею: рус. *откачнися, отступнися* (Даль 1957, 404).

3–4. Два последних компонента, выделяемые в структуре текста, — это локусы со значением ‘откуда’ и ‘куда’. Для них характерна оппозиция *свой — чужой*.

Выгоняется болезнь из человека (*от меня, из моего тела, от нас, от погана*) или из какого-то определенного органа (*з пота, з mej źrenicy, з*

⁵ В данном случае, видимо, играет роль и омонимия — *róża* ‘роза, шиповник’ и *róża* ‘рожа’ (болезнь), отражающая принцип *similia similibus*, широко применяемый в народной медицине.

оčka). Изредка перечисляется несколько органов, например, польск. *ze wszystkich żył moich, ze wszystkich paznoktów moich* (Kolberg 48, 292), чеш. *Vodstupte, kryčky, tomuto dítěti vod srdíčka, vod plíček, vod jatříček, vod pupička...* (Дачице, Южная Чехия — Bartoš 1892, 230). Свой мир в приговорах рассматриваемого типа не ограничивается человеком и его телом, он может пониматься и более широко: болезнь изгоняют из деревни: *Pastýř žene do vsi, vlčí mhlo, jdi ze vsi!* (р-н Брно — Bartoš 1892, 225).

Если говорить о локусе со значением 'куда', он отражает народные представления о том, что болезни живут в темных мрачных местах, лесах, пустынях, болотах, где не ступает нога человека. Вот туда и отсылают болезнь: польск. *Idź na suche korzenia, kaj nie chodzi żadne stworzenie* (Жешов. воев. — Baranowski 266). Местом изгнания может быть вода, лес, поле, луг, соседняя деревня, море, гора. Иногда болезнь отсылают, перечисляя несколько локусов: польск. *za siedem gór, za siedem mórz, za siedem chmur* (Baranowski 1981, 266), серб. *и у гору и у воду, у високе висине, у дубоке дубине, где певац не пева, где кока не какоће* (Милићевић 1984, 300)⁶.

Болезнь может отсылаться на человека: болг. *на вас двамата, у Ху-руспня* (житель села с редким именем — Маджаров 1978, 56); на животных: польск. *на psa*, укр. *на сороки, на коты*, макед. *по говеда*, польск. *w morską świnkę, prosięcia, nieczystego zwierzęcia*; на растения: болг. *на лука*, укр. *на колос, под корку* (под кору дерева), словц. *za tie orechové kôry*.

Болезнь отсылают и туда, откуда она пришла: рус. *С ветру пришло, на ветер и поди!* — с этими словами выбрасывают веник, которым парили ребенка, больного «почесухой» (Афанасьев 3, 98); болг. *Ут сметити дуйде и уф сметити си иди, блага и медуна* (Гърнев 1926, 162); хорв. *odlazite onamo, odkud ste i došli!* (с. Ступник в р-не Загреб — Korenić 1896, 148).

Интересный приговор записан в Лесковацкой Мораве. Обряд изгнания испуга происходит в дровяном сарае или на пороге дома и сопровождается словами: *Стра у главу, стра у срце, стра у ноге, из ноге у гору* (ср. вариант: *...стра у ноге, стра у воду — слобода у срце!*). Здесь страх

⁶ Типичная формула отсыла в сербских заговорных текстах. Ср. места отсыла болезней в румынской заговорной традиции: *Свеиникова Т. Н.* К структуре одной группы румынских заговоров // Структура текста. М., 1980. С. 222–225.

последовательно отсылается в голову, в сердце, в ноги и только потом — в лес (Ђорђевић 1958, 574).

Описанная структура не является постоянной и обязательной. Все блоки, составляющие заклинательные формулы, относительно самостоятельны, они могут соединяться достаточно свободно, допускаются перестановки и эллипсы. Есть формулы, в которых представлены все компоненты: вокатив, императив и локусы со значением 'откуда' и 'куда': рус. *Чирий Василий, поди с моего тела в чистое поле, в зеленые луга, с буйными ветрами, вихрями...* (Успенский 1982, 69); польск. *Płyń, chorobo, do* (название соседнего села), *od nas utokej* (KLW, 419).

Приговор может состоять только из вокатива и императива: польск. *odejdz rózo! Idź febro!* (Biegeleisen 1929, 300), из одного междометия: болг. *есь!*; может отсутствовать вокатив или название болезни: укр. *Jak jsi se nevědomo vzala, tak nevědomo zanikni* (Biegeleisen 1929, 320), рус. *от рожона, от ношона отступися, откачнися* (Даль 1957, 404); может отсутствовать локус или объект, куда ссылается болезнь: словц. *Utekajte l'aky, idú za vami strachy* (ČslV, 586); может называться только место изгнания: рус. *на пустой лес, на большую (полую) воду* (заклинание от порчи — Даль 1957, 932).

В некоторых случаях структура текста осложняется повествовательным элементом (иногда довольно развернутым), часто не связанным сюжетно со всем приговором. Это может быть выражением отношения произносящего приговор к тому, что он произносит, например, объяснением ситуации — почему болезнь должна убежать: болг. *Бягайте, гъгаци* (название болезни), *малка мома я гони!* (Капанци, 293); серб. *Бежи, мицина, претераје те (јури те) мрцина* (БХ, 322). В этих приговорах четко прослеживается желание оправдать свои действия и обозначить того, кто (что) причиняет болезни неприятность. В первом примере — это маленькая девочка (на самом же деле в обряде ее нет, приговор произносит либо сам больной, либо мать ребенка, проводя пером от черной курицы, смоченном в корыте с водой, из которого пьют куры, по уголкам воспаленного рта), во втором — *мрцина* 'падаль' — лечение производят при помощи конской кости, взятой с мусорной кучи, костью проводят по воспаленным железам, а после трехкратного произнесения приговора ее бросают на землю через голову пациента.

В некоторых случаях болезни дают совет, что ей делать после того, как она уйдет из человека: укр. *Гыкавко, гыкавко, скач до воды, кого хоч*

напады, — чы коня, чы вола, чы короу, чы жыдивку чорноброву (Канев. у. Киев. г. — Гринченко 2, 41) (ср. вариант, записанный на Харьковщине: *Ивакво, икакво! иды до воды, кого схочешь напады — хоч вола, хоч цыганське дытя* — Гринченко 1, 34)⁷, болг. *Е хайде с здраве, здрава здравичке! Наручай се и иди с здраве в (такое-то село); тамо хората съ добри, та ще те посрецинат и нагостят* (Маринов 1914, 198), укр. *Póstrii. Jdýž ty po dôbryj wóly bo pydész po newóly u lis bez doróhy, a u wódu bez brodu* (Harasymczuk 1937, 148).

Ряд приговоров содержит сравнения, типичные для моделирования магических текстов вообще: *как солнце уходит за лес (воду), так пусть болезнь уйдет в лес (воду)*. Например, укр. *Сонечко за горку, подъязычица под корку* (Потушняк 1940–1941, 160), словц. *Zájdí slnko za hory, A tieto prírory za tie orechové kôry* (Holuby 1958, 228), серб. *Очоболь низ воду, а сунце за воду* (Антонијевић 1971, 207), серб. *сунце за гору, а главобоља у гору* (Милићевић 1984, 313), блр. *Сонца за лес, крикса на лес, а дзицяцю спаць* (Витеб. у. — Романов 1912, 32).

В заключение отметим, что при сравнительно большой вариативности структуры в приговорах, объединенных мотивом изгнания болезни, выделяются устойчивые компоненты, которые повторяются достаточно регулярно. Допускается и усложнение структуры введением повествовательного элемента. Краткие и синтаксически простые лечебные формулы известны всем славянам и наряду с заговорами развернутого типа широко применяются в традиционном народном врачевании.

ЛИТЕРАТУРА

- Антонијевић 1971 — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // СЕЗБ. Књ. 83, Београд, 1971.
 Афанасьев 3 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Ч. 3. М., 1869.
 БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
 Гринченко 1–2 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 1–2. Чернигов, 1895, 1897.

⁷ Обращает на себя внимание мотив возможной передачи недуга этнически чужом у (ср. и место отсылы болезни — чужая деревня).

- Гърнев 1926 — *Гърнев Г. М.* Баяния, врачувания и лекувания. От с. Либяхово, Неврокопско // СбНУ. Кн. 36. София, 1926.
 Даль 1957 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
 Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ. Књ. 70. Београд, 1958.
 Ефименко 1874 — *Ефименко П. С.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
 Капанци — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. София, 1985.
 Маджаров 1978 — *Маджаров Д.* Баяния и заклинания в репертоара на една носителка на фолклор от източния дял на Странджа // Български фолклор. 1978, № 1.
 Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
 Милићевић 1984 — *Милићевић М.* Живот Срба селяка. Београд, 1984.
 Попов 1889 — *Попов А.* Баяния, врачувания, гледания и лекувания. От Хаджиелеската околия // СбНУ. Кн. 1. София, 1889.
 Потушняк 1940–1941 — *Потушняк Ф.* Солнце, луна, звезды и небеса в народном веровании // Народная школа. № 8. Ужгород, 1940–1941.
 Радуловић 1935 — *Радуловић И.* Из народне медицине у околини Крагујевца // Гласник етнографског музеја. Београд, 1935. № 10.
 Романов 1912 — *Романов Е.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
 СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
 Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
 Baranowski 1981 — *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
 Bartoš 1892 — *Bartoš F.* Moravský lid. Telč, 1892.
 Biegeleisen 1929 — *Biegeleisen H.* U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
 Cisek 1889 — *Cisek M.* Materiały etnograficzne z miasteczka Żołyni w powiecie Przemyskim // ZWAK, t. 3, Kraków, 1889.
 ČslV — Československá vlastivěda. Praha, 1968.
 Harasymczuk 1937 — *Harasymczuk R. W., Tabor W.* Etnografia połonin huculskich // Lud. T. 35. Lwów, 1937.
 Holuby 1958 — *Holuby J. L'.* Národopisné práce. Bratislava, 1958.
 KLW — Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967.
 Kolberg 48 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 15, 31, 48. Wrocław; Poznań, 1962, 1963, 1967.

Korenić 1896 — *Korenić St. Život, jezik i običaji Stupničana kraj Zagreba // ZNŽO*, sv. I. Zagreb, 1896.

Moszyński 1967 — *Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. 2. Kultura duchowa. Cz. I. Warszawa, 1967.*

ZNŽO — *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.*

ZWAK — *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.*

ДВИЖЕНИЕ КАК КОМПОНЕНТ НАРОДНОГО ВРАЧЕВАНИЯ

Противостояние человека и болезни может быть представлено разнонаправленными действиями: болезнь стремится к человеку, она хочет проникнуть внутрь, поселиться в его теле, в его доме, селе, завладеть его пространством. О болезни говорят: она *идет, приходит, входит, ходит*, эпидемия *надвигается, приближается, охватывает*. Человек, наоборот, стремится изгнать, удалить болезнь; больной или целитель говорят ей: *поди, уйди, выйди, отойди, беги, слезь, убегай, отступи, удирай, плыви, ступай, вылезай, выходи, вон, прочь*.

Профилактические меры, применяемые народным целительством, направлены на то, чтобы воздвигнуть преграду на пути недуга. Наиболее ярко это выражается в период эпидемий: дорогу в село перегораживали «заставом» (доска от мельничного шлюза), опахивали село плугом, обходили село, обсыпая его зерном, веря и надеясь, что болезнь не сможет преодолеть это препятствие; опоясывали дом, село ниткой, поясом, полотном; обходили дом, усадьбу, окуривая их травами, проводя круг мелом, окропляя водой, замыкая тем самым пространство вокруг своего жилища и препятствуя проходу враждебных человеку сил; рисовали над воротами крест, втыкали колючие, жгучие, ядовитые растения, клали на пороге острые, колющие предметы. Большое значение придавалось таким движениям, как скакание, перепрыгивание через костер (на масленицу, на Купалу), катание по земле, кувырканье через голову ранней весной, при первом громе, при виде прилетевших журавлей, что должно было оградить от всего злого, в том числе от болезней и чар на целый год. У славян были распространены очистительные обряды, совершавшиеся у воды, что было связано с верой в ее охранительную и целебную силу. Подобные акты практиковались обычно в кануны весеннее-летних праздников (но иногда и на Богоявление): перед Юрьевым днем, перед Пасхой, на Страстной неделе (четверг, пятница), иногда окказионально.

Если превентивные обряды не давали результата и болезнь все же овладевала человеком, его действия подчинялись другой идее — изгнанию недуга из больного тела, удалению его из своего мира в чужое про-

странство, туда, где болезнь обитает и откуда, по народным представлениям, она пришла, — за порог дома, за границу села, к реке, в лес, в горы, на болота, в пещеры (ср. тексты заговоров, где в формуле отсылки называются эти объекты сакральной топографии). Восстановление нарушенного духами болезней порядка вещей совершалось чаще всего с помощью магических действий. Многоаспектность ситуаций в лечебной обрядности затрудняет выделение акционального компонента. Это обусловлено тем, что общая семантика ритуальных действий зависит от всех семантически значимых (темпорального, локативного, предметного) компонентов в равной степени. Однако нельзя не заметить, что текст обряда исцеления насыщен разнообразными движениями. Среди них можно выделить наиболее ритуально отмеченные способы и формы передвижения, связанные с перемещением человека в пространстве. Это ходьба, бег, езда или ее имитация, скачки, прыжки, кувырканье, катание по земле, качание на качелях, пролезание, проползание сквозь узкое отверстие, под корнями дерева, под могильными плитами.

Значительную роль в процессе лечения играет *ходьба* (по прямой линии, круговая, с остановками, взад-вперед).

Преодоление пространства имеет своей целью вывести болезнь из своего круга и отвести туда, где она и должна быть, а после разного рода манипуляций оставить ее там, в ее пространстве. Человек, достигнув места, где, по его представлениям, он может оставить свой недуг, останавливается и совершает лечебный обряд. Он может выполнять его молча, стоя неподвижно, или сопровождать определенными движениями, словесными формулами. Исполнение обряда может быть растянуто во времени, а может длиться один миг.

Если обряд изгнания болезни происходит дома, то начинается он с хождения за ритуальными предметами, лекарственными средствами, необходимыми для лечебного акта¹. За веником, соломенным перевеслом идут в сарай, сени, к насесту, под овин; за водой (ключевой, молчальной, девятой, т. е. почерпнутой вечером на заре восемь раз и вылитой в ту

¹ Предметы, необходимые для лечения, может принести другой человек, если больной не может идти за ними сам. Например, на Витебщине кто-нибудь из близких три раза ходил за барвинком, каждый раз срывал по 9 листиков и приносил их домой (Никифоровский 1897, 279).

сторону, куда вода течет, и только девятую берут для лечения; непочатой, неброженной, т. е. такой, которую еще никто не мутил, «не бродил») — к колодцу (иногда надо за водой нырнуть на дно его), реке, ручью, источнику; за травами, ветками деревьев — на луг, в поле, в лес; за землей с двенадцати полос, с двенадцати меж; за камнем — на перекресток, за границу села; за костью — к мусорной куче, на кладбище. Как правило, все вещи, принимавшие участие в лечебных обрядах, относились на то место, где были взяты, или выбрасывались на межу, на перекресток, сжигались в печи. Человек повторял тот же путь еще раз. Существовало убеждение, что на эти предметы во время лечения перешла болезнь и они очень опасны. Так же обращались с предметами, которые использовали в охранных целях. Например, в Македонии накануне Иванова дня приносили траву и разбрасывали ее по полу, на ней спали всю ночь, а утром старшая в доме женщина собирала траву и выбрасывала ее в реку — таким образом избавлялись от всех болезней на целый год.

Чтобы избавиться от болезни, человек идет туда, где будет совершать акт исцеления и где он надеется оставить свой недуг или получить помощь. При этом надо соблюдать установленные традицией правила: идти (бежать) тайно; возвращаясь домой, не оглядываться на оставленную болезнь, чтобы она вновь не прицепилась; ни с кем не разговаривать, не отвечать на поклоны, стараться никого не встретить (всякая встреча по дороге к месту лечения или на обратном пути домой опасна и может помешать исцелению). Чтобы этого не случилось, больной шел с опущенными глазами, рано утром до восхода солнца, поздним вечером после его захода, в полночь.

Непременным условием достижения искомого результата, т. е. исцеления, является выбор места для совершения обряда. Это может быть дом («дома и стены помогают»), двор (больной лихорадкой выходил после захода солнца из дому с испеченной головкой чеснока, смотрел туда, где горит огонь, и говорил: «*Onde vatra gori, onda vila sina ženi i zove mene na svadbu, ja ne mogu da idem, nego šaljem groznicu i lukovu glavicu*», после чего бросал луковицу и входил в дом (Rad 1882, 30, Сербия)²; курятник (там изгоняют детские криксы, лечат некоторые женские болезни);

² Во двор выходили, чтобы попросить об исцелении луну, солнце, звезды. Подобные обряды были известны всем славянам.

колодец [чехи считали, что лихорадки живут в прудах и колодцах, поэтому шли к ним и причитали: «*Studně-studnice! nechod' na mne zimmnice; Maria-panna zapovídá, abys na mne nechodila*» (Афанасьев 3, 94)]. Вместе с тем часто лечебные магические действия переносятся в места, расположенные вне дома, за пределами культурного пространства. Выбор локуса иногда мотивируется конкретным недугом или причинами, его породившими. В ряде случаев это обусловлено верованиями в то, что демона болезни можно изгнать только с помощью природных объектов, деревьев, источников или в тех местах, которые по народной традиции считаются «нечистыми», там, где и обитает всякая нечисть.

Для избавления от недугов идут к дереву (растущему вблизи источника, сломанному бурей, особо почитаемому, одиноко стоящему в поле, к дереву определенной породы). Страдающие зубной болью, придя к рябине, бузине, дубу, должны сломать ветку (отщипить щепку), коснуться ею больного зуба и, передав боль ветке, вновь приложить ее к тому месту на дереве, откуда она была отломана (Kolberg 34, 183–184, 187, Холмская Русь; Sobotka 1879, 192, Чехия; БВКЗ, 282, Владимирская губ.; Никифоровский 1897, 268, Витебская губ.; в юго-западных областях Украины к бузине шли задом, а подойдя, резко оборачивались и отламывали сучок, Kolbuszewski 1895, 122); стоя перед деревом, обращались к нему с просьбой об исцелении от зубной боли (Moszyński 1967, 526); встав спиной к дереву, через голову отламывали сучок, после чего отходили прочь (бел.). Мать с больным ребенком на руках, стоя перед кустом бузины, говорила: «*Zle — to nie do tego!*» и уходила домой (Biegeleisen 1929, 471). У белорусов страдающий лихорадкой произносил приговор, придя к осине и грызя ее кору: «*Zjem ja ćeb'è!*» (Moszyński 1967, 213).

Дереву приносили в дар булочку, вино, воду и пр., чтобы демон, обитающий в нем, принял жертву и оставил больного в покое; обнимали дерево, привязывали к нему нитку, которой перед этим обматывали больную голову; из дупла бука брали скопившуюся после дождя воду для лечения туберкулеза (Mušinka 1962, 327, украинцы вост. Словакии, с. Ливовска Гута). У сербов исцеление осмыслялось как «венчание» болезни с деревом. Чаще других выбирали вербу, для чего шли к ней, зажигали свечи, «кормили» дерево калачом и, обходя ее три раза, говорили: «*Dadoh konju zob, volu so i venčah groznicu za vrbicu*». После этого больной прикреплял свечу, принесенную с собой, соль и зерно (ячмень или овес)

кчал перед ней (на ветвях дерева) и уходил домой (Rad 1882, 29). Через дупла и расщелины пролезали, полагая, что после этого болезнь остается в дереве³. Распространенным способом избавления от болезни было высверливание в дереве дырочки, в которую вкладывали клочок своих волос, обрезанные ногти, тряпку с каплей собственной крови, кусок одежды, бумажку с текстом абракадабры, после чего забивали все это колышком (Афанасьев 3, 94). В некоторых местах считалось достаточным «задуть» болезнь в просверленную дырку (дупло) и забить ее клином.

При болезнях, сопровождающихся лихорадочным состоянием, дрожью, считалось результативным потрясти дерево (березу, осину, бузину) — с этим движением болезнь выходила из человека, переходя в дерево. Так, мазуры близ Ольштынка шли в лес и, потрясая березой, приговаривали: «*Trzęś mnie jak i ja ciebie trzęsę, a potem przestań*» (Paluch 1989, 138).

В Сербии больной лихорадкой на рассвете должен был испечь головку чеснока и идти с ней к вербе, которую начинал трясти с приговором: «*Ne tresem s tebe rosicu, nego s mene groznicu*», повторял это три раза, а чеснок клал на ветку и говорил: «*Kad ova glavica proklijala, onda i mene groznica uvatila*» (Rad 1882, 30).

В Сибири (Сургут) советовали подкрасться к дереву, на котором кукушка, взять из-под него землю и отколупнуть кусок коры. Это считалось радикальным средством от всех болезней, особенно от лихорадки (Неклепаев 1903, 206).

Повсеместно у славян было распространено хождение к святым колодцам, священным родникам, источникам, к реке, озеру, ручью⁴; к почитаемым камням (сметенную с них пыль пьют с водой. В Алексинацком Поморавье этот магический акт называется «запајање»).

³ Пролезание сквозь дупло, расщепленное дерево может рассматриваться и как вторичное рождение человека.

⁴ У русских ходили к реке за водой в день св. Григория 13 октября. Идут к месту, где встречаются две реки, молча, не оглядываясь, не отвечая поклонами на приветствия. Трижды зачерпывают воду, трижды выливая ее обратно. Затем немного воды несут домой, где умывают ею ребенка, чтобы оградить его от порчи и всех болезней. Взрослые совершают обряд очищения, поливая себя водой из решета, стоя на пороге дома.

Кроме указанных локусов в славянской народной медицине отмечено обрядовое хождение на чужую межу, на границу села, хутора; в поле к кротовине с золотушным ребенком (серб., болг.), к траве, называемой *самовила* (ей оставляли хлеб, воду, сахар и что-нибудь из одежды больного — болг.), в посевы, где катались голыми по росе, что должно было излечить от коросты (Горно-Оряховско); к муравейнику, жуя корку хлеба больным зубом (Kolberg 31, 327, Покутье); на мельницу, чтобы украсть там муку для ребенка, больного сухотами (Mušinka 1962, 327), чтобы бросить на вращающееся мельничное колесо рубашку больного ребенка (Biegeleisen 1927, 324, укр.); на мусорную кучу за костью или чтобы выбросить сор, на который перешел недуг.

В ряде случаев локусом для лечения служило кладбище; щепкой с креста на могиле ковыряли больной зуб (иногда щепку брали с придорожного креста на перекрестке дорог) (Витебская губ.); дотронувшись по очереди до каждой бородавки принесенными колючками, клали их на чужую могилу (Лесковацкая Морава). Больной лихорадкой расстилал на могиле платок, произносил приговор, брал землю, дома зашивал ее в подушку, а через 12 дней в тот же час, как и в первый раз, относил землю на ту же могилу со словами: «Я скатерть принесла, гости побывали, нате вашу скатерть» (Елеонская 1994, 223, Можайский у. Московской губ. с. Городище). Если приступ лихорадки начался ночью, больной садился верхом на кочергу и отправлялся на кладбище, где, согнувшись, прятался между двух свежих могил (Никифоровский 1897, 276, с. Ловожь Полоцкого у.).

Иногда пребывание на месте лечения было очень кратким. В случае болезни ребенка мать шла с ним к ближайшему за селом распятию и просила у него помощи. Больной лихорадкой спешил на границу села, клал там узелок с гостинцами и спешно возвращался домой; выносил из избы кочергу и оставлял ее на перекрестке (Афанасьев 2, 31).

Весьма действенным способом избавления от болезни считалось хождение с остановками, т. е. движение с его намеренным прерыванием. В Кратове (Македония) в течение одного дня обходили 40 (или 49) домов и в каждом просили немного хлеба и соли, которые заболевший бешенством должен был есть 40 дней (Simić 1964, 420). В Лесковацкой Мораве подобное хождение с прерыванием было связано с лечением кожных болезней: больной, сварив 40 зерен кукурузы, шел в поле, чтобы найти 40 кротовин. Идя от одной кучки земли к другой, следовало дотронуться

до больного места одним зерном и затем закопать его в кротовину. Так он обходил все 40 кучек, нарытых кротом, оставляя в каждой по зерну кукурузы и беря из нее немного земли. В течение 40 дней больной должен был плотать по одному комочку земли и одновременно бросать за себя щепотку земли от каждого комка (Ђорђевић 1958, 535). В Лиговской Гуте (вост. Словакия) крестная больного ребенка обходила 9 домов, просила муку и готовила 9 пирогов, которые после лечебного обряда скармливала собаке, полагая, что животное примет на себя болезнь ребенка (Mušinka 1962, 327). В Польше (р-н Бохни) две женщины лечили бессонницу у ребенка. Одна из них ходила от порога к порогу, собирая мусор. На вопрос другой «*Czegoż ty szukasz?*», отвечала: «*Spania*». Вторая опять спрашивала: «*Dla kogo?*» и слышала в ответ: «*Dla N*» (имя ребенка). Ритуальный диалог повторялся три раза при остановке у каждого порога. Сор клали ребенку под подушку, что должно было успокоить его (Biegeleisen 1927, 315). В описанных случаях движение (ходьба) прерывалось остановкой с определенной целью — посетить дом и взять (попросить) там что-либо, или положить в кротовую кучу принесенное с собой зерно и поднять комок земли с кротовины. Это был способ магического «растягивания» времени (термин С. М. Толстой).

Чтобы избавиться от болезни, прибегали к обману: человек выходил из дому, пятясь задом, так доходил до бани, конюшни, сарая, где и прятался. Обрядовое хождение задом должно было помешать приходу лихорадок, дочерей Ирода, которые, сбитые с толку следами, ведущими к дому, не тронут больного и уйдут восвояси⁵. В других случаях советовали, выйдя из дому, тут же вернуться обратно, с т у п а я п о с в о и м с л е д а м, и болезнь, видя, что человек ушел и не вернулся, не будет искать его и уйдет (Миненко 1989, 124, Сибирь).

В Лужице при зубной боли человек шел на кладбище, вырывал на могиле ямку и высыпал в нее принесенный во рту горох, после чего возвращался домой, идя задом наперед (Veckenstedt 1880, 459). Так же поступал больной лихорадкой в Витебской губ.: брал немного земли и отправлялся домой, пятясь задом (Никифоровский 1897, 276).

С. Максимов описал обычай, совершаемый больным, который полагает, что наказан недугом за нанесенное воде оскорбление. Он опуска-

⁵ Подобным образом — пятясь задом — убегают от нечистой силы вообще.

ет кусочек хлеба в воду с низким поклоном и говорит: «*Пришел-де я к тебе, матушка-вода, с повислой да повинной головой, прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды*». Отступая по одному шагу назад, три раза повторяет приговор с поклоном, не крестясь (Максимов 1989, 150).

Отправляясь к месту, где будет совершаться лечебный обряд, человек уходил не один, он уводил с собой болезнь. Он доводил болезнь, доносил ее до этого места и оставлял там, а чтобы болезнь не догнала его и не вошла в него вновь, спешно уходил домой (убегал). Уводя болезнь из дому, больной идет шагом, а расставшись с ней, стремится как можно быстрее покинуть сферу ее влияния. В некоторых случаях человек возвращается домой другой дорогой, чтобы сбить болезнь с толку.

В Лесковацкой Мораве (с. Турековец) родители, выйдя в поле, клали больного ребенка на землю. По окончании лечебного обряда, стремительно подхватывали дитя с земли и убегали (Ђорђевић 1958, 431). В Покутье (Городенка) больной лихорадкой, взяв горсть земли с могилы для лечения, убегал без оглядки что есть мочи домой (Kolberg 31, 172) или к месту, где закапывают падаль. На Витебщине недужный, бросив левой рукой жертву 77 лихорадкам, круто повернувшись, бежал домой (Никифоровский 1897, 277).

Порой само хождение, например, по росе в день св. Иоанна, было уже лечебным актом. В ряде мест предписывалось ходить по золе от ивановского костра особым способом — к р е с т - н а к р е с т. Иногда лечение совершалось во время ходьбы: страдающий зубной болью шел по прямой от дома и подобранные по дороге зубья бороны, граблей (нужно было поднять не менее дюжины), зубы и челюсти животных прикладывал к больному зубу (Никифоровский 1897, 268).

На востоке Польши (Грудек над Бугом) при болезни ног советовали проходить босыми ногами через костер из ветвей терновника, сосны и разного другого зелья так долго, пока «*całą niemoc z nóg ogień święty wyciągnie*» (Biegeleisen 1929, 331).

Болезнь «выманивали» на ячменное зерно, горошину, кусок хлеба с солью, лепешку, колосья, на красную ткань (шерсть, подвешиваемую рядом с колыбелью ребенка, больного корью, рожей); на синюю бумагу в случае болезни рожей. Затем эти предметы выбрасывали вместе с переселившейся в них болезнью в печь, на перекресток, в реку.

Обряды омовения и окуривания также имеют целью удаление поселившегося в человеке недуга — непрошенного гостя: вода, стекая по телу, смывает болезнь, забирает ее с собой (ср. рус. приговор: «*Как вода сбегает с тела, так бы проходила-выходила болезнь*»). Аналогичная картина наблюдается при окуривании больного освященными и/или лекарственными травами, шерстью, волосами — дым уносит недуг. Иногда это делает ветер: миску с золой, простоявшую ночь под кроватью больного ребенка, родители выносят и ставят на столб на перекрестке дорог, и ветер выдувает золу, на которую за ночь перешла болезнь с ребенка, а с ней улетает и недомогание. Сдували волосы с ладони, чтобы болезнь исчезла вместе с ними.

Нередки случаи, когда прибегали к другому способу хождения, заменяя прямолинейное движение к р у г о в ы м. Здесь уже доминирует символика круга. Выбрав какой-нибудь объект, его обходили три раза вокруг: мать ходила вокруг бани с больным ребенком на руках (рус.); у хорватов с. Доня Стубица (Хорватское Загорье) детскую болезнь *сипуты* (у ребенка тяжелое дыхание) лечили, обходя три раза жернов, за которым сидел мужчина и молот зерно. Действия сопровождались ритуальным диалогом (Толстой 1993, 92). Нередко х о д ь б а по кругу заменялась б е г о м: больной спешно шел к церкви и обегал ее три раза вокруг. Болезнь изгоняли, бегая вокруг дома и стуча железными предметами (изгнание страха у ребенка — БХ, 322). Девушка, заболевшая лихорадкой, трижды обегала пруд и, обегая, в первый раз должна была бросить в воду кусок хлеба, во второй — веретено, а в третий — пасмо льна (Афанасьев 3, 76, Чехия).

В северо-восточной Сербии на р. Тимок ребенка, который сохнет и постоянно плачет, ворожея лечит так: она посылает мать ребенка с сумой, прялкой и белой шерстью в обход села. Обходя село, мать должна прясть и собирать все попадающиеся на пути кости. Возвратясь домой, отдает ворожее собранные кости, спряденную шерсть, закваску и сало, а сама выходит во двор с кочергой в руке и три раза обходит вокруг дома. При обходе мать стучит кочергой в двери, между нею и знахаркой происходит ритуальный диалог, завершаемый приговором: «*Да растеш кано квасац, да се гојиш, кано свинац*» [Расти, как закваска, толстей, как поросенок] (Толстой 1993, 93).

Кроме индивидуальных обходов села совершались коллективные обходы (вариант опахивания), например, у болгар обход села с Эневой

булей предотвращал появление болезни в нем. Обходили деревню с обрядным полотенцем. Старшая из ткавших, кроме того, обводила селение нитью, разматывая клубок оставшихся после тканья ниток, окружала непрерывно нитью пройденный путь. Положенная таким образом нить хранила силу борозды. На Карпатах в целях защиты от чумы обходили село, обсыпая его зерном (Болтарович 1980, 34).

Движение — неотъемлемая часть лечебных обрядов. Это прежде всего ходьба (обычным шагом, зигзагом, крест-накрест, след в след, вспять, спиной); бег по прямой, вокруг чего-либо, иногда только на пути туда или на пути обратно, т. е. на место, где происходит лечебный акт, или напротив, при возвращении домой; танец вокруг больного (балканские русалии); пролезание; протаскивание; махание руками, предметами; последовательное вождение пальцем или предметом по больному месту и суку на доске; загибание пальцев. Если эти действия выступают как компонент лечебного обряда, они играют роль связующего звена между ядром текста и его периферией. Если движение выступает самостоятельно, то его можно рассматривать как способ лечения.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев — *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 2, 3.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1993.
- Болтарович 1980 — *З. Е. Болтарович*. Народне лікування українців Карпат кінця XIX — початку XX століття. Київ, 1980.
- БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- Ђорђевић 1958 — *Д. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Елеонская 1994 — *Е. Н. Елеонская*. Записи обычаев и обрядов Московской губернии Можайского уезда // *Е. Н. Елеонская*. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.
- Максимов 1989 — *С. Максимов*. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Миненко 1989 — *Н. А. Миненко*. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989.
- Неклепаев 1903 — *И. Я. Неклепаев*. Поверья и обычаи Сургутского края (Отд. оттиск из Записок Западно-Сибирского отделения). Омск, 1903.

- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Толстой 1993 — *Н. И. Толстой*. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. М., 1993.
- Biegeleisen 1927 — *Н. Biegeleisen*. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.
- Biegeleisen 1929 — *Н. Biegeleisen*. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
- Kolberg — *О. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1963, 1964, t. 31, 34.
- Kolbuszewski 1895 — *Е. Kolbuszewski*. Rośliny w wierzeniach ludu. Bez // Lud, 1895, r. 1, z. 4–5.
- Moszyński 1967 — *К. Moszyński*. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2. Kultura duchowa, cz. 1.
- Mušinka 1962 — *М. Mušinka*. Zdravotné povery v niektorých severozapadných obciach Bardejovského okresu // Nové obzory. Košice, 1962, N 4.
- Paluch 1989 — *А. Paluch*. Zervij ziele z dziewięciu miedz. Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku. Wrocław, 1989.
- Rad 1882 — *Т. Maretić*. Studije iz pučkoga vjerovanja i priča u Hrvata i Srba // Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti. Zagreb, 1882, knj. 60.
- Simić 1964 — *С. Simić*. Narodna medicina u Kratovu // ZNŽO. Zagreb, 1964, knj. 42.
- Sobotka 1879 — *Р. Sobotka*. Rostlinstvo a jeho význam v národních písniích, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice. Praha, 1879.
- Veckenstedt 1880 — *Е. Veckenstedt*. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

РИТУАЛЬНЫЙ ОБМАН В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ

В традиционной культуре болезнь представляется в виде враждебной силы, которая непрошено вторгается в жизнь человека, в его пространство, для чего использует разные способы. Она обманывает жертву, меняя свой облик, подступом, хитростью заставляет вступать с ней в контакт. Принимая антропоморфный вид, просит о помощи, окликает человека, когда он спит; лихорадки являются во сне и задают вопросы, на которые не следует отвечать: если ответишь — заболеешь, промолчишь — избежишь встречи с недугом [Миненко 1989: 123]. М. Фасмер в «Этимологическом словаре русского языка» склонен считать рус. *лихоманка* табуистическим названием, в основу которого легло значение 'плутовка, обманщица' (ср. также *лихоман* 'плут, обманщик', *лихоманить* 'причинять зло', 'наносить вред', от *лихо манить*); Потебня предполагает значение 'замышлять зло' и сравнивает слово с греч. *δυσμενής*, что менее убедительно.

Возможно, в ответ на обманные действия духов болезней используется такой способ избавления от них, как обман, — по принципу *similia similibus curantur*. Чаще других обман применяется при лечении лихорадки.

Чтобы обмануть недуг, используют и действие, и слово. Лихорадку можно сбить с толку направлением следов, для чего больной уходит из дому пятась, идет к бане, конюшне, сараю, где и прячется. Это делается в убеждении, что болезнь, увидев следы, ведущие к дому, зайдет и, не найдя больного, уйдет ни с чем [Миненко 1989: 124]. (Ср. подобное правило при встрече с мифологическими персонажами: от банника можно убежать задом наперед). Запутать болезнь можно было, выйдя из дому и тут же вернувшись обратно, ступая по своим следам. Полагали, что болезнь не будет искать больного и, увидев следы, ведущие из дому, уйдет в уверенности, что человек не вернулся.

От лихорадки скрывались в надежде, что она не сможет отыскать человека. Прятались на чердаке, на конюшне, под чаном, под корытом, из которого кормили свиней, в отхожем месте; перед началом приступа залезали в печь [Неклепаев: 207]. Полагали, что, не найдя свою жертву,

болезнь уйдет и больше не вернется. Правда, иногда болезнь находила человека и в печи, и нужно было вытерпеть, когда она начинала душить, давить печью или представляться кем-то [РДС: 282].

Лихорадку обманывали, притворяясь за несколько часов до наступления пароксизма уже охваченными им. Так же поступали, желая отвратить болезнь от себя: чтобы не подхватить лихорадку, придя домой после посещения больного, прикидывались на некоторое время одержимыми лихорадкой [там же: 348].

Магические формулы, использовавшиеся при лечебных ритуалах, также могли выражать заведомую ложь. Иногда жилище покидали тайком, написав на двери, что больного нет дома. Перед началом припадка лихорадке оставляли «послание», в котором ее просили: «Вчера приходи», «Дома нет, приходи вчера» или: «Марья Иродовна, приходи ко мне вчера» [Даль: 403, 402]. Как отмечает В. И. Даль, слова «приходи вчера» используются в народе не только в заговоре от лихорадки, но и в мысленном ответе домовому, когда почудится, что кто-то зовет по имени [там же: 930].

В Польше больной перед приступом озноба прятался в дальний угол конюшни, а кто-нибудь в это время писал на двери: «Niema Wojtka w domu» («Войтка нет дома»). Верили, что болезнь, прочитав адресованные ей слова, уйдет [Kolberg 1962: 96–97]. Так же поступали в Чехии, где лихорадку просили не приходить, добавляя при этом: «Zemnice! nechod' k nam; Jeník není doma — šel na hory» («Лихорадка, не приходи к нам; Янека нет дома — ушел в горы») [Афанасьев 1994: 84]. В некоторых местах России таким образом поступали во время падежа скота: в Смоленской губ. на воротах писали, что на дворе нет ни коров, ни овец, ни лошадей [там же].

Иногда больной, спрятавшись в печь или в трубу на крыше, звал лихорадку: «Ty mnie szukasz, a ja tu» («Ты меня ищешь, а я здесь») [Kolberg 1962: 97].

Кроме надписей на дверях с ложным сообщением использовали обман словом, который должен был испугать болезнь и побудить ее уйти. В Обонежье Г. И. Куликовским был записан случай, когда колдун, лечивший мужика, сказал громко, чтобы слышала лихорадка: «А теперь я буду пороть тебя розгами». Испуганная предстоящей поркой лихорадка удалась [Куликовский 1890: 48].

Редкий случай избавления от болезни путем произнесения заведомо ложного сообщения зафиксирован М. Федеровским у белорусов. Больной идет в корчму на краю села, просит две рюмки водки, одну выпивает, а платит за обе и при этом говорит: «Siudy maja ciotka zaraz prydzie, to hetu harielku wupje» («Сейчас сюда придет моя тётка <так называется лихорадка. — В. У.> и выпьет эту водку») [Federowski 1897: 406, № 2480].

Иногда для избавления от недуга следовало прикинуться мертвым. По вятским поверьям, чтобы избавиться от лихорадки, больной обмазывал лицо сажей или грязью и забирался в репную яму. Там он лежал, не шевелясь, пока к краю ямы не подходила лихорадка. Она начинала просить больного выйти оттуда, но он должен затаиться и не подавать признаков жизни. Лихорадка наконец выходила из себя, плевала на лежавшего и говорила: «Не приду к тебе больше вовек! Ты безобразен, выпачкан, обмаран!» — и уходила навсегда [РДС: 347].

В Сибири все болезни представляли обычно в образе женщины. Поэтому считалось естественным бороться с ними с помощью обмана или запугивания. Например, в Бурлинской вол. больной лихорадкой выходил из дома и накрывался корытом. Иродовны (так назывались здесь лихорадки), найдя его в корыте и думая, что он умер и лежит в гробу, оставляли его в покое. Верили, что исполнение этого ритуального действия принесет облегчение [Миненко 1989: 124].

В Витебской губ. существовало поверье, что от лихорадки можно излечиться, заманив ее в могилу. Когда начинался припадок болезни, больной бежал на ближайшее кладбище и прятался между двух свежих могил. Лихорадка, пришедшая вместе с человеком, увидев свежую могилу и следы человека, спешила вслед за своей жертвой, а больной бежал домой, но уже без лихорадки [Никифоровский 1897: 276, Примечание № 349, с. 23].

У болгар известен способ лечения, заключающийся в том, что больной ложился в специально для этого выкопанную яму, после чего его протаскивали через расщепленный прут шиповника. Прут вместе с одеждой больного закапывали в яму в полной уверенности, что закапывают и уничтожают болезнь [Илиев 1919: 142]. Символическое погребение живого с последующей заменой человека его одеждой или предметом, на который перешла болезнь, широко практиковалось у южных славян для защиты оставшегося в живых близнеца или «одномесечника» [Толстой 1988: 84–85].

Вера в магическую силу обмана отразилась в таком действии, как уход ночевать к соседу, причем это нужно было сделать так, чтобы об этом никто не знал [РДС: 352]. У южных славян больному следовало ночевать двенадцать ночей подряд в двенадцати чужих домах или в доме, в котором давно никто не живет. В некоторых местах советовали для избавления от болезни переменить место жительства.

Чтобы излечиться от сибирской язвы, делали чучело человека и, выбросив его через окно из избы, относили на кладбище. Таким образом пытались болезнь ввести в заблуждение и направить ее в другое место [там же: 384].

По народным представлениям, от болезни можно было избавиться, выманив ее из дому и уведя далеко от села. Для этого недужный, а вместе с ним и недуг, поселившийся в нем, уходил в лес, к реке и там оставлял непрошеного гостя, а сам убежал что есть силы. Домой следовало возвращаться другим путем, чтобы напасть не нашла дорогу обратно и вновь не прицепилась.

Иногда для избавления от лихорадки достаточно было снять после приступа рубаху и бросить ее на дорогу подальше от дома. По дороге туда и обратно нельзя было оглядываться из боязни, что болезнь может пристать снова [Federowski 1897: 406, № 2479].

В карпатоукраинских селениях верховьев р. Днестр приписывали лихорадку злобе самого дьявола. Тот, кто хотел от нее избавиться и перехитрить дьявола, выбрасывал на дорогу клочок от своей рубахи, передника или платок с мыслью, что кто-нибудь, польстившись на брошенную вещь, поднимет ее и вместе с ней заберет лихорадку [Gołębiowski 1884: 119].

Весьма результативным считалось изменение своей наружности, для чего чернили лицо сажей, переодевались в чужое худое платье [Афанасьев 1994: 84], чтобы не быть узнанным лихорадкой, когда она вздумает повторить свое посещение. Иногда подобные действия мотивировались иначе: испугавшись безобразного вида недужного, болезнь отстанет [РДС: 347]. В Сургуте с этой целью мазали дегтем руки, ноги, спину [Неклепаев: 207].

Во Владимирской губ. притворялись умершими, прятались, пачкали одежду дегтем не только от лихорадки, но и от холеры [БВКЗ: 143].

Обманывая лихорадку, притворялись мертвым животным, для чего, отыскав остов павшей скотины, ложились в ребра и оставались там до конца приступа [Зеленин 1915: 803].

Болезнь выманивали с помощью произнесения определенных магических слов и действий на какой-нибудь предмет (например, лечение болезни «волос» с помощью ржаного колоса) с последующим его уничтожением, веря, что с предметом гибнет и болезнь, перешедшая на него, — сгорает, тонет и т. п. Болезнетворного духа заманивали в сосуд, табакерку, коробочку; замыкали лихорадку в яйцо: из сырого куриного яйца вынимали пленку, плевали в нее и вешали на палочке на чердаке [РДС: 350]. Лужичане при кровотечении помещали капелюшку крови в яичную скорлупу и бросали ее в огонь — кровь тут же останавливалась.

Эвфемизмы и табу также можно рассматривать как обман, если не болезни, то себя (своего рода самообман). Полагали, что, назвав недуг другим именем, можно избежать неприятности. Обращаясь к болезни, использовали разного рода табуированные наименования, эвфемизмы, почтительные обращения, называли ее по имени отчеству: *Марья Иродовна, Осна Осповна, Царевна Васильевна*. Употребляли слова-заменители: *она, лихая, проклятая, поганая*, но к этому еще добавляли: «Не здесь будь сказано!» [там же: 350]. Ср. ласковые обращения к болезням, чтобы снискать их расположение, употребляемые болгарами: *сладки-медени, медени-маслени, живи-здрави, благи*. Подобные обращения известны и сербам: *богине, добрица, бела-црвена*.

Обманные действия и слова выступают в разных обрядовых контекстах, но подчинены они одной идее — избавлению человека от болезни, ее изгнанию.

Иногда с больными производили действия не очень приятные, будучи уверены, что делают это не с человеком, а с болезнью, поселившейся в нем. Лихорадке предлагали выпить вина, которое больной должен был пить через непрочищенный чубук. По народным представлениям, это заставит болезнь тут же уйти, обидевшись на такое с ней обращение. Больному вместе с питьем (например, водки), давали выпить нечетное количество вшей, о чем он не должен знать [Kolberg 1963: 174] или хлеб в паутине, но так, чтобы ему было неизвестно, что он глотает.

Обманом болезни можно считать и тайное срезание колтуна во время сна больного: если бы удалось срезать колтун в тот момент, когда и болезнь, находящаяся в человеке, спит, то больной выздоровел бы; но если болезнь просыпалась во время этой процедуры, то человек бывал наказан — все тело его покрывалось нарывами [Wereńko 1896: 209].

По мнению Д. К. Зеленина, мотив ритуального обмана болезни отражен в обряде передачи новорожденного после крещения в окно, а не в дверь в тех случаях, если дети в доме умирали в младенчестве. Это действие совершали крестные родители. Нередко в подобных случаях исполнялся еще один ритуал: ребенка, принеся из церкви, крестные во дворе дома клали в корыто, из которого поят лошадей [Зеленин 1991: 324].

Стремление спасти, оградить новорожденного от смерти, болезни, обмануть злую судьбу известно и другим славянским народам. Особые обряды совершались в тех случаях, когда в семье уже умирали младенцы. Например, в Словакии женщина уходила рожать в дом к соседям, имевшим здоровых детей [ДОО: 51]. Лужичане считали, что если ребенок родился в несчастливый час и все его предшественники умирали, то перед тем, как идти в церковь на крестины, надо протащить его через колесо телеги, чтобы таким образом защитить от влияния злых духов, или же вынести через окно [там же: 84].

В Болгарии с целью перехитрить *орисниц* (духов судьбы) в семьях, в которых дети «не держались», умирали в младенчестве, ребенку давали три имени, приготавливали три пеленки, три раза на него плевали, три раза обвертывали поясом. Иногда новорожденного на третью ночь переносили в другой дом, а в люльку вместо него помещали какой-нибудь предмет [ЕБ 3: 55–56]. У македонцев в окрестностях Охрида свекровь берет пепел, рассыпает его от печки до двери и отпечатывает следы ступней младенца со словами: «Когда придут искать тебя наречницы, пусть по твоим следам подумают, что ты в загоне для овец, и сюда не приходят» (по сообщению И. А. Седаковой). В Кратове (Македония), если ребенок заболел эпилепсией, ему изменяли имя.

Интересный пример защитной магии с использованием ритуального обмана записан в Польше (с. Вырки Хелмского воев.). Если человек умирал от тяжелого недуга (например, от рака), на него запрещалось смотреть, чтобы болезнь не перешла на смотревшего. В доме умирающего переворачивали горшки и миски вверх дном, чтобы показать болезни, что в доме никого больше нет, после этого все уходило из избы. Иногда духу болезни оставляли что-нибудь живое, например, кошку [АКЕАК].

Подобным образом спасались от чумы и холеры южные и восточные славяне: во всех домах гасили свет, иногда и огонь в печах. Это было знаком, что село, дома необитаемы и что болезнь может пройти мимо, так

как ей нечего здесь делать. Другой способ обезопасить себя от чумы во время эпидемий этой страшной болезни заключался в том, что в домах вынимали оконные рамы, не зажигали света, желая показать, что в доме никто не живет.

Как видим, ритуальный обман в его вербальном и акциональном вариантах является, по народным представлениям славян, действенной мерой в борьбе с нечистой силой, в том числе с болезнями, постоянно докучающими человеку.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 3. М., 1994.
- БВКЗ — Быт великорусского крестьянина-землепашца. Описание материалов Этнографического бюро кн. Тенишева. СПб., 1993.
- Даль — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
- ДОО — Дети в обычаях и обрядах народов Западной Европы. Т. 1. М., 1995.
- ЕБ — Этнография на България. София, 1984. Т. 3. Духовна култура.
- Зеленин 1915 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Вып. 2. Пг., 1915.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Илиев 1919 — *Илиев А. Т.* Растения от българско фолклорно гледище // Списание на Българската академия на науките. Кн. 8. София, 1919.
- Куликовский 1890 — *Куликовский Г.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. IV. № 1.
- Миненко 1989 — *Миненко Н. А.* Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989.
- Неклепаев — *Неклепаев И. Я.* Поверья и обычаи Сургутского края [Отдельный оттиск из Записок Западно-Сибирского отделения РГО].
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- РДС — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Толстой 1988 — *Толстой Н. И.* Заклинания, связанные с институтом побратимов и «одномесячников» // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988.

- АКЕАК — Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1. Kraków, 1897.
- Golebiowski 1884 — *Golebiowski Ł.* Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów, 1884.
- Kolberg 1962 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 3. Kujawy. Cz. 1. Wrocław, 1962.
- Kolberg 1963 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Wrocław–Poznań, 1963.
- Wereńko 1896 — *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. T. 1. Kraków, 1896.

ФУНКЦИИ ДОМА И ЕГО ЧАСТЕЙ В ЛЕЧЕБНОЙ МАГИИ

Область знаний и практического опыта, которую принято называть народной медициной, складывается из существующих у данного народа представлений о причинах, характере и происхождении болезней, а также применяемых для борьбы с ними различных способов и средств. Этот раздел народной культуры, являющийся очень сложной системой, постоянно изменяющейся во времени, включает в себя как рациональные процедуры, так и магические. Цель народного врачевания — обеспечение здоровья людей и облегчение их страданий в случае заболевания.

Лечебная магия, о которой речь пойдет в данной статье, применялась, без сомнения, в терапии древних славян параллельно с эмпирическими способами врачевания. Она составляла достаточно обширный отдел народной медицины. Многие элементы магического лечения с течением времени были утрачены. Однако значительная часть языческого опыта и верований продолжала жить в народном сознании. Лечебная магия в известной мере базируется на этих реликтах древних языческих верований и сопровождает большинство народных терапевтических процедур, ибо «проблема человеческого здоровья относится, видимо, к таким, которые наиболее восприимчивы к магическому мышлению» (Buchowski 1986: 108).

Элементы суеверия и магии присутствуют и в процедурах профилактических, и в способах лечения, и в способах распознавания некоторых болезней (чаще всего таких, которые, по народным представлениям, являются результатом вредного для здоровья людей воздействия нечистой силы).

В лечебных процедурах, направленных на избавление от недуга, очень важную роль играет время и место их свершения. Таким местом достаточно часто выступает Дом в целом и его отдельные части — труба, крыша, стены, окна, двери, порог, потолок, главная балка потолка, пол. Главные функции дома и элементов, его составляющих, — охранительная (профилактика) и собственно целительная (очищающая), направленная на борьбу с недугом и на возвращение человеку здоровья.

Чтобы предупредить приход болезни, существовала целая система профилактических мер. Для отпугивания духов на дверях чертили кресты (мелом, дегтем, освященной водой, тестом), ставили возле входной двери метлу прутьями вверх, омывали притолоки водой, в которую опускали четверговую соль, золу из семи печей, земляной уголь, выкапываемый на Иванов день из-под чернобыльника (Сахаров 198, 230).

Символика главной балки дома, отраженная в русском ее названии *матица*, объясняет защитные меры, принимаемые в целях обезопасить дом и его обитателей от прихода злых сил, в том числе и болезней. В Польше для этого вешали веточку омелы под потолком в хате — верили, что в такой дом болезнь не войдет. В Шенкурском уезде Архангельской губернии полагали, что все болезни побаиваются *чертополоха*, поэтому его можно было увидеть под потолком почти во всякой избе (Ефименко 1877, 202). В селах Полесья подвешивали к матице старый веник, чтобы бессонница не напала на детей.

Прибегали к помощи матицы и в лечебных целях. У русских лечили бессонницу у ребенка, взяв его на руки и трижды ногами его коснувшись матицы. При этом следовало три раза плюнуть и произносить: «Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Полуношница Анна Ивановна, по ночам не ходи, рабы Божьей (имярек) не буди! Вот тебе работа: днем играй пестом да ступой, а ночью матицей. Во веки веков. Аминь» (Майков 1994, 34). В Пудожском районе Карелии в наши дни записан ритуал, в котором за исцелением обращаются к матице. В случае тяжелой болезни ребенка говорили: «Сходи на вышку (чердак), ударься, попросись к матице: „Уж если жить — пусть ребенок живет, дай ему здоровья, а если умереть — пусть умрет, не дай, Бог, ему мучиться“». Иногда вместо матицы стучали топором в князек или в «коня» (коневого столб): «Конь отец, дай рабу Божию (имярек)... какой ни конец: здоровья или смерти» (Стишева 1995, 172). В Польше считали, что исцелиться от боли в пояснице можно, вырубив во время восхода солнца три креста на трех балках, поддерживающих потолок (Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. 1992, 108).

Против чумы в Пиринском округе (Болгария) окружали дома веревкой, сплетенной в течение одной ночи семью женщинами из семи домов (Пирински край 1980, 475). В Сербии утром в день Рождества после завтрака следовало выйти из дома и перебросить через крышу головню, чтобы обезопасить себя от лихорадки (Милићевић 1984, 172).

Дом является убежищем, защищающим человека в опасную минуту. Случается, что лечение заключается в том, что больной должен переночевать двенадцать ночей в двенадцати чужих домах поочередно. Так лечили коклюш у детей в белорусских селах Витебской губернии (Wegelko 1896, 148). В Болгарии же детей, страдающих этой тяжелой болезнью, матери ведут в старый дом, в котором давно никто не живет. Там детей помещают в хлебную печь, а перед дверцами разжигают огонь из соломы. При этом одна из женщин, стоя на пороге, спрашивает: «Огня ли щіш или зайкница?», а та, которая находится около печи, отвечает: «Огня щь, зайкница ни щь!» («Хочешь огня или коклюш?» — «Хочу огонь, не хочу коклюш!»). Диалог повторялся трижды, после чего дети вылезали из печи (Толстой 1993, 95). Несомненно, что здесь в акте лечения важную роль играет не только дом, но и огонь, и ритуальный диалог между исполнителями обряда. Иногда магия сводится к запрету выходить из дома в течение трех дней. Это касается тех, кого поразила так называемая «самовилска болест», болезнь, возникающая в результате того, что человек наступил на место, где самовилы ужинали.

Больного ребенка ставили посреди избы и мели к нему мусор, после чего сор и метлу, а с ними и болезнь, выбрасывали прочь из дома (Ђорђевић 1958: 579]. Подобным образом лечили в северной Моравии (Забржег) болезнь *souchoty*, которая возникала, как полагали, от того, что ребенок проглотил кошачий волос: имитировали, будто с сором выметают и дитя. В Валахии мусор вместе с ребенком собирали в плахту и выбрасывали на мусорную кучу (Bartoš 1892: 213].

Очень помогало троекратное обегание дома или хождение вокруг него. Часто подобные действия сочетались с ритуальным диалогом. Именно так словинцы Балтийского Поморья лечили болезненного слабого ребенка: отец обходил дом три раза и через окно девять раз спрашивал мать: «Что ты варишь?». Она в это время «варила» в горшке с водой рубашку ребенка и отвечала: «Рост нашего ребенка» (Гильфердинг 1862, 7).

Иногда прибегали к обходам нескольких домов в селе, выпрашивая муку. Из нее пекли хлеб. Так лечили сухотку. В Черниговской губернии мука должна была быть из трех домов, в Моравии — из девяти. Через испеченный огромный калач (хлеб с дыркой по середине) протаскивали больного ребенка, а калач относили на перекресток и, если его съедали собаки, болезнь проходила (Bartoš 1892: 215). В Олькушском повете (око-

ло Славкова) собирали по три ложки разной еды в девяти домах, опускали в воду и купали в ней больного дитя (Ciszewski 1887, 55). В Македонии и Сербии просили в сорока или в сорока девяти домах по куску хлеба (иногда и соль) и давали заболевшему бешенством по куску ежедневно в течение сорока дней (Simić 1964, 420).

Печь, являясь одной из наиболее значимых и почитаемых частей дома, занимает одно из ведущих мест в народном целительстве. Очень часто знахарь обращается к ней с просьбой помочь прогнать болезнь, снять сглаз (уроки). В русском заклинании человек разговаривает с печью как с избавителем от всевозможных недугов с надеждой, что огонь, горящий в печи, очистит его и он выздоровеет: «Ахти мати-белая печь! Не знаешь ты себе ни скорби, ни болезни, ни щипоты, ни ломоты; так и раб божий (имярек) не знал бы ни хитки, ни притки, ни уроков, ни призороков» — говорит знахарь, стоя перед печным челом и смотря на огонь. Главная мысль этого текста в том, что печь здоровая, ей не докучает никакая болезнь, поэтому она может исцелить и человека. На Украине от лихорадки лечили больного перед печью, окуривая его дымом и говоря: «з хати димом, з двора витром!» или «нехай ще (все недобре) з' чадом таз' димом з' нашої хати!» (Афанасьев 1994, 30).

Снятие порчи, поиски виновника болезни от дурного глаза и его наказание чаще всего происходит около очага. Из печи берут угли и, бросая их в воду, определяют, является ли болезнь результатом воздействия чьих-то чар, или причина в другом. Болгарские знахарки обычно берут золу для снятия сглаза с четырех сторон очага (с. Черна Гора, Чирпенско).

В Силезии знахарка снимала сглаз у ребенка, стоя у печи. Она держала его на руках и качала, производя крестообразные движения руками. Затем, положив ребенка на постель, шептала формулу: «Na psa urok, niech idzie na góry, na lasy / Na dęby, na wszystko, tylko nie na dzieci» («Пусть идет урок на собаку, на горы, на леса, на дубы, на всё, только не на детей») (Simonides 1988, 61). Формула отсылает болезнь как можно дальше от дома, от места, где живут люди, весьма характерна для лечебных обрядов.

В Курской губ. в случае легкой боли в горле терлись им о край печи (Афанасьев 1994, 31). «Перепекание» ребенка, больного сухотами, было распространенным способом на территории почти всей Славии. В Седлецкой губернии больного помещали в печь на несколько минут, обернув предварительно одеялом (Балов 1890, 45). На востоке Словакии

в русинских селах (Ливовска Гута) больного дитя в печь сажали на хлебной лопате. Обряд сочетался с трехкратным обеганием дома и ритуальным диалогом через окно: «Što tam rečete?» — «Suche, žeby bylo tluste» («Что вы там печете?» — «Сухое, чтобы было жирное») (Mušinka 1962, 328).

В Нижегородской губернии ребенка перед тем, как всунуть в печь, облепляли тестом. Совершали обряд две женщины. Одна из них сажала ребенка на лопату и подносила к устью печи, а другая, бегая от печи к порогу, приговаривала: «Пеки собачью старость, пеки гораздо». Иногда ребенка «перепекали» вместе с собакой, которую по окончании обряда топили, полагая, что на нее в печи перешла болезнь (*собачья старость*) и с ней вместе погибнет (Сахаров 1989, 114).

Самым верным способом избавления от чесотки было помещение больного в истопленную печь, где его держали так долго, как только он мог выдержать. Процедура повторялась несколько раз (Карпаты, Тарнобжег, Радзынь) (Tylkowa 1989, 73). Так же лечили чесотку и лихорадку в Люблинском воеводстве (Biegeleisen 1929, 330).

Под Ополем с помощью огня наказывали болезнь так: в детскую ванну с водой клали святые предметы (крест, четки), лили святую воду, а затем капали воск с горящей свечи. Получившаяся в воде фигура должна была указать, кто был причиной испуга ребенка. Ее сжигали в печи, вместе с ней уничтожалась болезнь (Simonides 1988, 62).

Вместо воска топили олово на печном шестке и по форме угадывали, что было причиной испуга. Больной во время обряда стоял против печи (Афанасьев 1994, 31).

В Вологодской губернии ребенка, который часто просыпался по ночам и плакал, мыли в печи. Обряд сопровождался ритуальным диалогом. Тот, кто стоял у печи, спрашивал: «Чего паришь?», а который мыл, отвечал: «Ночник да полуночник». «Парь его хорошенько, чтобы век не пришел!» — говорил первый (Толстой 1984, 97).

Способ избавления от ячменя на глазу с помощью огня в печи известен почти повсеместно. Коснувшись три раза тремя (или одним) ячменными зернами больного глаза, бросали их в топящуюся печь. Следовало тут же быстро убежать, чтобы не услышать треска сгорающих зерен — только при выполнении этого условия болезнь проходила. Подобным образом лечили и бородавки, касаясь каждой из них поочередно горошиной, а затем бросая ее в огонь или в колодец (Biegeleisen 1929, 331).

В Лужице при кровотечении советовали собрать несколько капель крови в скорлупу от яйца и бросить на горячие угли. Верили, что кровь тут же остановится (Schulenburg 1882, 102).

Ср. очищающую и охранительную функцию печи в родильных обрядах, например, обычай выливания воды в подпечье после купания ребенка до тех пор, пока он не окрещен. В противном случае он будет плакать (Никифоровский 1897, 25; Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. 1992, 87–90). В избе под порогом закапывали плаценту — «там, где более всего ходят, топчут — чтобы ребенок был здоров» (Dworakowski 1935, 29). Когда после крещения приносили младенца из церкви, отец брал его на руки и на несколько минут клал его на порог избы, что называлось «освятить ребенка через порог», т. е. ввести нового члена семьи под охрану домашних богов (Афанасьев 1994, 114).

Итак, печь выступала в роли целителя. К ней обращались с просьбой о помощи, перед печью совершались магические действия, использовали огонь, который горел в ней.

Порог дома и двери являются символами перехода. Они ограждают пространство дома как от людской злобы, так и от действий демонических сил, несущих зло и болезни. Это сакральная граница между своим и чужим миром. На пороге производят магические обряды с целью предотвращения болезни или исцеления человека. На словацко-моравском пограничье ребенка, больного сухоткой, клали около порога и заставляли собаку трижды перескочить через него. Делали это три дня подряд (Húsek 1932, 314). В случае конвульсий ребенка клали в избе около порога (или под перекрещивающимися балками потолка), накрывали дежкой и разбивали на ней глиняный горшок (Подбуж) (Lud 1905, 395).

На пороге лечили крестцовые боли: больной ложился на порог, а знахарь постукивал топором по больному месту; приглашали ребенка, чтобы он потоптался на поясице больного; ждали, когда кто-нибудь переступит через него (Никифоровский 1897, 271; Познанский 1917, 172).

У белорусов на пороге мать лечила ребенка, больного эпилепсией. Положив его на пороге хаты, она выстригала с головы немного волос, затем ставила ребенка на ножки и, сделав дыру в косяке двери на высоте его головки, вкладывала в отверстие волосы и забивала осиновым колышком (Никифоровский 1897, 42).

Снятие порчи и сглаза также могло происходить на пороге избы. В сосуд с непочатой водой ножом бросали горящие угольки от сгоревшего боярышника или терновника. Нож затыкали под порог в землю, а сглаженный пил эту воду и обмывал ею тело. Остатки воды выливали на дверные петли (Покутье) (Kolberg 1963, 132–133). Ребенка, заболевшего от дурного глаза, клали на порог и три раза переступали через него (Черниговская губ.) (Гринченко 1895, 28). Для профилактики на пороге обливались водой через решето (Сахаров 1989, 310).

Кроме описанных элементов дома, в лечебной магии могли участвовать труба (дымоход, печной столб), крыша (стреха), окно, стены, пол (земля). Использовались также щепки пола, двери, стены, порога, стола; земля, мусор из-под порога избы, костела; печина (печная глина); побелка; мох с крыши, из стены; сор, паутина из четырех углов комнаты. Эти средства применяли для окуривания больных: прикладывали к ранам, клали в воду и купали недужного или обрызгивали его (Пирински край 1980, 431; Werenko 1896, 210; Bartoš 1892, 205; Biegeleisen 1929, 353; Никифоровский 1897, 35, 45).

Сакральный характер дома подтверждается магическими действиями, которые используются в народной медицине. Вера человека в защитную силу дома, его стен, порога, дверей, служащих преградой на пути злых сил и демонов болезней, является в этих актах самым главным моментом. Именно дом и его части в лечебной магии были гарантом получения желаемых результатов.

Предпринятая здесь попытка описать роль дома в традиционной медицине не может вместить огромного количества фактов, касающихся всех частей жилища, так или иначе связанных с магией, цель которой — не допустить заболевания или исцелить человека.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 2.
 Балов 1890 — *Балов А.* Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1890. Кн. VI. № 3.
 Гильфердинг 1862 — *Гильфердинг А. Ф.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // Этнографический сборник. СПб., 1862. Вып. 5.

- Гринченко 1895 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Ч. 1.
 Ефименко 1877 — *Ефименко П.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877.
 Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 [СЕЗб. Књ. 70].
 Майков 1994 — *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1994.
 Милићевић 1984 — *Милићевић М. Т.* Живот Срба селяка. Београд, 1984 [Библиотека «Баштина». Књ. 10]. [1-е изд.: Београд, 1889. = СЕЗб. Књ. 1].
 Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
 Пирински край 1980 — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
 Познанский 1917 — *Познанский Н. Ф.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных; формул. Пг., 1917.
 Сахаров 1989 — *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. М., 1989.
 Стишева 1995 — *Стишева А. Ю.* К народным представлениям о душе в погребально-поминальной обрядности Русского Севера (локальный вариант) // Традиционные ритуалы и верования. М., 1995. Ч. 1.
 Толстой 1993 — *Толстой Н. И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. М., 1993.
 Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
 Bartoš 1892 — *Bartoš F.* Moravský lid. Telč, 1892.
 Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. 1992 — *Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z.* Dom w tradycji ludowej. Wrocław, 1992.
 Biegeleisen 1929 — *Biegeleisen H.* U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
 Buchowski 1986 — *Buchowski M.* Magia. Poznań, 1986.
 Ciszewski 1887 — *Ciszewski St.* Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w pow. Olkuskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. XI. Cz. 2.
 Dworakowski 1935 — *Dworakowski S.* Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim. Warszawa, 1935.
 Húsek 1932 — *Húsek J.* Hranice mezi zemi Moravsko-slezskou a Slovenskem. Studie etnografická. Praha, 1932.
 Kolberg 1963 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław-Poznań, 1963. T. 31. Pokucie Cz. 3.

- Lud 1905 — Lud. Lwów, 1905. T. 11.
- Mušinka 1962 — *Mušinka M.* Zdravotné povery v niektorých severozapadních obciach Bardejovského okresu // *Nové obzory*. № 4. Košice, 1962.
- Schulenburg 1882 — *Schulenburg W. von.* Wendische Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.
- Simić 1964 — *Simić S.* Narodna medicina u Kratovu // *Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena*. Zagreb, 1964. Knj. 42.
- Simonides 1988 — *Simonides D.* Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku. Opole, 1988.
- Tylkowa 1989 — *Tylkowa D.* Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność. Ossolineum, 1989.
- Wereńko 1896 — *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. Kraków, 1896. T. 1.

IV

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ
НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА
НАРОДОВ КАРПАТСКОГО РЕГИОНА
В ТРУДАХ П. Г. БОГАТЫРЕВА

«При собирании этнографических материалов и произведений народной словесности в Подкарпатской Руси мне, для того чтобы полнее собрать материал, пришлось окунуться в самую гущу быта и жизни карпаторусских крестьян» [Богатырев 1930: 9–10]. Эти слова П. Г. Богатырева очень точно отражают пафос его произведений — изучение современного состояния традиционной культуры, будь то работы, связанные с вопросами эстетики в этнографии и фольклоре, или труды, являющиеся основополагающими в области семиотики народной культуры.

Именно с собирания и изучения народных обычаев, обрядов, верований, с непосредственного общения с носителями традиционной культуры началась деятельность ученого. Интерес к народной духовной культуре, возникший в студенческие годы, побудил П. Г. Богатырева принять участие в экспедициях на Русский Север для сбора диалектных, фольклорных, этнографических материалов¹. Легенды, верования великорусов, записанные в Шенкурском уезде Архангельской губернии, появились вскоре в журналах «Живая старина» (1917) и «Этнографическое обозрение» (1918). Позже, в 20-е и 30-е годы, Петр Григорьевич получил возможность продолжить полевую работу в Чехословакии, Подкарпатской Руси. Изучение культуры народов карпатского региона стало важной вехой в его научном творчестве. Многие из его работ включали материалы, собранные в поездках по Карпатам, где можно было непосредственно наблюдать и изучать материальную и духовную культуру этой самобытной зоны. Первые из них, опубликованные в журнале «Český lid» на чешском языке (1924–1925), рассказывали о русинских обрядах, совершаемых в праздники весенне-летнего цикла (Юрьев день, Пятидесятница, день Иоанна Крестителя).

¹ Поездки проводились по инициативе Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Вместе с П. Г. Богатыревым в экспедициях принимал участие Р. О. Якобсон.

В 1924 г. в Праге на I съезде славянских этнографов и географов русский ученый выступил с программным докладом «Этнографические поездки в Подкарпатскую Русь. Опыт статического исследования» [Sborník 1926: 293–296], в котором говорилось о возможности использования синхронного метода Фердинанда де Соссюра не только для изучения языка, но и при собирании и исследовании этнографического и фольклорного материала. Наряду с теоретическими положениями доклад содержал практические советы, так как метод Соссюра был уже опробован Богатыревым во время карпатских экспедиций в 1923 г.

Статьи и заметки, содержащие карпаторусские материалы, появлялись и в дальнейшем в журналах, выходивших преимущественно в Праге и Братиславе («Центральная Европа», «Prager Presse», «Podkarpatoruská Revue», «Germanoslavica», «Zeitschrift für Volkskunde», «Prager Rundschau», «Národopisný věstník československý»). Ряд работ о календарных праздниках дополнился статьями, посвященными семейному циклу (родинам, крестинам, свадьбе, похоронам), обрядам при строительстве дома, народным суевериям, приметам, снам, народной медицине. В парижском журнале «Le Monde Slave» (1926) на французском языке были опубликованы статьи «Привидения и сверхъестественные существа в народных верованиях Подкарпатской Руси» и «Игры в похоронном обряде в Подкарпатской Руси».

Приверженец идеи славянской культурной общности, П. Г. Богатырев не ограничился изучением жизни и быта русин. Он с увлечением занимался традиционной культурой чехов и словаков², что нашло отражение в статьях об их народном искусстве (резьба по дереву, вышивка, металлические украшения, пряники), а также в двух больших работах «Функции народного костюма в Моравской Словакии» и «Народный театр чехов и словаков».

В статьях П. Г. Богатырева, кроме важных методологических и теоретических замечаний, даются практические советы собирателям и исследователям. Автор призывает их обращать внимание на те детали, на те знаки, которые не должны остаться незамеченными собирателем и исследователем. Он подчеркивает, что важны не только знаки сами по себе,

² Ср. также его статью о румынских похоронных плачах, опубликованную в «Этнографическом сборнике» [Bogatyrév 1939: 89–94].

но и их функции, для этого необходимо наблюдать жизнь предмета в его живом употреблении, в окружении других предметов, так как один знак может нести разную функциональную нагрузку в зависимости от иных знаков, с которыми он выступает вместе. Так, в статье «Рождественская елка в Восточной Словакии. К вопросу о структурном изучении трансформации функций этнографических данных» показано, как елка, проникнув из города в деревню, сменив социальное окружение, изменила иерархию функций под влиянием новой социальной структуры. Если в городе доминантной функцией рождественской елки была эстетическая, то после «переселения» в деревню она была оттеснена на периферию и главной стала магическая функция, но это произошло потому, что в данном социуме существовали подобные обряды, выполнявшиеся без елки. Новый ритуальный предмет принял на себя функции других ритуальных предметов. При этом Богатырев замечает, что здесь подтверждается еще одна важная мысль: большая часть народных верований, обрядов и магических действий не является для народа простой традицией и автоматическими пережитками. Народные верования и обряды создаются редко: с изменением общества, исторических условий меняется только их форма и ритуальные предметы. Суть же обряда от этого не меняется.

Подобные изменения иерархии функций, по мнению ученого, можно наблюдать и в других областях духовной жизни. Например, драматические действия школьного происхождения приобретают религиозно-магический характер. Так, театральное представление «Три волхва» соединяется с магическим действием, содействующим тому, чтобы куры несли много яиц. Нередко магическая функция начинает преобладать, в то время как религиозная поддерживается лишь тем обстоятельством, что представление является звеном в системе народных обрядов, совершаемых на святки.

Статьи, написанные на материалах поездок по карпатскому региону, публиковавшиеся в журналах на чешском, русском, украинском, словацком, французском, немецком языках³, стали фундаментом обобщающего труда «Магические действия, обряды и верования в Подкарпатской Руси», вышедшего в 1929 г. в Париже в «Трудах Института славяноведения» на французском языке. Пафос книги, по словам самого ученого, — изучение современного состояния обрядов. Описывая отдельные момен-

³ См. библиографию трудов П. Г. Богатырева в кн. [Богатырев 1971: 523–542].

ты календарной и семейной обрядности, пастушеские ритуалы, П. Г. Богатырев особое внимание обращает на разное толкование обрядов теми, кто их совершает. Он показывает, как один и тот же обряд может объясняться совершенно по-разному, причем мотивировки обрядовых действий могут быть взаимоисключающими. Это важное положение его исследовательского метода демонстрирует пример с цепью, которой в Сочельник обвязывают ножки стола. Приведены все записанные автором интерпретации этого магического действия. И все объяснения исходят из закона контакта и закона подобия. Синхронный метод, приложенный к анализу обрядовых действий в календарные праздники или при церемониях крещения, свадьбы, похорон, позволил сделать исследователю вывод, что вера в магическую силу очень жива. Актуально звучит предостережение от поспешных выводов о том, что считать первичным, а что вторичным, от построения гипотез: «Изучая верования и обряды в Европе, особенно у славянских народов, давно пора от бесчисленных гипотез о первоначальном значении обрядов или о первоначальной религии в древнеславянский период перейти к экспериментальному анализу фактов, которые мы можем наблюдать ежедневно, к множеству интереснейших проблем, касающихся современного состояния народных верований, обрядов, магических действий и пр. ... Точные факты, проанализированные синхронным методом с учетом современного состояния обрядов, позволят нам прежде всего осветить их историю и, во всяком случае, поколеблют гипотезы, не основанные на реальных данных» [Богатырев 1971: 178–179]. Несколько позже в статье о полазнике Петр Григорьевич повторит эту мысль: «При статическом рассмотрении обрядов мы видим, как в настоящее время сосуществуют различные объяснения и осмысления одного и того же обряда, причем мы не в состоянии установить, какое объяснение является более древним, какое позднейшим» [Богатырев 1932–1934: 111]. Поэтому главной задачей собирателя является изучение образа мышления крестьян, анализ и классификация их объяснений магических действий и обрядов. Это позволит углубить исследование, показав подробно все изменения, которые претерпевают в настоящее время и сами обряды, и их интерпретации [Богатырев 1971: 295, 296].

В предисловии к сборнику трудов «Вопросы теории народного искусства», говоря о книге «Магические действия...», П. Г. Богатырев заме-

чает, что синхронный метод показал изменчивость форм и функций проанализированных этнографических фактов (календарные и семейные обычаи и обряды, рассказы о сверхъестественных существах и явлениях и т. д.). С его помощью удалось «произвести классификацию обрядов в зависимости от актуальности в них магической функции, проследить, как эстетическая функция при переходе мотивированного магического действия в немотивированный обряд становится доминантной» [Богатырев 1971: 6]. Кроме того, в книге содержится материал, который дает возможность сделать выводы об эстетических закономерностях в этнографических и фольклорных явлениях, в частности, о соотношении эстетической и внеэстетической функции в обрядовом действе. Анализируя собранный в Карпатах материал, П. Г. Богатырев отметил еще одну закономерность. В результате влияния христианской веры на народную возник религиозно-магический конгломерат. Это противоречие народная традиция стремится устранить, что выражается, по мнению автора, в том, что большое число народных обрядов объясняется согласно религии, и одновременно с этим, многие христианские обряды интерпретируются в рамках народных поверий.

Сравнительному изучению славянских обрядов посвящена монографическая статья «Полазник у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев» [Богатырев 1932–1934]. Она также базируется на собственных наблюдениях П. Г. Богатырева, на материалах, собранных им в селах Словакии и Подкарпатской Руси. Исследование представляет собой синхроническое описание как самого обряда, так и его осознания современными крестьянами; делается попытка определить генетическую связь этого обряда у южных славян с таковыми у славян восточных (украинцы) и западных (словаки и поляки), излагается гипотеза его возникновения, описывается ареал распространения. Как полагает автор статьи, ареал нынешнего бытования обряда позволяет наметить пути его распространения: с Балкан он перешел на север, в прежнюю Паннонию, которая в XI–XIII вв. была населена главным образом словенцами и в меньшей степени — словаками в северной ее части. Путь проникновения обряда шел от южных славян через Паннонию к западным славянам, что произошло еще до прихода мадяр в Паннонию (у венгров в наше время известен только на территории Паннонии и в славянской огласовке — *palázulás*). Возможно, что древние связи западных славян с

южными относятся еще ко временам существования Великоморавского государства.

На сходство обряда «полазник» в Словакии и Сербии указал еще Й. Гануш в «Мифологическом славянском словаре» (1860): «*polazovati* — ходить по домам с благопожеланиями от Рождества до Нового года. Каждого приходящего щедро угощают, как в Словакии, так и в Сербии».

П. Г. Богатырев подробнейшим образом описывает все варианты обряда, бытующего в Карпатской области, дополняя опубликованные материалы собственными записями как из украинских сел, так и из словацких. Обследование карпаторусских сел по достаточно густой сетке позволило указать те села, в которых, по наблюдениям собирателя, обряд отсутствует. Получив таким образом сопоставимый материал, собранный на значительной территории украинского и словацкого этникума, автор выделил главные элементы, составляющие обряд, отметив при этом, что часть этих элементов распространена шире. Перечислим эти элементы: 1. Поверье, что приход первого посетителя в торжественный праздник (Рождество, Новый год, Введение и др.) бывает знаменательным, роковым, приносит счастье или несчастье; 2. Угощение или одаривание гостя (полазника) — ср. одаривание колядников у восточных славян; 3. Обряд обсыпания зерном (полазника-гостя или домочадцев); 4. Кормление домашних животных в Сочельник особым кормом (остатками сочельнического ужина, специально приготовленной едой и т. д.). Отмечает П. Г. Богатырев и те черты, элементы, которые встречаются не везде: 1. Полазник должен быть чужим для данного села или человеком другой национальности; 2. Полазником должен быть ребенок (соответственно териоморфный полазник — молодое животное); 3. Верование в то, что свойства полазника — его здоровье, удачливость, добрый нрав — повлияют на жизнь посещаемой им семьи, на благополучие их хозяйства [Богатырев 1932–1934: 264–266].

О генезисе обряда автор высказывается весьма осторожно: либо это результат заимствования обряда одним народом у другого, либо это результат общего создания и общего переживания обряда в эпоху совместной жизни этих народов. П. Г. Богатырев и здесь верен себе — бережное отношение к каждому факту, ненасильственная интерпретация материала, не выстраивание его по заранее придуманной схеме, теории. Обилие конкретного материала позволяет увидеть и универсалии — как

происходит намеренная трансформация приметы в магическое действие. По примете будущее зависит от того человека, который придет в дом в первый день Рождества, Нового года. Естественно, крестьяне делают все от них зависящее, чтобы предотвратить приход злого полазника и спровоцировать приход хорошего, доброго, здорового — здесь происходит сознательное превращение приметы в магическое действие, подчиненное закону подобия, — полазника приглашают. Это наблюдение вскрывает механизм подобного изменения.

В конце статьи П. Г. Богатырев приходит к следующему выводу: «При рассмотрении обряда «полазник» мы можем с точностью констатировать, что обряд этот является общим для целой группы славянских народов, которые переживали, а отчасти и теперь переживают его сообща» [Там же: 273]. Этот вывод еще раз подтверждает его постулат — не спешить определять значение обрядов. «Разыскание первоначального значения как данного обряда, так и других обрядов, мы считаем при нынешнем состоянии науки обреченным на неудачу» [Там же: 114].

Одновременно со статьей П. Г. Богатырева была напечатана работа К. Мошиньского «Значение этнографии Кавказа для этнологических исследований на Балканах» [Moszyński 1932: 104–105], в которой автор описал обряд, почти идентичный славянскому полазнику. Как и у славян, это должен быть здоровый, счастливый человек или ребенок до 10 лет. Во многих селах до прихода полазника⁴ никого не пускают в дом. Войдя, полазник всех приветствует, затем кладет ветки ореха в огонь (их ему дают хозяева), — и в то время, когда ветки загораются и потрескивают, он произносит благопожелания. После этого подает всем просо и мед, чтобы им сладко елось и жилось; иногда подражает наседке (в этом случае за ним должны бежать дети); рассыпая просо, говорит: «Столько золота и серебра...». В Тифлисской области у грузин каждый входящий должен взять ветку и бросить ее в огонь, а когда полетят искры, произнести: «Столько денег, столько пшеницы, коров, баранов и т. д. даруй нам, Боже, на будущий год» [Moszyński 1932: 104–105]. Как видим, не только сам обряд, но и благопожелания по форме и смыслу напоминают славянский обряд и благопожелания карпато-балканской зоны.

⁴ При описании кавказского обряда Мошиньский, говоря о первом посетителе, употребляет польское слово *podlaźnik*.

Каждая работа П. Г. Богатырева — явление в науке, в каждой решается какая-нибудь актуальная проблема, народная традиционная культура исследуется в новом аспекте. Если в монографии «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» утверждается метод синхронного описания, в статье о ползанике предлагается опыт сравнительного изучения славянских обрядов, то в книге «Функции национального костюма в Моравской Словакии» разрабатывается впервые применительно к этнографическому материалу семиотический подход. Автор задается целью изучить функции народного костюма, так как он несет целый пучок функций, структурно связанных между собой. Но народный костюм не только выполняет определенные функции, он является знаком, передающим информацию о его носителе, причем информацию, являющуюся существенной в данной культуре. Его знаковые функции многочисленны. Он несет информацию о принадлежности региональной, классовой, экономической ситуации, о возрасте и матримониальном положении своего носителя. Иногда костюм передает информацию, неприятную для его носителя, однако носитель вынужден передавать эту информацию, так как к этому его вынуждает общество, в котором он живет. Это положение иллюстрируется на примере костюма, который должна носить падшая девушка. В костюме «распутных» не должно быть деталей, которые являются отличительными только для девушек, т. е. девичьего головного убора и девических причесок. Кроме информации о грехопадении девушки, ее костюм получает новую функцию — этическую. «В костюме “распутных” ... точно в микрокосме, отражаются этические взгляды коллектива на обесчещенных. ... Одежда девушки, кроме возрастной функции, указывающей на особое положение этой девушки, обладает функцией, показывающей, что девушка удовлетворяет требованиям половой морали, которые ей предъявляет коллектив, т. е. девичьей морали» [Богатырев 1971: 335, 333].

Используя ценные материалы Й. Гусека, А. Вацлавика, Й. Клавани, относящиеся к Моравской Словакии, П. Г. Богатырев не раз обращался и к своим полевым записям, находя подтверждение тому или иному явлению, о чем и сообщал читателям. Говоря о праздничном костюме, надеваемом только для костела, он замечает: «Как мне сообщили в деревне Велькей летом 1931 года, этот обычай сохраняется и до сих пор» [Там же: 302] — замечание существенно, так как работа Й. Клавани вышла в 1923 г.

Говоря о народном костюме, П. Г. Богатырев подчеркивает, что важно изучение фактов не самих по себе, а фактов структурно связанных. При таком изучении становится очевидным, что магическая функция структурно связана с эстетической, однако в сознании людей вся структура в целом обладает особой функциональной нагрузкой, которую нельзя свести к сумме магической и эстетической функций. Эта особая функция в народе носит название «наш костюм». Здесь выступает не только структура функций, ее дополняет эмоциональное отношение носителя к своему костюму, т. е. эмоциональная окраска, возникающая благодаря отношению данного коллектива к костюму [Там же: 356–358]. Все это говорит о том, что функциональный метод, предложенный П. Г. Богатыревым для изучения одежды, оказался весьма плодотворным, новые пути в исследовании народного костюма вполне себя оправдали. Этот метод, по мнению ученого, может быть применим и к иному рода этнографическому материалу, например, деревенским постройкам, сельскохозяйственным орудиям. Дом, как и одежда, наряду с практической функцией, обнаруживает и ряд других — эстетическую, магическую, функцию региональной и сословной принадлежности. Как и одежда, крестьянский дом является не только вещью, но и знаком. И задача заключается в том, чтобы изучить все функции, составляющие данную структуру. К тому же «один и тот же знак может иметь различные функции, что зависит от того, с какими другими знаками он сочетается» [Там же: 307].

Функционально-структуральный метод может использоваться и при изучении фольклора — сказок (например, их классификация по функциям), обрядовых песен (их эстетическая, магическая, региональная функции), заговоров (эстетическая и гипнотическая функции). Весьма плодотворно, считает П. Г. Богатырев, исследование пословиц в их знаковом аспекте [Там же: 364–366].

Интерес к народной культуре не ограничивался исследовательской работой. В поездках по селам П. Г. Богатырев часто приобретал предметы крестьянского быта для этнографических музеев. Поэтому не случайно появление заметки «Словацкие музеи» [Центральная Европа 1927], в которой он рассказывает об экспозициях национальных музеев в Банской Быстрице, Банской Штявнице, Братиславе, Ружомберке, Кошицах и отмечает, что среди экспонатов больше историко-культурных предметов, чем собственно этнографических.

В монографии «Народный театр чехов и словаков» [Bogatyrev 1940] вновь сказалась главная черта П. Г. Богатырева-исследователя — его новаторство и в выборе темы, и в научном подходе к этому виду народного искусства, использующему синтез слова, мимики, жеста, движения, костюма. Все эти элементы связаны в системе народного театра. В книге также разрабатывается проблема соотношения форм театрального искусства с фольклором и такими формами народного действия, как обряды и магические действия. Для исследователя духовной культуры народа особенно интересны фрагменты, касающиеся обрядов, которые содержат элементы театрального действия. Как отмечает исследователь, многие магические обряды содержат подобные действия, особенно это касается обходных ритуалов, совершаемых в праздники календарного цикла. Это обходы с Туронем, с козой, с медведем; приход в дома трех волхвов, Люции, Перехты, св. Николая и многие другие.

Существуют и другого рода магические обряды, в которых встречаются драматические действия. Так, на Рождество в Подкарпатской Руси мальчики валялись на соломе, разбросанной по полу, для того чтобы получить урожай овса и картофеля, который нужно будет уносить в таких больших мешках, как велики они сами. Такие сцены-драмы нередко сопровождаются переодеванием. В них присутствует и элемент звукоподражания при изображении животных. И все же, подчеркивает П. Г. Богатырев, в них доминантной функцией будет магическая [Богатырев 1971: 33]⁵.

Работы П. Г. Богатырева, отражающие духовную культуру народов карпатского региона, базируются на огромном фактическом материале, большая часть которого была собрана автором в его постоянных поездках по Словакии и Закарпатья. Сетка обследованных пунктов настолько густа, что некоторые материалы можно картографировать. Пространственная характеристика этнографических фактов всегда была в поле зрения исследователя, о чем он не раз говорил в своих работах, например, в докладе «Синхронический метод и этническая география»,

⁵ В последнее время появились работы, авторы которых полемизируют с П. Г. Богатыревым по вопросу о внеэстетической функции в фольклорном театре, считая, что «Театр ... всегда типично эстетическое явление, а те явления, в которых доминирует какая-нибудь из внеэстетических функций, некорректно называть театром» (см. [Гусев 1993: 289]).

прочитанном на Втором съезде славянских географов и этнографов в 1927 г.⁶ Свое отношение к этому он высказал в отклике на статью болгарского этнографа Христо Вакарельского, в которой была предложена пространственная характеристика этнографического материала (типы сохи, виды плуга): «Метод картографирования этнографических фактов завоевывает себе все большие и большие позиции. Как при историческом, так и при статическом изучении этнографии метод картографирования приобретает все большее и большее значение. Все большее ... число исследователей-этнографов прибегает к этому методу» [Богатырев 1930а: 604]. Немецкий этнографический атлас, в котором на основе анкет получен материал из разных мест Германии и мест, населенных немцами, достаточно ярко продемонстрировал преимущества этого метода. Предварительные карты, составленные по этим материалам, представляют следующие темы: 1) различные формы хлеба, 2) различные виды обрядового зажигания костров (костры на Пасху, на Ивана Купалу, 1 мая и т. д.), 3) имена персонажей, связанных с обрядами на день св. Николая, 4) различные типы демонов хлеба. П. Г. Богатырев далее в рецензии предлагает, чтобы работа по картографированию у отдельных народов шла в контакте с картографированием у других народов. Например, чтобы к карте «Различные типы обрядового зажигания огней» на территории Германии можно было присоединить карту, составленную по этой же теме для Чехословакии, Венгрии и Польши. Таким образом будет получена объемистая карта распространения различных типов этого обряда в определенной части Европы. Отсутствие координации в работе ученых разных стран ведет к тому, что материал нельзя сопоставить [Там же: 604–606].

Карпаты были своеобразной лабораторией ученого. Изучение этой архаичной зоны давало обильный материал для теоретических построений, для размышлений над разнообразными проблемами науки. Одна из

⁶ См. [Богатырев 1929: 134–143]. Съезд состоялся в Польше. Его участники переезжали из города в город, побывав в Катовицах, Познани, Гдыне, на острове Хель, в кашубской деревне Ястарня, Кракове и Варшаве, познакомились с жизнью гуралов в районе Закопане. Далее их путь пролегал через Полесье и Воынь, во Львов и Борислав. В работе съезда приняли участие польские ученые К. Нич, К. Мошинский, Е. Франковский и др.

них, непосредственно связанная с Карпатами, — необходимость комплексного изучения этой области, населенной разными народами, со своеобразной языковой ситуацией, с самобытной культурой. Посылки этой проблемы были заложены в статье об обряде «полазник», а впоследствии развиты в работе «Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат» [Богатырев 1964]. В ней определен круг вопросов, на которые надо найти ответ, — от общего исследования Карпат как определенной хозяйственно-культурной зоны до решения теоретических вопросов, связанных с народной культурой вообще и культурой славянских народов в частности. Это и вопросы миграции, и отдельные этнографические явления, и время их возникновения, и многое другое. Все эти проблемы возможно решить на карпатских материалах в силу своеобразия физико-географических, экономических и политических условий жизни населения. В этом регионе сохранились некоторые архаичные черты хозяйства и культуры, свойственные разным народам и этническим группам, принимавшим участие в заселении этой области Центральной Европы. Эти задачи могут быть решены совместными усилиями этнографов, антропологов, археологов, географов, историков, фольклористов, лингвистов. Для этого создана Международная комиссия по изучению народной культуры Карпат. Ведется работа по созданию библиографии трудов по изучению материальной и духовной культуры словацких и польских Карпат. Необходимо издать рукописный фонд Ф. Ржегоржа, содержащий уникальные материалы по материальной и духовной культуре украинцев Карпат (фонд хранится в архиве библиотеки Чешского национального музея в Праге). Следует провести фундаментальные исследования музыкальной культуры, музыкального фольклора Карпат, что важно и для европейского этномузыковедения.

Еще одна своеобразная черта, на которую следует обратить внимание, — это сотворчество народов-соседей, что наблюдается и в материальной, и в духовной сфере. Например, в словесном сотворчестве отмечено создание анекдотов, основанных на омонимии или на близких к омонимам словах, т. е. на словах, почти одинаково звучащих, но имеющих разное значение в разных языках [Богатырев 1964: 130, 132].

В 1967 г. в Институте славяноведения был создан «Карпатский диалектологический атлас» [Бернштейн и др. 1967], в котором решались некоторые из проблем, поставленных П. Г. Богатыревым, на языковом

уровне. В дальнейшем началась работа по созданию «Общекарпатского диалектологического атласа», главная идея которого — идея диалектного континуума, охватывающего близкородственные, отдаленно родственные и неродственные языки и диалекты карпатской зоны, рассматриваемые в синхронном плане. Работа над атласом ведется Институтом славяноведения и балканистики РАН совместно с институтами стран карпатского и балканского региона. Создание нового типа лингвистического атласа явится еще одним шагом в решении тех проблем, которыми занимался Петр Григорьевич Богатырев в своих работах, посвященных этнографии, фольклору, народной культуре Карпат.

ЛИТЕРАТУРА

- Бернштейн и др. 1967 — *Бернштейн С. Б., Иллич-Свитыч В. М., Клепикова Г. П., Попова Т. В., Усачева В. В.* Карпатский диалектологический атлас. М., 1967. Т. 1–2.
- Богатырев 1929 — *Богатырев П. Г.* Второй съезд славянских географов и этнографов // *Этнография*. М.; Л., 1929. Кн. 7. № 1.
- Богатырев 1930 — *Богатырев П. Г.* Из дневника собирателя этнографических материалов в Подкарпатской Руси // *Центральная Европа*. Прага. 1930. № 1.
- Богатырев 1930а — *Богатырев П. Г.* Из новой болгарской этнографической литературы // *Центральная Европа*. Прага. 1930. № 10.
- Богатырев 1932–1934 — *Богатырев П. Г.* Полазник у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев: Опыт сравнительного изучения славянских обрядов // *Lud słowiański*. Dz. В. Т. 3. Z. 1–2. Kraków, 1932–1934.
- Богатырев 1964 — *Богатырев П. Г.* Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат // *Советская этнография*. 1964. № 4.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Гусев 1993 — *Гусев В. Е.* Фольклорный театр славянских народов: Итоги изучения в славистике XX века // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов*. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. М., 1993.
- Центральная Европа 1927 — *Центральная Европа*. Прага. 1927. № 24.
- Bogatyrev 1939 — *Bogatyrev P.* K otázke rumunských pohrebných žalospevov // *Národopisný sborník*. I. (Matica Slovenská). Turč. sv. Martin, 1939.

- Bogatyrev 1940 — *Bogatyrev P. Lidové divadlo české a slovenské. Praha, 1940.*
Moszyński 1932 — *Moszyński K. Znaczenie etnografii Kaukazu dla badań etnologicznych na Bałkanach // Lud słowiański. Dz. B. T. 3. Z. 1. Kraków, 1932.*
Sborník 1926 — *Sborník I. Sjezdu slovanských geografů a etnografů v Praze 1924. Praha, 1926.*

ВКЛАД П. Й. ШАФАРИКА И Л. ШТУРА В СЛАВЯНСКУЮ ФОЛЬКЛОРИСТИКУ

Зарождение фольклористики как науки относится к первым десятилетиям XIX в. и связано с направлением в философии, науке, искусстве, которое получило название романтизма. Среди романтических идей наибольшую популярность приобрела идея «народного духа», утверждавшая наличие национального единства. Наука о народной словесности отдала дань разработке и обоснованию этих идей. Памятники народной поэзии собирались, изучались с целью раскрыть богатство и глубину народной (национальной) души.

Романтизм эпохи Возрождения вырабатывал новые принципы мышления, способствовавшие становлению национально-объединительных стремлений славянских народов. Новое отношение к народной культуре выразилось в переосмыслении ее роли в общественном сознании и истории культуры. Романтики обращаются к народу, его жизни, к устному творчеству. Они осознают, что без изучения народной культуры, без этого существенного и бесценнейшего элемента нельзя говорить о формировании национальной культуры.

Романтическая фольклористика становится составной частью славянских культур. Она не существует обособленно, она питает искусство, без нее не могут существовать ни музыка, ни литература, ни живопись, она включается в контекст культуры не только как набор фольклорных фактов, но и как наука.

Период романтизма характеризуется дальнейшим развитием межславянских отношений в интересах духовного возрождения славянских народов. Единые цели и задачи объединили усилия славянских будителей, способствовали успешному выполнению намеченных программ, девизом которых можно считать слова польского фольклориста Зориана Доленги-Ходаковского: «Работать во славу своих предков и во благо их потомков».

Знакомство с богатствами мировой культуры способствовало обогащению каждой из национальных культур, расширило межславянские

связи и активизировало сотрудничество славянских ученых, которое было одним из рычагов возрождения.

Для романтиков эпохи Возрождения характерен взгляд на прошлое своих народов сквозь призму народного творчества. Они толковали фольклор как поэтическую летопись героической истории. Мифологические, легендарно-исторические и героико-эпические сюжеты и образы прошлого прочно входили в национальное сознание как исторически достоверный материал, как реально существовавшие персонажи. Это служило делу воспитания патриотизма, чувства национальной гордости, выкристаллизовывало национальное самосознание.

Главная мысль романтических постулатов — национальные традиции надо искать в языке народа, в народной культуре — звала энтузиастов на собирание фольклора. Программная установка романтиков — видеть в песне душу народа, в сказаниях, эпосе — историю, в сказке — фантазию народа, а в пословице — его философию, мораль, мудрость. Всеобщее увлечение фольклором, порожденное идеями «национального духа», «народной души», стало характерной чертой первой половины XIX в. Изучение фольклора становится главной задачей славянских будителей на долгие годы.

В конце XVIII — первой трети XIX в. самым распространенным направлением фольклористики было собирание и изучение песен. Появляются многочисленные сборники народных песен в России и во всех славянских землях: русских (Ф. В. Трутовского, И. Прача, М. Д. Чулкова, Кирши Данилова), сербских (В. С. Караджича и Милутиновича), чешских (Ф. Л. Челаковского и Л. Риттера из Риттерсберга), моравских (Ф. Сушила и Й. В. Камарита), словацких (П. Й. Шафарика и Я. Коллара), далматских (Качича-Миошича), украинских (Цертелева, Максимовича, Вацлава из Олеска, Ж. Паули).

Характерной чертой фольклористов этого времени был их интерес не только к родной песне, но и к народной словесности других народов, в первую очередь славян. Так, В. Ганка в 1817 г. издал сербские песни в переводе на чешский язык «Prostonárodní srbská musa do Čech převedena», а в 1834 г. — польские песни-краковяки («Krakoviáky aneb písně národní polske s připojeným původním textem»). Некоторые собиратели публиковали вместе с песнями описание обрядов, которые они сопровождали. Таковы две работы чешского фольклориста Й. Лангера «Svatební obyčej a písně» (Praha, 1832) и «České prostonárodní obyčej a písně»

(Časopis Českého muzea, Praha, 1834). В них автор стремился показать самобытность и своеобразие чешского народа¹.

Сборник песен В. Караджича имел огромное воздействие на славянских патриотов. Не прошел незамеченным он и в других странах. Немецкой публике его рекомендовал Гёте, и он получил не только отклик, но и последователей в Германии, так как опередил на несколько лет немецкие издания подобного рода. М. Драгоманов подчеркивал, что в деле собирания и публикации сборников песен «в Европе славяне идут не за другими, а самостоятельно, а в чем-то и впереди других» и добавлял: «Среди славянских земель первое место по вниманию к народному творчеству принадлежит Сербии и России, а в ней особенно Украине»².

О значении издания Караджича писал Ю. И. Венелин, говоря, что сербов уже никто не забудет, так как через песни происходит знакомство с народом, и «если песни делают читателю удовольствие, то это удовольствие заставляет читателя упоминать и о самом народе с таким же уважением и так же часто, как и о Гомеровою Илиаде или Одиссее»³.

Сербские песни из собрания Караджича переводились не только на западноевропейские языки, но и на славянские — на чешский, украинский, русский. Я. Ф. Головацкий включил 20 сербских песен из сборника в переводе на украинский язык в альманах «Венок русинам на обжинки» (1846) и поместил статью о разных жанрах песенного фольклора сербов, в которой сравнивает сербский и украинский эпос, указывая на общие и отличительные черты. Позже он писал, что песни, опубликованные Караджичем, укрепили в нем веру в то, что народное творчество является неисчерпаемым источником мысли, знания и красоты. Эта увлеченность, влюбленность в родное слово, в поэзию народа, понимание важности собирания жемчужин народной словесности побудили Головацкого создать четырехтомный труд «Народные песни Галицкой и Угорской Руси», результат почти сорокалетней работы.

Выдающийся деятель чешского возрождения Ф. Л. Челаковский глубоко изучил чешский и инославянский фольклор, обогатив чешскую

¹ Robek A. Dějiny české etnografie. Praha, [1976]. S. 35.

² Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Львів, 1899. Т. I. С. 54.

³ Две писма от Юрий Ивановича Венелин до Василия Априлов // Сборник за народни умотворения. София, 1889. Кн. I. С. 181.

литературу введением в нее духовных и художественных ценностей народной словесности. Он подготовил и опубликовал трехтомную антологию «Славянские народные песни» («Slovanské národní písně» — 1822, 1825, 1827), в которую включил песни чешские, моравские, словацкие, русские, украинские, лужицкие, сербские, болгарские, словенские. Каждый из томов был посвящен деятелям эпохи славянского возрождения — Вуку Караджичу, Казимиру Бродзинскому и Вацлаву Ганке. Этот труд демонстрировал идею славянского единства. При подготовке его Челаковский привлек не только доступные ему печатные источники, но и рукописные⁴. Заслуга Челаковского в том, что он познакомил со славянским песенным фольклором в переводе на чешский язык широкую научную общественность, впервые ввел в научный оборот украинские и болгарские песни, показав самобытность этих народов, которые, находясь в зависимом и угнетенном положении, должны были доказывать, что они существуют. Сборник Челаковского отличает строго научный подход к подбору текстов песен: в него включены наиболее ценные образцы, истинно народные, что было шагом вперед в деле публикации песенного фольклора, ибо зачастую в сборники попадали не только народные песни, но и обработанные, «улучшенные» собирателями. «Славянские народные песни» вскоре были переведены на немецкий язык И. Венцигом и на польский К. Бродзинским и К. В. Вуйчицким. Антология Челаковского стала образцом для других собирателей (например, для поляков А. Кухарского и Ш. Дуткевича), дала новый материал исследователям, питала художественную культуру.

В первое тридцатилетие XIX в., кроме изданий сборников песен, появляется ряд исследований, посвященных поэзии славян, главная мысль которых — значение народной словесности и необходимость ее всестороннего изучения. Это работы В. Ганки, К. Бродзинского («О на-

⁴ В статье З. Урбана прослежена работа Челаковского над текстами болгарских песен. Впервые Челаковский опубликовал перевод песни «Девочке млада, юбаво» в ж. «Čechoslav» в 1823 г., а в 1825 г. включил ее с текстом оригинала в свой сборник «Славянские народные песни». Там же была помещена песня «Ойле горо зелена», рассказывающая о печальной участи порабощенной болгарской земли. Именно эту песню Л. Штур включил полностью в исследование «О народных песнях». См.: *Urban Zd. Čelakovský a Bulhář // Práce z dějin slavistiky*. XI. Slavistický odkaz F. L. Čelakovského. Praha, 1988. S. 167, 168, 170.

родных песнях славян»⁵ в журнале «Вестник Европы» за 1826 г.), Ю. Венелина⁶ («Об источнике народной поэзии вообще и о южнорусской в особенности», 1834; «О характере народных песен у славян задунайских», 1835; «О народной поэзии и особенно закарпатской», 1835), О. Бодянского («О народной поэзии славянских племен», 1837) и другие. В этих работах авторы стремились представить объективную картину славянского мира, восстановить историческую правду, дать сведения о тех славянских народах, о которых до тех пор было мало что известно. Их рассуждения о фольклоре часто имели прикладной характер, но все это обогащало науку новым материалом и несло огромный эмоциональный заряд.

Словацкая фольклористика возникла в период перехода от классицизма к романтизму. Ее возникновение связано с интенсивным собиранием народной словесности, с первыми попытками теоретического осмысления народного творчества, с утверждением значения фольклора в жизни и культуре народа, нации, с решением вопросов о сущности народной словесности и ее особенностях.

Глубокий интерес к жизни народа, к его духовной культуре пронизывает всю деятельность П. Й. Шафарика, — основоположника словацкой фольклористики⁷. В творчестве Шафарика нашло поддержку и отражение направление, которое сформировалось под влиянием философских взглядов

⁵ Песни, по мысли Бродзинского, не подвержены иноэтническому влиянию, через песни можно познать обычаи и обряды народа, его практическую философию, мировоззрение. Поэтому так важно собирать народные песни славян, близких по языку, духу, культурным традициям.

⁶ В этих работах Венелин говорит еще об одном аспекте изучения народной поэзии — о том, что песня является важным источником для славянской литературы. Сравнивая песни русские и украинские, показывает, как в них проявляются разные характеры, темпераменты двух славянских народов («северянин воспевает свою волю, южанин — свою долю; у первых больше мысли, у последних больше чувства»), их образ мысли, разные устои жизни (*Венелин Ю. И. Древние и нынешние Словене в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам*. М., 1841. Т. 2. С. LX). Эту же мысль развивал известный польский критик М. Грабовский: «Образцы устного творчества являются плодами народной фантазии. Благодаря им родится будущая литература и будет создана платформа взаимного сближения всех славянских народов» (*Grabowski M. Korespondencia literacka*. Wilno, 1842. S. 59).

⁷ *Dzubáková M. Ku genéze slovenskej folkloristiky*. Bratislava, 1976. S. 62.

И. Г. Гердера и Г. В. Ф. Гегеля и романтических идей национального возрождения, движения, обусловленного нарастающим национальным гнетом, угрозой полной ассимиляции славян.

Еще до появления своих основных славистических трудов, посвященных этнографии славян и их древностям, в 1826 г. Шафарик публикует «Историю славянских языков и литератур», в которой говорит «о происхождении славян, их просвещении, политическом устройстве, ... старается отыскать самостоятельность их характера». Этот труд словацкого ученого вызвал широкий отклик в славистике того времени. Русский славист В. И. Григорович назвал его «капитальным сочинением», вызвавшим подражания у немцев, французов и англичан⁸. Словацкий исследователь К. Розенбаум, анализируя «Историю», указывает на то, что отношение Шафарика к художественной литературе следует искать в иерархии ценностей как его собственной, так и у поколения возрожденцев вообще. Эту иерархию составляют три ступени: «L'udová poézia, jej zoš'achtené formy a parokon tiché a vážne vedy ako najvyššia forma»⁹, т. е. и здесь народной поэзии отводилось важное место как первоисточнику искусства. К тому же всякая национальная литература, являясь выражением национального самосознания, отражает жизнь общества, возведенную в идеал, и в росте литературы «отражаются моменты исторического развития народа»¹⁰.

Идеи романтизма и славянской взаимности побудили П. Й. Шафарика заняться собиранием и обработкой песен. В 1823–1827 гг. он издает вместе с Яном Колларом два тома «Светских песен словацкого народа в Венгрии» («Písne svetské lidu slovenského v Uhřích»). Цель этого издания, по мысли Шафарика, — показать литературно-эстетические ценности народной поэзии, стремление дать современным поэтам в руки «образец чистой поэзии»¹¹. Следует, однако, заметить, что Шафарик обратил внимание читателей не только на эстетическую сторону народной песни,

⁸ Обзор славянских литератур. Лекции В. И. Григоровича. Воронеж, 1880. С. 6.

⁹ *Rozenbaum K. Vznik a význam Šafárikových Dejín slovenského jazyka a literatúry. Bratislava, 1963. S. 32.*

¹⁰ *Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. М., 1953. Т. 5. С. 626.*

¹¹ «...vzor čistej poézie proti rastúcemu množstvu znehodnocovanej poézie osvietenských veršovcov». *Melicherčík A. Slovenský folklor // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943. D. 2. S. 261.*

но и на языковые и этнические ее особенности, он увидел в песне источник познания характера, жизни и духа народа¹². Размышления о роли фольклора и его месте в национальной культуре, о материале, который можно почерпнуть в этом кладезе человеческой мудрости, в какой-то мере отразились уже в этом сборнике.

Работая над сборником словацких песен, Шафарик писал Я. Коллару в письме, что хотел бы видеть в предисловии «не столько похвалу нашим народным песням, сколько скорее краткий исторический обзор славянской жизни наших словаков с древнейших времен до наших дней»¹³. В предисловии ко второму тому он отметил любовь народа к песне, которая сопровождает его в труде, отдыхе, в тяжелую годину и веселые минуты. В то же время Шафарик подчеркивал глубокие исторические корни большинства собранных им народных песен.

В 1833 г. в Журнале Чешского Музея словацкий ученый опубликовал статью «Slovanské národní písně». Изучение живой речи народа, сохранившейся в народном словесном творчестве, главным образом в песнях, дало возможность П. Й. Шафарика сделать вывод о том, что словацкий язык — это особый славянский язык, отличающийся от чешского¹⁴. В письме Ф. Палацкому Шафарик указывал на необходимость сравнить чешские и словацкие народные песни с польскими, русскими и сербскими для более основательного их изучения и понимания.

Шафарик старался познать фольклор других славян, так как именно словесное творчество лучше всего сохранило живую речь народа. Так, в его сочинении «О резьянах и фурляньских словинах» он говорит о том, что, находясь длительное время в инославянском (итальянском)

¹² См. работы словацкой исследовательницы М. Дзубаковой, посвященные главным представителям предромантизма П. Й. Шафарика и Я. Коллару, их взглядам на народную поэзию: *Dzubáková M. P. J. Šafárik a l'udová slovesnosť // Litteraria. 1960, N 4; Preromantizmus a l'udová poézia // Litteraria. 1963, N 6; Ku genéze slovenskej folkloristiky. Bratislava, 1976.*

¹³ *Мельников А. С. Павел Шафарик — выдающийся ученый-славист. М.; Л., 1963. С. 13.*

¹⁴ Позже в работе «Славянские древности» Шафарик писал: «...tekutý a bohatý pramen starožitností slovanských jsou i nejstarší nás došlé zbytky domácího básnictví, národní písně a zpěvy, přísloví a pořekadlá, naposledy i sám přirozený jazyk slovanský» (*Šafárik P. J. Slovanské starožitnosti. Praha, 1837. S. 19.*)

окружении, фурияские словенцы наперекор всему сохранили в своем языке, особенно в песнях и обычаях, много своего, древнего, что может послужить очень важным дополнением при выяснении некоторых вопросов славянской этнографии¹⁵.

Будучи редактором «Журнала чешского музея» (1838–1842 гг.), Шафарик постоянно уделял внимание вопросам славянских национальных культур, литератур и прежде всего этнографии и фольклору. В 1838 г. в журнале появился его обзор сборников песен восточных славян — русских, украинцев и белорусов — с подробной характеристикой песенных сборников и комментариями к ним¹⁶. На страницах журнала постоянно публиковались статьи Ивана Вагилевича и Якова Головацкого, молодых галицких будителей. Их этнографические очерки о бойках, лемках, гуцулах, жителях Карпат, были полны ценного материала, собранного авторами в их многочисленных путешествиях по Галиции и Подкарпатской (или, как тогда называлась эта часть, Угорской) Руси. Позже материалы Головацкого дали возможность Шафарiku внести некоторые поправки и уточнения в раздел, касавшийся Галицкой Руси, во втором издании «Славянской этнографии».

В фундаментальных трудах П. Й. Шафарика «Славянские древности» и «Славянская этнография» во главу истории поставлено устное народное творчество. В них проявляется новый подход — народ перестает быть объектом исследования и становится носителем ценных доказательств древности народа и права его на национальную самобытность. Народ — творец и хранитель культурных ценностей нации, а не пассивный рецептор. Этими произведениями ученый заложил прочную основу для познания жизни, культуры и литературы отдельных славянских народов. Он выразил стремление поработанных народов к свободе, восхищение их песнями, сказками, их верностью своим традициям.

В России славистические исследования Шафарика были хорошо известны. Университетские профессора И. И. Срезневский, О. М. Бодянский, П. И. Прейс, В. И. Григорович и др. знакомили с ними своих студентов, откликаясь на них статьями и рецензиями. Так, в «Современнике» в 1843 г.

¹⁵ *Szafarzyk P. J.* O Rezanach i Furlańskich Słowinach (в переводе А. Кухарского) // Денница — Jutrzenka. 1843. № 6. S. 109–110.

¹⁶ *Šafárik P. J.* Bibliografický přehled zbírek slovanských národních písní // Časopis Českého musea. Praha, 1838, t. XII, zv. IV. S. 545–561.

Прейс опубликовал рецензию на «Славянскую этнографию» Шафарика. Эта работа в переводе Бодянского была опубликована в журнале «Москвитянин» в 1843 г. (ч. 1: № 1. С. 141–202, № 2. С. 424–459; ч. 2: № 3. С. 95–129, № 4. С. 405–440; № 5. С. 109–116) под названием «Славянское народописание». Рецензент обратил внимание читателя на очень важный момент — на отличие Шафарика-романтика от Добровского-просветителя: труды Шафарика теснее связаны с современными потребностями славян. Это была высочайшая оценка современников подвижнической деятельности выдающегося слависта. Шафарiku во многом были обязаны первые русские слависты своими программами курсов лекций, которые они читали в университетах России, и первыми пособиями для студентов. Бодянский, переведивший его труды на русский язык, называл Шафарика живой энциклопедией всех сведений о славянах. Другой русский славист А. Н. Пыпин называл Шафарика первым и единственным для своего времени ученым общеславянского значения. В его трудах впервые картина славянского мира была представлена как целое: «Ему принадлежит первый общий обзор славянских древностей, т. е. древнейшей славянской истории, первый общий обзор славянских наречий и литератур, первый обзор славянской этнографии. Все это были труды, исполненные с замечательной ученостью и здоровой критикой»¹⁷.

Своими трудами Шафарик показал значение фольклорного материала для научных исследований по истории, языку, культуре, а главное, определил, что является основным в работе с фольклором. Еще в статье «Promluvení k Slovanům» (1817) он не только сказал о необходимости собирать и публиковать произведения народного творчества — к этому призывал и В. Ганка, — но и обосновал это веление времени, заявив, что таким важным делом надо заниматься не дилетантски, на научных принципах: сбор материала по определенной программе, с последующей его интерпретацией, с учетом исторических закономерностей культурного и национального развития словацкого народа.

Шафарик боролся за национальную культуру, при этом отстаивая и идею славянской общности, так как научные изыскания его доказывали общность происхождения славян и родство их культур. Взгляды Шафарика

¹⁷ -А- [А. Пыпин]. Вопрос о национальности и панславизм // Современник, 1864. № 2. С. 495. Цит. по: Ровда К. И. Чехи и русские в их литературных взаимосвязях. 50–60-е годы XIX века. Л., 1968. С. 185.

на народные песни, сказки, предания, пословицы, поговорки как на самый ценный исторический источник славянских (в том числе и словацких) древностей были толчком к собиранию и изучению народной словесности и народной культуры в целом¹⁶.

Работа П. Й. Шафарика и Я. Коллара осуществлялась в контексте исследовательской деятельности русских, польских, сербских фольклористов. Это была попытка научного овладения проблематикой фольклора, первые теоретические рассуждения о народной словесности, главным образом, о стихотворных ее формах. В подходе к народному творчеству проявились основные тенденции эстетической, философской мысли рубежа веков; было выявлено место и значение народной поэзии в научных исследованиях и в литературе национального возрождения, определена взаимосвязь фольклора и художественного творчества. Это был новый этап в развитии фольклористики — наряду со сбором материала решались вопросы о сущности народной поэзии и ее особенностях¹⁸.

Выявить и реконструировать прошлое народа — такую задачу, по мнению романтиков, должны решать исследователи фольклора. В сборник «Národné spievanky» (Budín 1834, 1835) Я. Коллар включил лирические песни, ибо лирика дает явлениям идейно-эстетическую оценку и обобщение, а также мифологические тексты, содержащие фрагменты, связанные в народной традиции с мифологическими представлениями, в которых еще слышны отголоски обрядовых действий, древних обычаев, празднеств. Таким образом, Коллар подчеркивал значение песни и для эстетики, и для этнографии: «Ony jsou obrazy, v kterých každý národ svůj charakter nejvěrněji maluje a představuje, jsou historie vnitřního světa a života, jsou klíče od svatyně národnosti, kterými kdo otvíráti nezná anebo nechce, ani co jest člověčenství, jesto se v písních pastýřských neméně jako v egyptských pyramidách zjevuje, nikdy nepozná»¹⁹.

Научные труды, собственные художественные произведения П. Й. Шафарика и Я. Коллара, изданные ими сборники песен пробудили интерес не только к словацкому народному творчеству, но и к словацкому языку и существенным образом повлияли на культурную жизнь Словакии.

¹⁸ Dzubáková M. Ku genéze... S. 127.

¹⁹ Kollár J. Písně světské... Předmluva. T. 2. S. XXIV. Цит. По кн.: Dzubáková M. Ku genéze... S. 35.

Следующий этап развития словацкой и славянской фольклористики связан с именем Людовита Штура. Интерес к народной словесности и народной культуре в целом был обусловлен стремлением словацкого будителя обосновать идею самобытности своего народа.

Ключ к пониманию народной поэзии Штуром и его единомышленниками — в философских взглядах Гердера, выразившего идею всемирной поэзии, т. е. идею универсального понимания и изучения поэзии, которая становится общим поэтическим достоянием²⁰. У словацких романтиков и прежде всего у Штура такое стремление к познанию и пониманию словесного фольклора разрасталось в культ народной поэзии вообще. Эта идея пронизывает и работы Штура, предметом которых является славянский фольклор, песенный и прозаический.

В литературно-эстетических воззрениях Л. Штур, как и многие его современники, абсолютизировал фольклор, видя в нем выражение национального духа и национальной культурной традиции. Увлечение народным творчеством и его пропаганда сыграли огромную роль в политической концепции Штура. Именно фольклору отводилось главное место в национально-будительской программе штуровцев, они использовали его как один из политических аргументов при выработке новых принципов мышления, способствовавших становлению национально-освободительных стремлений славянских народов, при решении вопросов об их исторической миссии в Европе²¹. Один из тезисов этой программы — развитие национального самосознания, познание и освоение национальных культур через фольклор. Подобную роль сыграл фольклор в эпоху чешского возрождения²².

Одна из первых работ Штура о народной поэзии — статья «Письмо венгерского словака редакции “Литературного ежегодника”», которую он

²⁰ Замотин И. И. Ранние романтические влияния в русской литературе // Русский филологический вестник. Варшава, 1900. Т. 43, № 1–2. С. 48.

²¹ О великой роли славянства в мировом историческом процессе говорил Гердер, считая, что славяне должны занять почетное место в общеевропейской культуре, сбросив цепи гнета и став подлинными хозяевами тех земель, которые они издавна населяют. Мысль о мессианстве славянства, призванного обновить культуру всего человечества, звучит и в поэме Яна Коллара «Дочь Славь».

²² Leščák M., Sirovátka O. Folklor a folkloristika: O l'udovej slovesnosti. Bratislava, 1982. S. 37.

послал в начале 1839 г. в познанский литературно-критический журнал «Tygodnik literacki». Так польские читатели смогли познакомиться с характером словацких песен с Карпатских гор. Некоторые из них («Нитра, моя Нитра») — свидетельство былого величия и современного унижения («Боже мой, отче мой») словацкого народа и обвинение в таком положении венгров, угнетающих славян²³.

В 1844 г. Штур подготовил «Лекции о славянской поэзии» и посвятил их своим ученикам. В них сильно влияние философии Гегеля, считавшего, в частности, что смысл мировой истории заключается в последовательной смене различных национальных культур. Эту идею исповедовал и молодой Штур и верил, что скоро наступит эра славянства и оно должно послужить на пользу всему человечеству. И цель своего поколения он видел в том, чтобы готовить словацкий народ к выполнению этой великой цели²⁴. «Лекции» были написаны в таком ключе, при жизни Л. Штура они не публиковались и были известны только в записях его слушателей. В 1875 г. в журнале «Орол» А. Трухлы-Ситнянски опубликовал часть «Лекций» в записи, которую сделали К. Модрани и Я. Кадави²⁵.

Л. Штур выразил сущность словацкой народной поэзии формулой: «Искусство есть ничто иное, как слияние духа с природой, материей или слияние природы с духом... Поэзия же — самая совершенная форма искусства, так как она своей духовностью очищает»²⁶. Поэзия славянская — это поэзия поэзий. Она «есть и будет гармонией мира»²⁷. Под этим углом зрения Штур и рассматривает народную поэзию, приводя конкретный материал из поэтического наследия славянских народов.

Важным моментом «Лекций» является изложение древнеславянских религиозных представлений — «чтобы мы лучше нашу поэзию понимать могли». Представления первобытного человека об анимизме, об одушевлении им сил и явлений природы легли в основу религии, возникшей на

²³ Hučko J. Život a dielo L'udovíta Štúra. [Martin], 1988. S. 72.

²⁴ Ibid. S. 71.

²⁵ Часть «Лекций» долго оставалась неизвестной. Полностью работа опубликована в наши дни: Štúr L'. O poézii slovanskej. Zostavil a edične pripravil Pavol Vongrej. [Martin] Matica Slovenská, 1987.

²⁶ Štúr L'. O poézii slovanskej. S. 26.

²⁷ Ibid. S. 46.

заре истории человечества. Антропоморфизм, примитивное надделение человеческими свойствами природных стихий, с которыми связывались представления о богах, составляет основу славянской мифологии. Проекцию этого мировоззрения Штур находит в народной поэзии отдельных славянских народов.

Рассматривает автор и прозаическую эпiku — народные повести — как часть славянской поэзии. И в повестях он призывает своих слушателей видеть древнейшую жизнь славянского пранарода, его характер, нравы и отраженный в них «славянский дух», его подвиги, его любовь, его мысли и его многочисленных героев. Особое внимание уделяет проблеме пантеистических превращений (заклятие и снятие чар, колдовства) в народных повестях, иллюстрируя теоретические посылки примерами из словацкой повести о Драгомире.

Естественно, не все, что было написано Штуром, справедливо и сегодня, и некоторые выводы надо принимать сдержанно, но его тезис об удушении праславянского фольклора в процессе поступательной латинизирующей христианизации и до сих пор не забыт²⁸. Из этого тезиса следует, что представителями славянской простонародной поэзии являются по крайней мере три средних племени праславянской агломерации: сербы — в эпике, словаки — в лирике, украинцы — в драматургии. Конкретными примерами из песен этих жанров и заканчивает Штур свои «Лекции о славянской поэзии».

Заключение типично для Штура-будителя — от поэзии он переходит к политике, от истории — к современному историческому моменту и заканчивает императивным восклицанием: «К действию! К действиям!»

Книга Л. Штура «O národních písních a pověstech plemen slovanských» (1853) открывается стихотворением польского поэта Ю. Дунина-Борковского о славянских песнях:

²⁸ О пагубном влиянии христианства на славянскую культуру, приведшем к ее унификации, утрате национальных черт, отличающих один народ от другого, писал предвестник романтизма Зориан Доленга-Ходаковский в работе «О дохристианском славянстве» (1818 г.). Самобытность, этническое своеобразие надо искать не в исторических хрониках, а в традиционной культуре, в сохранившихся обрядах, песнях, сказках. Идея Ходаковского — народное творчество — не только источник для истории, но и для поэзии, — была воспринята современниками и воплощалась в жизнь во всех славянских землях.

Pieśni słowiańskie, jednej matki córy,
Odmienne licem, barwą rozmaite,
Lecz w jednej wielkiej przeszłości powite...

В этих словах выражено то отношение к народной поэзии, которое было характерно для романтиков, для Штура и его поколения. Работа основывается на методе сравнительно-исторического анализа. Главная ее цель — показать, какие нравственные и общественные силы выражает славянская и словацкая народная песня и повесть, и подчеркнуть, что в них — надежная гарантия славянской будущности и величия. Скрупулезно, шаг за шагом, автор раскрывает темы, которые выделяет в народной поэзии: влюбленность славян в пение, характер их песен; их мировоззрение, отразившееся в песне: почитание природы, слитность с ней, глубокое проникновение в ее тайны, знание явлений природы, каждое из которых что-то предвещает; природа — участница человеческих страстей и наслаждений; общение человека с животными и растениями, олицетворение предметов неживых. Также подробно автор анализирует и иллюстрирует жизнь славянина в семье (любовь — ненависть, разлука, смерть, побратимство, отцеубийство и др.), его любовь к родине. Все перечисленные темы иллюстрируются песнями почти всех славянских народов²⁹.

Диссертация О. М. Бодянского «О народной поэзии славянских племен», опубликованная в 1837 г., была написана в духе прославления народного творчества как отражения жизни народа и его славного прошлого. В частности, он писал: «Поэзия есть самое вернейшее, самое беспристрастнейшее и основательнейшее изображение, отпечаток образа бытия своего народа... Народ не может... воспевать в своих песнях чужую жизнь, чужие деяния, помыслы и чувствования выдавать за свои. Нет, в них он изображает то, что сам испытал собственным своим опытом, что ему выпало на его долю, что он встретил на своем жизненном пути, что он пережил своею жизнью»³⁰. Задачу своего исследования он видел

²⁹ При работе над книгой Л. Штур использовал «Краледворскую рукопись», сборники народных песен Караджича, Милутиновича, Вацлава и Олеска, Жеготы Паули, украинские песни из альманаха «Русалка Днестровая», сборники песен Челаковского, Эрбена, Коллара, Сушила, Станко Враз, Гаупта и Смолера, украинские думы, полученные им с помощью В. Ганки. Использовал он и рукописные, неопубликованные материалы.

³⁰ Бодянский И. О народной поэзии славянских племен. М., 1837. С. 56.

в выявлении специфических черт, характеризующих фольклор отдельных славянских народов. Диссертация Бодянского в свое время сыграла большую роль и была высоко оценена современниками. Как писал А. А. Котляревский, «это был живой, исполненный воодушевления манифест о славянском характере, раскрывающемся в его поэзии. Еще больше, чем у нас, значение имела эта книга у западных славян: она была переведена на языки сербский и итальянский (гр. Медо Вучичем) и в извлечениях — на чешский (Штуром)»³¹. И. И. Срезневский же подчеркнул и то обстоятельство, что она «была посвящена разработке предмета, в то время совершенно нового, неизвестного»³².

Л. Штур был знаком с исследованием О. Бодянского, принимал оценку исторической значимости славянского фольклора, данную московским славистом, но считал, что Бодянский недостаточно владел материалом и не смог показать всей прелести русских, польских, словацких и сербских песен, не сумел показать «цветы нашей поэзии». Описательность и декларативность произведения русского ученого также вызвали критику Штура: недостаточно сказать, что славяне любят природу, надо еще это доказать, тем более что песни дают возможность сделать это. Для славянина *роща* достойна воспевания не только потому, что она существует, но и потому, что она — часть жизни человека, она разговаривает с ним, нашептывает ему что-то, вызывает в нем чувства, а *ворона* не просто каркает — ее карканье предвещает будущие события³³. Штур упрекает Бодянского в абстрактности его выводов и суждений, не соглашается с небезопасным стремлением к глобальным обобщениям, построенным на неполном знании конкретного материала и на поверхностном анализе текстов песен.

Л. Штур в работе «O národných povestiach a piesňach plemien slovanských»³⁴ проводит сравнение песенных сокровищ славян, используя большой материал, и показывает, что является общим для всех, а что

³¹ Соч. А. А. Котляревского. Т. 2. С. 434. Цит. по кн.: Иосиф Максимович Бодянский и его заслуги для изучения Малороссии. Б. м. и г. С. 111.

³² Срезневский И. И. На память об О. М. Бодянском, В. И. Григоровиче и П. И. Прейсе, первых преподавателях славянской филологии. СПб., 1878. С. 31.

³³ Štúr L'. O poézii slovanskej. S. 49.

³⁴ Такое заглавие имеет книга Штура в первом словацком издании 1932 г.

самобытно в поэзии каждого славянского племени. Анализ текстов позволяет автору сделать вывод, что песни возникли независимо друг от друга в разных славянских землях. Что же касается верности и полноты отражения славянского духа в народной поэзии, то Штур на первое место ставит сербскую, а за ней украинскую и русскую песню. Песни же западных славян, по его мнению, не сохранили так верно славянский характер. Среди них выше всех стоит песня словацкая и частично моравская, хотя в них не отражено национальное историческое сознание, которое Штур-романтик считает в народной песне самым ценным.

Таким образом, Штур определил направленность и суть поэзии вообще и народной в частности, а также показал возникновение и развитие искусства у разных народов. На основе сравнительно-исторического анализа духовного состояния Европы и ее искусства с народным словесным творчеством делает вывод: будущее поэзии принадлежит славянам, так как их народная поэзия обладает наивысшими достоинствами, именно славянская поэзия вдохнет новую жизнь в усталое искусство Европы.

Автор перевода работы Л. Штура на чешский язык Ян Калинчак в 1854 г., год спустя после выхода книги в Праге, опубликовал статью в сербском журнале «Световид», в которой дал оценку штуровскому произведению. Сводится она к следующему: 1. Штур показал на примере славянского народного творчества подлинное место, которое заняла поэзия в нерве жизни славянских народов, у каждого в отдельности и у всех вместе. 2. Косвенно предостерег современных авторов от чрезмерного, модного увлечения подражаниями иноземным образцам, указав на недооценку вдохновения, которое может дать творчество собственного народа. 3. Показал, как в своей песне славянин выражает свои чувства по отношению к миру, природе, Богу, родине, семье³⁵.

Высокую оценку исследованию о славянской народной поэзии дал И. В. Ягич: «Содержанием своим это рассуждение о славянской поэзии очень близко подходит к воззрениям Максимовича и Костомарова. С тонким поэтическим чутьем Штур нарисовал картину окружающей славянина природы и всех отношений семейной жизни, как они отражаются в его душе и в его поэзии. Это не было голословной харак-

³⁵ Štúr L'. O poézii slovanskej. S. 17. Рецензия Я. Калинчака «Niekoľ'ko slov o Štúrovej knihe» была переиздана П. Вонгреем в: Literárny archív. 1972, № 8.

теристикой вроде книжки Бодянского, а все сказанное подтверждалось примерами... Правда, картина, им нарисованная, была внушена ему односторонней влюбленностью в свой предмет, повинуюсь которой он хотел представить в лучшем свете разные преимущества славян и их народную поэзии, всё же неблагоприятное обходя молчанием»³⁶.

Исследование Л. Штура «О народных песнях» имело большой резонанс в научных кругах. Вскоре оно было переведено на лужицкий язык А. Смолером, который также интересовался народной словесностью и собирал песни своего народа; на сербский его перевел в 1857 г. И. Бошкович; в 1866 г. вышел словенский перевод словацкого ученого. Частично книга переводилась на русский и украинский языки.

«Лекции о славянской поэзии» и труд «О народных песнях» написаны на одну тему, автора занимают одни проблемы, но это два совершенно разных произведения, по мнению исследователей творчества Л. Штура. Прежде всего, они отражают настроение автора двух разных периодов и в его личной жизни, и в жизни страны, народа. Если «Лекции» написаны перед революцией, то второе произведение — после революционных событий 1848–1849 гг. Главное же различие — в философии обоих трудов. Во второй книге чувствуется сдвиг к ирреальной мистике, в ней сильны уже мессианские мечтания. «Лекции» же были выражением предреволюционного реального прагматизма, целью их было пробуждать, активизировать, будить слушателей к новой вере в национальное развитие. После революции эта ожидаемая реальность исчезла в далеких визиях «мира будущего», поэтому здесь побеждает словацкое и славянское мессианство. «Лекции» являются произведением принципиального зна-

³⁶ Ягич И. В. Энциклопедия славянской филологии. СПб., 1910. С. 521. М. А. Максимович, высказывавший, по мнению Ягича, сходные со Штуром воззрения на природу славянской поэзии, писал в предисловии к сборнику песен, изданному им в 1827 г.: «...большое внимание заслуживают памятники, в коих вполне выражалась бы народность: это суть песни, где звучит душа, движимая чувством, и сказки, где отвечает фантазия народная» (Цит. по кн.: Розвідки Михайла Драгоманова... С. 55). О песне как летописи славного прошлого писал И. Н. Вагилевич в статье, написанной им для альманаха «Русалка Днестровская» (1837): «Памятник прошлым славным деяниям народа стоит и теперь, и перестойт нас и наших детей в песнях обрядовых» (Вагилевич И. М. Передговор к народним руським пісням // Письменники Західної України 30–50-х років XIX ст. Київ, 1965. С. 158).

чения не только для словацкой культуры середины XIX в., но и для истории всего словацкого этноса. Многие из того, что Штур выразил в них, позже появится в его лебединой песне «Славянство и мир будущего» с таким штуровским, романтическим подзаголовком: «Послание славянам с берегов Дуная».

П. Й. Шафарик и Я. Коллар, руководимые стремлением продемонстрировать перед культурной Европой богатства народной культуры словаков, издали монументальные сборники народных песен³⁸. Будительская деятельность, начатая этой публикацией, мотивированная новым отношением к народу, впитавшая прогрессивные идеи Гердера, Караджича, Челаковского и других деятелей предромантизма, была уверенно продолжена Людовитом Штуром, его соратниками и учениками. Они руководствовались более узкой ориентацией на народное творчество, определявшейся практическими побуждениями, и находили в своем народе поддержку и опору.

Работы Л. Штура о песенном и прозаическом фольклоре проникнуты идеей славянского единства, верой в будущее славянских народов, в будущее, к которому придет и словацкий народ в результате национального и социального возрождения, через раскрепощение и освобождение от духовного гнета³⁹.

³⁸ *Hučko J.* Op. cit. S. 193, 221.

³⁹ В цикле песен «Из-под ярма» Светозара Ваянского, одного из плеяды будителей родного народа, продолжателя дела штуровского поколения, есть слова: «Žit' budem v národe, kým Tatra stojí!». Это и credo Л. Штура. Поэтическая строка звучит как клятва в верности своему народу. В ней стремление «поддержать в родном народе бодрость и энергию, развить в нем гордое самосознание, подготовить его к мужественной борьбе» (*Заболотский П.* Песни из-под ярма: Zrod jarma. Básne Svetozára Hurbana Vajanského. Turč. Sv. Martin, 1905 // Русский филологический сборник. Варшава, 1907. Т. 57, № 1–2. С. 221.

ФРАНТИШЕК ЛАДИСЛАВ ЧЕЛАКОВСКИЙ И ЕГО «МУДРОСЛОВИЕ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ В ПОСЛОВИЦАХ»

Пробуждение национального самосознания западных и южных славян, стремление угнетенных славянских народов доказать своеобразие, самобытность своей культуры нашли яркое отражение в произведениях чешских поэтов и исследованиях ученых-славистов. Борьба за развитие национальной культуры, интерес к народному характеру, к идее «национального духа», свойственный романтизму, были главным стержнем поэзии, публицистики, научных трудов конца XVIII — начала XIX в. Романтические идеи о братской любви, о взаимном единстве, о великой славянской будущности, о не менее великом, но забытом или уничтоженном иноземцами прошлом будоражили умы, побуждали «раскапывать старину». Ученые искали исторические нити, связывающие настоящее славян с его прошлым, родственные черты в характере отдельных племен, обнаруживали истинные красоты славянской народной поэзии. Эти настроения наиболее ярко выразились в поэзии, прежде всего в известной поэме Я. Коллара «Дочь Славы», являющейся, по сути, программным произведением, которое отразило целое направление, проповедовавшее, по словам А. Н. Пыпина, всеобщую славянскую любовь и единство. Коллар был одним из идеологов славянского возрождения. «Его имя сделалось своего рода знаком и символом славянской взаимности» [Никольский 1993: 3], сущность которой заключалась в защите собственной народности и в единении с другими славянскими народами. По мнению Пыпина, творчество Ф. Л. Челаковского также носит панславянский характер, но в своем творчестве он использует другие средства. Оригинальный поэтический талант Челаковского заключается в том, что, будучи восторженным поклонником славянского фольклора, он переносил на чешскую почву народные песни других славян, показывал их родство и тем самым знакомил народы друг с другом. Его своеобразное творчество отразило глубокое и всестороннее знание русского и славянского фольклора. Для Челаковского, как и для других приверженцев романтизма, народная поэзия была художествен-

ным идеалом, моделью и вершиной национальной культуры, они видели в ней историю национального духа. В его знаменитых сборниках «Slovenské národní písně» (1822, 1825, 1827 гг.) впервые были даны тексты украинских, белорусских, болгарских народных песен. Кроме чешских, составитель поместил в них моравские и словацкие песни, а также уже известные по публикациям образцы песенного фольклора русских, сербов, лужичан. Заслуга Челаковского в том, что он ввел этот материал в научный оборот как часть славянского песенного творчества, до того времени почти неизвестного не только широкой публике, но и исследователям. Антологию славянских народных песен отличает строгий подход к подбору текстов: в нее включены наиболее ценные как с эстетической точки зрения, так и их общественной значимости образцы. Трехчастная антология Челаковского «Славянские народные песни» вскоре была переведена на немецкий язык Й. Венцигом и на польский К. Бродзинским и К. В. Вуйчицким.

Челаковский больше известен как поэт. В России его называли «чешским Пушкиным» [Москвитянин 1841: 467]. Но портрет Челаковского будет неполным, если не упомянуть еще об одной стороне его творчества. Мы имеем в виду его лексикографические занятия. Челаковский составил «Полабский словарь», «Словарь серболужицкого языка» (остались в рукописи), дополнение к фундаментальному пятитомному «Словарю чешско-немецкому» Й. Юнгмана (опубликовано в Праге в 1851 г.). Практическое знакомство почти со всеми славянскими языками, работа над Общеславянским этимологическим словарем (сохранилась в рукописи часть этого труда) и грамматиками славянских языков, постоянный интерес к народной словесности и знание не только фольклора, но и этнографии, побудили Челаковского заняться пословицами и поговорками. Составленный им паремиологический словарь, озаглавленный «Мудрословие славянских народов в пословицах» (*Mudrosloví národu slovanského ve příslovích*. Praha, 1852), представляет собой компендиум славянских пословиц, поговорок, крылатых выражений, пословичных изречений, до сих пор является достаточно полным по количеству собранных в нем текстов, паремий и фразеологизмов, включает материал из всех славянских языков. В него вошло 15 тыс. примеров.

Это первый опыт создания сравнительного словаря славянских паремий в то время, когда наука о паремиологии только формировалась.

Занимаясь в начале своей собирательской деятельности песенным фольклором, Челаковский обратил внимание на так называемые малые формы фольклора. Он стремился познать духовную жизнь народа во всем ее многообразии, постичь душу народа не только через песни, но и через пословицы и поговорки, крылатые выражения, в которых в своеобразной форме отражается мировидение, мироощущение народа, его философия. Еще в 1828 г. в письме к своему другу и единомышленнику, поэту и любителю народного творчества Йозефу Властимилу Камариту (1797–1833) Челаковский изложил конкретный план сборника пословиц, которых собралось у него довольно много и которые он хотел бы издать на языке оригиналов с пояснениями на чешском языке. Он писал, что поговорки интересны, так как дают «превосходное представление о философии, нравственности, юморе и т. п. нашего народа» [*Mudrosloví národu* 1949: 905]. Тогда речь шла о том, чтобы небольшой по объему публикацией дать представление об этом жанре с привлечением материала всех славянских языков.

Собственно говоря, Челаковский продолжал дело, начатое Й. Добровским и Й. Б. Пишелем, которые уже в 1804 г. издали небольшой сборник пословиц Срнеца и Горного, дополнив его материалом из старочешской литературы. В 1806 г. Добровский в «Славине» опубликовал несколько русских пословиц, а в 1814 г. он напечатал сербские пословицы. Эти небольшие публикации составили основу «Мудрословия» Челаковского. Отдал ему свои неопубликованные материалы В. Ганка. В 1837 г. в журнале «*Musejník*»³⁷ Челаковский опубликовал часть пословиц с развернутым программным предисловием, в котором рассказал о трудностях, с которыми сталкивается собиратель, задавшийся целью осуществить подобную публикацию. Следовало определить, что является пословицей, а что поговоркой, и чем они отличаются от устойчивых словосочетаний, которые можно отнести к фразеологизмам. Челаковский так охарактеризовал этот жанр: для пословицы характерны «образность, обилие сравнений, ассоциаций, остроумных сентенций, сопоставлений, отсюда завершенность ее формы, округлость, предельная сжатость, краткость, скупость слов, недаром присловье само о себе говорит: “*Jest přísloví kratší, než zobáček*

³⁷ Ведущий научный и литературный журнал чешского Национального возрождения, основан Обществом Национального музея в 1827 г.

ptači” — “Есть притча короче носа птичья”». И далее: «Изречение это часто звучное, рифмованное или ритмизованное, а что самое главное, и слуху, и духу приятное». Народный афоризм он сравнивает с монетой из дорогого металла, на которой есть и надпись, и изображение, и издает она мелодичный звон, и переходит из рук в руки. Известно, что пословицы часто ведут свое происхождение от басни, рассказа, притчи. Пословица зачастую является как бы выводом из всего рассказа, изречением, передающим весь смысл его. Но воссоздать событие, давно забытое, породившее ту или иную пословицу, довольно трудно. Попытка обнаружить повод, историю возникновения этих выражений почти всегда безрезультатна. Это удается сделать лишь иногда, если в пословице упоминаются имена собственные, имена исторических лиц. Шутка же, остроумное выражение, самая суть их сохраняется, пословицы живут, разорвав связь со своим прародителем, и народ передает унаследованную мудрость из поколения в поколение. Челаковский поясняет, как поговорка легко превращается в пословицу: если мы скажем: «Чужими руками жар загребает» — это поговорка, но стоит только добавить к этому изречению одно слово — «Чужими руками жар загребать легко» — это уже будет пословица. Публикация 1837 г. сыграла свою положительную роль. В 1848 г. вышел сборник пословиц Яна Славибора Либлинского, который при систематизации материала апробировал теоретические положения и концепцию Челаковского, изложенные в журнале «Museumník».

Вновь к этой теме поэт вернулся только в 1851 г., хотя рукопись была готова в 1846 г., о чем писал в одном из писем Челаковский. Работая над «Мудрословием», он использовал труды русских собирателей и исследователей фольклора: М. Максимовича, Н. И. Костомарова, И. И. Срезневского, материалы из альманаха «Киевлянин», работы И. М. Снегирева «Русские в своих пословицах» и «Малорусские пословицы и поговорки» (1834), а также публикации Г. С. Илькевича «Галицкие приповидки и загадки» (Вена, 1841), Я. П. Коубка «Vybor halickych prislovi» (публикация в журнале «Vlastimil» за 1842 г.). Несколько белорусских пословиц было взято из книги А. Ф. Рыпиньского «Białoruś, kilka słów o pœziï prostego ludu», изданной в Париже в 1840 г.³⁸ Польский материал Че-

³⁸ Одна из работ И. Я. Гануша [Haniš 1853] посвящена литературе о славянских и немецких пословицах и предшественникам Ф. Л. Челаковского в его работе над собранием пословиц.

лаковский черпал из словарей С. Б. Линде и Г. Кнапского, из сборника присловий К. В. Вуйчицкого; болгарские пословицы — из собрания И. Богорова «Болгарские народные песни и пословицы» (Пешт, 1842). Чешские пословицы Челаковский брал в основном из печатных изданий, привлекая и старочешскую литературу, в которой фиксировались песни, сказки, легенды, пословицы, но не как достойные внимания самостоятельные произведения, а как документ эпохи, подчас курьезный, или как свидетельство отсталости и варварских обычаев простого народа. В сочинениях XIV и XV вв. больше всего отражено пословиц, так как средневековые авторы ценили яркие образные сентенции как стилистическое украшение и собирали их постоянно. Самое большое собрание пословиц принадлежит Я. А. Коменскому (начало XVII в.). Его Челаковский использует часто. Цитирует он таких авторов, как Я. Гус, Я. Благодислав, Й. Юнгман, Цибор, Т. Штитны. В его словаре можно найти и неопубликованные записи, которые он получал от своих знакомых. Например, украинский материал ученому присылали чехи, которые жили и работали в Галиции (К. В. Зап, Игнац Ян Гануш), поэтому пословиц из Галиции довольно много по сравнению с примерами из других областей и губерний, населенных восточными славянами. Украинский материал этого труда столь велик, даже в сравнении с русским, что И. Франко назвал его самым большим и важным собранием из опубликованных к началу XX в. Включение украинского материала в «Мудрословие» обогатило этот труд в двух отношениях: углубило социальную направленность работы и показало национальную самобытность украинского народа, его тяжелую подневольную жизнь в Австрии и царской России.

Своим трудом Челаковский заложил основы сравнительной паремииологии. Сравнение славянских пословиц для того времени было сделано досконально, материал вводился органически. Фольклористическая эрудиция и практический опыт помогли Челаковскому работать с опубликованными в фольклорных сборниках текстами. Он подходил критически к выбору текстов, тщательно отбирая материал, консультировался с такими знатоками и исследователями славянского народного творчества, как И. И. Срезневский, П. Й. Шафарик, О. Бодянский, В. И. Григоревич, С. Враз.

В. И. Даль, работая над своим собранием русских пословиц, также столкнулся с трудностями при отборе материала, при его систематизации.

Он писал: «Поговорка, по народному же определению, цветочек, а по словица ягодка. Поговорка — окольное выражение, переносная речь, просто иносказание, ...способ выражения, ...она не называет вещи, но условно, явно намекает. Она не говорит: он пьян, а скажет: “У него в глазах двоится, он навеселе, язык лыка не вяжет, он закатил за ворот, он по одной половице не пройдет”» [Даль 1957: 20]. Пословица же — это «коротенькая притча, суждение, приговор, поучение, высказанное обиняком и пущенное в оборот, под чеканом народности» [Даль 1957: 18]. В предисловии к первому изданию пословиц Владимир Иванович признавался: «Ученые розыски, старина, сравнение с другими славянскими наречиями — все это не по силам собирателю» [Даль 1957: 5]. Челаковский же взял на себя труд и собирателя, и ученого-компаративиста, не уступая Далю ни по базе источников, ни по разработке классификации материала.

Челаковский к поговоркам относит такое выражение, как «Zavaditi o svůj krajíc», что поясняет как «начать хозяйствовать для себя». А вот предложение «Lepší za svým krajícem než za cizím pesnem» [«Лучше своя краюшка хлеба, чем чужой каравай»] называет пословицей. Поговорки: «Na obě strany broušený», «Dva jazyky v hubě nosí», «Na dvou stoličkách sedá», «Dvou dvorů pes» и другие означают только одно — obojetník, т. е. двурушник, двуличный человек. Далее встал вопрос, как же подать материал, в каком порядке расположить его, чтобы пользование словарем не составляло труда. Челаковский отвергает расположение в алфавитном порядке, по первым буквам, так как найти нужное выражение таким образом очень трудно. Он выбирает тематическую классификацию материала и делит его на две части: в первой — общеславянский материал, во второй — чешский. Пословицы сгруппированы по наиболее значительным темам, раскрывающим сущность жизни, быта, семейных и общественных отношений, нравственные категории. Предметные и тематические разделы объединяют пословичные тексты по принципу антонимии, например, «1. Бог. Религия. — Пословицы библейские. — Дьявол. Грех. Покаяние. 2. Доброе — злое. Трудно исправимое зло. 3. Правда — справедливость — ложь. Язык — молчаливость — болтовня. 4. Труд, работа, усердие — безделье, праздность, леность» и т. д. В одном из разделов помещен «Календарик». Это пословицы и поговорки о календарях, приметы о погоде (прогностики) по сезонам и месяцам: чеш. «Na Nový rok o slepičí krok, na Tři krále o skok dále, na hromnice o hodinu

více» (прибывает день), русск. «На Васильев вечер день прибывает на куричий шаг», пол. «Przybyło dnia na kurzą stopę» [Mudrosloví národu 1949: 531]. Иногда кроме пословицы дается комментарий-пояснение: чеш. «Májová voda vyříje víno (т. е. deštivost v Máji vinicím škodí)» [«Майская вода, т. е. дождь, «выпьет» вино, т. к. дождь в мае вредит виноградникам»] [Mudrosloví národu: 539]. Много пословиц о труде, о котором говорится прямо или косвенно: русск. «Не столько роса, сколько пот творит поля плодородными» (с примечанием: «Говорят, это была любимая пословица Петра Великого») [Mudrosloví národu 1949: 508].

Один из разделов содержит пословицы этнографического, географического и исторического характера, а также мифологические пословичные тексты и те, которые связаны или соотносимы с поверьями. В этом же разделе говорится о притеснениях царизма, давлении польской шляхты и немецких господствующих кругов в Галиции, о межэтнических отношениях, например: «С Москалем дружи, а камень за пазухой держи», правда, тут же польское «опровержение»: «Z Rusinem <т. е. с галицким украинцем. — B. V.> gadaj, a w zanadrzu kamień trzymaj» [«С русином говори, в камень за пазухой держи». «Тату! тату! лезе чорт у хату! — Дарма — абы не Москаль», и как объяснение или продолжение: «Вид чорта видхристишься, а вид Москаля не видибьешься»] [Mudrosloví národu 1949: 563]. Пословицы говорят о трудной подневольной жизни народа. О положении крестьянина, об отношениях панов и холопов свидетельствует красноречивая украинская пословица: «Николи з панамі не міряйсь руками, бо як довгі, відріжуть, короткі, витягнуть». Впрочем, ее можно понимать гораздо шире, она не утратила своей актуальности и сегодня.

К русской пословице или поговорке Челаковский находит чешский эквивалент или дает перевод на чешский язык. Славянские паремии иногда дополняются изречениями древних философов и поэтов (Овидий, Цицерон, Сенека), английскими, французскими, испанскими, датскими, немецкими, литовскими, латышскими соответствиями. Кроме пословичных текстов, иногда включаются коротенькие притчи, например, русская: «Звал ячмень пшеничку: “Пойдем туда, где золото родится, мы там будем с тобою водиться”. Пшеничка сказала: “У тебя, ячмень, длинен ус, да ум короток; зачем нам с золотом водиться, оно к нам и само привалится”» [Mudrosloví národu 1949: 509] с дословным переводом на чешский.

Вторая часть сборника состоит из чешских пословиц и поговорок и содержит 10 разделов, которые по тематике почти повторяют первую. Здесь также приводятся иноязычные параллели, но реже; чаще других встречаются польские, хорватские и сербские паремии. Иногда автор объясняет смысл чешских присловий, уточняет контекст их бытования.

«Мудрословие» Челаковского — значительный вклад в славянскую лексикографию, один из выдающихся памятников эпохи романтизма. Обратившись к славянским праистокам чешской культуры, ученый своим словарем показал моральную силу и национальную гордость славянства, его способность противостоять немецкому элементу. Кроме того, он хотел, чтобы переведенные им пословицы иных славянских традиций обогащали родную культуру, осваивались и становились частью чешского фонда паремий. Его желание достигло цели: вскоре после выхода «Мудрословия» Божена Немцова ввела в рассказ «Сестры» довольно много пословиц из этого собрания. В дальнейшем и другие литераторы охотно включали в свои произведения переведенные Челаковским пословицы, которые с течением времени уже воспринимались как свои. В одной из статей З. Урбана приводятся данные опросов, проведенных студентами Этнографического отделения философского факультета Карлова Университета. Многие переведенные когда-то Челаковским на чешский язык паремии причисляются сегодня носителями языка к чешским пословицам [Urban 1988: 90–91].

Ян Неруда назвал Франтишка Ладислава Челаковского «самым глубоким знатоком славянского духа» [Urban 1988: 112]. Трудно с этим не согласиться и переоценить вклад чешского поэта и ученого в изучение фольклора, духовной культуры славян.

ЛИТЕРАТУРА

- Даль 1957 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
 Hanuš 1853 — *Hanuš Ign. J.* Literatura příslovnictví slovanského a německého, či předchůdcové Fr. Lad. Čelakovského v «Mudrosloví národu slovanského ve příslovích». Praha, 1853.
 Москвитянин 1841 — Москвитянин. М., 1841. Кн. 2.
 Mudrosloví národu 1949 — Mudrosloví národu slovanského ve příslovích. Připojena jest sbírka prostonárodních českých pořekadel. Uspořádal a vydal Frant. Lad. Čelakovský. Praha, 1949.

- Никольский 1993 — *Никольский С. В.* Ян Коллар — поэт и культурный деятель // Ян Коллар — поэт, патриот, гуманист. М., 1993.
 Urban 1988 — *Urban Z.* Čelakovský a východní Slované // *Práce s dějin slavistiky.* XI. Slavistický odkaz F. L. Čelakovského. [Praha, 1988].

Ю. И. ВЕНЕЛИН И ПЕРВЫЕ ШАГИ СЛАВЯНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Ю. И. Венелин (1802–1839) жил и творил в то время, когда зарождалась славистика, когда во всех славянских землях шел процесс национального возрождения, когда начался подъем национально-освободительной борьбы на Балканах. Это был период осознания славянами не только своей этнокультурной общности, но и этнодифференцирующих моментов в культуре каждого народа. В славянских землях шли процессы консолидации наций, выработки национального самосознания, кодификации литературных языков. Возрождение проявлялось в стремлении к изучению истории, преданий, поэзии и языка своего народа.

Ю. И. Венелин был достойным представителем эпохи славянского возрождения. Он стоит в одном ряду с отцом славистики Й. Добровским, деятелями чешского и словацкого возрождения Ф. Л. Челаковским, Я. Колларом, П. И. Шафариком, с реформатором сербского языка Вуком Караджичем. Его работы в области филологии, фольклористики, этнографии были во многом пионерскими для своего времени, а своей богатой фактологией не утратили актуальности и в наши дни.

Это было время, когда в России, Польше, в славянских землях империи Габсбургов все более усиливался интерес к познанию своих соседей, к их жизни, когда предпринимались многочисленные научные путешествия с целью новых открытий для себя, для общества, для науки. Едут в научные командировки по славянским землям П. И. Кеппен, А. Ф. Кухарский, И. И. Срезневский, М. П. Погодин, путешествуют И. Добровский, Ф. Л. Челаковский, П. Й. Шафарик, В. Ганка и др.

Ю. И. Венелин был первым российским ученым, совершившим научную поездку в Болгарию. Это было время, когда ученые знакомились с землями, которые совсем недавно считались terra incognita. Материалы, собранные во время этих поездок, становились основой будущих исследований, в которых описывались славянские страны, народы, их быт, нравы, мировоззрение, обычаи и обряды — то, что их отличало от других, и то, что являлось для всех славян общим. Записанные песни,

сказки, легенды, предания публиковались в сборниках и становились достоянием общественности.

Первые десятилетия XIX века ознаменованы выходом большого числа сборников народных песен: сербских — В. С. Караджича, чешских — Ф. Л. Челаковского и Риттерсберга, моравских — Галаша и Фрича, словацких — П. Шафарика и Я. Коллара, далматских — П. Качича-Миошича, украинских — Цертелева и Максимовича.

Многочисленные сборники русских песен начали публиковаться в конце XVIII века и продолжали появляться в начале XIX столетия. Ф. Л. Челаковский издал три тома «Славянских народных песен» (1822, 1825, 1827), посвятив каждый том одному из выдающихся деятелей на ниве собирания и исследования славянского фольклора. Первый том был посвящен Вацлаву Ганке, второй — Казимиру Бродзинскому, а третий — Вуку Караджичу.

Заслуга Челаковского в том, что он ввел в научный оборот болгарские народные песни (правда, в переводе на чешский язык) как часть славянского песенного творчества, до той поры почти никому не известного, и выбрал из 27 записей Караджича¹ наиболее яркие с эстетической точки зрения и общественной значимости. Так, песня «Ойле, горо зелена» производила на читателя впечатление своей необыкновенной выразительностью и образностью и внушала суровое осуждение поработителей болгарской земли². Много позже, в 1853 г., эту песню включил Л. Штур в свое исследование «О народных песнях и повестях славянских племен» как образец болгарской народной поэзии.

Сборники славянского песенного фольклора, составленные Челаковским, не остались незамеченными. Так, немецкий поэт И. Вендиг издал в Галле в 1830 году «Славянские народные песни» на немецком языке. Все песни, кроме словацких, были взяты им из издания Челаковского³.

¹ В третьем томе Ф. Челаковский хотел дать образцы песен, записанные непосредственно от болгарина, но замысел не осуществился, и он вновь взял болгарские песни из сборника Караджича.

² Urban Z. Čelakovský a Bulhaří // Práce z dějin slavistiky. XI. Praha, 1988. S. 168–170.

³ Францев В. Очерки истории чешского возрождения. Варшава, 1902. С. 119.

Тридцатые годы XIX в. — время появления первых крупных фольклорных сборников в Галиции. Это работы В. Залесского, Ж. Паули, К. Вуйчицкого и др. Известно, что И. Франко, высоко ценивший сборник В. Залесского, говорил: «...если бы не было песен Вацлава из Олеска, то не было бы и возрождения украинской народной литературы в Галиции, не было бы Шашкевича, Вагилевича, Головацкого, Устияновича»⁴.

Многие из этих сборников, несомненно, были известны Венелину. Он неоднократно подчеркивал значение народных песен для всего мира. Так, сербы издали уже четыре тома своих песен, они переведены на английский, немецкий, французский языки, и несмотря на плохое качество перевода, эти образованные народы «не могут налюбоваться гомеризмом этих песен»⁵. Сербов теперь никто не забудет, о них уже писал Гете. По мысли Венелина, именно через песни происходит знакомство с народом, их создавшим; песни могут дать сведения и об исторических событиях⁶.

В своих суждениях Венелин был не одинок. Ученые, политические деятели эпохи Возрождения видели в народе носителя исконной национальной культуры, они говорили, что национальные традиции надо искать в языке народа, в народной культуре и литературе. Этот момент неоднократно подчеркивал в своих трудах, а особенно в письмах к друзьям и коллегам, Венелин.

Идея славянской взаимности и языковой общности, сформулированная в 1811 году чешским просветителем А. Марекком, развитая и обоснованная словаком Я. Колларом, получила широкое распространение в славянском мире. Именно эта идея побуждала к поиску у соседей на западе, востоке, юге общих традиций в языковом и культурном наследии собственного народа. Был открыт идее славянского единства и Венелин.

Период взаимопознания славянских культур ознаменован глубоким всесторонним исследованием памятников письменности, древних ар-

⁴ Выступление И. Франко на Съезде польских писателей и журналистов в 1894 г. Цит. по: *Руда Т. Г.* Иван Франко — дослідник слов'янського фольклору. Київ, 1974. С. 56.

⁵ Две письма от Юрий Ивановича Венелин до Василия Априлов // Сборник за народни умотворения. София, 1899. Кн. 1. С. 181.

⁶ Там же. С. 184.

хеологических памятников. Везде в славянских землях изучается «Слово о полку Игореве», его переводят на чешский, польский, украинский, сербский языки. В. Ганка публикует в 1819 году «Краледворскую рукопись» — собрание эпических и лирических песен чешского народа. Эта публикация (много лет спустя было установлено, что автором «памятника» был сам Ганка, создавший его по летописным и легендарным материалам) оказала огромное влияние на развитие чешского самосознания.

Роль Ю. И. Венелина в болгарском возрождении описана, можно сказать, исчерпывающе. Его научная деятельность началась в те годы, когда европейская и русская наука имели весьма ограниченные, неясные и спорные представления о болгарских землях и о народе, их населяющем. Венелин дал науке первые и наиболее точные для своего времени (20–30-е гг. XIX в.) сведения о численности и территориальном расселении болгар, впервые очертил границы болгарского этноса, который был распространен не только в Мизии, известной под названием Болгарии, но и в других областях — Тракии (Румелия), Македонии; он учитывал компактные группы болгар, проживающих в Албании, Фессалии, Бессарабии, Валахии и Трансильвании⁷. Венелин впервые дает этнопсихологическую характеристику болгарского народа. Он решительно возражает против тюрко-татарской теории немецкой науки в лице Шлецера, Баера, Тунманна, объясняя, между прочим, их неверные выводы тем, что они не располагали сведениями о быте болгар, их культуре и песнях.

Интерес к культуре, быту болгарского народа, его обычаям и песням возник у Венелина во время первого пребывания в Кишиневе в 1823 году. Он возник в результате знакомства с болгарскими переселенцами. И этот интерес, любовь к «самому благородному» из всех славянских племен народу он пронес через всю жизнь.

Болгарские исследователи отмечают большую роль Венелина в возрождении болгарской этнографии, ибо он наметил тематическую и идейную направленность болгарского народоведения⁸, дал программные

⁷ *Тодоров Д.* Юрий Ив. Венелин и проблемите на българската етнография през Възраждането // Българска етнография. София, 1986. Год. XI. Кн. 3. С. 56.

⁸ Там же. С. 53.

установки на соби́рание этнографического и, в частности, фольклорного материала. Он постоянно подчеркивал особую ценность сведений не только о языке, но и о песнях, обычаях, верованиях и призывал смотреть на эти данные как на исторический источник, важный для объяснения этногенеза болгар, а в духовной культуре не только видеть ее эстетические достоинства, но давать ей культурологическую интерпретацию. В упоминавшемся выше письме к В. Априлову ученый сетует на то, что болгары не хотят сообщать о себе ничего, а сербы и греки «писали, говорили и кричали об себе этнографические сведения»⁹.

Мысли Венелина о необходимости и важности изучения народной культуры не остаются декларацией. Написанная в 1835 году работа «О характере народных песен у славян задунайских» содержит попытку анализа южнославянского эпоса. В связи с этим автор останавливается на нравственно-психологической характеристике сербского и болгарского народов, подчеркивая отличие морально-бытовых норм. В этих различиях автор ищет объяснения особенностей героического эпоса каждого из народов, отличия на уровне мотивов и сюжетов. При жизни Венелина не были опубликованы статьи «О песнелюбии славян Закарпатских» и «О характере народных песен у славян Закарпатских, то есть Словаков» (первая из них опубликована И. С. Свенцицким в «Материалах по истории возрождения Карпатской Руси». I–II. Львов, 1906–1909).

В 1830 году осуществилось давнее желание Венелина — Российская Академия наук командировала его в Болгарию¹⁰. Работая над планом путешествия, Венелин расширил свою и без того сложную научную программу (выявление, соби́рание и по возможности приобретение древних славянских рукописей, старопечатных книг; изучение болгарского языка и его говоров; составление грамматики и словаря), включив в нее задачу соби́рания «народописного» материала — песен, преданий, сказок, обычаев, верований болгарского народа. В силу ряда объективных причин (последствия Русско-турецкой войны 1828–1829 годов, массовое выселение болгар за пределы страны, эпидемии чумы и холеры, тяжелая болезнь самого Венелина, боязнь болгар разговаривать

⁹ Две писма... С. 181.

¹⁰ О подготовке путешествия, его планах и результатах см. *Байцур Т.* Юрий Иванович Венелин. Братислава, 1968. С. 87–147.

с чужеземцем, непонимание ими его намерений) он не смог осуществить намеченную им программу. Кроме архивных материалов, ему удалось записать 50 песен¹¹.

Знакомясь с творческим и эпистолярным наследием ученого, можно видеть, как постепенно формируется научный подход к этнографическим фактам, так его интересовавшим, как выкристаллизовывается наиболее значимое, важное в деле соби́рания полевого материала.

Перед отъездом в Болгарию в письме к С. Шевыреву в Италию Венелин сообщает о предстоящей поездке, а далее обращается к своему корреспонденту с просьбой «от имени всех славянолюбцев, на возвратном пути не оставить без внимания славянских жителей Краины, Каринтии, Карниолии, Штирии... Можно сделать себе статьи особенные: 1) о пространстве их жилищ; 2) об оттенках их наречия; 3) нравы, обыкновения, костюмы; 4) домоводство; 5) собрать то, что напечатано на их языке»¹².

В письме к И. Н. Инзову от 1 августа 1832 года Венелин излагает план соби́рания сведений по духовной культуре от болгарских колонистов: «можно одному поручить описание свадебных обрядов, другому похороны, третьему крестины, четвертому народные обычаи и пред-рассудки во время праздников и в разные времена года; другому домашние общежитийские обряды, пищу, одежду, хозяйство, собрание песен и преданий»¹³. В письме излагается идея создания в Болграде народного болгарского музея, где могут быть представлены старопечатные и рукописные книги, разного рода древности, монеты и вещи этнографического характера.

Кроме инструкции по сбору материала, письмо содержит очень важное в методологическом отношении положение о необходимости сбора материала из разных областей Болгарии, что даст возможность

¹¹ Изданы в сб. «Болгарские песни из сборников Ю. И. Венелина, Н. Д. Катранова и других болгар». М., 1855.

¹² *Байцур Т.* Указ. соч. С. 93–94.

¹³ *Хазин М.* У истоков болгарского возрождения. Юрий Иванович Венелин в Молдавии // Кодры. 1982. № 8. С. 146. Об уточнении датировки письма см. *Венедиктов Г. К.* К начальной истории изучения в России памятников новоболгарской письменности // *Slavica Tartuensia*. Tartu, 1985. № 1. С. 28–29.

исследователью сравнить обычаи одной этнической группы с обычаями другой и установить их различия и сходство.

Еще раз вернулся Венелин к задачам этнографической науки в 1837 году. В письме к Априлову он изложил результат долгих раздумий, поисков, собственного опыта, приобретенного во время встреч с живыми носителями традиции. Программный документ содержал всего пять пунктов. Кроме песен и народного костюма, предлагается описывать обряды календарного цикла, обряды и поверия, связанные с семейными праздниками, разного рода поверия и суеверия (вера в вампиров, ведьм и т. п.). Чтобы получить достаточно полный материал, по мнению Венелина, надо прожить в Болгарии 5–6 лет¹⁴.

Значение этой программы трудно переоценить: она давала конкретное направление собирательской деятельности. Болгарский этнограф Хр. Вакарелски назвал ее «первой научной программой этнографического изучения Болгарии»¹⁵.

Априлов живо откликнулся на призыв Венелина и познакомил с ним своих корреспондентов — Р. Поповича, А. Кипиловского, Г. Пешакова и др. Н. Рилски, получив программу, распространил ее среди

¹⁴ Две писма... С. 177.

¹⁵ *Вакарелски Хр.* Этнография на България. София, 1977. С. 28. Здесь же приводится программа Венелина в переводе на болгарский язык. И. Шишманов в статье «Значението и задача на нашата этнография», давая обзор всех болгарских вопросников по сбору фольклорного и этнографического материала (венелинскую программу не упоминает), отмечает их общий недостаток: ни один из них не охватывает всей системы народных знаний (Сб. за народни умотворения. 1889. Кн. 1. С. 15–54). О программах польских народоведов см. в статье Л. Н. Виноградовой «Первые польские этнографические программы» (Советское славяноведение. 1981. № 6. С. 78–88). Главное внимание в ней уделяется вопросу Г. Коллонтая, составленному в 1802 году (так же как программа Венелина, был изложен в письме и опубликован много лет спустя). По мнению исследовательницы, «ни одна из более поздних программ не сумела таким исчерпывающим образом охватить все основные моменты народной культуры». Что же касается программы Венелина, несмотря на ее схематичность, отсутствие детальной разработки отдельных пунктов, она называет главные аспекты, которыми стала заниматься этнография. Очень скоро с ней познакомились и опробовали в полевых условиях в Болгарии сподвижники и единомышленники ученого.

своих учеников в Габровском училище. Начинается интенсивный сбор фольклорных и этнографических сведений. Собранные коллекции произведений народного творчества начинают публиковаться. Вскоре после смерти Венелина, в 1842 году, ученик Райно Поповича Иван Богоров издает «Български народни песни и пословици» (12 песен и 200 пословиц). Это издание знакомило научную общественность с еще одним жанром — пословицами и поговорками. Именно этим сборником воспользовался Челаковский, когда создавал свой фундаментальный труд «Mudrosloví národa slovanského v příslovích» и взял из него 83 болгарские пословицы, органически включая их в более широкий славянский контекст, вводя их в круг сравнительной паремологии. При этом он исправил опечатки, допущенные в издании Богорова¹⁶.

В периодических изданиях появляются новые материалы. Так, П. Славейков опубликовал в нескольких номерах за апрель–май 1855 года «Цареградского вестника» «Български народни поверия и стари обичаи. Митология». Собиратель наряду с обрядами записывал и песни, которые их сопровождали. Воплощался один из главных тезисов этнографической программы Венелина — неразрывность песни и обряда и неременная необходимость их одновременной фиксации.

Так начиналась работа по целенаправленному изучению народного быта и духовной культуры болгар самими болгарскими.

Иногда современники упрекали Венелина в наивно-романтических увлечениях, но его романтизм можно отнести к тому направлению, в котором проявляется, по словам К. Маркса, умение заглянуть за пределы средневековья в первобытную эпоху каждого народа¹⁷. К этому стремился ученый, к этому побуждал своих болгарских друзей.

Говоря о славянском возрождении, Иван Франко упоминает и Юрия Венелина как ученого, который работал над изучением истории, литературы, фольклора южных славян и способствовал развитию славистики в целом. Именно Юрий Венелин сыграл огромную роль в деле пробуждения в болгарском обществе интереса к истории и филологии, к устному народному творчеству и вообще к жизни болгарского народа и его языку.

¹⁶ *Urban Z.* Ibid. S. 171–172.

¹⁷ Письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 26 марта 1868 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. М., 1957. Т. 1. С. 419.

Венелин с полемической страстностью и глубоким негодованием осуждал равнодушие всего славянского мира к судьбе народа, томящегося в цепях рабства и невежества, он всей душой стремился пробудить сочувствие к болгарам. Венелин определил одно из основных направлений болгарского народоведения — изучение народной культуры как свидетельства исторической значимости народа, славянского характера его культуры и его этнической неповторимости. Таким образом, народная культура была поставлена в систему этногенетической проблематики.

Призыв Юрия Венелина собирать фольклорный и этнографический материал был подхвачен И. Богоровым, П. Славейковым, Г. Раковским, Л. Каравеловым, Н. Геровым и другими возрожденцами. Их труды и деятельность становятся основой и традицией болгарского народоведения.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА:

ПЕРВЫЕ ИЗДАНИЯ ПУБЛИКУЕМЫХ РАБОТ

Большая часть включенных в книгу работ подверглась минимальной правке по сравнению с их первыми публикациями: произведены незначительные сокращения, исправлены замеченные опечатки, внесены отдельные уточнения в литературу. Более серьезное вмешательство редактора претерпели две статьи об обряде «полазник», которые были объединены в один текст, статьи «Вербальная магия в аграрных обрядах» и «Здоровье в жизненном сценарии болгар», где были произведены некоторые перестановки и сокращения, а также работы о П. Й. Шафарике и Л. Штуре, объединенные в одну статью.

I

- [Карпато-балканский обряд «полазник»]: Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда «полазник») // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 21–76; Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 27–47.
- Вербальная магия в аграрных обрядах славян // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 280–318.
- Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 85–104.
- Семиотика зеленого цвета в народной культуре славян // Кодови словенских култура. Београд, 2001. Бр. 6. С. 141–151.

II

- Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 259–302.
- Растения-апотропеи в славянской традиционной культуре // Ученые записки Рос. Православного ун-та ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 144–152.

- Этноботанический этюд: Базилик *Ocimum basilicum* L. // *Studia slavica*. К 80-летию С.Б. Бернштейна. М., 1991. С. 92–99.
- Из истории культурных растений: Картофель (*Solanum tuberosum* L.) // Славянские этюды. Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 539–550.

III

- Здоровье в жизненном сценарии болгар (Поведенческие стереотипы) // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003. С. 307–322.
- Контакты человека с демонами болезней: способы защиты и избавления от них // Миф в культуре: человек — не-человек. М., 2000. С. 58–67.
- Словесные формулы в народной медицине славян // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 163–170.
- Движение как компонент славянского народного врачевания // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 273–283.
- Ритуальный обман в народной медицине // Живая старина. 1996. № 1. С. 29–30.
- Функции дома и его частей в лечебной магии // Славяноведение. 1996. № 5. С. 65–70.

IV

- Духовная культура народов карпатского региона в трудах П.Г. Богатырева // Славяноведение. 1994. № 3. С. 84–91.
- [Вклад П. Й. Шафарика и Л. Штура в славянскую фольклористику]; О народной словесности в творческом наследии П. Й. Шафарика // Павел Йозеф Шафарик. К 200-летию со дня рождения. М., 1995. С. 19–28; Вклад Людовита Штура в славянскую фольклористику // Людовит Штур и его время. М., 1992. С. 83–99.
- Франтишек Ладислав Челаковский и его «Мудрословие славянских народов в пословицах» // Славяноведение. 2000. № 6. С. 97–101.
- Ю.И. Венелин и первые шаги славянской этнографии // Ю.І. Гуца-Венелін і міжслов'янський світ. Матеріали міжнародної наукової конференції. Ужгород, 1992. С. 286–295.

Научное издание

Усачёва Валерия Васильевна

МАГИЯ СЛОВА И ДЕЙСТВИЯ
В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ СЛАВЯН

Оригинал-макет *Л. Е. Корытская*

Институт славяноведения РАН

23 п. л. Тираж 300 экз.